



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 VELİ ARAŞTIRMA DERGİSİ**

TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAŞ VELİ RESEARCH QUARTERLY

GÜZ - EYLÜL 2023 | SAYI: 107
AUTUMN - SEPTEMBER 2023 | ISSUE: 107

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi
Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly

Yıl: 30 Güz - Eylül 2023 **Sayı:** 107
Year: 30 Autumn - September 2023 **Issue:** 107

Yayın Türü/Publication Type



3 Aylık, Açık Erişimli, Uluslararası/Quarterly, Open Access, International

Yayın Dili/Publication Language

Türkçe, İngilizce, Almanca/Turkish, English, German

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

AHBVÜ Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Adına Sahibi
On Behalf of AHBVU Center For Hacı Bektaş-i Veli Studies From The Perspective of Turkish Culture, Owner

DR. MEHMET NACİ BOSTANCI  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü
Rector of Ankara Hacı Bayram Veli University

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

DR. AHMET TAŞĞIN  







Editör/Editor

DR. AHMET TAŞĞIN  







Editör Yardımcıları/Assistant Editors

DR. ERDAL AKSOY  
DR. FAHRİ MADEN  















Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editors

DR. ALİ SERİNKÖZ  
DR. MİYASE YAVUZ ALTINTAŞ  
DR. ZEYNEP SERAP TEKLEN AKSÜRMELİ  

Bilişim Danışmanları/Informatics Advisors

DR. EMRAH AYAŞLIOĞLU  
DR. OSMAN DURMAZ  
UĞUR YALÇIN KARA  

Düzeltili/Redaction

ALİ KEMAL SÖNMEZ  
FUNDA ŞİRİNOĞLU  
MEHMET CAN GÜRZOĞLU  
MELTEM ÖSÜN  
NURHAZAL BİLGİ  
OSMAN SARI  
SENEM SUNA EREN  

Sekreteryas/Secretariat

DAMLAM KAYA  

Yönetim Merkezi Adres/Headquarter

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

Telefon/Phone: +90 312 546 05 23

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

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

Baskı/Printed By

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

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

DR. ABDULMAMAD İLOLİEV  
DR. AHMET T. KARAMUSTAFA  
DR. AHMET YAŞAR OCAK  
DR. ALİ SİNAN BİLGİLİ  
DR. ATAULLAH HASANİ  
DR. AYNUR KOÇAK  
DR. AYŞEGÜL KILIÇ  
DR. CEMAL KAFADAR  
DR. CENK GÜRAY  
DR. CENKSU ÜÇER  
DR. DARYA ZHIGULSKAYA  
DR. ERDAL KALAYCI  
DR. FARHAD DAFTARY  
DR. FATİH USLUER  
DR. FERENC PÉTER CSÍRKÉS  
DR. FRANCES TRIX  
DR. GERGŐ MÁTÉ KOVÁCS  
DR. HEATH W. LOWRY  
DR. HEGE İRENE MARKUSSEN  
DR. HENRYK JANKOWSKI  
DR. IRENE MARKOFF  
DR. IURII AVERIANOV  
DR. İLKER EVRİM BİNBAŞ  
DR. JANİNA KAROLEWSKI  
DR. KAREN RUFFLE  
DR. KRASIMİRA MUTAFOVA  
DR. MARCELLO MOLLIÇA  
DR. MARKUS DRESSLER  
DR. MAVLYUDA YUSUPOVA  
DR. MEHMET KALPAKLI  
DR. MEHMET BAHA TANMAN  
DR. MEHMET FATİH KÖKSAL  
DR. MEMİŞ SYULEYMAN MERDAN  
DR. METİN İZETİ  
DR. NAİDA ADEMović  
DR. NAMIQ MUSALI  
DR. NÜKET ESEN  
DR. PASCHALIS ANDROUDİS  
DR. RAZİA SULTANOVA  
DR. ROBERT LANGER  
DR. SALİH ÇİFT  
DR. SEADET ŞİKHİYEVA  
DR. ZEYNEP OKTAY USLU  
DR. ZUBAİDA SHADKAM  

BİLİM KURULU/SCIENTIFIC BOARD

DR. ABDÜLKADİR YELER  
DR. AHMED AMEEN  
DR. AHMET GÜNŞEN  
ALİ AKSÜT
ALİ AKTAŞ
DR. ALİ AVCU  
DR. ALİ DUYMAZ  
DR. ALİ MURAT İRAT 
DR. ALİ RIZA MUKADDEM  
ALİ TİMURTAŞ ÖZMEN
DR. ALİYE UZUNLAR 
DR. ARİF KALA  
DR. AYTEN KAPLAN  
DR. AZAT AKHUNOV  
DR. AZİZ ALTI  
AZİZ ERDOĞAN  
DR. BAHRİYE GÜRAY GÜLYÜZ  
DR. BAKIT MURZARAIMOV  
DR. BAYRAM DURBİLMEZ  
DR. BERDİ SARIYEV  
DR. BÜLENT KELEŞ 
DR. CAHİT GELEKÇİ  
DR. CANER İŞİK  
DR. CEM ERDEM  
DİMİTRİS LOUPİS 
DR. DRAGİ GEORGİEV  
DUR SUN GÜMÜŞOĞLU
DR. EMİNE ERDOĞAN ÖZÜNLÜ  
ERDAL EREN
DR. ERGİN JABLE  
ERKAN ÇANAKÇI
ERTÜRK MARAL
DR. ESRA BİLGE SAVCI  
DR. ESRA DOĞAN TURAY  
DR. EVA CSAKİ  
DR. FATHİ JARRAY  
DR. FATMA AHSEN TURAN  
DR. FEVZİ RENÇBER  
DR. GALİNA MİSKİNİENE  
GHEİS AYAZ EBADİ
DR. GÜLBERK BİLECİK  
DR. GÜLDANE GÜNDÜZÖZ  
DR. HALİT ÇAL  
DR. HAMİT AKTÜRK  

DR. HAMİT ÖNAL ^{ID} ^{RÖR}
DR. HAMİYE DURAN ^{ID} ^{RÖR}
HAMZA AKSÜT
DR. HARUN YILDIZ ^{ID} ^{RÖR}
DR. HASAN ALİ KHAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. HAYDAR EFE ^{ID} ^{RÖR}
DR. HULUSİ YILMAZ ^{ID} ^{RÖR}
DR. HURİYE BOSTANOĞLU ^{ID} ^{RÖR}
HÜSEYİN DEDEKARGINOĞLU
HÜSEYİN HÜRREM ULUSOY
DR. HÜSEYİN YALTIKIR ^{ID}
İBRAHİM BAHADIR
DR. İBRAHİM GÜL ^{ID} ^{RÖR}
DR. İBRAHİM KARACA ^{ID} ^{RÖR}
DR. İLGAR BAHARLU ^{ID} ^{RÖR}
DR. İLHAME GÜLTEKİN ^{ID} ^{RÖR}
DR. İLKAY ŞAHİN ^{ID} ^{RÖR}
DR. İSA EKBER HABİBBEYLİ ^{ID} ^{RÖR}
DR. İSMAİL ALTINÖZ ^{ID} ^{RÖR}
KAHRAMAN ÖZKÖK
DR. KAKAJAN BAYRAMOV ^{ID}
DR. KAKAJAN JANBEKOW ^{RÖR}
DR. KAMİL SARITAŞ ^{ID} ^{RÖR}
KAYA GÖKÇE
KAZIM BALABAN
KAZIM BÜKLÜ
DR. KİBAR TAŞ ^{ID} ^{RÖR}
LUAN AFMATAJ ^{RÖR}
LUCÍA CİRİANNİ SALAZAR ^{ID} ^{RÖR}
DR. MARK LEWIS SOILEAU ^{ID}
DR. MEHMET AÇA ^{ID} ^{RÖR}
DR. MEHMET ÇERİBAŞ ^{ID} ^{RÖR}
DR. MEHMET DÖNMEZ ^{ID} ^{RÖR}
MEHMET EMİN YILMAZ ^{ID}
MEHMET ÖZDURMAZ
DR. MEHMET SAFFET SARIKAYA ^{ID} ^{RÖR}
MEHMET TÜTÜNCÜ
MEHRAN AFSHARİ
DR. MERİÇ HARMANCI ^{ID} ^{RÖR}
DR. METİN ÖMER ^{ID} ^{RÖR}
DR. METİN ÖZARSLAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. MİHRİBAN ARTAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. MUHAMMET ARSLAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. MUSTAFA ARSLAN ^{ID} ^{RÖR}

DR. MUSTAFA BOSTANCI ^{ID} ^{RÖR}
MURAT KÜÇÜK
MUSTAFA DÜZGÜN
DR. MUZAFFER TAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. MÜRÜVET HARMAN ^{ID} ^{RÖR}
DR. NEDİM BAKIRCI ^{ID} ^{RÖR}
DR. NEMATULLA NASRULLAYEV ^{ID} ^{RÖR}
DR. NODİRKHON KHASANOV ^{ID} ^{RÖR}
DR. NURAN ÖZE ^{ID}
DR. NURSEL UYANIKER ^{ID} ^{RÖR}
DR. ÖZCAN GÜNGÖR ^{ID} ^{RÖR}
DR. ÖZER ŞENÖDEYİCİ ^{ID} ^{RÖR}
DR. PAVEL BASHARİN
DR. PERVİN ERGUN ^{ID} ^{RÖR}
REFİK ENGİN
DR. RESUL AY ^{ID} ^{RÖR}
DR. ROZA ABDYKULOVA ^{ID} ^{RÖR}
DR. RUMİANA MARGARİTOVA ^{ID} ^{RÖR}
DR. SADULLAH GÜLTEN ^{ID} ^{RÖR}
DR. SALAHADDİN BEKKİ ^{ID} ^{RÖR}
DR. SERKAN ÇAKMAK ^{ID} ^{RÖR}
DR. SERKAN KÖSE ^{ID} ^{RÖR}
DR. SEVAL EROĞLU ^{ID} ^{RÖR}
DR. SEVİLAY ÇINAR ^{ID} ^{RÖR}
DR. SHERZODHON MAHMUDOV ^{ID} ^{RÖR}
DR. SİDDİKA DİLEK YALÇIN ÇELİK ^{ID} ^{RÖR}
DR. STEFAN WİLLIAMSON FA ^{ID} ^{RÖR}
DR. SULTANMURAT ABZHALOV ^{ID} ^{RÖR}
DR. ŞENGÜL ŞENOL ^{ID} ^{RÖR}
DR. TALGAT ZHOLDASSULY ^{ID} ^{RÖR}
TOMMASO PARLANTİ
DR. TUDORA ARNAUT ^{ID} ^{RÖR}
DR. TÜRKER EROĞLU ^{ID} ^{RÖR}
UFUK EROL ^{RÖR}
DR. UĞUR UZUNKAYA ^{ID} ^{RÖR}
UĞURCAN ASKU
VATAN ÖZGÜL
VEYSEL BAYRAM
DR. YILMAZ ARI ^{ID} ^{RÖR}
YOLCU BİLGİNÇ
DR. ZAİM KHENCHELAOUİ
DR. ZEKERİYA İŞİK ^{ID} ^{RÖR}
DR. ZEYNEL ÖZLÜ ^{ID} ^{RÖR}
DR. ZHAKHANGİR NURMATOV ^{ID} ^{RÖR}

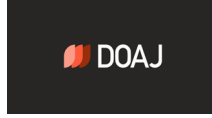
DİZİN

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma 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 Bektaş Veli 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.

EBSCO Humanities
International Index



DOAJ



ERIH PLUS

MLA



Scopus

SCOPUS

SJR



ULAKBIM TR Dizin

MAKALE/ARTICLE	XI
EHL-İ HAKK'IN CEM VE MANEVİ MECLİSLERİ THE CEM RITUALS AND SPIRITUAL CEREMONIES OF EHL-I HAQQ JEAN DURING	1
THE SIGNIFICANCE OF SHĀHNĀMIH-YI HAQĪQAT FOR THE AHL-I HAQQ TRADITION EHL-İ HAKK GELENEĞİ İÇİN SHĀHNĀMIH-YI HAQĪQAT'IN ÖNEMİ KHASHAYAR FAKHRĪĀN	13
YARSAN EDEBİYATINDA KADIN ŞAİRLERİN YERİ THE PLACE OF WOMAN POETS IN YARSAN LITERATURE SEVDA ORAK REŞİTOĞLU	43
İRAN'DA EHL-İ HAKLARIN KUTSAL MEKÂNLARI HOLY PLACES IN THE AHL-I HAQQ FAITH IN IRAN REYHAN RAFET CAN	57
ALEVİ/HALK MÜZİĞİNİN İHYAŞI SÜRECİNDE OTANTİSİTE İNŞASI VE BAĞLAMA İCRASINDA ÖZCÜ-YENİLİKÇİ EĞİLİMLER AUTHENTICITY CONSTRUCTION IN THE PROCESS OF ALEVI/FOLK MUSIC REVIVAL AND ESSENTIALIST-INNOVATIVE TENDENCIES IN BAĞLAMA PERFORMANCE PRACTICE ERDEM ŞİMŞEK	75
A NOTE ON THE DOCUMENT OF 'THE LINEAGE (SILSİLENAME) OF THE QARAMANIDS' 'KARAMANOĞULLARININ SILSİLENAMESİ' İSİMLİ BELGE ÜZERİNE BİR NOT MEHMET AKİF ERDOĞRU	111
KAYNAKLAR İŞİĞİNDE BURSA'DA BİR HORASAN ERENİ: ABDAL MURAD SULTAN, TÜRBE VE TEKKESİ A HORASAN ERENE IN BURSA IN THE LIGHT OF DOCUMENTS: ABDAL MURAD SULTAN TOMB AND LODGE FAHRİ MADEN - HÜMEYRA KARABIYIK	115
YAZI - RESİM SÜSLEMESİNE BİR ÖRNEK: AMENTÜ GEMİSİ AN EXAMPLE OF WRITING-PAINTING ORNAMENTATION: THE SHIP OF FAITH (AMENTÜ) SERAP ERÇİN KOÇER	179
ÂŞIK PAŞA'NIN ALLAH, ÂLEM VE İNSAN ANLAYIŞI ÂŞIK PASHA'S UNDERSTANDING OF GOD, UNIVERSE AND HUMAN MEHMET NECMEDDİN BARDAKÇI	193
SEYİT RIZA MİLLETLER CEMİYETİ'YLE BİRLEŞİK KRALLIK'TAN YARDIM İSTEDİ Mİ? DID SEYİT RIZA REQUEST HELP FROM ASSOCIATION OF NATIONS AND THE UNITED KINGDOM? İBRAHİM BOZKURT	213
HÂŞİMÎ EMİR OSMAN'IN TASAVVUFİ ADAP VE ERKÂNA DAİR GÖRÜŞLERİ HÂŞİMÎ EMİR OTHMÂN AND HIS VIEWS ON SUFISTIC MANNERS AND THE FUNDAMENTALS ABDÜLMECİT İSLAMOĞLU - MERVE GÜVEN	233
DEDİĞİ SULTAN MENAKİBNAMESİNDE TESPİT EDİLEN KERAMET MOTİFLERİ ÜZERİNE KÜLTÜREL BİR İNCELEME A CULTURAL CONSIDERATION ON THE MIRACULOUS MOTIFS DETECTED IN THE RELIGIOUS LEGEND OF DEDİĞİ SULTAN HASAN SAVAŞ	253
BATUMLU YESÂRÎ'NİN BİR MECMUADA BULUNAN YENİ ŞİİRLERİ NEW POEMS OF YESÂRÎ OF BATUMI IN A MECMUA MEHMET KILIÇ	267

HZ. ALİ VE MUÂVİYE’NİN HZ. OSMAN’IN KATLİNDE DAHLİ OLANLARA KARŞI TUTUMU ATTITUDES OF ALI AND MUAWIYA TO THOSE INVOLVED IN KILLING OF OTHMAN MUHAMMET HANEFİ PALABIYIK - TALHA ÖZDEMİR	285
PRİŞTİNE KÂDİRİ TEKKESİ ŞEYHİ MEHMET SEZÂİ’YE AİT BİR CÖNK A POETRY COMPILATION BOOK BELONGING TO MEHMET SEZAI, SHEIKH OF PRISTINA KADIRI LODGE NEBAHAT SÜLÇEVSİ - İSA SÜLÇEVSİ	301
HALK EĞİTİMİNDE BİR ÖNCÜ: HACI BEKTAŞ VELİ A PIONEER IN ADULT EDUCATION: HACI BEKTAŞ VELİ İBRAHİM GÜL	323
ÜMMÎ İSÂ’NIN MİHR Ü VEFÂ MESNEVİSİNDE YENİDEN DİRİLME MOTİFİ VE HIZIR THE RESURRECTION MOTIF AND KHIDR IN MİHR U VEFÂ MASNAVİ OF UMMÎ İSÂ SEVİM YILMAZ ÖNDER	341
ELVAN ÇELEBİ ZAVİYESİ ETRAFINDA YAŞAYAN HALKIN ELVAN ÇELEBİ ALGISI THE PERCEPTION OF ELVAN CELEBI BY THE PEOPLE LIVING AROUND ELVAN CELEBI ZAWİYAH ALİ İZZET YILMAZ - AYHAN BAŞÇI - AHMET AKNAR - YUSUF ORMANKIRAN	355
SERBEDÂRİLERİN KİMLİK ARAYIŞ SÜRECİNDE ŞEYH HALİFE SHEIKH KHALIFA IN THE SEARCH FOR IDENTITY OF SARBADARS DERYA COŞKUN	381
YAYIN DEĞERLENDİRME/BOOK REVIEW	391
AHMET TAŞĞIN, MENÂKIB-I ŞEYH SAFİ MUSUL BUYRUĞU GÜLLÜ İŞİK	393
XOJA AHMAD YASSAVİY: UMRING YELDEK O’TARO, HIKMATLAR SİRDERYAHAN UTANOVA	399
XOJA AHMAD YASSAVİY. DEVONİ HIKMAT HAMİDULLA TADZHİYEV	407
CANER İŞİK, ALEVİ ERENLER GELENEĞİ SATI SARIASLAN ATLI	413
ÇEVİRİ/TRANSLATION	419
ORD. V. A. GORDLEVSKİY, “HOCA AHMED YESEVİ” SULTANMURAT ABZHALOV - ASSET KURANBEK	421
RULA JURDİ ABİSAAB, SAFEVİ İRAN’INDA (1501-1736) CEBEL-İ ÂMİL ULEMÂSİ: MARJİNALLİK, GÖÇ VE SOSYAL DEĞİŞİM HABİB KARTALOĞLU	429

Kıymetli Okur,

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, yeni bir sayıyla okura arz edilmektedir. Bu sayıda Ehl-i Hakk başta olmak üzere farklı disiplin ve başlıktan makale, yayın değerlendirme ve çeviriler yer almaktadır. İran ve Irak'ta yaşayan Ehl-i Hakk topluluğunu konu alan makaleler, müzik, metin, kelimeler ve mekan etrafında şekillenmektedir. Ehl-i Hakklar, Sultan Sehak ve Hacı Bektaş Veli bağlantısıyla Horasan'dan Rum'a yolculuğunun bağlantısı açısından özellikli bir yerde durmaktadır. Bundan dolayı da Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, bu konuya dikkat çekmekte ve Türkiye'de Ehl-i Hakk konulu çalışmaların artışına küçük de olsa katkı sağlamış olmaktadır.

Dr. Jean During, Ehl-i Hakk, kelimeler, cem ve tanbur'u etrafında makamları anlattığı makalesiyle sayı başlamaktadır.

Dr. Khashayar Fakhrian, Ehl-i Hakk hanedanları konusunu Şahname-i Hakikat isimli eser Hac Nimetullah'un zuhuru ve bu zuhur etrafında ele almaktadır.

Dr. Sevda Orak Reşitoğlu, Ehl-i Hakk kelimelerinin yazarları arasında birçok kadın bulunmakta ve kelimeler yazarı bu kadınlarını konu aldığı makalesinde aktarmaktadır.

Dr. Reyhan Rafet Can, Ehl-i Hakk ziyaret yerlerini özellikleriyle birlikte makalesinde ele almıştır.

Kırsaldan kente göçlerle birlikte cem, zikir ve sazın kazandığı yeni anlamla müziğin kazandığı yeni biçim, yeni arayış ve beraberinde yeni tartışmaları da getirmiştir. Bu çerçevede ileri sürülen görüşler ve tartışmalarla birlikte müziğin otantik olup olmadığı konusunu ele alan çalışmayı Dr. Erdem Şimşek hazırlamıştır.

Nure Sofi, Karamanoğullarının dedesidir ve Karamanoğullarının soy silsilesini arşiv kaydıyla Dr. Mehmet Akif Erdoğru aktarmıştır.

Bursa'daki Horasan erenlerinden Abdal Murad Sultan hakkında kaynaklara dayanarak Dr. Rula Jurdi Abisaab'ın Cebel Amil'den Safevi sahasına geniş literatür değerlendirmesiyle değerlendirmiştir.

Amentü Gemisi olarak bilinen yazı-resim olarak değerlendirilen eseri Dr. Serap Erçin Koçer, makalesinde değerlendirmiştir.

Aşık Paşa'nın eserlerinden yola çıkarak görüşlerini felsefe ve kelimeler etrafında Allah, alem ve insan etrafında Dr. Mehmet Necmettin Bardakçı makalesinde tartışmıştır.

Seyyit Rıza'nın Dersim sancağında faaliyetleri ve Milletler Topluluğuna gönderdiği mektubu Dr. İbrahim Bozkurt makalesinde geniş bir literatür etrafında ele almaktadır.

Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Rum sahası marifeti konulu eserlerin değerlendirildiği çalışmalar da yer almıştır.

Dört yayın değerlendirmesi ve iki çeviri yine bu sayıda yer almıştır. Çeviriler, Rus Oryantalist Dr. Gordlevski'nin Ahmet Yesevi makalesi, Rusça'dan çevrilmiştir. İkinci çeviri İngilizce'den Dr. Rula Jurdi Abisaab'ın Cebel Amil'den Safevi sahasına göçleri ve Safevi Devletinin Şiileştirme programını konu edinmektedir.

Farklı disiplin ve konularla giderek daha fazla ilgi odağı olmaya devam etmektedir. Konuların çeşitliliğiyle birlikte yurtiçi ve yurtdışındaki bilim çevrelerinin dikkatini çekmeye devam etmektedir.

Makale, yayın değerlendirme ve çevirilerin araştırma, akademi ve bilim çevrelerine katkısı olması umuduyla bereketli vakitler dileriz.



MAKALE
ARTICLE

EHL-İ HAKK'IN CEM VE MANEVİ MECLİSLERİ

THE CEM RITUALS AND SPIRITUAL CEREMONIES OF EHL-I HAQS

JEAN DURING  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Bu makale, uzun yıllardır Ehl-i Hakklar hakkında yapılan çalışmalara dayanmaktadır. Çalışmanın verileri Sahne, Kirmanşah ve Tahran'daki Ehl-i Hakk topluluklarından elde edilmiştir. Özellikle Şah Hayasi ve Ateş Beği hanedanı ve cemine bağlı topluluklardan veri elde edilmiştir. Farklı zamanlarda farklı bölgelerde Ehl-i Hakk'ın farklı hanedanlarına bağlı toplulukların cem ve manevi meclislerine katılarak gözlem ve görüşmeler yapılmıştır. Yanı sıra kelimelerin yer aldığı Serencam veya Daftarlardaki bilgilerden de istifade edilmiştir. Cemlerde icra edilen Tanbur ve makamlarına dair Ehl-i Hakk inançlarına yönelik geniş ve etraflıca izahlar hem alandan hem de metinlerden derlenmiştir. Ehl-i Hakklarda Tanbur ve kelimalar; cem ve manevi meclislerinin kuruluşunu sağlayan ilkeleri içlerinde barındırmaktadır. Her bir Tanbur makamı bir tecelli ile yine her bir düzen veya akort da hanedanların zuhuru ile bağlantılıdır. Bu aynı zamanda insanın yeryüzündeki hakikat mertebelerine erişindeki aşamaları anlatır, tanbur ve kelimalar bunun gerçekleşmesinde de yardımcı olduğu gibi, insanın geçtiği mertebeler için de kılavuzluk yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i Hakk, Yarasan, Tanbur, Kelam, Serencam, Cem, Manevi Meclis.

Abstract

This article is based on frequent attendance at Ehl-i Haq assemblies (cem) between the years 1972 and 1992, particularly among the communities of Sahne, Kermanshah and Tehran belonging to the Shah Hayasi and Ateş Beği families (*khandan*). The descriptions of how the rituals take place are informed by reference to the sacred texts Serencam or Daftar in order to bring out their deeper meanings. Overall, the cem is not only a devotional assembly which follows precise rules, but above all a way of attracting the presence of elevated souls, of essences (zat) which manifested themselves in a time that has become mythical: The Forty, the Seven, the theophanies (like Ali and Soltân). The cem are led by bards (kelamhan) who sing litanies (zikir, kelam) to the accompaniment of the tanbur lute which is highly respected. The repertoire includes makam which bear the name of the great saints Ehl-i Haq, and are rarely performed for a secular audience. In certain cems, music and songs induce ecstatic states and an atmosphere which gives full meaning to the notion of "sacred".

Keywords: Ehl-i Haq, Yarasan, Tanbur, Kelam, Serencam, Cem, Spiritual Ceromony.

Giriş

Ehl-i Hakk topluluklarının gelenekleri, öğretileri ve uygulamaları, bir gruptan diğerine, bir bölgeden veya bir kabileden (*khânedân*) diğerine az çok değişir. Ayrıca söz konusu grupların kültürlerinin veya doktrinlerinin herhangi bir yönüne yönelik bir nesnel yaklaşım, birkaç on yıl boyunca kendilerini genellikle Ehl-i Hakk'tan ziyade Yârsân olarak tanımlayanların tümü için geçerli olmayabilir. Bu makalede sunulan veriler Sahne, Kırmanşah ve Tahran vilayetlerinden olup, Şah Hayasi ve Ateş-Begi aşiretlerine mensup olan müritlere yapılan sık ziyaretlere dayanmaktadır.¹ Guran etnik grubunu da içeren diğer sosyal gruplara yönelik bir araştırmanın da genellikle bu araştırma ile benzer bir sonuca ulaşabileceği tahmin edilebilir, ancak kültürel ayrıntılarda, uygulamaya dair yorum ve analizlerde farklılıklar olması doğaldır. Kaldı ki diğer gruplarda kurban ritüeli (*nazr, niyaz, hizmet, kurbanı*), bu çalışmada temel alınan gruplarda eşit bir öneme sahip olmayabilir. Aynı şey, Sahne grubundan kısmen farklı olan Guran grubuna dair repertuar, buraya dair ilahilerin üslubu ve bu gruba özel ritüellerde yansıtılan tanbur tavrı için de geçerlidir. Son olarak, bu makalenin temelini oluşturan gözlemler otuz veya kırk yıl öncesine dayanmaktadır ve o zamandan beri bazı geleneklerin veya anlamların kaybolmuş olmasının da olası olduğunu hatırlatmak gerekecektir.

Medyanın gelişmesi ve bilginin yayılmasıyla sırların saklanması anlamını yitirmektedir, bu şekilde sır, kültürün diğer yönlerine taşınır. Son olarak, Ehl-i Hakk kutsal metinlerinin neredeyse tamamının, 1971 ile 1980 yılları arasında birkaç mürit tarafından yayınlandığını işaret etmek gerekir (During, 1998, 124).

1. Cemin Gidişatı

Ehl-i Hakkların dini ritüelleri birçok noktada İslam geleneklerine dair diğer uygulamalarla uyumludur ancak, Ehl-i Hakk geleneğinde özellikle “cem” ismi verilen dini toplantılar özel bir önem taşır. Ehl-i Hakk geleneğindeki cem toplantıları üç temel bölümden oluşur: tanbur² ve bazen başka sazlar eşliğinde icra edilen ilahiler (kelâm, zikir), seyid³ tarafından yapılan yemek kutsamaları ve manevî öğretiler veya talimatların aktarılması.

Çoğu Sufi tarikatında olduğu gibi, Ehl-i Hakk müritleri de yaz ayları dışında haftada bir, genellikle perşembe akşamları toplanır. Buluşma yeri, bu iş için özel tahsis edilmiş bir cemhane veya mahrem bir oda olabilir. Kadınlar erkeklerden ayrı veya bitişik bir odada yerleşirler ve kutsamaya katılmazlar. Yol talibi olmayı hedefleyen kişiler ceme dua ve ilahiler sırasında ayakta durmak şartıyla katılabilirler.

Ceme katılanların ilke olarak bazı ön koşulları yerine getirmesi gerekir (Elahi, 1354/1975, 12. Fasıl). Öncelikle bu kişiler, fiziksel temizlik ve manevî saflık halini, uygun abdest uygulamaları ile sağlamak durumundadırlar. Ceme katılanların giysileri de temiz ve düzenli olmalıdır. Bazıları bu törenlerde uzun beyaz bir tunik giyerken, Ateş-Begi müritleri ise ceme, keçe, şapka veya benzeri bir giycek ile katılırlar.

1 Ehl-i Hakk üzerine yapılan araştırmaların çoğunun yalnızca -genellikle onların geleneklerinin en “otantik” olduğu önyargısıyla- Guran etnik grubuna ve takipçilerine odaklandığına dikkat çekilmelidir.

2 Kürt tanburu, dutar (iki telli) ailesinden uzun saplı bir lavtadır. Üstad Elahi (1895-1974) tiz tele bir tane daha eklemiştir ve 1970'lerden itibaren bu uygulama yaygınlık kazanmıştır.

3 Burada seyid, Ehl-i Hakk'ın on bir hanedanın kurucularının soyundan gelen veya bazı durumlarda bu soyun takipçilerinin yetki verdiği kişiyi tanımlamaktadır.

Bunlar dervişlerin âdetleridir, ritüele dair yükümlülükler değildir. Cemde zorunlu olan tek unsur ise, inançsal açıdan kararlılığı ya da yola bağlılığı temsil eden ve tüm katılımcıları birleştiren manevi bir işaret olan bir kemeri veya basit bir kordonu bele bağlamaktır. Hatta bir kişinin kemerinin çözüldüğü durumda kişi küçük bir para cezası ödemek zorunda kalır.



Şekil 1: Ehl-i Hakk Cem. (Vali Naqqaş'ın Bir Tablosu, c. 1980).

Ceme gösterişsiz ve sadece ibadet niyetiyle gidilmesi gerekmektedir. Girişte her katılımcı alnını cemhanenin zeminine değdirmelidir çünkü mekân orada yapılan toplantı nedeniyle kutsaldır. Müminler bir daire şeklinde otururlar ve her yeni gelen, sağ yönde hareket etmek suretiyle oturanların etrafından dolanarak tek tek selam verir. Bu esnada herkes “Ya Ali” veya “ya hak” diyerek birbirlerinin elini öperler. Cem töreni, herkes arasında bir eşitlik gözetir. Bir katılımcının sosyal statüsü ne olursa olsun, kimse ona özel bir nezaket göstermez ve ona ayrıcalıklı bir yer verilmez. Cemin olduğu çemberde tüm yerler eşittir.

Törenin açılışını beklerken dini konular dışında konuşmaya izin verilmez. Planlanan başlangıç zamanında, her katılımcı topuklarının üzerine oturmalı, bacaklarını altına almalıdır (*do zânu*). Daha sonra seyidin veya nümayendenin duasıyla zikredilen «*Hu avval o âkharam yâr*” (“Hu! İlkim ve sonum Yâr”) sözleri, tanbur çalan bir ozan (*kalâmkhân*) tarafından yönetilen bir zikir ve kelamların okunmasıyla başlayan seans aracılığıyla meydan açılır. Bu başlangıçtan sonra artık yerinden kalkmak ya da halkaya girip oturmak caiz değildir. Zira çember (*halqe-ye cem*) böylece kapanmıştır, yeni gelenler kenara çekilmelidir. Çember ancak seyid bitiş duasını (*do â-ye rokhsat*) okuduğu zaman tekrar açılabilir. Bu sistem içinde, kendilerine has açılış ve kapanış formülleriyle çerçevesiyle birkaç değişik zikir tipini gerçekleştirmek mümkündür. Örneğin zikir bazen toplu bir yemeğin (*khedmat*) kutsanmasından önce veya sonra, bazen de yemeğin hazırlanması sırasında yapılabilir.

Yukarıdaki sıralamalar, yalnızca kutsama yapılan seanslarla ilgilidir; yoksa zikrin protokolsüz, seyidsiz, resmi olmayan toplantılarda da yapılabilmesi mümkündür. Prensip olarak, sayısı en az beşe (hatta üçe) ulaşan her mümin grubu, bir seyidin de

dahil olduğu grupta cem yapabilir ve yemek kutsayabilir. Tören sadece bir niyazı, yani yiyecek bir şeylerin (meyve, bisküvi, pişmiş yemek vb.) bir hizmetçi (*khâdem*) tarafından dağıtılmasını içeriyor ise, törenin akışı seyid veya yetkili kişilerden birisi tarafından okunan birkaç dua ile sınırlı da olabilir. Bazı gruplarda kadınların da bu ibadetleri yerine getirmelerine izin verilmektedir.

Ehl-i Hakk'ın dinî farzlarından biri de belirli tarihlerde,⁴ *hedmet* adlı mübarek bir yemeğin sunumunu da içeren büyük toplantılar tertip etmektir. Bu ritüel çok ciddi bir sıralamayı içerir. Yemeğin hazırlanması uzundur, bu nedenle çoğu zaman yemeğin bir kısmı önceden hazırlanır. Bazı durumlarda, çok uzun süre yerlerinde oturmak zorunda kalacak katılımcıları yormamak için, bireysel hisseleri (*qesmat*) kutsama ve paylaşma aşaması ayrı ayrı yapılır. Bekleme süresince ilahiler icra edilir veya dini içerikli konuşmalar yapılır. Yemek, ihsan ve konuşmalarla birlikte törenin tamamı yaklaşık iki saat sürmektedir. Tören esnasında pirinç ve etin her bir porsiyonu kısa bir kutsama duası ile kazandan alınarak bir tabağa konur. Yemekten arta kalan kısım varsa, ceme gelmesi mümkün olmamış kişilere, özellikle hastalara verilir. Çünkü bu mübarek yemeğin kutsallığına ve faydalı özelliklerle donatıldığına inanılır.

Olağan toplantılar fazlaca kısıtlama olmadan gerçekleşse de özellikle belirli bir işlev doğrultusunda gerçekleştirilen *hedmet* çok fazla farklı uygulama ve özel konsantrasyon gerektirir (During, 1997). Bu süreçte yiyecek alımını pilav tarifi, horoz seçimi veya diğer belirli uygulamalar takip eder. Tören esnasında bir nesne vakfedilmeye niyet edilir edilmez, o “tabu” haline gelir. Pirincin pişme suyunun tadına bile bakılmamalı, bir ekmeğin kırıntısı, bir tahıl veya üzüm tanesi bile tören öncesinde yenmemelidir.

2. Cemin Anlamı ve Mitler

Cem, sosyolojik ya da antropolojik açıdan bir paylaşım alanı, bir hayır işi (*kheyrie*) kaynağı hatta etnik ya da dini kimliğin bir belirteci olarak görülebilir. Ancak bu tören, insanlar arasındaki anlaşmazlıkları halletmek veya toplumu ilgilendiren kararlar almak gibi sıradan meseleleri tartışmak için bir fırsat değildir. Tasavvuf sema ilkelerine göre, iki kişi arasında bir sorun varsa, cemden önce sorunu çözmeleri veya cemden ayrılmaları gerekir. Kalplerin birlikteliği cem töreninin başlangıcı için olmazsa olmaz şarttır. Cem esnasında kimsenin dikkatini başka bir şeyin dağıtmaması için zikir yarı karanlıkta yapılır. Ancak tüm bu koşullar karşılandığında, ezgilerin ve ritimlerin desteğiyle cemin derin varoluş nedenine yani ilahi lütfu meclise çekmek amacına ulaşmak mümkün olabilir.

Cemin gücü, Sultan Sahak'ın iki müridi olan Mir ve Davud'un bir güreş müsabakasında anlatıldığı bir kıssada ortaya çıkmaktadır. Müsabakanın ortasında Mir enerji elde etmek için “Ey Babam” (yani Sultan) diye nida atar, ancak Davud başka bir ifadeyle seslenir: “Ya cem!” ve rakibini yere serer. Bu kıssada cemin gücünün, ilahi zatın bir aynası ve tecellisi olarak kabul edilen Sultan'dan üstün olduğuna ve ilahi lütfun bireyden ziyade grubu öne çıkardığına işaret edilmektedir. Cemin maksadı bu lütfu cezbetmektir. Özün, İmam Ali'nin de vekili olarak Sultan'ın özündeki veya zatındaki tecellisinin meclisteki “zuhuru”, “ilahi varlığın” huzurunda olmak ile

4 *Hedmet* tarihleri ve pilav ile horoza dayalı yemeğin tarifi hakkında, bkz. During'in 1997 tarihli ve daha ayrıntılı olarak Elahi 1975 tarihli yayımının 12. bölümü incelenebilir. Yemeğin hazırlanmasında önemli bir nokta, horozun etinin kemiklerinden ayrılması ve yoğrulmasıdır. Bu süreçle tüm parçalar tıpatıp aynı hale gelir böylece hiç kimse etin daha iyi bir kısmına sahip olma şansına sahip olmaz.

eşdeğerdir (Karaca, 2023, 233-243). Esasında, doğüstü bir enerjiyi ve “varlığı” çekme ilkesi, çoğu dini ayin ve ibadet meclisinin de temel varlık nedenidir. Bu açıdan Ehl-i Hakk cemi, Alevi-Bektaşî cem törenine veya semahına, ya da ve Mevlevî dervişlerinin zikirlerine veya *hadrasına* benzetilebilir. *Hadra*, “mevcut” ya da “varlık”, anlamına gelir ve bu kavram Ehl-i Hakk topluluklarının cemlerini “Tanrı’nın zatının tecelli yeri” (*mahalle-e zohur-e zât*) olarak simgeler. Kürt Kadiriler arasında cem töreni, kardeşliğin kurucusu Peygamber’i öven ilahiler ve Kadiri geleneğinin silsilesinden, bazı velilerinden ve hatta On iki İmam’dan bahsedilmesiyle başlar. Sema olarak değerlendirilebilecek bu safhayı, şan ve vurmali sazlar (def, tabl) ile desteklenen vird ve zikir takip eder. Ehl-i Hakk arasında bu esnada söylenen nefesler, ilahiler (*kalâm, sarband*) ve uygulanan zikirler de Sultan zamanında yaşamış olup, baş meleklerin tecellileri sayılan evliyaları zikreder. Kutsal tarih boyunca farklı kişiliklerde tecelli eden yedi baş melek (*haftan*) vardır. En çok hürmet edilenler Davud, Bünyamin, Yâdegâr ve Khâtun Razbâr’dır.⁵

Tanrı zatı ise İmam Ali’de, birkaç başka “teofanide” (*mazharollâh*) tecelli etmesinin ardından 15. yüzyılda Sultan Sahak’ta (veya Eshâk) yansıdı.⁶ Bu tecellilerden bir tanesi de Hacı Bektaş Veli’dir. Ehl-i Hakklar için Sultan Sahak, kaybolduktan sonra Hacı Bektaş donunda tecelli etmiştir (Khan, 2022, 96-97; Bruinessen, 1995, 117-138; Taşğın, 2022, 91-122). Mukaddes figürlerin ötesinde (ya da onlar aracılığıyla), ilahilerde ve şarkılarda tekrarlanıp “hak” ve “hu” kelimeleri tarafından çağrılan hakikat, ilahidir. Bu Zat’ın aynası (*mazharollâh*) olan bir evliyanın -beşerî bir ilahiyatının yokluğunda da- cem takipçileri tarafından fark edilmesini sağlar. Bu an geldiğinde, kelimeleri okuyan kişi (*kalâmkhwân*) ve meclis coşkuyla şu nakaratları tekrarlar:

“Sultan sar jam hu hu zat-aş wa jam hu hu
Sultan meclisin başındadır, onun zatı meclistedir.
Haqq din haqq din haqq dina / Sultan sar jam neşina
Hak dindir (bis) / Sultan meclisin başıdır”

3. Cem ve Tanburun Kutsiyeti ve Mitler

Özün tecelli ettiği cemin semavi ilk örneği, Kırklar Meclisi’dir (*çeltân*). Kırklar mitinin birkaç versiyonu vardır (Ivanow, 1953, 165; Mokri, 1967, 73-74). Mevcut versiyon, Peygamber’in miracı sırasında, melek Cebrail’in rehberliğinde, Kırkların cemlerini tuttukları zümrüt bir kubbeye vardığını aktarır. İlk başta içeri girmesine izin verilmez, ardından Cebrail onu Kırklarla tanıştır ve *Çeheltan* (Kırklar) çemberindeki yerini almaya davet edilir. Ritüel, içmek için bir kâse su⁷ getirildiği ana geldiğinde

5 Kutsal tarih boyunca farklı kişiliklerde tecelli eden yedi baş melek (*haftan*) vardır. En çok hürmet edilenler Davud, Bünyamin, Yâdegâr ve Khâtun Razbâr’dır. “*Haftanların*” ve “teofanilerin” farklı reenkarnasyonları hakkında bkz. V. Minorsky, “Ahl-i Hakk”, *Encyclopedia of Islam*, 1, 1960, s. 260-263. *Haftanların* yani bu tecelli mekanizmasını simgeleyen meleklerin her birinin belirli özellikleri vardır. Cebrail genellikle dinin veya doktrin kurucusudur. İbrahim, Elyas, İsa, İmam Cafer Sadık, İmam Mehdi, ‘Attar Neyshapuri’de tecelli etmiştir. Rafa’el’in yardım ve şefaât işlevi vardır ve Hızır’da, Kanber’de ve İmam Rıza’da tecelli etmiştir. Yağıç ise şehitleri sembolize eder ve Habil’in, Esmâ’il’in, Yahya’nın, İmam Hüseyin’in ve Yâdegâr’ın (15. yy.) tecellisini mümkün kılmıştır. Hurul’ayn’ın da bir ferahlama ve şefaât işlevi vardır; Meryem, Fateme ve Khâtun Razbâr’da (Sultan Sahak’ın annesi) vücut bulmuştur.

6 Ancak kronoloji, Sultan Sahak’ı Hacı Bektaş’tan yaklaşık iki yüzyıl sonraya yerleştirir.

7 *Hedmet* ritüelinin aşamalarından biri de her katılımcının bir yudum aldığı bir bardak su (ve sadece su) içerir.

Peygamber cebinden bir tahıl-üzüm çıkarıp bardağa koyar. Herkes bu bardakta oluşan “şerbeti” içer ve bir sarhoşluk haline gelirler.⁸

Cem’de bu esnada 6/4’lük bir ritim üzerine söylenen ilahilerden biri de şudur:

“Çeltân çelâna çelâna
Şâh-şân mehmâna çelâna
Haqq-e şân dar dast-an çelâna”
“Kırklar kırk, kırk
Şah onlara davetli, kırk yaşındalar
Hakları ellerinde, kırk yaşındalar.”

Bu ilahiyi Ostad Elahi (1354, 406-407) şöyle tefsir eder:

“...Hakk’ın zatının nurunun tecellisi (celvesi) bu Kırklar meclisinde mevcuttu. Ehl-i Hakk’ın şimdiki meclislerinde de Hakk’ın zatı her zaman mevcuttur.”

Alıntılanan kelama göre cemdeki kırk birinci kişi, Kırkların her birinde “misafir olduğu/tecelli gösterdiği” (mihman) olduğu için bu hal tanrısal tecellinin kendisidir. Bu, Özbek Bahşilerinin Kırkları aşağıdaki şekilde çağırın şifalı bir şarkılarının nakaratında da öne sürülüyor:

“Çeltan yek tan emas mi?
Kırklar birtane değil mi?”

Maveraünnehir’in Müslüman Şamanizm’inde Kırklar Meclisi bu nedenle “kırk bir” kişi içerir ve bu şekilde tasavvur edilir (During-Khudoberdiev, 2010). Benzer şekilde, Ehl-i Hakk’ın *Daftar*’ından bir satır da onların binek simgesi ile bağlantısını çağırıyor:

“Har çel markabeşân wa qatarah wah
Pey dang-e nâgâ çe kheyr wa”
“Kırkların hepsinde ağızlıkl (yular) bir binek var
İyiliğin ani çağrısına hazır olmak için”

Kırk atlı görüntüsü, İmam Ali’nin Kırkların her zaman dünyada bulunan kutsal askerler olduğunu söyleyen bir hadisine dayanmaktadır. Biri öldüğünde yerine bir başkası geçer, dolayısıyla adları Abdal veya *ricâl al-ghayb*, “gaib erenleri”dir. Kırklar miti birçok mistik harekete ilham kaynağı olmuştur (Tortel, 2009, 352-355). Bunlar arasında, Ehl-i Hakk’a oldukça yakın olan İran Azerbaycan’ındaki “Kırklar” isimli Şii toplulukları da vardır (Sâ’edi, 1357).

4. Cem Atmosferi

Dualar, münacatlar ve ilahiler bütün dinî uygulamaların bir parçasıdır ve bu eserlerin müminler üzerindeki etkisi herkes tarafından bilinmektedir. Tasavvuf meclislerinde, nefes ritimleriyle iç (*hafi*) veya dış (*cehri*) zikir, sema veya benzer zikir temelli edimler farklı etkiler üretir. Ehl-i Hakk’ın belirli bir zikir kalıbı veya tekniği yoktur, bu eserlere katılımları nakaratları kelimhan (*kalâmkhwan*) ile dönüşümlü olarak söylemek ve ellerini çırpma sınırlıdır. Bazıları coşkuyla dans etmeye başlarsa, bu kişisel veya folklorik bir tercih olarak kabul edilir.

⁸ Bu hikâye aynı zamanda Ehl-i Hakk’ın ezoterik geleneğinin eskiliğini ve evrenselliğini hatırlatır. Bu, İslam’ın eski İran ve Turan irfanı ile bütünleşmesinin bir alegorisidir. Burada nübüvvet bir manevi devirdir. Bunu velayet (On İki İmamlar) ve ardından hakikat (teofaniler) devri izleyecektir. Kutsal metinlerde (*Daftar*) kırkların çeşitli isimleri vardır ve dünyanın her yerinden Sultan’a biat etmek için gelirler.

Cem töreninin duygusal etkisi, töreni yöneten kelamhanın kişisel karizmasının yanı sıra katılımcıların bağlılık, birlik ve töreni sahiplenmelerinin yoğunluğuna bağlıdır. Bazen böyle olumlu ortamlarda cemlerin çok sıcak (*germ*) ve güçlü olduğu söylenir ama bu her zaman bu şekilde oluşmaz, çünkü buradaki müritlerin çoğu “dervişlerden” oluşmayabilir. Her halükârda, şevk, vecd ve benzeri haller, cemin sonuçlarının bütünü olmayabilir. Psişik ve duygusal haller bazen çok yoğun olabilse de cem ve zikirin daha az belirgin etkileri de vardır. Müntesipler, cemhaneyi *mahall-e zohur-e zât* yeri olarak görüyorlarsa, bu tasavvur sadece şahsi hisler mertebesinde oluşmamakta, aynı zamanda cemhanenin bir takım somut özelliklerinden de kaynaklanmaktadır.

Bu özelliklerden biri de bu alanın ceme dahil olan kişiler için bir koruma sağlamasıdır. Bu esasa göre, Ehl-i Hakk askerlerinin mevzilendiği eski seferlerde, askerlerin bir kısmı zikir yapmak için cephe gerisinde kalmaktadır. Cephede bulunanlar, sembolik olarak korunabilmeleri için elbiselerinden birini cem çemberinde bırakmaktadırlar. Bazen de bu alanda şifa, derman gibi belli bir maksat için de katılanların himmetlerinin (*hemmat*) istenebildiği de vakidir.

Sayırsız tanık tarafından gözlemlenen en çarpıcı etkiyse, ateşin etkisizleştirilmesidir, bu durum da *ateşbâzi* yani “ateşle oynamayı” ve “ateş yemeyi” (*âteşkhori*) mümkün kılar.

Bu olgudan ve bu uygulamadan aşağıdaki birkaç nedenden dolayı nadiren bahsedilmiştir: -kutsal metinlerde bundan bahsedilmemesi⁹ -bu toplantılara yabancı gözlemcilerin nadiren kabul edilir -bu geleneğin sadece birkaç grupta bulunur olabilmeleridir.

Ancak müritler, bazen vurgulu bir ayrımla bu gelenekten bahseder ve bu olgunun, Kadiri veya Rufai dervişlerin esas olarak dinleyicileri etkilemek için gerçekleştirdiği bazı uygulamaların ötesine geçtiğine işaret ederler.

Buradaki temel delil, cemde bu olgudan yola çıkarak örneklendiği gibi, yanıklara ve yaralanmalara karşı dayanıklı birkaç cesur müntesibin değil, tüm meclis alanının korunduğudur. Çünkü akkor köz aslında yanmaz; odun sobasından veya mangaldan çıkarılır, halının üzerine serilir, yanık kokusu bile vermeden uzun süre orada kalır. Birkaç derviş, ölçülü hareketlerle en büyük közleri parmaklarıyla alıp ağızlarına götürürken bu olay sadece mangallar ve yanan kömürlerle aydınlatılan yarı aydınlık sahnede sakince gelişir. Parlayan kömürler yanaklardan ve burun deliklerinden ışık verir, sonra parıltılarını kaybettiklerinde bu malzemeler yenileri ile yer değiştirir. Bütün bunlar herhangi bir malzeme hazırlığı olmadan, gösterişsiz ve neredeyse doğal bir şekilde gerçekleşir. Ayrıca bu zikir mahrem bir yerde, karanlıkta, dışarıdan şahitler olmaksızın yapılır ve üstelik “ateşle oynayanlara” kimse aldırış etmez (During, 1989, 350-353).

Bu davranışın Ateş Tapınağı'ndaki Zerdüş Magi'nin (Kâhin) mirası olması muhtemeldir. Sasani kralı Peroz'un bir dua sırasında,

“Ateşe doğru döndü ve ellerini ve kollarını alevin etrafına koydu ve bir arkadaşının onu selamladığında yaptığı gibi üç kez göğsüne bastırıldı. Alev sakalına değdi ama sakalı yanmadı” (Widengren, 1968, 349).

9 Büyük bir ateşe giren ve orada kalıp yanık izi bile olmadan çıkan iki aziz Han Ataş ve Seyyid Muhammed'in mucizevi bir gösterimi istisna olarak görülebilir. Bu anekdotlar, büyük bir orman yangınından sağ salım çıkan Zerdüş'ün bir mucizesini yeniden canlandırmaktadır: “Sonra o, kutsallığın kendisinde o noktada tecelli ettiği için bu yerde kurbanlar sunmayı emretti” (Widengren, 1968, 265). Dikkat edin bu formül “*mahall-e zohur-e zât*” kavramıyla eşdeğer bir biçimde tam olarak ceme karşılık gelmektedir.

Fırına atılan üç genç hakkında İncil’de de (Daniel, III) bu ayrıntıdan bahsedilir:

“Ateşin onların vücutlarına gücü yetmedi, saçlarındaki tüyler yanmamıştı, ceketleri yıpranmamış, üzerlerine ateş kokusu sinmemişti.”

5. İlahiler, Müzik ve Tanbur

Önemli bir nokta, bu eski hikâyelerden farklı olarak, Ehl-i Hakk inancı söz konusu olduğunda, bu olgunun ancak musikiyle tamamlanmasıdır.¹⁰ El çırpmalarıyla belirlenen ilahiler ve ritimler, tüm katılımcıları saran ve onları büyük bir enerjiyle dolu tek bir vücut haline getiren bir ses kütlesi yaratır.

Seans, kelimhanın aritmik bir melodiyi, Kürtçe veya Farsça tasavvufi dizeler veya *Kelam*’dan alıntılarla söylediği bir meditasyon aşamasıyla başlar. Çoğu zaman seans boyunca tanbur da kendisine eşlik eder. Tanbura bir kemeçe de katılabilir. Söylenen sözler tövbeyi teşvik eder veya ilahi aşkı çağırıştırır; iç çekişlere ve kısa nidalara (*haqq, hu, Ali, ya Mowlâ, ya Sultan...*¹¹), ve hatta gözyaşlarına neden olur.

Bu girişten sonra zikir başlar. Bu kısım koro ve kelimhanın dönüşümlü bir soru-cevap içinde girdikleri (*sarband* veya zikir) uzun ritmik nakaratlardan oluşur. Bu “soru-cevaptan” koronun söylediği sözler değişmezken, kelimhanın söylediği sözler değişkendir. Bunlar kelamın parçaları veya değişken uzunluktaki türevleridir. *Sarband* seçimi yani sözler kelimhanın sezgisine bırakılmıştır. Bir süre sonra başka bir *sarbanda* ve farklı bir melodiye geçilir. Yavaşlamalar mümkün olsa da ilerleme genellikle yavaş bir tempodan hızlı bir tempoya geçer. Atmosfer ısındığında zikir gittikçe hızlanır. Zikrin sonu “*Huuu avval o âkhar yâr!*” (Hu evvel o ve ahir yar!) kalıbının uzunca bir tekrarı ile başlar. Bitirici bir dua ve aradan sonra bazen yeniden zikre başlanır ve zikir bir saatten fazla sürer. Tanburi üstat ise bu esnada Ehl-i Hakk repertuarından saz eserleri çalabilir veya ilgili makamlarda doğaçlamalar yapabilir.

İlahilerin nakaratları Kürtçe Caf lehçesi veya Gurani dilindeki kutsal metinlerden alınmıştır.¹² Bu metinler, *Kelam-e saranjâm* veya *Daftar-e Perdivari* veya *Kelam-e Khazâne* adlı bir kodekte bir araya getirilir, dolayısıyla nakaratları belirtmek için kelam terimi kullanılır. Geçmişte “kelam” esas olarak sözlü bir biçimde aktarılırdı ve el yazmaları nadirdi ve bu yazmalar titizlikle korunuyordu. Bu yüzden Ehl-i Hakk geleneğine ait en eski el yazması sadece 18. yüzyıldan kalmaz ve İran’da bu konudaki yayınlar ancak 1970’lerden itibaren başlamıştır. Törende kullanılan dizeler yani *sarband* veya zikir sözleri, bazen bir dervişten ilham alır ve belirli bir gruba özgüdür. Töreni kim yönetirse, kelamın birçok pasajını ezbere bilir, dolayısıyla ona kelimhan unvanı verilir. Tanbur icracıları da ilahilere eşlik etmesini bilmelidir.

Tanbur, sembolizm yüklü kutsal bir çalgıdır, bu nedenle bazen çok sade çalınsa da cem için adeta vazgeçilmezdir. Çok geleneksel Ehl-i Hakklar arasında tek enstrüman tanburdur ve ritim sadece ellerin çırpılmasıyla belirlenir. Ataş-Begiler

¹⁰ Üstad Elahi, bu koşulları tanbur icrasıyla yarattığı benzer bir durumu anlatır (Elahi, 1358/1978, n 1896; During 2003, 68-70).

¹¹ İlahın Allah adıyla anılması nadirdir; onun yerine *Haqq, Hu, Khodâ* veya *Khâwandegâr* terimleri kullanılır.

¹² Ataş-Begî hanedanına dair Ehl-i Hakklar, Qoşçi Oğlu’ya ve 24 kelimhanın (*bist o çahâr guyande*) Türkçe kelamına atıfta bulunur. Qoşçi Oğlu, Ehl-i Hakk kabilelerinden (*khânedân*) birinin kurucusu olan Şah İbrahim’in arkadaşıydı. Kanonik metinlerin ayrıntılı bir envanteri için çalışmamıza bkz. During, 1998.

tanbur yerine, bağlama ya da Türk tanburasına benzeyen uzun boyunlu çöğür (Azerbaycan sazı) de çalarlar.

Bazı gruplarda kemençe veya ney (*şemşal*) tanburla, def ise ritmik kelamla ilişkilendirilir. *Dozale/zammâre*, hatta *bâlâbân* (mey) da özellikle zikrin genellikle hızlı bir tempoda gerçekleşen son safhasında devreye girebilir. *Dozale sarbanda* değil, raks ezgileri (*çapi*, *halparka* vb.) çalarken uygun olabilirken zurna ise, açık havada yapılan toplantılarda kelam ezgilerini icra etmek için kullanılabilir. ¹³

Tanburun ritüeldeki seçkin yeri, Şah Khoşin tarafından (onuncu yüzyıl civarında) resmîleştirilmesine kadar uzanır. Meşhur bir kıssaya göre, Şah Khoşin “gaybe geçmeden”, gelecekteki bir tecellide yeniden ortaya çıkacağını bildiren bir işaret de vermiştir:

“Elindeki bu tanbur artık akort almayacak; o akort kabul ettiği gün ben kendimi belli edeceğim. ‘Akort almak’, belirli ruhsal uyumu yansıtan sesler çıkarabilmek anlamına gelir.” (Elahi, 1978/1730; Ivanov, 1953, 118).

Bir rivayete göre Şah Khoşin, sahabeler (*yârân*) tekrar “akort edildiğinde” yeni bir insan donu içinde döneceğini beyan etti. Bir Ehl-i Hakk kıssası ise onun Baba Nâwus’un şahsında döndüğünü bildiriyor. Üstat Elah ise öncelikle yol ehli kişilerin “kendini akort etmesinin” önemini işaret ediyor ve tanburun ruhla çalındığı zaman büyük azizlerin ruhlarıyla bağlantı kurmanın mümkün olabileceğini işaret ediyor. 19. yüzyılın başlarından bir Kürt şair de şöyle demiştir.¹³

“Tanbur icracılarının iki kategoriye ayrıldığını bilin: sıradan ve seçkin olanlar. İkisi de iyi çalar ama sıradan insan ancak fiziksel gücüyle çalar... Seçkin müzisyenler ise tanburu eliyle değil, yüreğiyle çalanlardır. Zira tanbur sesi sıradan bir ses değil, Hak dininin sultanının sesidir, Yedi Melek (*haftan*) ve ashabın sesidir.¹⁴ O, Sultan ile Yedilerin ilâhî sözlerinin musiki ilmi aracılığıyla tecellisidir.”

6. Tanbur Repertuarı

Büyük azizlerin çağrılması teması, onlara adanmış birçok *sarbanda* belirgin bir biçimde görülmektedir. Örneğin:

“*Yâr didegâni Benyâmin pîra*
Pîr Musî vazîr Dâwed dastgîra”
 “*Gözüm gibi sevgili dost, Bünyamin pîrdîr*
Pîr Musî vezîr, Davud rehberdir”

Aşağıdaki ilginç nakarat ise tanbur ile ana haftan arasında bağlantı kurmaktadır:

“*Yâr didegâni Benyâmin sâza*
Pîr Musî sima Dâwud âwâza”
 “*Gözüm gibi sevgili dost, Bünyamin sazdır*
Pîr Musî teldîr, Davud sestîr.”

13 Mustafa Dehqan tarafından bulunan Şeyh Hatam’ın (1814) yayınlanmamış Kürtçe el yazması.

14 *Haftan*’ın melek mertebesinin altında, *Haftawâna*’nın insan mertebesi vardır. Onlar da yedidir ve zaman zaman Abdülkadir Jilani, Mevlana Rumi veya Şahbaz Kalender gibi evliya ve sufilerin şahsiyetlerinde dönerler. Cemde tek tek çağrılmazlar. Bununla birlikte, ilahi öz tezahür ettiğinde, tebaasının bir şahı izlemesi gibi bir ruhlar hiyerarşisine eşlik ettikleri söylenir.

Kelâm-e Sarancâm'ın Guranice “mistik av”a ayrılmış bir bölümünde tanbur, bir “ağ”a, bir kemende benzetilir (Mokri, 1967; Kelam 49).¹⁵ Benyâmin bu sayede Kral Şahin’i ele geçirir, yani Soltân’ı insanlar arasında tecelli ettirmeyi başarır. Bunun için, Barz adı verilen dördüncü akoru üretmek için pes teli (Tarz makamında beşinci sıradaki ses) sıkarak tanburu yeniden akort eder. Bu akort, yeni bir *mazharullahın* gelişini simgeleyen yeni bir gerilim ve tonik sesi kullanarak üst perde bir geçiş üretir.

“*Pir Musi maramu:*

Dâm-ash wa tarz-a

Dâmyâr-e Benyâmin

Dâm-ash wa tarz-a

Neynâ tanan-ash na waraw barz-a

Shahbâz-esh gerdan khwâjâ-y Gudarza.”

“Pir Musi dedi ki:

Onun ağı Tarz’da akortlu.

Avcı Benyâmin’in Tarz’da akortlu bir ağı vardır.

Bu yerde Barz’ın akordunu ona eşledi

Kral Şahini (Şahbazı), Gudarz’ın Efendisi, ele geçirdi (Mokri, 1967; Kelam 49).”

Evliaların çağrılması ise ancak onların adını taşıyan makamlarla mümkündür. Meselâ *mazharollâh* olan Baba Celili, Baba Sarhang, Şah Khoşini, Baba Nâwusi, Kâkâ Redâ’i veya *Haftan* rütbesine sahip Şeyh Amiri, Abedini, Yâdegâri, Khâmûşi (During 1989, 350-353; Kâki, 2007, 141-169) gibi evlialara ait özel ezgiler vardır.

Form açısından bu melodiler iki türe ayrılır:

- a- Doğu makamları gibi bir oktavda yedi notayı barındıran “düzenli” makamlar;
- b- İkinci türden “düzensiz” makamlar:

a- Düzenli makam örneği

Şeyh Amiri: do Ré mi^b fa sol^b la^b



Şekil 2: *Abedini* (on beşinci yüzyıl haftanı): Do ré^b mi^b fa^b sol^b la^b

- b- Kromatik dizileri içeren düzensiz makamlar, örneğin:



Şekil 3: *Kâkâ Redâ'i*: ré mi fa Sol la^b sib^b

Kâkâ Redâ'i: ré mi fa Sol la^b sib^b

Bu perdeler, genel Ortadoğu makamlarıyla keskin bir tezat oluşturmakta, garip ve gizemli görünmektedirler. Baba Sarhang veya Şah Khoşini gibi bir teofaninin (*mazharollâh*, şah) adını taşıyan makamların “düzenli” tipte olduğunu, azizlerin (*haftan* veya diğerleri) adını taşıyan makamların ise “düzensiz” veya eksik tipte olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁵ Gudarz, rütbesi Haftavân olan İran antik çağının bir şahsiyetidir.

Bu makamlar, kelim ve *sarben*ler mukaddes sayılan bir kategori oluşturmaktadır. Takipçiler onları yolun dışındaki izleyiciler için veya konser koşullarında çalmaz veya söylemezler. Onları sadece müritlerine öğretirler.¹⁶

Eskiden tanbur icracıları iki ezgi kategorisi belirlerdi: *haqiqi/haqqâni* ve mecazi. Kelimenin tam anlamıyla hakiki, şiirlere (kelam) atıfta bulunduğu için “*goğru*”, “*otantik*” ve hatta “*mukaddes*” olarak bilinirdi. Mecazi ise, daha yüksek bir gerçeklikle ilgili olarak “*alegorik*”, hatta “*kutsalı sembolize eden*” anlamına gelir ve bir metne atıfta bulunmazdı. Günümüzde mecazi niteleyicisi, olası herhangi bir aşağılayıcı çağrışımı ortadan kaldıran (“*ruhsal*” veya “*ciddi*” bir anlamı ima edilen) ve “*toplantı*” anlamına gelen “*meclisi*” tabiri ile değiştirilmiştir. Mecazi tabiri ise daha çok tanburda hiç çalınmayan halk ezgilerini ifade etmektedir.

Sonuç Yerine Tanburun Yayılması ve Sırların Açığa Çıkması

Bununla birlikte, yirmi yıl veya daha uzun bir süredir tanburun, İran kültürünün sıradan bir enstrümanı olarak genellikle herhangi bir kutsal bağlamın dışında çalındığını da işaret etmek gerekir. Şu anda, muhtemelen elli yıl öncesine göre yirmi kat daha fazla tanbur icracısı (kadın ve erkek) bulunabilir. 20-30 yıldır tanbur, Ehl-i Hakk cemlerinden çıkmış, halk sahnelerinde veya CD’lerde yer almış, genellikle Ehl-i Hakk ve Kürt olmayanlar tarafından da icra edilmeye başlanmıştır. Halkın beğenisine sunulan ezgiler de “*meclisi*” türünden olabilir, ancak bu terim daha çok “*kutsalı sembolize etmek için*” düzenlenmiş besteler veya doğaçlamalar için kullanılır. Tanbur bazen Fars müzik topluluklarına da dahil edilir, ancak perdeleri 12 yarım tonla sınırlı olduğu için bu icralarda ancak mahur (ve yaklaşık Esfahan) perdesinde çalınabilir.

Gizlilik duygusu, tüm gnostik ve inisiyasyon dinlerinin temel bir ilkesidir. Ehl-i Hakk’ın kelim ve deftarı; ilâhî ve makamları mukaddes saymış ve bunların gizli tutulmalarını istemişti. Zira “*tecelli*” (*dun â dun*, reenkarnasyon) doktrini ve hepsinden önemlisi *Mazharollah*, *Yediler* ve *Haftawân*’ın birbirini izleyen tecellileri, Sünni ve Şii Müslümanların hoşgörüsüzlüğünden korunması gereken sırlar olarak görülürdü.

Kırsal kesimde cemin kendisi genellikle gizli yerlerde yapılırdı. Bu şekilde ilahiler ve hatta tanbur makamları hiçbir yerde duyulmuyordu; ancak 1970’lerden itibaren birkaç yol ehli bazen halka açık konserlerde tanbur çaldı veya bu eserleri kaydetti. Ehl-i Hakk mezhebini çevreleyen gizemin bir başka nedeni de bazılarının kendilerini Yezidilere, bazılarının gayrimüslim olduğu söylenen başka gruplara, bazılarının ise Şiiliğe yakın olarak addetmeleri ve diğer bazı grupların da kendilerini mistik bir Şii kolu (yani sufilere yakın) olarak tanımlamalarıdır. Üstelik bu çeşitli pozisyonlar, siyasi iklime göre az ya da çok değişebilmekteydi.

Öte yandan tanbur, mürit birliğinin simgesi olarak Kürt kimliğinin tasdiki için de kullanılmaktaydı. *YouTube*’da 72 tane tanbur icracısını, bir tarafta erkekler, diğer tarafta kadınlar olmak üzere, tanbur eşliğinde Kürtçe sözlü ilahileri icra ederken görmek mümkündür. Bununla birlikte bu kişilerin, eski kelimeleri değil, yeni dini ilahileri söylemeleri de dikkat çekicidir.

¹⁶ Tanbur için tüm makam hakkani veya mejlesi, dans ezgileri ve pek çok sarband ve kelim, Üstat Elahi tarafından 1955 ile 1972 yılları arasında, yakın öğrencileriyle birlikte özel cemlerde kaydedilmiştir. Ölümünden yirmi iki yıl sonra, 1996’dan 2022’ye kadar, bu kayıtlar kademeli olarak Fransa, İran ve ABD’de toplam on beş CD olarak yayınlanmıştır. Elahi’nin tanbur üzerine yaptığı yorumlar ve doğaçlamalar pek çok kişi tarafından, eşi benzeri olmayan bir sanatsal zirve olarak kabul edildi. Bkz. <https://ostadtanbur.com/>

Kaynaklar/References

- Afshâr, Cemil. *Divân-e Qoshchi-Oghli [Durretu'l-Asrar Ahl-i Hakk]*, Tehran: Kütübhone-i Bunyad Dairetü'l-Maarif-i İslam, 1343.
- During, Jean - Khudoberdiev, Sultonalı. *La Voix du Chamane: Étude Sur les Baxshi Tadjiks et Ouzbeks*. Paris: L'Harmattan, 2007.
- During, Jean. "A Critical Survey On Ahl-e Haqq Studies in Europe and Iran". *Religion, Cultural Identity, and Social Organization among Alevi in Ottoman and Modern Turkey*. Ed. T. Olsson vd. İstanbul: Swedish Research Institute, 105-125, 1998. https://www.academia.edu/5876662/Critical_survey_on_Ahle_Haqq_studies
- During, Jean. "Le Système Des Offrandes Dans La Tradition Ahl-e Haqq". *Syncretistic Religious Communities in the Near East*. Ed. K. Kehl Bodrogi vd. Leiden: Brill, 49-64, 1997. https://www.academia.edu/36479044/Le_systeme_des_offrandes_dans_la_tradition_ahl_e_haqq_pdf
- During, Jean. *Musique et Mystique Dans Les Traditions De l'Iran*. Paris: Peeters, 1989.
- During, Jean. *The Spirit of Sounds. The Unique Art of Ostad Elahi (1895-1974)*. Rosemont: Cornwall Books, 2003.
- Elahi, Nur 'Ali. *Âsâr ol-Haqq*. Tehran: Tahuri, 1357/1978.
- Elahi, Nur 'Ali. *Borhân ol-Haqq*. Tehran: Tahuri, 1354/1975.
- Hamze'ee, M. Reza. *The Yâresân, A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community*. Berlin: K. Schwartz, 1990. <https://ostadtanbur.com/>
- Ivanow, W. *The Truth-Worshippers of Kurdistan; Ahl-i Haqq Texts Edited in the Original Persian and Analyzed by W. Ivanow*. Leiden: E. J. Brill, 1953.
- Jeyhunâbâdi, Hâj Ne'matollâh. *Haqq ol-Haqâyeq (Shâhnâme-ye Haqiqat)*. Tehran: Hoseyni, 1363/1984.
- Kâki Heydar. "Maqâmhâye Tanbur-e Yâresân", *Mahoor Music Quarterly*. vol. 9, n. 35, 141-169, 2007.
- Karaca, İbrahim. "Ali İlahi değil Ehl-i Hak'ız; Ehl-i Hak Türklerinde Ali Kültü". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 105, 233-243, 2023. <https://doi.org/10.34189/hbv.105.010>
- Khâdemi, Abedin - Awrang, Murad. *Dowr-ye Cheltânân*, Tehran, 1357/1978.
- Minorsky, Viladimir. "Ahl-i Hak". *Encyclopédie de l'Islam*. Leiden: Brill, 260-263, 1960.
- Minorsky, Viladimir. "Notes sur la secte des Ahl-e Haqq", *Revue du Monde Musulman*, 1920, 20-97, 61-84; 1921, s. 204-302.
- Mokri, Mohammad. *Le Chasseur de Dieu et le Mythe du Roi-Aigle (Dawra-y Dâmyâri)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1967.
- Sâ'edi, Gholâm - Hoseyn. *Ilkhchi*. Tehran: Amir Kabir, 1357/1978.
- Taşğın, Ahmet. "Ehl-i Hak ve Kelamlarında Hacı Bektaş", *Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Velî*, Ed. Ahmet Taşğın vd. Leiden: Sota Yayınları, 91-121, 2022.
- Tortel, Christiane. *L'Ascète et le Bouffon. Qalandars, Vrais ou Faux Renonçants en Islam, ou l'Orient indianisé*. Arles: Actes Sud, 2009.
- van Bruinessen, Martin. "When Haji Bektash Still Bore the Name of Sultan Sahak. Notes on the Ahl-i Haqq of the Guran District". *Bektachiyya: Études Sur L'ordre Mystique Des Bektachis Et Les Groupes Relevant De Hadji Bektach*. Ed. Alexandre Popovic-Gilles Veinstein. İstanbul: Isis Editions, 117-138, 1995.
- Widengren Geo. *Les Religions de l'Iran*, Paris: Payot, 1968.
- Yeler, Abdülkadir. "Ehl-i Hak Mezhebi (Ali İlahiler): Khan, Saeed (1928). The Sect of Ahl-i Haqq, The Muslim World, Volume 17, s. 31-42". *Edeb Erkan*, Sayı 2, 95-104, 2022. <https://doi.org/10.59402/EE002202207>

THE SIGNIFICANCE OF SHĀHNĀMIH-YI HAQĪQAT FOR THE AHL-I HAQQ TRADITION

EHL-İ HAKK GELENEĞİ İÇİN SHĀHNĀMIH-YI HAQĪQAT'IN ÖNEMİ

KHASHAYAR FAKHRĪAN  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Abstract

Several centuries of secrecy and the continuation of oral tradition, accompanied by unfavorable social and religious circumstances, such as the deplorable state of Iran's communication and transportation infrastructure that limited the religious exchange among Ahl-i Haqq in remoted areas, political instability of the region and periodic changes in geographical borders and as a result change of the official religion, accompanied by or resulting in several tribal and religious wars, the appearance of new Ahl-i Haqq theophanies followed by the establishment of new leading families (khāndān), and a number of other social and cultural factors including differences in language and tribal traditions led to a heterogeneity in Ahl-i Haqq groups in the 19th century. The composition of the *Shāhnāmiḥ-yi Haqīqat* emerged within this complex social context characterized by both interreligious and intrareligious discourses. *Shāhnāmiḥ-yi Haqīqat* is well-suited for exploring the tradition of Ahl-i Haqq and the religious collective identity of this heterogeneous community as it seeks to compile the entire oral tradition of Ahl-i Haqq and present it publicly. The objective of this research is to review the Ahl-i Haqq tradition in the mirror of *Shāhnāmiḥ-yi Haqīqat* and explore the various elements, patterns, topics, or concepts that demonstrate the religious collective identity of Ahl-i Haqq.

Keywords: Ahl-i Haqq, Shāhnāmiḥ-yi Haqīqat, Hājj Ni'matullāh, Religious Identity, Collective Identity.

Öz

Birkaç asırlık gizlilik ve sözlü geleneğin devamı, buna İran'ın tecrit edilmiş bölgelerde Ehl-i hakk arasındaki din alışverişini sınırlayan iletişim ve ulaşım altyapısının içler acısı durumu, bölgenin siyasi istikrarsızlığı ve coğrafi sınırlardaki dönemsel değişiklikler ve bunun sonucunda resmi dinin değişmesi, çeşitli kabile ve din savaşlarının eşlik ettiği veya sonuçlandığı, yeni Ehl-i hak kehanetlerinin ortaya çıkışı ve ardından yeni lider ailelerin (khandan) kurulması ve bir dizi dil ve kabile geleneklerindeki farklılıklar da dahil olmak üzere diğer sosyal ve kültürel faktörlerin etkisi, 19. yüzyılda Ehl-i hak gruplarında bir heterojenliğe yol açtı. *Shāhnāmiḥ-yi Haqīqat*'ın kompozisyonu, hem dinler arası hem de dinler arası söylemlerle karakterize edilen bu karmaşık sosyal bağlam içinde ortaya çıktı. *Shāhnāmiḥ-yi Haqīqat*, Ehl-i hakk'ın tüm sözlü geleneğini derlemeye ve halka sunmaya çalıştığı için Ehl-i hak geleneğini ve bu heterojen topluluğun dini kolektif kimliğini keşfetmek için çok uygundur. Bu araştırmanın amacı, *Shāhnāmiḥ-yi Hakikat* aynasında Ehl-i hak geleneğini gözden geçirmek ve Ehl-i Hakk'ın dini kolektif kimliğini gösteren çeşitli unsurları, kalıpları, konuları veya kavramları araştırmaktır.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i hak, Shāhnāmiḥ-yi Haqīqat, Hājj Ni'matullāh, Dini Kimlik, Kolektif Kimlik.

Introduction

The Ahl-i Ḥaqq (followers/devotees of the Truth) is an ancient spiritual community with multiple consecrated families, existing since the 14th century. They are also known as Kākā'ī (Iraq) and Yārisān.¹ While most Ahl-i Ḥaqq reside in Iran, Iraq, and Turkey, they have a significant diaspora in Europe and North America. Due to historical and contemporary doctrinal and practical diversity, it is challenging to provide a comprehensive representation of the Ahl-i Ḥaqq communities and their beliefs. Some consider themselves Shī'a Muslims, while others view their faith as distinct from Islam.² The common Ahl-i Ḥaqq adherents are referred to as *tāyīfih* (clan) or *murīd* (follower), whereas members of the consecrated families are referred to as *siyyid* (lord), *pīr* (guide) and *masnadrishīn* (the chief of the family). These consecrated family members play a crucial role in performing specific rituals, such as *jam* ceremony and *sar-sipārī*, without whom (or whose appointed deputy in case of the *jam*) this rituals cannot be conducted (Elahi, 1994).³ *Kalām-khān* (literally: word-reciters) are those who can memorize and sometimes interpret parts of the Ahl-i Ḥaqq *kalām* mostly accompanied with playing some melodies on the tanbur. It's notable that Tanbūr itself and its sound are regarded as sacred in the Ahl-i Ḥaqq tradition, and most Ahl-i Ḥaqq, have a tanbur at home as blessing, even though nobody at that home could play it (During, 2001). One of the main beliefs of Ahl-i Ḥaqq is reincarnation. They name the reincarnation 'dūnādūn', 'jāmiḥ bi jāmiḥ' and tanāsukh, but Elahi has named it "The Soul's Return by Way of the Process of Perfection" (Elahi, 2007b).⁴

In the 19th century, the heterogeneity and some diversity among Ahl-i Ḥaqq groups came into the light, as missionaries, orientalist, philologists, travelers and ethnic researchers published their findings. This includes mostly case reports after an encounter with some Ahl-i Ḥaqq from the one or other group, who would give the researcher some information and in rare cases some notes of their sacred tradition, named *kalām*.⁵ It is Minorsky, who has made the first intensive research about Ahl-i

1 Yār means friend, initiate, companion, aide, helper, dear, and cherished in Persian and Kurdish, with the understanding that "the Friend" can only be God and his revelations or manifestations. The suffix 'sān' in the word 'Yārisān' may be an abbreviation of the word 'sulṭān' (the king), used in the region of Haurāmān. Seen in that light, "Yārisān" would then designate "the friends of Sulṭān" and particularly Sulṭān Ishāq (Sahhāk), the founder of the order.

2 Some newer movements within the community have developed a hyper-Yārisānī identity, defining Ahl-i Ḥaqq in a tribal, national, and/or racist manner (Gūrān tribe, Kurdish nation, Aria race) as a separate religion with no ties to Islam. I have progressively encountered a new phenomenon in social media discussions on chat rooms and platforms where hyper-Yārisānī groups accuse Ahl-i Ḥaqq adherents of not being true Ahl-i Ḥaqq followers and instead being Sufis who have stolen Yārisānī traditions, founded new families, and named themselves Ahl-i Ḥaqq.

3 The 'Jam' is a recurring assembly among the Ahl-i Ḥaqq community, which is not constrained by any particular location or temporal boundaries. Based on this, the assembly is formed whenever and wherever Ahl-i Ḥaqq gather with a genuine intent to worship and with pure hearts (Elahi, 1994, 26-27). *Sar-sipārī*: Initiation rite to officially enter the order, also *sar sipurdan* or *sar dādan* (literally: to surrender the head) or *juz-i sar shikastan* (literally: to break the nutmeg of the head).

4 The terms dūnādūn', 'jāmiḥ bi jāmiḥ' and tanāsukh were mixed up with the common concept of reincarnation as known by Buddhists and Hindus. In *Ma'rifat ul-Rūh*, Elahi has clarified the difference between the concept of successive lives in Ahl-i Ḥaqq naming it "The Soul's Return by Way of the Process of Perfection" and the concept of reincarnation of other groups. For more see Elahi, 2007b, 83-114.

5 *Kalām*: literally, speech. The sacred Ahl-i Ḥaqq corpus, which consists of the sayings of the founder of the order (Sulṭān Ishāq) and of his companions and other holy Ahl-i Ḥaqq figures that were poetic, and frequently

Haqq. Whereas a considerable part of Ahl-i Haqq identified themselves as ‘Alī ul-lāhī (literally: deifiers or worshippers of ‘Alī) (Huart, 2012), or Shiytān-parast (worshippers of Satan) (van Bruinessen, 2014) and some other titles, some groups named themselves after their local leaders or acquiring traditions, such as Zarrīn and Dāvūdī (Membrado, 2013).

It is crucial to keep in mind that among the Ahl-i Haqq, the spiritual impact occurs following a spiritual awakening, which is typically a sudden illumination or understanding of one's spirituality. Since among the Ahl-i Haqq a high spiritual rank cannot be attained by heredity, the person who experiences this sudden illumination need not be necessarily a member of a sanctified family. Therefore, we observe the gradual establishment of at least four more consecrated families after the time of Sulṭān Ishāq until the 18th century (one as an additional khāndān of haftavānah and three as khāndān-i shāh mihmān).⁶

Minorsky considers the disagreement among the Ahl-i Haqq as the result of the secrecy⁷ in combination with the widely dispersed geographic expansion of the order accompanied by important ethnic and linguistic differences, and also the interchange with neighboring traditions and religions (such as Yezidis) (Minorsky, 1920). Accordingly, there were a huge difference in the worldview, beliefs and dogmas of different Ahl-i Haqq groups. From the today's point of view, there was no coherent religious collective identity among Ahl-i Haqq. Whereas some considered themselves Muslims and addressed pork and alcohol as forbidden, some non-Muslim groups saw the sacred in them and blessed them as offerings in their ceremonies. There are numerous variations in the performance of rituals within the Ahl-i Haqq community, ranging from differences in seating positions (kneeling versus cross-legged) to the precise terms and names that must be recited during the *jam* ceremony, which is the most common ritual among the Ahl-i Haqq.⁸ Moreover, significant disagreements exist among different factions of the Ahl-i Haqq regarding the correct time period, as well as the associated offerings and instructions, for the most important annual festival named ‘īd-i khāvandkārī.⁹

lyrical proverbs mainly transmitted orally in archaic lurī and haurāmī Kurdish and in a less extent Turkish, Persian and Surānī Kurdish languages. Daura and daftar are another terms used for (particular) kalām. When exactly they were written down is unknown. They were only intended for internal use, whether they were written or spoken, and because of the peculiar Ahl-i Haqq promise to secrecy, they were kept hidden from outsiders for many generations. Shortened editions and analyses of Ahl-i Haqq texts started to become available to outsiders in the late nineteenth century. For more about the textualization of Ahl-i Haqq kalām see: Membrado, 2015 and also Elahi, 1994, 254- 256.

6 There is a disagreement about the number of the consecrated families and the authentic successorship of them among the Ahl-i Haqq as well as among the external scholars. In some consecrated families, there are two or more members of the khāndān who claim to be the true successor and masnadhishīn of the khāndān. Some authors have reported of more than twenty claimed consecrated families. For more explanation of this diversity and its possible roots see: Membrado, 2013.

7 Ahl-i Haqq were supposed to hide their beliefs and tradition from others. Hājj Ni‘matullāh and his son Nur Ali Elahi were the first Ahl-i Haqq authorities, who considered this decree as not appropriate to the modern time and published several works, and were consequently accused of revealing the secrets. See for instance Elahi, 1994, 247-250.

8 Some of these disagreements are mentioned in *Burhān ul-Haqq*. For instance, 460 and 479.

9 The Ahl-i Haqq observe an annual festival known as the ‘īd-i khāvandkārī, which takes place during the autumn/winter season. This festival consists of a three-day period of fasting, followed by a day of celebration known as ‘īd-i khāvandkārī. It is believed that this tradition was celebrated by previous prophets

The oldest known manuscripts of Ahl-i Ḥaqq date back to the late 18th century (Membrado, 2015). In the past, some kalām reciters and siyyids who had access to a portion of the kalāms began creating counterfeit kalāms and passing them off as the original poems of their major figures (Membrado, 2015). Other individuals were more committed to their responsibility as transmitters of oral tradition, however, most of those kalāms were incomplete and contained inadvertent errors. Such errors had accumulated over several centuries for various reasons, including differences in local dialects and unintentional mistakes.

The combination of World War I, the Persian famine of 1917-1919 (and earlier 1870-1871), colonialism, the continuous increase in the power of Shi'ite clerics from the last decades of Safavid dynasty, and other complex social and political circumstances made life excruciatingly difficult for the Iranian community as a whole, and in particular for the Ahl-i Ḥaqq community, being inwardly confronted with quarreling and incoherency, and outwardly with accusation of heresy, blasphemy, disbelief and infidel accompanied by the animosity of the mainstream religious clergy.

In addition, in the 19th century, Ahl-i Ḥaqq were in a 'millenarian' status. They awaited the manifestation of Zāt-i Ḥaqq, who would come and release Ahl-i Ḥaqq from the discrepancies among them and establish the Ḥaqq on the earth (Minorsky, 1960).

The composition of the *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat* (The book of the king(s) of the truth/ or The great book of the truth)¹⁰ emerged within a complex social context characterized by both interreligious and intrareligious discourses. Prior to the *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat*, Ḥājj Ni' matullāh had written several books, although none of them have been officially published thus far. However, one of his works, titled *Furqān ul-Akhbār*, has been referenced by researchers such as Minorsky (Minorsky, 1960).

In his explanation regarding the compilation of the *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat*, the author highlights that the kalām of Ahl-i Ḥaqq, which is in Kurdish, is characterized

and saints. However, disagreements exist among different groups regarding the observance of fasting and ceremonies during this period. Nur Ali Elahi identifies at least seven groups that follow different time periods for fasting and ceremonies, influenced by their calculations on various calendars and inconsistent interpretations of their sacred texts. For further details, refer to Elahi, 1994, 153-161.

10 Due to the renowned opus magnum of Firdusī, the famous Persian poem that recounts the history of Persian kings, the term 'shāhnāmih' has become specifically associated with Firdusī's *Shāhnāmih*, commonly understood as 'Book of the Kings'. However, it should be acknowledged that there are several other Persian *Shāhnāmih*s written by different poets. In the past, 'shāhnāmih' was primarily used as a general term for one of the types of Persian literature, specifically one of the forms of Mathnavī (a kind of poem written in independent rhyming couplets). During the Sāsānīyan period, the books documenting the history of kings were referred to as *khudāynāmih* (Pahlavī: *Khutāy Nāmig*; which literally means 'God's book'). Additionally, in the Persian language, the term 'shāhnāmih' carries other connotations that need to be considered when interpreting the chosen name for the book by Ḥājj Ni' matullāh. For instance, we might note that in Persian 'shāh' is sometimes used as a prefix to emphasize greatness, mastery, or glory, as seen in examples like *shāhkiḷid* (masterkey), *shāhkār* (opus magnum), and *shāhbiyt* (crux of the matter, punchline). While Ḥājj Ni' matullāh has narrated the oral history of Ahl-i Ḥaqq and the narratives of Persian kings and the 'Spiritual Kings' (evidenced by the frequent use of the term 'shāh' in the text), he explicitly mentions that his spiritual Master instructed him to name the book *Shāhnāmih* (v478). Of note, that Ḥājj Ni' matullāh gave a second name to this book, namely *Ḥaqq ul-Ḥaqāqiyiq* (The Truth of the truths). Thus, *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat* becomes an ambiguous term with multiple potential meanings, metaphors, and translations. If we adhere to the commonly established meaning in Persian, we can translate it as 'The book of King(s) of the truth'. Alternatively, if we consider 'Shāh' as an attribute of the book, we might render it as 'The great book of the truth'. Furthermore, if we take into account Ḥājj Ni' matullāh's own statement, in addition to the aforementioned translations, another possible rendition would be 'The book of the King of the truth'.

as ‘disturbed and incomplete’ (v11282-11284). This implies that a portion of the kalām has been lost over time, and what remains is mixed and unclear. It is important to note that this issue is not unique to Ahl-i Ḥaqq’s oral narrations but also applies to many other religious texts.

Ḥājj Ni‘matullāh asserts that the primary motive behind writing this book is a mission bestowed upon him by the Master of Time (ṣāhib az-zamān), without explicitly mentioning the identity of this spiritual figure. He further explains that he chose to convey the Truth in the Persian language, with the intention of presenting it to both Ahl-i Ḥaqq and non-Ahl-i Ḥaqq individuals (v11290-11294). Within the same context, he clarifies that the statements he presents originate from the kalām of Ahl-i Ḥaqq, alongside guidance received from the spiritual realm that served as inspiration (v11275-11276, 11297-11300).

Ḥājj Ni‘matullāh emphasizes to the reader that the *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīyat* should not be regarded solely as a literary poem. Its content is intended to be valuable in recognizing the existence of the Truth and gaining insight into His presence within the human body (v11271-11275).

Nur Ali Elahi¹¹, the scribe of *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīyat* mentions that his father has compiled a comprehensive collection of the significant and renowned oral history of Ahl-i Ḥaqq within this book (Elahi, 2007a, Saying 1526). Additionally, the book includes descriptions of various branches and ceremonies, teachings and beliefs, and notably, Ḥājj Ni‘matullāh’s personal autobiography.

The *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīyat* serves as a valuable source for researching religious collective identity within the context of Ahl-i Ḥaqq. There are several reasons why this book is particularly significant in the Ahl-i Ḥaqq tradition.

Firstly, the author, Ḥājj Ni‘matullāh, holds a prominent position in Ahl-i Ḥaqq. He represents one of the final leaders who represent an Ahl-i Ḥaqq *bāṭin-dār*. Notably, he openly acknowledges his connection to the spiritual realm and demonstrates his spirituality through performing miracles, thereby establishing the authenticity of his spiritual authority. Within a short period of time, Ahl-i Ḥaqq devotees from diverse consecrated families with various intrareligious ranks in the community, including lay families (ṭāyifih), siyyids (priest families), kalām-khān (receiters of the oral tradition) and Dalīls (guide assistance) followed him. Their decision to enter into a pact with Ḥājj Ni‘matullāh and adopt his teachings is a testament to the significance of his role in the Ahl-i Ḥaqq community and to his influence on the collective identity of Ahl-i Ḥaqq.

11 Nūr ‘Alī Ilāhī also known as Ostad (Master) Elahi (September 1895 – October 1974), was a philosopher, judge, and musician from Iran. His research focused on the tradition of Ahl-i Ḥaqq and the metaphysical aspect of human beings. Elahi was raised under the guidance of his father, Ḥājj Ni‘matullāh, with an emphasis on mysticism, music, and ethics. He led an ascetic life of rigorous discipline from an early age and received a classical education in addition to religious and moral instruction. After his father's death in 1919, Elahi concluded that classical spirituality was no longer relevant and that spiritual development needed to take place in the context of an active and productive life within society. He left his contemplative life behind and tested his ethical principles in society. He settled in Tehran, cut his long hair and beard, replaced his traditional attire with a Western-style suit, and entered the civil service. Elahi’s philosophy addresses fundamental questions about the origin and nature of human beings, their responsibilities in the world, and their ultimate destination. For a more detailed depiction of his biography see: <https://ostadelahi.com/life/biography/the-early-years/> (last access: 12.05.2023).

Hājj Ni‘matullāh established the twelfth consecrated family within Ahl-i Ḥaqq, introducing a distinct structure that differed from other dynasties in several aspects.¹² This development occurred at the onset of his spiritual enlightenment, signifying a remarkable transformation within the community.

Furthermore, given that the *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīyat* was written in the final year of Hājj Ni‘matullāh’s life, it can be inferred that the book encompasses the culmination of his spiritual journey. It likely incorporates a comprehensive collection of insights, experiences, and teachings he acquired throughout his lifetime, making it a valuable resource for understanding the depth and breadth of his spiritual life.¹³

The context of the intra-religious and extra-religious discourse presented in the *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīyat* remains rooted in traditional frameworks and perspectives, since this book was compiled in a time period that modern era, as commonly understood, had not fully emerged in Iran. Understanding this traditional context is crucial for comprehending the dynamics and discussions that shape the narrative within the book. Lastly, both Hājj Ni‘matullāh and his son emphasize that the *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīyat* serves multiple purposes. It not only documents the oral tradition of Ahl-i Ḥaqq but also provides practical advice, shares personal spiritual experiences, and delves into the interpretation of significant beliefs and principles of Ahl-i Ḥaqq, such as the concept of successive lives. Additionally, the book includes retellings of famous historical narratives within Ahl-i Ḥaqq, even when they differ from Hājj Ni‘matullāh’s own perspective, without outright rejection. The objective of this research is to collect and explore various elements, patterns, topics, or concepts found within the *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīyat* that contribute to the formation of the religious collective identity of Ahl-i Ḥaqq. By examining these aspects, a deeper understanding of how the book described and shaped the religious collective identity of the community can be gained. This study employs interpretative content analysis and basic (conceptual) content analysis to examine the themes, messages, motifs, and patterns in the book *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīyat* that depict or describe the religious collective identity of Ahl-i Ḥaqq. These methods are well-suited for exploring the complex cultural and social contexts of the text (Drisko-Maschi, 2015). To conduct the interpretative content analysis, the entire text of *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīyat* was systematically examined and the identified themes, messages, motifs, and patterns related to the religious collective identity of Ahl-i Ḥaqq were explored and interpreted. For the basic content analysis, a word count analysis was performed to evaluate the frequency of technical and relevant terms used in the book. The purpose of the word count analysis was to identify any repetitive technical terms that may indicate a particular focus of the text on certain themes or subjects that relate to the religious collective identity of Ahl-i Ḥaqq. To focus on the relevant content and words carrying meaning, prepositions and auxiliary verbs were removed. Technical terms and relevant names and verbs were selected and related technical terms were unified to ensure accuracy and consistency. To generate a clear and readable word cloud, any words with a total count of less than 0.03% of

12 For more about the structure of Ahl-i Ḥaqq khāndāns and a more detailed description of Hājj Ni‘matullāh’s established khāndān see Membrado, 2013 and Membrado, 2014.

13 Elahi emphasizes the significance of the kalām of Hājj Ni‘matullāh in *Āthār ul- Ḥaqq*, Saying 1528: “The kalām of Hājj Ni‘matullāh consists of three topics: shūr (exaltation), pandīyāt (exhortations), tradition. His exhortations are extraordinary great and more profound than the kalām of Shiykh Amīr. His teachings are extremely valuable due to the fact that he personally has traversed all [spiritual] realms”.

the total words were excluded from the analysis. The data was then exported into WordSmith and Microsoft Excel for further analysis.

The book is structured into five parts, each named with a Persian or Arabic word for paradise or its respective doors (*firdus*, *riẓvān*, *khuld*, *janān*, and *na‘īm*). A distinctive feature of the book is its frequent use of lyrical hymns, *sāqī-nāmih* (book of the cupbearer)¹⁴, to open or close parts, sections, chapters, and episodes. Due to the book’s extensive contents, a comprehensive examination is not feasible in a single article. As such, the focus of the present study is on the elements that are relevant to its intended purpose.

1. Identity, Religious Identity, Collective Identity

In contemporary linguistics, psychology, cognitive studies, and cultural studies, the relationship between language, discourse, and identity has garnered significant attention. Collective, or group identities are often understood as an individual’s awareness of belonging to particular groups, along with the emotional and evaluative importance placed on such belonging. Social identity is defined in terms of culturally relevant concepts such as ethnicity, nationality, political affiliation, language, religion, class and profession or occupation. Importantly, social identity is not fixed but constantly negotiated through social interactions (Filonik-Kucharski, 2021). Collective identity, which refers to a shared sense of affiliation and identity among the members of a particular group or community is founded on the shared values, traditions and beliefs that define its worldview (Eisenstadt-Giesen, 1995). This includes religious or spiritual convictions, political beliefs, and cultural values and norms. Collective identity has been identified as a significant product of historical influences. By recounting the past and constructing a shared narrative of their origins, beliefs, and traditions, groups are able to establish a sense of continuity and cohesion that contributes to the formation of their collective identity (Jedlowski, 2001). Not only is history a record of past events, but it also serves as an essential instrument for constructing and reinforcing collective identity. By emphasizing particular historical figures and events, organizations can develop a sense of shared identity and purpose. This is evident in the case of the *Ahl-i Haqq*, where *Hājī Ni‘matullāh*’s accumulation of oral history of various *Ahl-i Haqq* groups with different languages or ethnicities, in one common language may contribute to the formation of a unified account of the group’s origins, beliefs, and traditions. Additionally, history can be used to justify and legitimize the beliefs and actions of a group. By emphasizing their connection to historical figures or events, groups can establish a sense of authenticity and authority that serves to legitimize their beliefs and practices (Smith, 1984). In the case of the *Ahl-i Haqq*, associating their history with a vast array of historical and religious figures serves to legitimize their beliefs and practices and establish a sense of authenticity and authority within the group. History and collective identity have a reciprocal relationship. Collective identity influences how history is remembered and recounted, on the one hand. Depending on their collective identity, various groups may emphasize different historical events or figures, and their interpretation of history may be influenced by their beliefs and values. On the other hand, history can also influence

14 In the *sāqī-nāmih*, the poet appeals to the spiritual cupbearer, seeking inspiration and guidance in the realm of spiritual love.

collective identity by providing a shared narrative of the origins and identity of the group (Klein, 2000). Religious identity, an important element of the collective identity, refers to how individuals develop their personal sense of religious and/or spiritual identity over the course of their lifetimes and a person's perception of belonging to a particular religion or belief system, which can be influenced by a number of factors (Etengoff-Rodriguez, 2023). In many cultures, religious practices are closely bound to the traditions and customs of the culture. Often handed down through families or communities, these traditions and customs can define an individual's sense of self. It is shaped by a combination of family background, personal, social, and cultural factors that can vary from individual to individual and can change over time (Arnett, 2000). Individuals' exposure to diverse cultures and belief systems, such as through travel, education, or migration, can cause them to query or reconsider their religious beliefs and practices. In addition, social and political events, such as war or political upheaval, can cause people to doubt their religious identity or even convert to a new religion (Tammes-Scholten, 2017).

2. The Author: Hājī Ni'matullāh Mukrī Jiyhūn-ābādī

Ni'matullāh was born in 1871 in Jiyhūn-ābād, a Kurdish village in Iran. His father, mīrzā Bayān, was from the Mukrī tribe, and his mother, Bībī Khān, was from the Jalīlvand tribe. Ni'matullāh's great-grandfather, along with a few other members of the Mukrī tribe accompanied the great grandson of Shāh Ḥayās, named siyyid 'Abbās, by his migration from the present Iraq to the village of Jiyhūn-ābād in the Kirmānshāh region in the 19th century.¹⁵

His father was shot dead defending the village against bandits and nomads. Ni'matullāh became an orphan when his mother died a year later. This experience appears to have left a profound impression on him, which may partially explain the considerable attention he devotes to orphans and those with 'no defender' in the world and taught his children to continue this approach (Elahi, 2007a, Sayings 106, 361, 1584, 1637). From 1880 to 1894, he was under the tutelage of his uncle, together with his brother and sister (who died shortly after). He had bitter memories of this period but received his education. When he reached maturity, his uncle married him to his daughter, Sakīnih, and gave him back his paternal inheritance. After the birth of their first child, Nur Ali in 1895, Ni'matullāh was recruited by the Qājār government as an agent and later as a local representative of the governor. However, Ni'matullāh could not bear the bribery, corruption, abuse of power, and injustice that were part of the administrative apparatus at the time. He resigned and returned to the full-time administration of his family estate. At the age of twenty-eight, on the 31 May 1900, Ni'matullāh underwent a sudden spiritual awakening (tajallī) that caused him to reevaluate his priorities and abandon his materialistic pursuits. He withdrew from worldly matters and began to lead a life of asceticism, practicing self-discipline and living in isolation in a small retreat located in Jiyhūn-ābād. During the 'restricted

15 *Shāh*: (Literally: *The King*): According to Ahl-i Haqq *shāh-i haqīqat* is an exceptional spiritual personality who bear within himself a certain amount of the Essence of the Haqq. There are a few beings who reflect the whole power and attributes of the Devine such as 'Alī or Sultān Ishāq, and others who reflect the power and (some) attributes in varying intensity, such as Shāh Khushīm. Some spiritually advanced individuals might bear the Essence of the Haqq for a limited time and are called *shāh-mihmān* (*king as guest*) or *zāt-mihmān*, such in the case of Shāh Ḥayās.

advent' period (May 1900 to May 1902), only twelve men recognized him as a spiritual guide. These dervishes held secret prayer sessions in Ni'matullāh's home for a year. In the second year (1902), he traveled in a state of asceticism to the shrine of Sulṭān Ishāq (Sahhāk), earning him the title Ḥājj Ni'matullāh (Membrado, 2014).

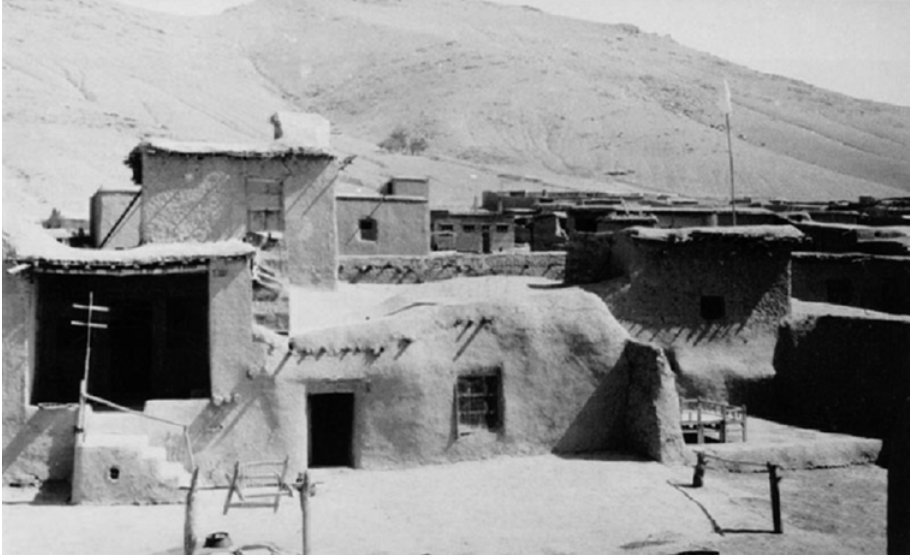


Figure 1: The home and tomb (white flag) of Ḥājj Ni'matullāh prior to the 1970s (photo courtesy of the official homepage).

From that point forward, Ḥājj Ni'matullāh began publicly declaring his beliefs and mission. In the Ahl-i Ḥaqq community, the arrival of an illuminated individual (*zuhūr-i bāṭin-dār*), has traditionally led to a widespread movement of followers. In case of Ḥājj Ni'matullāh, his notoriety spread beyond his village and Kurdistān into other parts of Iran. Within a few years, the number of his disciples reached 2,000, including over 500 women. He did not have a spiritual mentor and attributed his inspiration to the "Lord of the Age" (*ṣāhib[-i] zamān*). In addition to *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat*, he authored numerous works of prose and verse in Kurdish and Persian about the tradition and principles of Ahl-i Ḥaqq order.¹⁶ Ḥājj Ni'matullāh passed away on 29 February 1920, at the age of 49, and was buried in his home in Jiyhūn-ābād, on that a tomb was built and is now a pilgrim place for many Ahl-i Ḥaqq adherents.

3. *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat* –History of Its Formation And Publication

Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat is the only work of Ḥājj Ni'matullāh, which is available to the public in its ultimate edition in 1984. Before delving into the content analysis, it is important to establish the temporal and spatial context in which the compilation of *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat* took place. By understanding the spatiotemporal backgrounds, we can gain insights into the circumstances and environment that influenced the creation of this work.

¹⁶ For a complete list of Ḥājj Ni'matullāh's works see: https://www.hadjnemat.com/works_list_of_works_en.php (last visit: 02.05.2023).



Figure 2: One sample page of the original handwritten Text of *Shāhnāmih-yi Haqīqat* (photo courtesy of the official homepage).

It is the Friday, 31 January 1919 that Hājji Ni'matullāh starts the compilation of *Shāhnāmih-yi Haqīqat* (and finishes it on Tuesday, 11 March 1919) at his home. However, outside of this 'spiritual garden', as Nur Ali Elahi has described it (Elahi, 2007a, Saying 1588), a devastating war, famine and the Great Influenza epidemic in 1918 have destroyed many lives. The first world war was finished a few months ago (11 November 1918), Iran is occupied by British soldiers and is still in the midst of a great famine that started gradually about three years ago and lasted until the summer of 1919. During this period, people were starving in droves, the population of Iran was reduced by half, and there are reports that people were forced to eat the corpse of the dead and animals such as dogs (Atābakī, 2016; Jamshīdī, 2015; Majd, 2017). Hājji Ni'matullāh and his son spent their time and property to take care of the hungry and the needy (Elahi, 2007a, Saying 1526). Given apocalyptic contemporary images, and the internal disagreements within Ahl-i Haqq groups, it is understandable why Hājji Ni'matullāh may have concluded that the tradition had to be entirely documented, in a more universal language for safety and accessibility purposes. Thus, given the aforementioned circumstances, it is possible that Hājji Ni'matullāh, was concerned about the potential loss of the entire tradition. Thus, he started the narrative, forty-and a few days after the feast of Marnuvī.¹⁷ He narrated the entire content of the book

17 Hājji Ni'matullāh followed an organized program of prayer and fasting and led an ascetic life in which he adhered to strict dietary prescriptions and fasted for 40-day cycles throughout the year, with a few days off in between. According to my calculation, 16-18 December of 1918 must have been the marnowī fastings and the feast day (rūz-i pādīshāhī) was on 19.12.1918. There are 42 days between the marnowī feast day (forty days fasting with one day break prior and after) and the start of a new forty day period in which Hājji Ni'matullāh has narrated *Shāhnāmih-yi Haqīqat*.

within 40 days, pacing back and forth in the room, composing fluently and without taking any breaks, while his son, Nur Ali transcribed the poems (Elahi, 2007a, Saying 1527). Several repetitive patterns in the book create a contrast that separates the ‘words of Hājj Ni‘matullāh’s himself’ from the words that (as he states) the Master of Time ordered him to say. For example, in the very beginning of the book after praising the God, and a couple of verses as exhortation, Hājj Ni‘matullāh says:

"O Mojrem [literally: sinner; his pen name], stop talking,
And say those things that the Master has ordered (v83)."

Some of these repetitive patterns, taking into account the number of days of writing the book and the topics in the book, make it possible to guess where the next day started and in which part that day ended. For instance, in the above-mentioned ‘abstract’, in the last verse (v467) he says:

O sinner, stop this kalām
Retail the whole story of the truth.

According to the 1986 introduction by Bahrām Ilāhī (Bahram Elahi), the grandson of Hājj Ni‘matullāh, the *Shāhnāmih-yi Haqīqat* consists of three handwritten booklets. The first booklet, called ‘*Kāshif al-Asrār*’, is comprised of 124 pages in prose and contains certain topics that are presently deemed inappropriate for publication. The second book contains 11,124 verses, while the third booklet consists of 3,918 verses. In 1966, an incomplete version of the *Shāhnāmih-yi Haqīqat*, comprising solely the second booklet, was published by the auspices of the Institut français d’Iranologie (the French Institute of Iranian Studies). Henry Corbin, upon the release of this partial version, drew a parallel between the *Shāhnāmih-yi Haqīqat* and the Holy Book, emphasizing its spiritual significance, profound nature and the same sacred origin of the two texts. After the first edition of the book was published, Elahi wrote a commentary on *Shāhnāmih-yi Haqīqat* titled ‘*Hāshīyah bar Haqq ul-Haqāyiq*’ [*Commentary on The Truth of Truths*], explaining certain terms, concepts and ambiguities of the book, which now appears as an appendix to the book.

4. The structure of *Shāhnāmih-yi Haqīqat*

The content of *Shāhnāmih-yi Haqīqat* can be classified into two main sections with various topics:

a. The primary and most extensive section of *Shāhnāmih-yi Haqīqat* recounts the lives of the great saints according to the Ahl-i Haqq tradition, spanning from the Creation of the world up until the year 1919 presented in four chapters. The first chapter, ‘firdus’, narrates the story of the creation of beings of the two worlds (terrestrial and spiritual) up until the appearance of Prophet Muḥammad. The second chapter, ‘rižvān’, spans the period from the time of Prophet Muḥammad to the appearance of Sultān Ishāq. The third chapter, ‘khuld’, delves into the life and events of Sultān Ishāq, continuing until the time when Shāh Ibrāhīm succeeded him. Finally, the fourth chapter, ‘janān’, encompasses the period from the succession of Shāh Ibrāhīm to the contemporary time of the author in the late 19th and early 20th century. Hājj Ni‘matullāh seems to have ordered his collected narratives chronologically, striving to present them without imposing his personal opinions (Jiyūn-ābādī, 1994).¹⁸ Based on this section, different Ahl-i Haqq groups

18 *Āthar al-Haqq*, Volume 1, Saying 1526: "... My father, for instance, did not want to mention the names

can become acquainted with their tradition. ¹⁹Through this section, a glimpse into the religious identity of Ahl-i Haqq deities, as well as the spiritual ideals sought by their followers and their collective identity, can be discerned. This comprehensive tradition encompasses the oral history of Ahl-i Haqq, moral and religious principles, and a worldview that addresses fundamental questions about creation, responsibilities, duties, rights, and the spiritual destiny of beings. Hājji Ni'matullāh's expertise in preserving and transmitting the oral heritage of Ahl-i Haqq is evident in this section. Additionally, in this first section we also can read Hājji 'Ni'matullāh's own words' through devotional passages presented in different forms, such as munājāt (worship), pandīyāt (advices or invocations), and sāqī-nāmih. These devotional sections add a contemplative and intimate dimension to the book, allowing the reader to connect with the spiritual themes and aspirations expressed within its verses.

b. The second section of *Shāhnāmih-yi Haqīqat* delves into the life and thoughts of Hājji Ni'matullāh himself, which are embedded within the autobiographical part of the book and we can read 'his own words' and sayings more than in the first section. It includes his prayers, glorification of God, and the virtues and principles he emphasized. This section provides insights into the religious identity of one of the more recent Ahl-i Haqq bātin-dārs²⁰, offering a glimpse into their spiritual life. The personal experiences and teachings of Hājji Ni'matullāh provide valuable insights into his spiritual path and practices of Ahl-i Haqq, adding depth and dimension to their collective identity. There are certain patterns in *Shāhnāmih-yi Haqīqat* that bear resemblance to the Mathnavī Ma'navī of Mevlana. Hājji Ni'matullah employs a similar approach of recounting a corresponding story within a running story or explanation of a concept, and then returning to the main subject once the new story is concluded. This technique includes the inclusion of spiritual or ethical messages and drawing conclusions from the retold narratives. In order to accomplish this objective, he refuses to let temporal or spatial constraints, as well as historical chronology, impede him. He skillfully establishes connections among various spiritual epochs, major figures of Ahl-i Haqq, and Deities who existed in different eras, if required. This is done to reach moral and spiritual conclusions and to achieve the harmonization of traditions and myths, which is one of his principal aims. Furthermore, the use of notably long titles for some narratives almost provides a preview of the entire story within the title itself.

5. Results of The Content Analysis

Shāhnāmih-yi Haqīqat consists of a total of 15,042 verses and 180,852 words.²¹ About 640 words are left blank to keep the privacy of some known individuals as well as

of certain monarchs in *Shāhnāmih-yi Haqīqat*, such as Shāh 'Abbās, who blinded his son, or Nādir Shāh and others like him, because they cannot be called anything other than a predator...".

19 Of note, that the oral tradition of Ahl-i Haqq, which was partially scripted in the 18th to 19th century, was supposed to be available to some leaders and some members of the consecrated families, not to lay Ahl-i Haqq members and much less to others".

20 Bātin is a Quranic term and refers to the inner (spiritual) world (in opposition to zāhir, which is also a Quranic term and means the outer (terrestrial) world. According to Ahl-i Haqq tradition, a bātin-dār is a person, who has the ability to see the spiritual worlds or even intervene in it according to the stage of his spiritual ranking. For more see: (Membrado, 2013).

21 The word count provided refers specifically to the number of words in the poems, excluding the titles of the narratives and chapters. It is important to note that variations in word count may occur due to differences in old and new Persian writing rules, particularly in terms of spelling conventions, which can affect the overall count.

to avoid inter or intrareligious disputes, for instance by the naming of the avatars of the leaders of the darkness at the time of 'Alī's Manifestation on the page 121. Almost 80% of the content (141,909 words) is devoted to the narratives, myths, dogmas, and oral history of Ahl-i Haqq. The word 'hikāyat (narrative) itself has been repeated 395 times in the first four chapters, which indicates the significance of the narratives in this book.

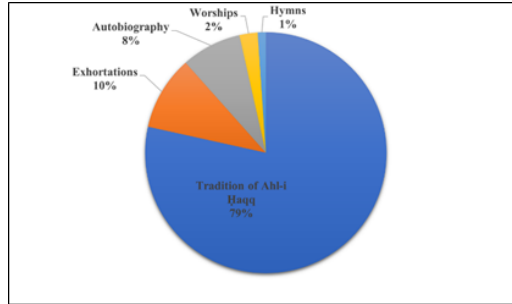


Figure 3: The diagram depicts the classification of words in *Shāhnāmih-yi Haqīqat* based on the titles and subtitles of all chapter. It is important to note that some titles, which address the oral history of Ahl-i Haqq, also contain spiritual conclusions, exhortations, hymns, and worships. However, due to the interconnected nature of these subjects, a word-for-word separation of topics is not feasible and would in either way not yield significant statistical differences.

At the beginning of the *Shāhnāmih-yi Haqīqat*, there are 467 verses that appear to be 'abandoned' in some way. Neither the title 'preface/introduction' nor any other title is assigned to them. Specifically, upon reading the entire book, an attentive reader may discern that much of its content is repeated in the subsequent chapters. Thus, it may seem that removing these 467 verses would have no impact on the book's content, as is often the case with introductions and prefaces in many manuscripts. However, it seems that these 467 verses serve as a summary, providing an abstract of the first three books (firdus, rizvān, khuld). Hājji Ni'matullāh has included some of the most significant topics that represent the entirety of the content. This enables readers to gauge their interest in delving into a much lengthier 'path' after reading these verses. It could be seen as employing an attraction and repulsion strategy, which is inherent in Persian mystical traditions.²² The aim is to attract truth seekers, those who are receptive to spiritual truths, while repelling those who are obstinate. For instance, Hājji Ni'matullāh initiates the text with bismillah (In the name of God, the Most Gracious, the Most Merciful) and Quranic terms glorifying the Divine (huwa Allāh-u ta'ālā shānah ul-'aziz ul-ḥakīm: He is the God, Exalted by His Dignity, the Mighty, the Wise). Thus, pretty fast, the reader has to acknowledge that he is facing a tradition that has not separated itself from Islam. Naturally, some Ahl-i Haqq adherents, who do not consider their tradition inseparable from Islam, may regard the presented Ahl-i Haqq tradition in this book as flawed from the outset. However, this symbolic invocation can attract those who previously regarded Ahl-i Haqq as non-Muslims and, as a result, held negative views towards them. Additionally, it can appeal to those who view Islam as the final Shari'a (divine law). The same pattern

22 For instance, in the case of Mushtāq 'Alī Shāh, the well-known mystic of the 18th century, who would start to play music to banish those Islamic extremists, who came to blame him for his way of spirituality; see *Āthār ul- Haqq* vol 1, Saying 1375.

can be found in other topics that he mentions in this ‘abstract’: ancient Iranian kings, Iranian and Greek sages, all the prophets who appeared from Adam to Muḥammad and are mentioned in the Bible, Qurān and Ahl-i Ḥaqq kalām, the twelve Shī‘a ĩmāms are introduced as major figures or followers of Ahl-i Ḥaqq. Moreover, the introduction of the Ahl-i Ḥaqq doctrines, such as the belief in the reincarnation of major spiritual beings as guides for Ḥaqq seekers, as well as the relevant virtues that assist seekers in finding the Ḥaqq, and the obstacles that impede their quest. This convergence of thoughts and concepts, regardless of its historical validity, can be seen as an attempt to unify diverse narratives and align with the previously mentioned concept of attraction and repulsion. We also have verses expressing gratitude to God, some worships, enumerating and emphasizing the importance of relevant attitudes for those seeking the Ḥaqq. For instance:

“O heart, if you desire to become ḥaqq-shinās [someone who knows the Truth], always seek the essence of the Divine in whatever form it may manifest” (v26).
 “There is no place devoid of Him
 So seek the Ḥaqq in every place (v29).”

Continuing with subsequent verses, he itemizes several virtues and vices that bring one closer to or distance one from the Ḥaqq (v30-70). In essence, he emphasizes that in order to establish a connection with God, one must regard all things, beings, and creatures as inherently good, approaching them with love (muḥabbat) and sincerity (sidāqat). Since the dwelling of truth lies in honesty, it reveals itself to those who are honest (v40). A remarkable characteristic of the book is that it repetitively mentions these attributes, reviews them from different perspectives in the frame of various narratives (for instance in: v2425-2475, v4373-4445, v4571-4845, v8370-8631, v8632-8714, v8715-8783) alongside the content of the book and completes them with more comprehensive explanations (for instance: v3347-3450), and at the very end of the book five (na‘īm), he again returns to those virtues and evils (for instance: v11327-11420, v12937-13227, v13642-13702, v14023-14110, v14171-14208, v14576-14653, v14871-15042).²³ He further blames arrogance, taunting others, self-glorification, self-satisfaction, pride, and breaking the heart of others. The text then delves into seven topics, such as the four stages of religion according to Islamic philosophy (sharī‘at, ṭarīqat, ma‘rifat, ḥaqqīqat), the creation of Adam, and the names of significant figures in Ahl-i Ḥaqq (divine entities and their companions) who were prophets from Adam to Muḥammad, the kings until the time of Muḥammad, as well as thinkers, philosophers, and the twelve Shī‘a ĩmāms. These subjects and concepts are further explored in greater detail in the subsequent chapters of the book.

5.1. Firdus (The pre-Islamic Epoch)

Firdus, the first chapter of *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīqat*, contains 58 sections, including an introduction (with ‘bismillah as title), two sāqī-nāmih, one worship (monājāt), and 54 narrations, most of them with ‘an appropriate sāqī-nāmih’. In firdus, the oral history of Ahl-i Ḥaqq, from the narrative of creation until the emergence of Islam has been recounted. The introduction of firdus starts with bismillah and goes on with a hymn,

²³ This pattern is reminiscent of Persian maqāmī music. It is worth noting that Ḥājj Ni‘matullāh was a master of the Tanbūr, and Persian maqāmī music. He composed several Tanbūr pieces himself. For more information, refer to: https://hadjnemat.com/about_en.php; and also: During, 2001.

Adam and Eve, the narrative of their exclusion from the paradise, the disobedience of Satan and the fall of Adam and Eve, which leads to the start of the life of human beings on the earth, the story of Noah, Abraham and Jesus. On the other hand, some narratives delve deeper into the realm of ‘pure’ Ahl-i Haqq mythology and tradition, such as the narrative surrounding the creation of Pīr Binyāmīn (v588-696) and other archangels and higher spiritual beings (v697-752), the indoctrination of the higher spiritual beings through the Divine about their several incarnations for guiding the human beings and their sufferings during these cyclic earthy lives (v846-895), and the spiritual pact (khāvandgārī covenant) between the Divine and the higher spiritual beings (v931-972). It is after this pact, according to Ahl-i Haqq tradition, that the God creates both worlds, the spiritual and the terrestrial and their ‘residents’ (v994-1354). In *firdus*, Hājj Ni‘matullāh also explains several doctrines that constitute the religious identity of Ahl-i Haqq such as the successive lives, i. e. the reincarnation of the souls and their return to Him (v770-804) in the middle of ‘‘the story of the God’s men, who sought the Truth in the spiritual world’’ (v753-845), the dual nature and power of humans (imperious self vs. divine love) as soon as the terrestrial soul and the celestial soul are united in the earthy life (v1499-1507). It is noteworthy that, apart from the well-known biblical and Quranic narratives of prophets and saints, *Shāhnāmih-yi Haqqīqat* also mentions ancient Persian figures and their relationship to Ahl-i Haqq such as Zoroaster, various Persian kings (both tyrants and evildoers like Bahman, who fought against the believers, as well as righteous kings like Farāmarz), and certain Persian mythical figures like Rustam. The text serves as a reminder to the Ahl-i Haqq community that all these figures are part of their religious tradition and contribute to their religious identity.²⁴ Prior to the narrative of the creation of the first archangel, Jabrā’īl (Pīr Binyāmīn), it seems that Hājj Ni‘matullāh looks for the correct moment or correct way to enter to this narrative (awaits an illumination), he says a hymn, then a prayer, then another hymn, and another one and only then he starts with the story of the creation of Jibrā’īl (v600-696). Although, through the whole content of *Shāhnāmih-yi Haqqīqat*, we read several hymns, prayers and exhortations, as connecting pieces to the narratives, and sometimes at the start, in the middle and at the end of the narratives, but this is the only place in the book, in which Hājj Ni‘matullāh uses various introductory pieces to enter the main story. The narrative of the Alexander the Great and his teacher and companion Aristoteles is another remarkable story of Ahl-i Haqq tradition that connects one of the most important philosophical movements in the human history with the oral tradition of Ahl-i Haqq.²⁵ A common pattern observed in the narratives of saints and prophets across all epochs is the presence of a theophany or a higher spiritual being, as the spiritual king (who usually barriers various degrees of the power, light and attributes of Zāt-i Haqq) accompanied by close companions, the other archangels. Most of the times, they

24 Several authors have explored some similarities of myths between Ahl-i Haqq and ancient Persian myths; see for instance Hamzeh’ee, M. Reza, *The Yārisān*, Klaus Schwarz Verlag, 1990, pp 70 – 154; and also: Zaehner, R. C. (1992). *Zoroastrian Survivals in Iranian Folklore II*. Iran, 30, 65–75. <https://doi.org/10.2307/4299870>.

25 The justification of the own defeat by tyrants such as Alexander and enclosing them to the own tradition has been described by other authors. See for instance: Minoo S. Southgate. (1977). *Portrait of Alexander in Persian Alexander-Romances of the Islamic Era*. *Journal of the American Oriental Society*, 97(3), pp 278–284. <https://doi.org/10.2307/600734>

are separated from each other and have to be gathered, collected and illuminated. Sometimes, these spiritual beings and/or (some of) their companions are initially unaware of their elevated spiritual status. Nevertheless, they actively seek the Ḥaqq, or the ‘one’, who barriers the order and grace of the Ḥaqq, find each other, guide those humans who seek the Truth, and after their passing, this cycle repeats itself. However, it is actually Him who guides his seekers to Himself. And there are also the commanders of evil who betray or fight them and their followers. In the narrative of Jesus for instance, Jesus is Pīr Binyāmīn (Jibrā’īl), who is also the host of Zāt-i Ḥaqq, Judas is the commander of Evil, Maria is Pīr Razbār, and Petros was the manifestation of Davūd. Knowingly, it is Jesus, who travels around to collect his companions, some of whom are lost in the material world. In some narratives, Ḥājj Ni‘matullāh presents a very brief overview of the biography of the prophet, his companions and their spiritual avatar, yet, in some narratives he makes ethical and spiritual conclusions, suggestions and exhortations or doctrinal explanations, such in the narratives of Adam and Eve (v1891-2021) and, Satan (v1792-1874), Abel and Cain (v2022-2097), Noah (2329-2495), and Abraham (v2607-2836). Firdus recounts the pre-Islamic history of Ahl-i Ḥaqq, which is part of the religious collective identity of this community. According to Ḥājj Ni‘mat, the prophets and their companions were not bounded to a particular region, religion, language or tribe. The ‘people of God’ had have one main common characteristic in *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat*, they all have sought the living guide of the time or sāhib-zamān (Lord of Time), in whatever avatar, wherever place, whenever epoch, to sincerely follow his orders. This is evident in firdus (but also in the next sections of *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat*) and serves as an important aspect of Ahl-i Ḥaqq’s religious identity.

5.2. Rīzvān (The Emergence of Islam)

Rīzvān focuses on the Arabic, Islamic and post-Islamic era of Ahl-i Ḥaqq’s oral history leading up to the appearance of Sulṭān Ishāq on Earth. The text serves as a reminder to the Ahl-i Ḥaqq community that the major Shi’a figures and Shi’a Islam are part of their religious tradition and contribute to their religious identity. In the introductory verses of this section, Ḥājj Ni‘matullāh asserts that the Yārān (companions) from ancient times will reappear in their new and diverse homelands (v3330). This indicates that he does not confine the manifestation of the Truth and His companions to a specific geographical area. Ḥājj Ni‘matullāh covers various narratives and concepts under 36 titles, often discussing two or more narratives or concepts within a single title. For instance, under the title “about the treachery of the terrestrial world”, he cautions humans about the pitfalls present in this world and the limited time they have to perform good deeds on Earth. He then proceeds to delve into the doctrine of successive lives, the time limit of fifty thousand years associated with it, the Divine justice, and the eschatology of Ahl-i Ḥaqq, including how human actions will be evaluated after death (v3446-3452).²⁶ A few verses later, he revisits this topic and provides further explanation. He states that the primary reason why many deviated after Muḥammad and failed to recognize the Truth in ‘Alī roots in the fact that they were pursuing transient material possessions (zar va zīvar fānī) rather

²⁶ His son, Nur Ali Elahi has explained both concepts comprehensively in the ‘commentary of *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat*’ and Ma’rifat ul-Ruḥ. For more see: Elahi, 2007b.

than seeking the eternal Truth and the Great Essence (zāt-i kabīr) (v3950-3979). One remarkable contentual difference between firdus and rizvān is that the ‘non-purely Ahl-i Haqq narratives’ in firdus are mainly rooted in bible or Qurān (except of Persian Kings and Prophets and Greek thinkers), whereas in rizvān ‘non-purely Ahl-i Haqq narratives’ are mainly rooted in the Shī‘a ḥadīth and Sufi hagiographies. For instance, the narrative of the birth of ‘Alī in Ka‘bih in Shī‘a ḥadīth (Majlisī, 1983) or the narrative of *Sultān Ibrāhīm-i Adham* also called Ibrāhīm-i Balkhī, who was one of the most prominent of the Sufis of the 8th century (Jones, 2012). Interestingly, Hājj Ni‘matullāh also talks to the materialists and nihilists, who negate the hereafter and the justice of God (v3390-3450). Then, he depicts the Islamic period of Ahl-i Haqq thoroughly, naming all spiritual as well as evil figures and their avatars during this period, which surely is one of the most important epochs of Ahl-i Haqq tradition, since the companions and Haqq-seekers see the first complete appearance and embodiment of Zāt-i Haqq on the earth, namely ‘Alī, who comes, as promised in the khāvandgārī covenant, to conclude the stage of exoterism of religion (Sharī‘at), and trigger the epoch of spirituality on the earth (vilāyat and ‘irfān). Hājj Ni‘matullāh retails various narratives (14 narratives such as birth and prophecy of Muḥammad, birth and Imamate of ‘Alī, expansion of Islam, assassination on ‘Alī, Ḥasan, Ḥusain and 12 Shī‘a imāms, etc) in almost 800 verses uninterrupted with no long hymns or worships (except of one probable break between the end of list of the evil leaders and Mu‘āvīyah, considering the ending verse of the first and the starting verse of the latter, who is also one of the evil leaders). In all narratives, the avatar of the major Ahl-i Haqq spiritual beings, such as haftan, haftavāna and others are named. For instance, Zāt-i Haqq was ‘Alī, Razbār appeared in Fātimih bint-i Assad (mother of ‘Alī) and later in his daughter (Ziynab), siyyid Muḥammad (haftavāna) appeared in Prophet Muḥammad and Pīr Binyāmīn was Salmān-i Fārsī. According to *Shāhnāmih-yi Haqīqat*, the presence of higher spiritual beings illuminates jahān or ‘ālam (world/cosmos), encompassing not only the tribes or groups they were born into but also both worlds at large, for instance in the accounts of the appearances of Jesus (v3238), Muḥammad (v4073), ‘Alī (v3577), and Sulṭān Ishāq (v6162). Rizvān proceeds to retail the narratives of minor manifestations of Zāt-i Haqq and various saints until the eventual re-appearance of the complete Manifestation of Zāt-i Haqq, specifically Sulṭān Ishāq (Table 1).

This section includes accounts of several renowned Islamic Sufis, including Sulṭān Ibrāhīm-i Adham, and Maṣṣūr-i Hallāj. It is worth noting that the incorporation of these prominent Sufi figures into the Ahl-i Haqq tradition, some of whom are considered leaders and significant figures within various branches of Islamic Sufism, establishes a connection between Ahl-i Haqq and numerous mystical orders that emerged after the advent of Islam.

Several other famous mystics and poets of this era are mentioned as avatars of higher spiritual beings or their companions such as Rūdakī, Bābā Ṭāhir, Firdusī, Abū ‘Alī Sīnā, Abū Sa‘īd abi al-Khiyr, Umar Khayyām, Sanā‘ī, and Niẓāmī Ganjavī. There are several (at least 9) ‘purely Ahl-i Haqq narratives’ in rizvān such as “the narrative of the Sāj-i Nār, in which the King renewed the covenant with pīrān-i haqīqat (guides of the truth)”, “the story of Shāh Khushīn” and “the story of Bābā Navūs”. A significant subject in this section is the covenant of Sāj- Nārī, in which according to

Shāhnāmih-yi Haqīqat, Zāt-i Haqq, renews the old covenant with his companions and agree to reveal the spiritual level of the religion for Haqq-seekers. In this section, the instructions of the Jam and sacrifice ceremony are also described.

Table 1: Some of the post-Islamic Ahl-i Haqq theophany manifestations until the time of Sulṭān Ishāq. ICMZ: incomplete manifestation of Zāt-i Haqq, CMZ: Complete manifestation of Zāt-i Haqq.

Name /	Ranking	Era (CE)	Known whereabouts
‘Alī ibn Abī Tālib	CMZ	601 – 661	Makkih, Madīnih, Kūfih, Baqdād
Buhlūl	ICMZ	7 th to 8 th century	Baqdād, Kufeh, Kurdistān, Luristān
Shāh Fazl-i Valī	ICMZ	9 th – 10 th century	Īndiā (including modern Pakistān)
Bābā Sarhang	ICMZ	10 th century	Kurdistān and/or Luristān
Shāh Khushīn	ICMZ	10 th – 11 th century	Luristān and Kurdistān
Bābā Nāvūs	ICMZ	11 th – 12 th century	Kurdistān – Luristān
Sulṭān Ishāq	CMZ	13 th – 15 th century	Kurdistān

There are some notable ‘Ahl-i Haqq virtues’ that Ḥājj Ni‘matullāh corroborates in this section between the lines of the narratives. For instance, in the narrative of Sulṭān Ibrāhīm-i Adham, we recognize the virtue of being ready to abstain from all material belonging in the sake of Him, as Sulṭān Ibrāhīm relinquishes the kingship to seek and reach the Haqq (v4571-4845). Another virtue is the certitude of faith and being aware of doubt in the narrative of Buhlūl, Hārūn und his wife, in which Hārūn’s wife, knowing Buhlūl as Zāt-i Haqq, has an unconditioned trust to him, and Hārūn not (v4473-4445). In the narrative of Bābā Navūs, Ḥājj Ni‘matullāh corroborates the forbiddance of eating pork for Ahl-i Haqq (v5949), which is considered as sacred by some Gūrān Ahl-i Haqq (van Bruinessen, 2014). Ḥājj Ni‘matullāh ends Riḏvān, with his introductory words.²⁷ He emphasizes the importance of practicing the spirituality (deeds instead of words), helping others and particularly those in need (that would be superior to any other worship), avoiding to dispute others, being righteous and humble, and avoiding hypocrisy, selfishness and being a mammonist.

5.3. Khuld (The Emergence of Sulṭān Ishāq)

Khuld begins with a worship and humble words from Ḥājj Ni‘matullāh. From this point onward, until the contemporary time of Ḥājj Ni‘mat (halfway through the next

²⁷ As mentioned in footnote No. 23 similar pattern to a piece of Persian maqāmī music.

chapter, Janān), the narrative of Ahl-i Ḥaqq tradition is continuously recounted by Ḥājj Ni'matullāh, with minimal interruption apart from a couple of spiritual conclusions, recommendations, and exhortations based on instructive narratives like Shiykh Rash (v8370-8631) Yūsif Bīrahniḥ (the poor Yūsif, v9104-9237). There are no hymns or prayers included between the narratives. Additionally, Ḥājj Ni'matullāh provides explanations of certain rituals, such as instructions for the initiation ceremony (v8027 – 8099). Khuld portrays the efforts of Sulṭān Ishāq's companions in preparing the conditions for his appearance on Earth. The account reveals that Pīr Binyāmīn from Pāvīh, a city in western Iran, initially remains unaware of his own spiritual status. It is only after encountering Mullā Rukn ad-Dīn from Damascus that he becomes aware of his proximity to the "King of the religion". The narrative highlights a repetitive pattern that signifies an essential aspect of the collective identity of Ahl-i Ḥaqq. This pattern involves the planning carried out by the companions of Zāt-i Ḥaqq for His Emergence, as well as the efforts of Ḥaqq-seekers from around the world who come to witness the spiritual king and seek his blessings.

The narrative of the marriage between the father of Sulṭān Ishāq, who is a more than 100 years old Sunni Muslim and the leader of the Qādirī and Naqshbandī Sufī order - and possibly the leader of the Nūrbakhshī sect according to Jean During (During, 1998) - and his young mother Khātūn Dāyrāk, who is the daughter of one of the chiefs of the Kurdish Jāf tribe (mostly Sunni Muslims), depicts the struggles faced by the companions in their pursuit of their goal. The migration of Sulṭān to Pīrdīvar, prompted by the hostility of his half-brothers, the three days of fasting, the pīrdīvarī covenant, the numerous miracles attributed to Sulṭān Ishāq and his companions, and all other Ahl-i Ḥaqq narratives, which constitute the Ahl-i Ḥaqq religious identity and are scattered across different Ahl-i Ḥaqq kalām, are interconnected as intended by Ḥājj Ni'matullāh.

The establishment of the seven consecrated families (v7929-8026) is another remarkable contents of khuld. According to this narrative, the followers of Ahl-i Ḥaqq sought proper guidance after Sulṭān's demise, and as a result, he established the seven khandāns. Khuld includes several poignant narratives. For instance, there is the narrative of the poor old woman who arrived late to the gathering (jam) and felt ashamed because she did not have a proper food offering. All she had was a simple qāvit.²⁸ Sulṭān ordered the entire gathering to wait for her, and when she arrived, all the other offerings were accepted by God due to her pure intention and the fact that she had offered all her belongings. The virtues of Ahl-i Ḥaqq mentioned in previous chapters are reiterated here, with a few additions. These include avoiding doubt in the mercy and power of God, avoiding pride, refraining from hurting others, resisting the allure of worldly possessions, and seeking guidance from the living guide on Earth. Pride is a recurring 'spiritual pitfall' that is the main theme of some narratives in *Shāhnāmīh-yi Ḥaqqīqat*. Even some of Sulṭān Ishāq's companions, including the most highly ranked among them like haftan, have fallen into this pitfall, as depicted in the narratives of Pīr Binyāmīn (v8986-9060), Shāh Ibrāhīm (v10008 – 10110), and Abulvafā (v7755-7765).

28 Qāvit is a powdered mixture of various cereals and legumes that is prepared in different ways across different regions of Iran. In the Ahl-i Ḥaqq tradition, it typically consists of a combination of seven cereals and legumes. It served as a dessert or, not rarely, as a main meal for poor people or farmers.

Two notable narratives connect Ahl-i Ḥaqq with the Safavid dynasty and the Ḥājjī Baktāshī order. Ḥājjī Baktāsh Valī and Ṣafī ad-Dīn Ishāq Ardabīlī are mentioned in these accounts. While Shiykh Ṣafī served Sulṭān for many years and was bestowed with spiritual enlightenment and a dynasty on Earth after 12 years, it was Sulṭān himself who, along with his companions, appeared in Anatolia under the name Ḥājjī Baktāsh.

5.4. Janān (Ahl-i Ḥaqq after Sulṭān Ishāq)

In Janān, which includes 57 titles, we read almost exclusively 53 remarkable ‘pure Ahl-i Ḥaqq’ narratives. For instance, the birth of the Turkish branch of Ahl-i Ḥaqq through Qush Chī Uqlī, who is born in Turkistān and considered as the avatar of Pīr Binyāmīn. He moves to Baghdād to visit Shāh Ibrāhīm and serves as the translator of Ahl-i Ḥaqq kalām into Turkish (v9804-9846). This narrative portrays and emphasizes the connection between the Kurdish and Turkish Ahl-i Ḥaqq traditions, thereby strengthening the collective identity of the community with diverse ethnic backgrounds. In another narrative, we witness how Shāh Ibrāhīm falls into pride once again, this time in relation to Bābā Yadigār. After losing his divine influence, he regrets his mistake and decides to go to Pirdīvar to seek forgiveness from Sulṭān. However, unlike his previous experience, he is unsuccessful in reaching his goal and dies on the way. Nonetheless, he returns in the form of shāh-mihmān as Bābā Jalīl in Luristān and siyyid Muḥammad Nūrbakhsh in Fars and Luristān, (v10373–10411).

In the narrative of Zunnūr, we observe the establishment of a new consecrated family due to disputes over successorships among the successors of the Abulvafā family in Luristān after the time of Sulṭān Ishāq (v10305-10372). Then, we have the narrative of the confrontation between siyyid Farzi (a successor of the Abulvafā family) and Atash Bag, who has established a new priestly family known as Atash Begī. Both individuals are shāh-mihmān; however, Atash Bag, being the avatar of haftavāna, ‘loses the competition’ that he initiated out of pride to siyyid Farzī, who is the avatar of haftan (v10511-10530).²⁹

Shāh Viysqulī, the avatar of Bābā Yadigār, is another shāh-mihmān mentioned in *Shāhnāmīh-yi Ḥaqīqat*, and we once again observe the pattern that all companions and true believers were seeking the spiritual King prior to his emergence, following him as soon as they found him, and prior to his death, asking for his promises to come back again (v10531-10767). We also have other shāh-mihmāns (Shāh Ayāz from India, Shāh Hayās from Kurdistān, and Bābā Ḥiydar), which lead to the establishment of two other consecrated families (Shāh Ḥayāsī and Bābā Ḥiydarī). Here again, we observe the pitfall of pride and the disputes among different Ahl-i Ḥaqq families. Bābā Heydar takes pride in his illumination and rejects Shāh Hayās, claiming that he alone is the present shāh-mihmān. Shāh Ḥayās, being the avatar of Dāvūd (haftan), sends one of his companions to disarm the divine illumination of Bābā Ḥiydar, which is successfully accomplished. Bābā Ḥiydar, recognizing his own mistake, asks for forgiveness, and Shāh Ḥayās forgives him and allows him to establish a new consecrated family (v10872-10935). It is Shāh Ḥayās who foresees that the spiritual King, Zāt-i Ḥaqq, will appear on the earth contemporary to the 7th successor of his consecrated family (v10975-10982). It might be the main reason that Ḥājjī Ni ‘matullāh

²⁹ This might be a symbolic depiction of the disputes that might have exist between the consecrated families as new ones were established.

continues with a detailed explanation of the successorship in Shāh Ḥayās' family and his kalam (v11026-11124, 11135-11197, 11421-11534 and 12396-12577).

In Janān, we also encounter the narrative of claimants anticipating the prophesied appearance, such as Tiymūr I and Tiymūr II. However, their claimed 'mission' was abruptly halted as they were either killed or imprisoned by local or central rulers before its fulfillment. Shāh Faḥḥullah from the Gūrān tribe (v12584-12615) and 'Alī Ashraf Khān from Iraq (v12617-12660) were among several claimants who purported to be the savior contemporaneous with Ḥājj Ni'matullāh.³⁰ According to *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat*, in each case, many Ahl-i Ḥaqq followers accompanied them, leaving their homes and giving all their belongings to these claimants. However, they were ultimately disappointed, lost their faith, and many of them departed from the Ahl-i Ḥaqq order (v12664-12684).

The narratives of Shāh Faḥḥullah and 'Alī Ashraf Khān include lessons addressing the pitfalls faced by individuals who attain certain degrees of spiritual illumination granted by the Divine but subsequently lose it due to being overwhelmed by misinterpretation of spiritual messages and the power of their imperious self. These pitfalls may manifest as pride, impatience, vainglory, and a lack of restraint and patience.

The last section in janān, aḥvālāt-i Nāzīm (narratives about the author), serves as a transitional narrative connecting the ancient history of Ahl-i Ḥaqq covered in the first four chapters to the final chapter, na'im that encompasses contemporary events up to the time of the writing of *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat* and also includes the author's biography.

Aḥvālāt-i Nāzīm consists of several parts, with the first part being one of the most emotionally captivating sections of *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat*, in my opinion. It delves into the inner experiences of Ḥājj Ni'matullāh, particularly from the year 1901 onwards (v12685-12735). In this portion, he reflects on how he learned valuable lessons from the mistakes of previous bātin-dārs (v12685-12690). He emphasizes his commitment to humility, avoiding vanity and impatience, and adopting the role of a devoted disciple (sālik) under the guidance of a spiritual master (ostād). His aim at each moment of his life was to align his thoughts, words, and actions with the will and satisfaction of his Master. His only wish and aim was to see Him and to be connected to Him. He continues to depict how much he had to suffer from the cruelty of his opponents, some relatives and acquaintances and in spite of it all being grateful to experience these discomforts on His path. It is amazing that he ends this touching part with the known Ahl-i Ḥaqq verse: avval-u ākhar Yār (v12735):

*My first and also my Last be the Yār
May my soul rejoice with the help of Ḥaqq*

He continues with itemizing the spiritual figures who were contemporary to him, some of them relatives and acquaintances, retails the narrative of some of his disciples who first closed a pact with him and broke it later and those who came to him and stayed faithfully.

At the last part of aḥvālāt-i Nāzīm, Ḥājj Ni'matullāh gives an account to his writings, mentioning that some of them are merely for internal use baḥr-i asrār

³⁰ The name of 'Alī Ashraf Khān is left blank in *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat*. I found it out during my interviews and field studies for my PhD thesis.

(Kāshif ul-Asrār) and Jāvďān (sārā) (v12802-12803) and should not be read by others. He corroborates that he has written Furqān for non-Ahl-i Ḥaqq and Ahl-i Ḥaqq (‘ām va khās).

5.5. Na‘īm (Autobiography of the Author)

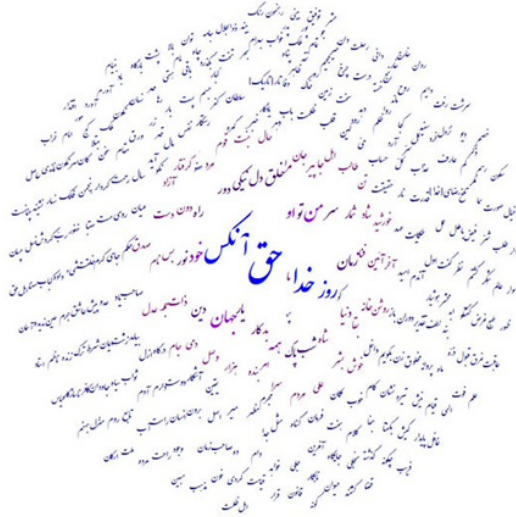


Figure 5: The word cloud of the *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīqat* including the terms with more than 0.03% prevalence of the autobiographical part of in *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīqat* (book 5: na‘īm). Ḥaqq, khudā, ān-kas, rūz, man, jahān, ’Ū are the most frequent terms in na‘īm.

The concept of na‘īm, remarkably differs from the concept of the previous four chapters, with almost 43% of the content (969 from a total of 2232 verses) including some hymns and worships but mainly exhortations and recommendations for practice of ethical and spiritual principles. The Ahl-i Ḥaqq tradition, consisting of 291 verses, and the autobiography of Ḥājj Ni‘matullāh, comprising 1072 verses, together make up 57% of the content. However, the most prevalent terms remained largely unchanged, except for some shifts in the word cloud.³¹ Terms that refer to the Divine, such as ḥaqq (Truth), yār (Companion, Helper, Beloved), ’ū (He), khudā (God) and tu (You), as well as terms related to time and place such as zaman (time), rūz (day), shab (night) and jahān (world), and terms that encompass people like hamih (all), khalq (creatures), ān-kas (the one, who), and bashar (people), or spiritual concepts like nūr (light), pākī (purity), nīkī (benefaction) have shown only negligible variations in their frequency.

Ḥājj Ni‘matullāh initiates na‘īm with the hymn titled "An Account of God." This is followed by a humble worship directed towards the Divine court and a passage discussing the deceitfulness of the material world.³²

31 For instance, the term [spiritual] king appeared five times more frequently in the first four chapters compared to the last chapter. This is due to the fact that the concept of the spiritual king is mentioned more frequently in the history of Ahl-i Ḥaqq than in the autobiography of Ḥājj Ni‘matullāh or the spiritual lessons

32 This part, along with certain other worships and exhortations of Ḥājj Ni‘matullāh, bears similarities to the teachings found in Nahj ul-Balāghih, which is a collection of the words of ‘Alī ibn-i abī Ṭālib. For instance, it shares resemblances with sermons 28, 52, 110, and 194, which criticize the treachery of the

After presenting a riddle concerning his spiritual identity and its corresponding response (v13025-13074), Hāj̄j Ni‘matullāh appeals to God, requesting guidance for all those who sincerely seek the Truth (Ḥaqq) to find their way to his path (v13088-13092). He then resumes the enumeration of the prerequisites of being a Ḥaqq-parast, discussing their characteristics and duties. In addition to the golden rule (Treat others as you would like others to treat you, do not treat others in ways that you would not like to be treated) in v13184-13185, the virtues purity, righteousness, commitment to the spiritual covenant till the last breath, seeking the truth, avoiding the socialization with indecent people, and avoiding, pride, doubt, hypocrisy, the lures of the imperious self and the terrestrial world are mentioned in three touching pieces.

Hāj̄j Ni‘matullāh quotes Sa‘dī, the famous Persian poet (v13162-13164) and mystic, to emphasize that fear of God is more important than rituals. He also emphasizes the importance of kindness towards all humans, not just the faithful or good people, which alludes to the Bible (Luke 6:33). Hāj̄j Ni‘matullāh further itemizes several virtues that a true Ahl-i Ḥaqq must possess and identifies bad habits that Ahl-i Ḥaqq followers should avoid. These virtues and vices are repeatedly mentioned in na‘īm under different titles, including generosity (versus stinginess/ v14625-14630), seeking the satisfaction of God (v14530), and avoiding pride, doubt, and the allure of worldly possessions (v14026), among others. This makes na‘īm a comprehensive guide to Ahl-i Ḥaqq virtues.

Ahl-i Ḥaqq concepts such as the successive lives and the reincarnation of contemporary major Ahl-i Ḥaqq figures are also repeated in this section. He emphasizes that the main principles of Islam and Ahl-i Ḥaqq are the same, except that in (the mainstream) Islam there is no return to the earthy life (v14489-14545).

One of the most remarkable statements by Hāj̄j Ni‘matullāh is about the distinction of a true Ahl-i Ḥaqq (for instance in v13271-13207 and 14023-1453). He emphasizes that the Lord of Time instructed him to spread this truth among the people, stating that what characterizes a true AH is certainly not his affiliation to a center of power (such as a consecrated family, particular religion, or sect), nor by their theoretical knowledge of the kalām. Instead, it is their purity of intention and good deeds, actions that align with Divine satisfaction.

An important content of na‘īm, however, is the biography of Hāj̄j Ni‘matullāh. We read the narrative of an Ahl-i Ḥaqq child, who became orphan at the age of ten with its related sufferings. One of the most captivating aspects of na‘īm is when Hāj̄j Ni‘matullāh humbly acknowledges and lists the mistakes and sins he committed prior to his spiritual enlightenment. To him, not being in a state of permanent attention to God is a dereliction of human duty. It is worth noting that this book was written just one year before Hāj̄j Ni‘matullāh’s death. By that time, he had dedicated himself to spiritual pursuits for approximately twenty years and must have humbled himself. Through these statements of humility, he might have been demonstrating to his adherents, disciples and readers the importance of leading a battle against pride.

earthly world, as well as speeches 159 and 162 that glorify God and emphasize his oneness. Intertextuality can be observed in several parts of *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīyat* in form of quotations, allusions, adaptations, and reinterpretations of the Qurān, Islamic traditions, Persian mysticism, bible and of course, Ahl-i Ḥaqq oral tradition (which was partially textualized in that time). Exploring these intertextual references would require a comprehensive examination.

Furthermore, Hājī Ni‘matullāh provides insights into his spiritual illumination and the persistent efforts he made to create the necessary conditions for the manifestation of the Truth on Earth (Membrado, 2014).

5.6. Recurring Patterns and Elements of Religious Collective Identity

There are several recurring patterns and elements of the religious collective identity of Ahl-i Ḥaqq in *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīqat*. A recurring pattern in the history of Ahl-i Ḥaqq is the persistent pursuit of its devotees to find the individual who embodies the divine essence, guidance, and ‘light’, regardless of their geographical birthplace, language, tribal affiliation, or other classifying social norms. This search for ‘the essence of the Truth’ is narrated from the time of the first prophet to the period of writing the *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīqat*. Notably, even the author of the book himself was engaged in this pursuit, reflecting the ongoing longing within Ahl-i Ḥaqq to encounter and connect with the earthly manifestation of divine Truth. This enduring theme highlights the central role of seeking and recognizing the essence of the Truth within the beliefs and practices of Ahl-i Ḥaqq. Another persistent pattern that emerges alongside the search for the ‘Essence of the Truth’ is the presence of antagonistic leaders of darkness who are hostile towards the Truth and its companions. These malevolent beings consistently exist on the planet and manage to gather followers and supporters of their own. However, according to this paradigm, despite their efforts, they have never been able to completely eradicate or prevent the continued existence of the Truth on Earth. It is noteworthy that throughout history, these negative forces may inflict harm or even cause the demise of highly spiritual beings or even the Zāt-i Ḥaqq (as exemplified in the case of ‘Alī), but they have consistently failed to extinguish the enduring presence of Ḥaqq (Truth) in the world. This pattern underscores the resilience and enduring nature of the Truth in the face of opposition and adversity.

Reincarnation constitute a fundamental element of the religious identity of Ahl-i Ḥaqq. This concept allows for the spiritual growth, purification, and progress of individuals over multiple lifetimes, emphasizing the continuous journey of the soul and its evolving relationship with the divine.

In *Shāhnāmih-yi Ḥaqqīqat*, the reader not only can follow the several reincarnations of the major figures of Ahl-i Ḥaqq but also gains an explanation of the particular concept of reincarnation, in Ahl-i Ḥaqq.³³ According to this concept, each soul has a limit of 50,000 years of earthly lives, within a maximum of 1,000 human bodies, to reach the appropriate spiritual level. Upon reaching the highest spiritual level, the soul would join the Divine. However, if a soul fails to reach the necessary level after the mentioned limit of 50,000 years, it will face its own judgment day, after which it will be determined whether it goes to paradise or hell (see for instance in v765-822).

Music, particularly the tanbur, holds significant importance as an element of the religious identities of Ahl-i Ḥaqq. Ahl-i Ḥaqq utilize music, as a form of worship and a means of communication with God and making requests to Him. This practice establishes a unique dialogue between the practitioners and the Divine Essence.³⁴

33 This concept is comprehensively presented and extensively discussed from a theological and philosophical perspective in the works of Nur Ali Elahi or his son Bahram Elahi. For more detailed information, you may refer to their writings, such as: Elahi, 2007b or Elahi, Bahram, *Fundamentals of the Process of Spiritual Perfection: A Practical Guide*, 2022, New York: Monkfish Book Publishing Company.

34 In certain instances, the Divine Essence also communicates with Ahl-i Ḥaqq through the medium of the tanbur, as illustrated in the narrative of the tanbur suddenly tuning itself prior to the appearance of Bābā

The Ahl-i Haqq have maintained a belief in the living Prophet of their time. Following the last prophet, Muḥammad, their focus shifted to the Shī'a imāms and subsequently to the guardians of the time. In this sense, they can be considered as Ja'farī Twelver Shia Muslims. Within their belief system, 'Alī is regarded as the complete Essence of the Divine, while his sons Ḥasan and Ḥusain hold esteemed positions among the seven archangels.

The emergence of the Zāt-i Haqq (the Divine Essence) is often accompanied by significant spiritual transformations or advancements. For example, the appearance of 'Alī marked the conclusion of prophethood and the initiation of vilāyat (spiritual leadership). Sultān Ishāq played a crucial role in establishing the seven consecrated families and organizing the Ahl-i Haqq community, bestowing them with a functional structure and organization.

These beliefs and historical figures contribute to the religious identity and practices of the Ahl-i Haqq, shaping their understanding of spiritual leadership, divine essence, and the evolution of their community throughout history.

Shāhnāmih-yi Haqīqat corroborates several notable virtues of Ahl-i Haqq. These include sincerity, certitude of faith, commitment to the spiritual covenant, awareness of and fight against doubt and particularly pride (which can even affect higher spiritual beings), seeking the satisfaction of God, and the allure of worldly possessions, among others.

Research about religious collective identity of Ahl-i Haqq is scarce. In *Shāhnāmih-yi Haqīqat*, Hājj Ni'matullāh provides a detailed account of his twenty-year experience in the research about Ahl-i Haqq oral tradition. Additionally, the *Shāhnāmih-yi Haqīqat* serves as a significant resource by depicting aspects of Ahl-i Haqq history that Hājj Ni'matullāh did not necessarily hold a favorable opinion about. This adds a critical perspective to the research, allowing for a more comprehensive and nuanced understanding of the Ahl-i Haqq community and its development over time. By utilizing *Shāhnāmih-yi Haqīqat* and exploring the viewpoints of Hājj Ni'matullāh, this research contributes to a deeper exploration of the religious collective identity of Ahl-i Haqq, shedding light on their beliefs, practices, and historical narratives that have shaped their community. Indeed, when studying religious collective identity, it is essential to acknowledge the multitude of historical, social, and cultural factors that contribute to their formation. Given the diverse nature of Ahl-i Haqq and the wide range of influences that shape their religious collective identities, it may not be possible to capture every relevant aspect in a single research endeavor. Consequently, one potential weakness of the current research is the challenge of fully exploring and analyzing the entirety of these factors within the limited scope of the study. Nonetheless, by focusing on specific elements, patterns, topics, or concepts within the *Shāhnāmih-yi Haqīqat*, the research can still provide valuable insights into the religious collective identity of Ahl-i Haqq.

Shāhnāmih-yi Haqīqat is able to transcend sectarian differences and foster a sense of belonging among members of the Ahl-i Haqq community by emphasizing the group's connections to larger historical and religious narratives.

Nāvūs (see *Āthār ul-Haqq*, vol 1, Saying 1430). This narrative highlights the profound connection and interaction between Ahl-i Haqq and the Divine through the musical expression of the tanbur.

Hājj Ni'matullāh's written and systematic presentation of the mythical history of the Ahl-i Ḥaqq sheds light on the interconnections between the sacred history of the Ahl-i Ḥaqq and a broader range of national, tribal, and religious beliefs, traditions, and revered figures. Thus, *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat*, may have contributed to the strengthening of the collective and religious identity of Ahl-i Ḥaqq communities.

Conclusion

The words related to divine unity, such as 'Ḥaqq', 'King', 'God', and 'He', are at the center of the *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat*, both conceptually and statistically. The narratives conveyed in *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat* emphasize that Ahl-i Ḥaqq transcends national, and cultural boundaries. Ḥaqq can manifest anywhere and within every human being, regardless of their tribe or culture. According to the *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat*, Ahl-i Ḥaqq order is not limited to a specific time period or geographical region. *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat* represents the formation of Ahl-i Ḥaqq with the first spiritual assembly after the creation of the main archangels in the spiritual world, and its continuation in the material dimension commenced with the fall of Adam on the planet. The order will continue like a chain until eternity, with all prophets from Adam to Muḥammad, as well as all genuine imāms and mystics after Islam, being the connections of the 'Ahl-i Ḥaqq chain'. Pious men and their companions have existed in various locations across the globe in all epochs, and this will continue. In this sense, Hājj Ni'matullāh's definition of an Ahl-i Ḥaqq adherent goes beyond tradition and mythology. He identifies Ahl-i Ḥaqq followers as those who verify the practice and living out of divine virtues with certainty, such as purity, righteousness and fidelity, humility, helpful service, being committed to the spiritual covenant while experiencing the inclemency of life, and avoiding the lures and temptations of the material world, but especially the effort to find the living spiritual guide of the time. Thus, the spatial and temporal boundaries of Ahl-i Ḥaqq encompass the entire universe and eternity. However, the experiential reality of Ahl-i Ḥaqq is rooted in the present moment, wherever and whenever one encounters the presence of the manifestations of the Divine. This concept constitutes one of the most fundamental elements of the religious identity of Ahl-i Ḥaqq according to *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat*. It involves the search for the Zāt-i Ḥaqq (the essence of the Divine) in every place or region, within every individual, and at any given time. Therefore, the collective identity of the community cannot be restricted to a particular tribe, ethnicity, language, or religion, and the Ahl-i Ḥaqq order cannot be degraded to a separate religion, as they seek the living Man of the Truth to follow His teachings, which are considered as the 'real truth'.

The comprehensive oral tradition of Ahl-i Ḥaqq, narrated in *Shāhnāmih-yi Ḥaqīqat* in a more widespread language compared to the fragmented, unclassified tradition in local ancient languages, might enable a more constructive religious communication between the various Ahl-i Ḥaqq groups and a convergence of them. Hājj Ni'matullāh has presented a wide variety of events and figures that Ahl-i Ḥaqq groups consider to be its own. According to this oral history, Iranian kings, Persian or even Greek sages and philosophers, as well as prophets and saints mentioned in the Old and New Testaments, the Qurān, and Islamic ḥadīths, as well as Shia imāms and mystics after them, are all members of the Ahl-i Ḥaqq tradition. This approach, per se, can be viewed as a factor which brings together the tribal, national, and religious mythology and traditions in

order to converge and unite the Ahl-i Haqq communities, which in the 19th century faced numerous divergences and differences in their traditions and beliefs.

Hājj Ni'matullāh's approach to narrating the history of the Ahl-i Haqq in its primary mythological version, with a chronological structure and in a more widespread language permitted a wide range of Ahl-i Haqq of various groups to see themselves as part of a larger historical narrative. This shared history becomes a source of collective identity, a factor that can strengthen the group's religious collective identities by allowing various communities to feel connected through their shared heritage, oral history, mythical experience of their ancestors, and shared beliefs. All members of the group can see how their tradition and religious beliefs have changed and developed over time naturally by historical events and figures.

References/Kaynaklar

- Arnett, J. J. A theory of development from the late teens through the twenties. *American Psychologist*, 55(5), 469-480, 2000.
- Atābakī, T. Persia/Iran. In U. Daniel, P. Gatrell, O. Janz, H. Jones, J. Keene, A. Kramer, & B. Nasson (Eds.), *1914-1918-Online; International Encyclopedia of the First World War*. Freie Universität Berlin, 2016. <https://doi.org/10.15463/ie1418.10899>
- Drisko, J. W.,-Maschi, T. *Content Analysis-(Pocket Guide to Social Work Research Methods)*. Oxford University Press, 2015.
- During, J. A critical survey on Ahl-i Haqq studies in Europe and Iran. In T. Olsson, E. Özdalga, & C. Raudvere (Eds.), *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, 105-126, Curzon Press 1998.
- During, J. *L'âme des sons; L'art unique d'Ostad Elahi*. RELIÉ, 2001.
- Eisenstadt, S. N.,-Giesen, B. The construction of collective identity. *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv Für Soziologie*, 36(1), 72-102, 1995.
- Elahi, N. A. *Burhān ul-Haqq*. Jiyhūn Publishing. (1994).
- Elahi, N. A. *Āthār ul- Haqq* (B. Elahi, Ed. Vol. 1). Panj Publishing, 2007a.
- Elahi, N. A. *Knowing the Spirit (Ma'rifat ul-Rūh)* (J. W. Morris, Trans.). State University of New York Press, 2007b.
- Etengoff, C.,-Rodriguez, E. M. Religious Identity. In S. Hupp & J. D. Jewell (Eds.), *The Encyclopedia of Child and Adolescent Development*. Wiley-Blackwell, 2023.
- Filonik, J.,-Kucharski, J. Discourses of Identity in the Ancient World: Preliminary Remarks. *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 38(1), 1-5, 2021. <https://doi.org/10.1163/20512996-12340304>
- Huart, C. 'Alī Ilāhī. In M. T. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, & R. Hartmann (Eds.), *Encyclopaedia of Islam, First Edition (1913-1936)*. Brill Publishers, 2012. https://doi.org/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_0636
- Jamshīdī, M. *Qaḥṭī-yi buzurg-i sālḥā-yi 1917-1919*, 2015. <https://www.iichs.ir/en/news/1600/the-great-famine-1917-1919>
- Jedlowski, P. Memory and Sociology: Themes and Issues. *Time & Society*, 10(1), 29-44, 2001.
- Jiyhūn-ābādī, N. *Shāhnāmīh-yi Haqqīqat*. Jiyhūn Publishing, 1994.
- Jones, R. Ibrāhīm b. Adham. In P. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. v. Donzel,-W. P. Heinrichs (Eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill Publishers, 2012.
- Klein, K. L. On the Emergence of Memory in Historical Discourse. *Representations*, 69, 127-150, 2000.
- Majd, M. G. *Victorian Holocaust_ Iran in the Great Famine of 1869-1873*. University Press of America, 2017.
- Majlisī, M. B. Baḥār al-Anvār. In (Vol. 35, 8). Dar al-Ahyā al-Tarāth, 1983.

- Membrado, M. Ahl-i Haqq Consecrated Families (khāndān). In C. Mayeur-Jaouen & A. Papas (Eds.), *Family Portrait with Saints*, 220–253, Klaus Schwarz-Ehess, 2013.
- Membrado, M. Hāj Ni'matullāh Jiyhūn-ābādī (1871–1920) and His Mystical Path Within the Ahl-e Haqq Order. In K. 'Umarkhālī (Ed.), *Religious Minorities in Kurdistan: Beyond the Mainstream*. Vol. 68, 13-45, Harrassowitz, 2014.
- Membrado, M. From Oral to Scriptural Transmission: The literary production of the Ahl-i Haqq in the modern era. In R. Chih, D. Gril, C. Mayeur-Jaouen, & R. Seesemann (Eds.), *Sufism, Literary Production and Printing in the Nineteenth Century*, 139-187, Ergon Verlag, 2015.
- Minorsky, V. Notes sur la secte des Ahl-i Haqq. *Revue du Monde Musulman*, 46, 1920.
- Minorsky, V. Ahl-i Haqq. In P. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. v. Donzel, -W. P. Heinrichs (Eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, 260-263, Brill Publishers, 1960. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_2284
- Smith, A. D. Ethnic myths and ethnic revivals. *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv Für Soziologie*, 25 (2), 283-305, 1984.
- Tammes, P.,-Scholten, P. Assimilation of Ethnic-Religious Minorities in the Netherlands: A Historical-Sociological Analysis of Pre-World War II Jews and Contemporary Muslims. *Social Science History*, 41 (3), 477-504, 2017. <https://www.jstor.org/stable/90017922>
- van Bruinessen, M. Veneration of Satan among the Ahl-e Haqq of the Gûrân region. *Fritillaria Kurdica, Bulletin of Kurdish Studies*, 3-4, 6-41, 2014.

YARSAN EDEBİYATINDA KADIN ŞAİRLERİN YERİ¹

THE PLACE OF WOMAN POETS IN YARSAN LITERATURE

SEVDA ORAK REŞİTOĞLU  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Yarsanların köklü ve geniş edebiyatı Kürt edebiyatının öncüsü olarak varsayılabılır. Sözlü olarak başlayan bu edebiyat yüzyıllarca nesilden nesile aktarılmıştır. Kültür ve inançlarını sosyal, siyasi, etnik ve dini nedenlerden dolayı gizli bir şekilde yaşamaya mecbur kaldıkları için kendi toplumları dışında pek tanınmamışlardır. Yarsanlarda *kelam* olarak adlandırılan şiirler 15. yüzyılda yazıya geçirilmiştir ve ağırlıklı olarak sosyal hayat, inanç, ayin gibi temalar işlenmiştir. Yarsan edebiyatında birçok *kelam* sahibi şair olmakla birlikte bu şairler arasında kadınların da önemli bir yeri vardır ve *kelamları* da kutsal olarak görülmektedir. *Dünadûn* bu inancın temelini oluşturmaktadır bu nedenle bir kişinin önceki dönemindeki cinsiyeti bilinmediğinden dolayı kadın-erkek eşitliği vardır. Bu kadınlar yalnızca *kelam* söylemezler, Cem'de oturma yerleri vardır ve yemek payları da vardır. Dahası Yarsanlarca kutsal olarak kabul edilen *tenbûr* kadınlar tarafından da çalınır ve bu kültürde önemli bir yeri vardır. Yarsan geleneğinin bir diğer önemli konusu ise tanrıların sembolik anneleri, başka bir deyişle Meryem gibi çocuklarını bakire bir şekilde doğuran kadınlardır. Bu kadınların hamilelikte yaşadıkları sorunlar *kelamlarda* dile getirilmiş olup kendilerine yardım eden meleklerle yaptıkları diyaloglar da bu edebiyatın önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yarsan, Yarsan Edebiyatı, Yarsan Kadınları, Kalam, Reenkarnasyon.

Abstract

The deep-rooted and extensive literature of the Yarsans can be assumed as the forerunner of Kurdish literature. This literature, which started orally, has been passed down from generation to generation for centuries. They are not well known outside of their own society as they forced to live their culture and beliefs in secret for social, political, ethnic and religious reasons. The poems called *kalam* in the Yarsans were written down in the 15th century and mainly focused on themes such as social life, belief and ritual. There are many poets who have words in Yarsan literature and women have an important place among these poets, at the same time the words of women are seen as sacred. Reincarnation (*dünadûn*) is the basis of this belief, so there is equality between men and women since the gender of a person in the previous period is not known. These women not only speak words, they have a sitting place in Cem and they also have a share of food. Moreover, the *tanbûr*, which is considered sacred by the Yarsans, is also played by women and has an important place in this culture. Another important subject of the Yarsan tradition is the symbolic mothers of the Gods, in other words, women who gave birth to their children as virgins like Mary. The problems that these women experienced during pregnancy were expressed in the words and the dialogues they had with the angels who helped them form an important part of this literature.

Keywords: Yarsan, Yarsan Literature, Yarsan Women, Kalam, Reincarnation.

¹ Bu makale, yazarın "*Helbestvanên Jin di Edebiyata Yarsanan de*, Mardin Artuklu Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Kürt Dili ve Kültürü Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016" adlı yüksek lisans tezinden çıkarılmıştır.

Giriş

Yarsan edebiyatı Kürt edebiyatının önemli bir parçasıdır. Çok eski olması, literatür açısından zengin olması aynı zamanda inanış açısından çok derin bir yapıya sahip olması Kürt edebiyatındaki yerini daha da ön plana çıkarıyor. Yarsan edebiyatı sözlü edebiyata dayanmaktadır ve şiirleri *kelam* olarak adlandırılan bu edebiyatın temeli kutsal sözlerden oluşmaktadır. Çünkü bu *kelamlarda* inanç en önemli unsurdur, bu nedenle *kelam* sahibi insanlar şiirlerinde Yarsanlığa olan sevgilerini ve Tanrı'nın en kâmil tecellisi olduğuna inanılan Sultan Sehak'a olan bağlılıklarını çokça dile getirmişlerdir.

Yarsanlar dinlerini ve kültürlerini gizli saklı yaşadıkları için onlarla ilgili yapılan çalışmalar çok geç ortaya çıkmıştır. Bu dine mensup kişiler dinlerinin dışarıda yayılmasını istemediklerinden dolayı, dahası Yarsan olmayanlardan yani Müslümanlardan korktukları için dinlerini gizli yaşamak zorunda kalmışlardır. Sözlü edebiyatlarını kendileri de çok geç yazıya geçirmişlerdir ki bu da Yarsan geleneklerine göre Sultan Sehak dönemine denk gelmektedir. Sultan Sehak'ın kâtipliğini yapan Pîr Mûsî kendi dönemlerinin öncesi de olmak üzere her şeyi kaydetmiştir ve bu sayede Yarsanlık son halini/şeklini almıştır.

Yarsan dini *dûnadûn* üzerine kurulmuş sistematik bir dindir. Bu inanca göre her canlı ölümünden sonra tekrar dünyaya gelir. Fakat başka birinin bedeninde, bir hayvan ya da bitki olarak dünyaya gelir. Bu nedenle birinin göçmesi ölüm olarak görülmemektedir, ölüm terimi yerine *kiras guhertin* yani bir nevi elbisesini değiştirme ya da don değiştirme olarak ifade edilmektedir. İşte bu nedenle Yarsanlarda canlı biri göçtüğünde, elbisesini değiştirir ki şöyle de denilebilir; beden olarak ölür ama ruhen yaşar çünkü kendi döneminde ya da başka bir dönemde insan, hayvan ya da bitki olarak tekrar dünyaya gelir. İyi bir insanın ruhu tekrar iyi bir insanın bedeninde görünür fakat kötü bir insanın ruhu ya kötü bir insanın bedeninde ya da bir hayvanın bedeninde ortaya çıkar.

Yarsanlarda *teofani* yani *tecelli* inançlarının temelini oluşturan diğer bir unsurdur. Bu inanışa göre Tanrı ve melekler insanların bedeninde var olabilirler ve Tanrı bir insanın bedeninde var olduğunda o kişi "kutsal" kabul edilir, bu nedenle "kişi" olarak adlandırılmaz çünkü artık "Tanrı" olarak görülür. Yarsan geleneğine göre Tanrı her dönem melekleriyle birlikte kutsal birinin bedeninde görünür.

1. Yarsanlar, Dini İnanışları ve Kutsal Edebiyatları

Yarsanlık kendine özgü bir din olmakla birlikte daha çok İran'ın doğusunda görülmektedir. Tarihi ile ilgili kesin bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir fakat dinleri 15. yüzyılda Sultan Sehak tarafından reforme edilip günümüze kadar gelmiştir (Vali, 2020, 162). Sünnilik ve Şiiliğe oranla daha az bir kesim tarafından kabul edilmiştir. Kökleri İslam öncesi İran kültürüne dayansa da Yarsanlığın kendine has bir dini sistemi vardır (Hamzeh'ee, 2008, 28) ve İran'da azınlık dinler kategorisinde yer alır (Boyle, 1997, 418).

Yarsanlar günümüzde İran'ın doğusunda Kirmanşah, İlam ve Loristan gibi bölgelerde yaşarlar. Birkaç toplulukları da Irak'ta Kerkük, Hanekin ve Süleymaniye gibi şehirlerde yaşarlar. Irak'ta yaşayan Yarsanlar *Kakeyî* olarak da bilinirler (Omarkhali, 2014, 21). Yarsanların çoğu Kürttür fakat Azerbaycan ve İran'ın başka bölgelerinde de birkaç Yarsan topluluğu vardır (Vali, 2011, 11).

Daha çok Kürtçe'nin dört diyalektinden biri olan Goranice'yi konuşan Yarsanlar yine *kelam*larını çoğunlukla Goranice söylemişlerdir. Bunun yanı sıra az da olsa Nêrgîz Hanım ve Abîdîni Caf'ın *kelam*larında olduğu gibi Soranice söylenen *kelam*lar da vardır.

1.1. Yarsanların Dini İnanışları

Yarsan dininin doktrin ve tarihi üzerine yapılan çalışmalar Joseph Arthur ve Comte de Gobineau'ya kadar uzanır (Moosa, 1988, 185). Bu dinin adlandırılma meselesi tartışılan bir konu olmuştur. Hamzeh'ee (2008, 72) *Ehl-i Hakk* isminin 19. yüzyılda Comte de Gobineau tarafından Avrupalı araştırmacılar için ortaya çıkarıldığını savunuyor. Vali'ye (2011, 12) göre de Yarsanlık Avrupa'da *Ehl-i Hakk* ismiyle anılıyor fakat bu isim Yarsan edebiyatında hiç geçmiyor, yalnızca *yari* ve *yarsanî* terimleri kullanılıyor. Buradan da anlaşılacağı gibi *Ehl-i Hakk* Yarsanlığa mensup olmayan araştırmacılar tarafından kullanılmaktadır.

Yabancı kaynaklarda *Ehl-i Hakk* dışında kullanılan başka kavramlar da vardır ve bu farklılıklardan dolayı ortaya bir isim karmaşası çıkmıştır. 19. yüzyıl başlangıcında Macdonald Kinneir ve G. Keppel, H. Rawlinson, C. A. Baron de Bode, Comte de Gobineau, V. A. Jukovsky ve S. G. Wilson gibi Avrupalı seyyah ve misyonerler Yarsaniliğin tarihçesi hakkında bilgi vermişlerdir fakat bu eserlerde bir isim sorunu olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda “*Gulat, Ehl-i Hakk, Ali illâhî, Nusayri, Yarsan, Kakeyî ve Tayife*” gibi kavramlar kullanılmıştır (Vali, 2020, 162-163). Bunların dışında Moosa (1988, 185-190) “Lak, Guran, Khomsa, Dawudî” gibi terimlerin de farklı yerlerde kullanıldığını vurgulamıştır ve Gobineau, Minorsky ve S. G. Wilson gibi yazarların Ehl-i Hakk'ı farklı şekillerde kategorize ettiklerini ve tüm bu sınıflandırmalarla içinde “*Hacı Bektaşî, Alevî, Bunyamini, Ateş Begî*” gibi isimlerin de yer aldığı yirmi iki isimden oluşan bir alt bölüm sunmuştur. Tüm bu kargaşalardan kurtulmak adına ve Yarsanların da kendilerini bu terimle ifade ettikleri için bu çalışmada da Yarsan terimi kullanılmıştır.

Yarsanların bazı inançları Müslümanlarınkinden çok farklıdır fakat bazıları ise diğer bir Kürt azınlık grubu olan Ezidilerinkiyle ortakdır. İlahi cevher, dúnadûn, melek bilim gibi inançlar Yarsan doktrininin temelini oluşturmaktadır. Bu inançlar *kelam*larında çokça yer almaktadır, bunun da ötesinde pratik olarak yaşanmaktadır. Yarsan metin ve doktrinlerinde *zât* terimi önemli bir yere sahiptir. Bu terim Yarsanların *kelam*larında yer edinmiştir ve bu inanca göre her kutsal kişi kendi doğasına sahiptir. Bu terimden de anlaşılacağı üzere “olmak” yarsan kozmolojisinde ilahi bir şeydir. Bu terim Yarsan *kelam*larında *ferr/xwarne* olarak geçer ve “ilahi lütuf” anlamına gelir (Vali, 2011, 31). Başka bir anlamı da “şan, ihtişam ve servet”tir (Mackenzie, 1970, 96). İlahi lütuf (*ferr/xwarne*) farklı şekil ve sembollerle ortaya çıkabilir. Yarsanlarda bu olay ilahi bir ışıkla görülmektedir, Sultan Sehak'ı bir kuşun getirmesi gibi (Vali, 2011, 33).

Diğer bir önemli inanç *dúnandûndur*. Bu inanca göre her kes kendisine verilen yaşam hakkını tamamlamak için 1001 defa don değiştirir. Çark tamamlandığı zaman, kişi girdiği bedenlerde yaptığı işlere göre ve yaşadığı yaşama göre sonsuz Nur'a ya da sonsuz Karanlık'a erişir. Öte yandan kişi iyi biriyse yine iyi birinin bedeninde ortaya çıkar fakat kötü bir insansa yine kötü bir insanın ya da bir hayvanın bedeninde görünür. Yarsanların inancına göre dünyanın yaratılış zamanlarında melekler Tanrı'dan kendini göstermesini rica etmişlerdir. Bu istekten dolayı Tanrı meleklerle bazı enkarnasyonlar empoze etmiştir ve bu enkarnasyonlar 1001 tanedir. Bu enkarnasyon sayesinde adalet

oluşturmuştur ve bu adaletten dolayı da iyilik ve kötülük gibi sosyal durumlar ortaya çıkmıştır (Mokri, 1957, 496).

Yarsan inaniş ve geleneklerinde yer alan bir diğer önemli konu ise *tecellidir*. İlahi varlıkların zuhurunu ifade eden bu terime göre tanrısal bir varlık ya da Tanrı bir mekan, nesne, varlık ya da insanda, bazen tamamen bazen de kısmi görülür. İnsanlarla ilişki kurup onlara emir de verebilir (Sinanoğlu, 2011, 243-245). Yarsan inanişına göre Tanrı'nın kendisi görünmez, ancak insan şeklinde yani Tanrı-insan olarak görülebilir ve bazen bir süreliğine bazen de o insanın bütün ömrü boyunca bedeninde görünür (During, 2005, 134).

Son olarak melek bilim Yarsan inanişının temelini oluşturan terimlerden biridir. Yarsan geleneğine göre Yarsan topluluğu dünyanın oluşmasından bu yana yedi öncül melekten oluşmaktadır. Her dönemde meleklerden biri kendini göstermiştir ve yedi devirde ilahi görünme tamamlanmıştır (Minorsky, 1964, 251). Yarsanlar yeryüzünde tecelli edebilen Tanrı'ya inanırlar. Bu inanişna göre yedi tecelliyle birlikte birçok küçük tecelli de olmuştur (Hamzeh'ee, 2008, 162). Tanrı'nın diğer varlıklarda tecelli ettiği gibi melekler de birbirlerinin yerine görünebilirler, bundan dolayı Yarsan metinlerinde meleklerin isimleri birbirlerinin yerine kullanılabilir (Hamzeh'ee, 2008, 162). *Heften* diye adlandırılan Yedi İlahi Varlık'ın en kâmil şekli de Sultan Şehak döneminde olmuştur (Vali, 2011, 54).

1.2. Kutsal Edebiyat ve Müzik

Yarsan geleneğinde Tanrı, melek ve pirlerin kutsal sözleri *kelam* diye adlandırılır ve *kelam* söyleyen kişiler de *kelam sahibi* diye nitelendirilir. İlahi bir şekilde ortaya çıkan *kelamlar* nesilden nesile sözlü olarak aktarılan kutsal sözlerdir ve bu sözlerde tarih ve kökenin yanı sıra gizli saklı yapılan ayınlerin sebepleri görülebilir, yani kısaca diyebiliriz ki “varoluşun sebebi” bu sözler sayesinde ortaya çıkmaktadır (Mir-Hosseini, 2014, 213).

Yukarıda da bahsedildiği gibi Yarsan edebiyatı sözlü geleneğe dayanmaktadır ve bu kutsal sözler Sultan Şehak dönemine kadar kaydedilmemişlerdir. Fakat Sultan Şehak'ın kâtipliğini yapan Pîr Mûsî Sultan'ın emriyle gelmiş geçmiş bütün *kelamları defter* denilen kitapçıkta kaydetmiştir. Bundan dolayı bu *kelamların* başlangıç tarihiyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Bazı görüşlere göre kutsallıklarını korumak amacıyla bu *kelamlar* daha önce kaydedilmemiştir (Mokri, 1977, 16).

Kutsal *kelamların* kaydedildiği ilk defter *Defter-e Dewrey-e Behlül* yani Behlül döneminin defteridir. İkincisi *Defter-e Dewrey-e Baba Serheng* diye bilinen Baba Serheng döneminin defteridir. Üçüncü defter Şâh Khoshîn ve meleklerinin sözlerinin toplandığı defterdir (Vali, 2012, 59). Sultan Şehak'ın döneminin defteri *Defterê Perdîwerî, Dîwana Gewre, Kelamê Xezîne* ya da *Nameyê Serencam* olarak adlandırılır (Vali, 2011, 73).

Bu kutsal metinlerde astronomi, insan ve hayvanların gerçek ve mitolojik karakterleri, insan bedeninin bölümleri, İran mitolojisinin gerçek ve mitolojik insan karakterleri, oyun, müzik, dans, sayı ve harfler, müzik aletleri, renk, çiçek, ağaç, meyve, güzel koku, bitki ve dini ibadetler gibi konular yer almaktadır (Hooshmandrad, 2014, 106). Bunun dışında Yarsanlığın inanç, felsefe ve doktrini; tecelli, reenkarnasyon, zat, melekler gibi Yarsanlıkla ilgili özel terimler; kıyamet, Kürt mitolojisi, Zerdüştlük dini, İslam öncesi dini inançlar,

aydınlık ve karanlık arasındaki savaş, İslam dini tarihi ve özellikle de Şiilik mezhebi de bu kutsal sözlerde yer edinen konulardır (Adak, 2013, 121).

Yarsanlarda edebiyat kadar müzik de önemli bir yere sahiptir. Bahsettiğimiz kutsal sözler ve ayinler *tenbûr* dediğimiz üç telli bir sazla söylenir. Uzun saplı, süslemesi olmayan, basit yapıdaki bu halk çalgısı (Özdemir, 2010, 422) Yarsanlar için kutsal sayılmaktadır. *Tenbûrun* İran'daki diğer çalgılardan farklı olmasının nedeni kromatik perde sistemine sahip olması ve bu nedenle kendine özgü makam müziği örneklerinin olmasıdır (Özdemir, 2010, 422).

Dini ayinlerde Cem'de toplanan Yarsanlar ayinlerini yaparlar, *kelamlarını* söylerler (Kreyenbroek, 1996, 102) ve bu *kelamların* çoğu *tenbûr* eşliğinde söylenir. Her Cem'de *tenbûrun* özel bir yeri vardır, çalınsa da çalınmasa da kutsanmış yemek payı vardır, dahası kutsal bir ikon olarak görüldüğü için evlerin özel yerlerinde asılı dururlar. Divana gelen kişi birinin elini öpmeden önce *tenbûru* öper, bu da o kişinin *tenbûra* karşı saygısının göstergesidir (Hooshmandrad, 2014, 108-109).

Yarsan kültüründe yaşlılardan çocuklara ve kadınlara kadar herkes *tenbûr* çalabilir. Çok önemli kadın *tenbûrcular* da yer edinmiştir bu kültürde. Örneğin Reyhan Hanım Loristanî, Nergiz Hanım Şahrizûrî, Dayê Khezan Sergetî, Hatun Zer Banû Derziyanî *tenbûr* çalan önemli kadınlardandır.

2. Yarsan Kültüründe Kadınlar

Yarsan inancında *dûnadûn* önemli bir yere sahip olduğu için kadın ve erkek eşitliği göze çarpmaktadır. Çünkü birinin ölümünden sonra ruhu herhangi bir bedende görünebilir, yani bir erkeğin ruhu kadının içinde, kadının ruhu da erkeğin bedeninde görünebilir. Bu nedenle ruhun daha önce hangi cinsiyete ait olduğu bilinmediği için kadın-erkek eşitliği ve Yarsanlarda cinsiyetin öneminin olmadığı vurgulanmaktadır. Bunun yanı sıra Tanrı tarafından melek, pir ve önemli şahsiyetlere gelen *kelamlar* sadece erkeklere değil kadınlara da aynı şekilde gelir. Bu nedenle *kelam* sahibi olan kadınlar da önemli bir statü elde etmiş olurlar.

Bu eşitlikte elbette istisnalar da vardır. Kadınlar her ne kadar *kelam* söylemekte ve *tenbûr* çalmakta özgür olsalar da cemhanede Cem'e katılamazlar. Fakat Cem'de dağıtılan yemek kadınlar da dahil olmak üzere herkese eşit derecede dağıtılır. Ayrıca ibadet yeri olan cemhanede oturma düzeni de vardır yani herkes istediği yere oturamaz. Özellikle de kadın ve erkekler yan yana oturamazlar. Yarsanlara göre önde erkekler, kadın ve çocuklar da arkada otururlar, diğer bir deyişle kadın ve çocukların erkeklerin yerinde oturması mümkün değildir. Hatta Cem'deki oturma düzeni *kelamlarda* da geçer (Hoseynî, 1382/2003, 27). Bugünkü Yarsan kültüründe kadınların Cem'deki başka bir görevi ise cem yerinden çıkarılan nezirleri pişirmektir. Kemikleri etlerinden ayırıp toprağa gömerler ve pay edip dağıtırlar. Bunun yanı sıra ikramla ilgili bütün hizmetleri de kadınlar üstlenir. (Doğan Turay, 2016, 166).

Yarsan kadınlarıyla ilgili önemli bir diğer konu "bakire kadınlar"dır. Yarsanlara göre her dönemde Meryem gibi bakire bir kadın vardır fakat bu kadınlar yalnızca Sultan Şehak ve Shâh Khoshîn gibi Tanrının tecellisinin ya da meleklerin anneleriydiler ve o çocuklar normal bir çocuğun doğması gerektiği gibi doğmamışlardır. Bu anneler olağandışı bir şekilde çocuklarını dünyaya getirmişlerdir. O dönemlerde bakire kadının hep aynı kadın, doğan çocuğun ise farklı çocuk olduğuna inanılır. Bazen Tanrının kendisi bazen de meleklerinden biridir (Bruinessen, 2008, 177).

2.1. Kadın Şairler

Yarsan doktrinine göre *kelam* sahibi erkeklerin önemi kutsallık açısından ne kadar büyükse, kadınların da o kadar büyüktür. Bu nedenle yarsan kadınlarının da *kelamları* önemsenmiştir ve kutsal kabul edilmiştir. Yarsan kadınlarının *kelamları* monolog olarak söylenmiştir ki bu monologlarda duygu ve düşünceleri dile getirilmiştir, aynı zamanda diyalog olarak da söylenmişlerdir. Bunlardan bazıları uzun bazıları ise iki beyitten oluşan kısa *kelamlardır*.

Çoğunlukla dini inanç üzerine söylenen bu *kelamların* konusu genellikle *dünadün*, tecelli ve Tanrı sevgisidir. Bunlar dışında doğa, tarih, psikolojik duygular gibi konular da işlenmiştir. Kadın Yarsanlar üzerine yazılmış eser olmadığından dolayı hayatları ile ilgili fazla bilgi veremiyoruz. *Kelamları* sayesinde kadın Yarsanların yaşam tarzları ve dini inanışları üzerine az çok bilgi sahibi olabiliriz. Bu bölümde on iki kadın şair ele alınacaktır. Genellikle Goranice söylenen bu *kelamlarda* aşağıda göreceğimiz Soranice örnekler de vardır. Her bir kadın şairin örnek *kelamları* orijinal dilde olup Latin alfabesiyle verilecektir. Anlam kayması ya da bozukluğunu önlemek için *kelamlar* Türkçeye çevrilmeyecektir fakat kısaca ne anlatmak istedikleri açıklanacaktır.

2.1.1. Dayê Tebrîzê Hewramî

Yarsan geleneğine göre Dayê Tebrîz milattan sonra 10. yüzyılda yaşamış olan Hawramanlı bir ariftir. Hayatı üzerine fazla bilgi yoktur. Birkaç dübeyti günümüze kadar ulaşmıştır (Safızadeh, 1376/1997, 62).

Yarsan dininde *serseporden* diye bilinen bir gelenek vardır ve bu gelenek “başını teslim etme” anlamına gelir. Yarsanlık dinini kabul eden bir insan Yarsanlığın bütün inanışlarını kabul etmek ve kendini bu dine teslim etmek zorundadır. Yarsan geleneğine göre bir kişi Yarsan olacağı zaman özel ayinde ceviz kırılır. Bu cevizin kırılması da *sersepordenin* sembolüdür. Bu gelenek üzerine *kelam* söyleyenlerden biri de Dayê Tebrîz’dir ve *kelamında sersepordenin* öneminden ve başını teslim etmenin mutluluğundan bahseder:

*Zil keran rewşen zil keran rewşen
Yaran li xore zil keran rewşen
Sersepordeban ve yarî weş in
Bisazin perî wîtan yew cewşen (Safızadeh, 1376/1997, 63).*

2.1.2. Celale Hatun Loristanî (Mama Celale)

Yarsan geleneğine göre Mama Celale milattan sonra 11. yüzyılda Loristan’da dünyaya gelmiştir. Mirza Emanollah’ın kızı ve Shâh Khoshîn’in annesi olan Mama Celale oğlunu bakire bir şekilde dünyaya getirir. Mama Celale’nin sembolik mezarı Loristan’ın Khoremabad şehrinin yakınlarındadır. Mama Celale *kelam* sahibi olan önemli bir kadın olarak bilinmektedir (Safızadeh, 1376/1997, 63).

Yarsan inanışına göre Shâh Khoshîn döneminde Tanrı yeni tecelli olarak Celale’nin bedeninde görünür ve Celale bu nurani tecelliyle hamile kalır. Babası tarafından zina ile suçlanır. Aşiretleri göç ettiği zaman onu dağın başında bırakırlar ve onlarla gitmesine izin vermezler. Celale dağda yalnız kalır, korkar ve ağlamaya başlar. O dönemin meleklerinden biri olan Kaka Reya Shâh Khoshîn’in zuhur etmesini beklemektedir. Celale’nin bağırtısını duyan Kaka Reya Tanrı’nın işaretini görür ve onun yanına gider.

Sesini uzaktan duyduğunu ve bu nedenle onun yanına gittiğini söyler. O sırada ona taşıdığı yükten de bahseder ve o yükü Halik diye tanımlar (Derwîşî, 3-4).

Kaka Reya'nın gelişinden sonra Shâh Khoshîn dünyaya gelir fakat Celale Hatun hâlâ korku içindedir çünkü çocuğunun gayri meşru görüleceğinden korkmaktadır. Celale Hatun bir *kelamında* Kaka Reya'yı bilgin süvari olarak tanımlar, ona Tanrı'nın geliş hükmünden bahseder ve Loristan halkının bunu bilmemesinden dolayı çocuğunu piç olarak gördüklerinden bahseder. Celale Hatun, Kaka Reya ve Shâh Khoshîn arasında diyalog *kelamlar* geçer:

Kaka Reya meremû:

*Çe mile Gawe serim bird ew diyar
Dîm gewre kenaçe mendin çe hawar
Çemiş yekî bî esrîniş hezar
Bariş Xaliq bî Gawiş nemibird bar (Derwîşî, 13).*

Celale meremû:

*Ey Kaka Reya siwarê dana
Î hukme ama çi heft asîmana
Xelqî Loristan we zoliş mizana (Derwîşî, 13).*

2.1.3. Reyhan Hanım Loristanî

Yarsan geleneğine göre Reyhan Hanım 11. yüzyılda yaşamıştır. Shâh Khoshîn'e yakın bir kişiliktir. Reyhan Hanım kendi döneminde *tenbûr* çalmasıyla da ünlenmiştir (Safizadeh, 1376/1997, 69).

Reyhan Hanım *kelamlarında* daha çok Yarsan inançlarından bahsetmektedir. Shâh Khoshîn için *kelamlar* söylemiştir ki bir *kelamında* onun tanrılığının herkes tarafından kabul edildiğini dile getirmektedir, dahası nehrin suyunun bile onu Tanrı olarak kabul ettiğini söylemektedir:

*Xoşîn elest Xoşîn elest
Serim ce sewdayê tu bîn sermest
Gul û şemamim her du ha ne dest
Guwahî medin çi xas û çi geşt (Safizadeh, 1376/1997, 69).*

2.1.4. Fatime Loreyê Goran

Yarsan geleneğine göre Fatime Lore Goran halkındandır. O da Reyhan Hanım gibi Shâh Khoshîn döneminde yaşamıştır ve ona yakınlığıyla bilinir. Fatime Lore 11. yüzyılda doğmuştur ve Yarsanlar arasında "Yarsanların sırrı" olarak bilinir (Safizadeh, 1376/1997, 70).

Fatime Lore bir monolog *kelamında* Shâh Khoshîn'e olan bağlılığını dile getirir. Ona göre Shâh Khoshîn'i Tanrı olarak kabul edenin kendi canının bir önemi yoktur. Fatime Lore'ye göre Shâh Khoshîn o kadar büyüktür ki onusuz bir dünya yani Tanrısız bir dünya düşünemez:

*Giyan perî çî şen giyan perî çî şen
Her kes to darû giyan perî çî şen
We nawit sewgend derûnim bêêşin
Bê to giyan û zil hemîşe rişen (Safizadeh, 1376/1997, 71).*

2.1.5. Liza Hanım Caf

Yarsan geleneğine göre Liza Hanım Caf 11. yüzyılda yaşamıştır ve Şahrezurludur. Shâh Khoshîn'e yakınlığıyla bilinir.

Liza Hanım'ın *kelam*larında “Heyder” terimi çokça yer alır ve Shâh Khoshîn için kullanılmıştır. Bilindiği gibi “Heyder” Hz. Ali'nin lakabıdır ve Arapça “aslan” anlamına gelmektedir. Yarsan inancına göre Ali ve Shâh Khoshîn Tanrı'nın Cevheri'ni almışlardır ve farklı *kelam*larda her ikisi için de farklı isimler kullanılmıştır. Çünkü bu inanışa göre Ali, Shâh Khoshîn, Sultan ve diğerleri aynı cevhere sahip oldukları için isimlerinin bir önemi yoktur.

Liza Hanım bir *kelam*ında Shâh Khoshîn'in önemine vurgu yapar ve kimsenin ona karşı saygıda kusur etmemesi gerektiğini, ayrıca kimsenin Shâh'ın önünde ayaklarını uzatmaması gerektiğini söyler (Safizadeh, 1376/1997, 72). Diğer bir *kelam*ında ise Shâh Khoshîn karşısındaki mutluluğunu dile getirir. Onun gelişini bahara benzetir. Bahar güzellik, huzur ve yeni bir dönemin başlangıcıdır. Bu nedenle Liza Hanım Shâh Khoshîn'in gelişini yeni bir dönemin başlangıcı gibi ifade eder:

*Heyder serraf Heyder serraf
Çendî ne Eyne bîm ne gêcî taf
Îsa mewaçin penim keçê Caf
Qebale mari ne taşî Mesaf (Safizadeh, 1376/1997, 72).*

2.1.6. Hatun Meyzerd

Yarsan geleneğine göre Hatun Meyzerd 12. yüzyılda yaşamıştır ve Loristanlıdır. Shâh Khoshîn'e yakınlığıyla bilinir. Yine bu geleneğe göre on iki yaşındayken Shâh Khoshîn'in yanına gelmiştir ve zamanla önemli bir pir olmuştur. Sembolik mezarı Loristan'ın Yafteku şehrinde (Safizadeh, 1376/1997, 73).

Hatun Meyzerd bir *kelam*ında Shâh Khoshîn'i Cabbar olarak görür. Bilindiği gibi Cabbar Allah'ın sıfatlarından biridir. Aynı zamanda onu bir avcı ve halkı da av olarak görür. Söylediği *kelama* göre Shâh Khoshîn halkı avladığında onlara rahmet yağdırır. Yani Hatun Meyzerd'e göre halkın av olması ilahi bir şeydir:

*Xoşînê Cebbar Xoşînê Cebbar
Hezar suwar ama yu Şahin Cebbar
Cebbar Xoşîn e ême şan şikar
We rehmete we bijendî diyar (Safizadeh, 1376/1997, 73).*

2.1.7. Dayê Khezan Sergetî

Yarsan geleneğine göre Dayê Khezan 12. yüzyılda yaşamıştır. Hawraman'ın Sergetî köyündendir. Baba Nawis'a yakınlığıyla bilinir. Dayê Khezan'ın başta Müslüman olduğu ve Baba Nawis'ı kafir olarak gördüğü için ona düşman olduğu bilinmektedir. Fakat sonradan kendisi de Yarsanlığı kabul etmiştir ve Yarsanlar için önemli bir figür olmuştur. Aynı zamanda *tenbûr* da çalmaktadır (Safizadeh, 1376/1997, 91).

Daye Khezan Yarsan olduktan sonra Baba Nawis için *kelam* söylemiştir. Bir *kelam*ında ölüleri diriltmesi ve yaverlerini tufandan döndürmesiyle onu Tanrı olarak gördüğünü söyler:

*Tîrî wet kef û dem û di giyana
Mirdet zindû kirdin ce goristana
Yaverit gîlav dan ce vir avana
Ça ga Xudayun henîş nîşana (Safîzadeh, 1376/1997, 92).*

2.1.8. Hatun Dayrak (Remzbar ya da Rezbar)

Yarsan geleneğine göre Hatun Dayrak 15. yüzyılda yaşamıştır ve Helwan'da dünyaya gelmiştir. Huseyn Beg Celd'in kızıdır. Yarsanlar için en önemli figürlerden biridir çünkü Sultan Sehak'ın sembolik annesidir ve oğlunu bakire bir şekilde dünyaya getirmiştir. *Heften* meleklerinden biri olan Remzbar adından da belli olduğu üzere "sır" sahibidir. *Remz* "sır" anlamına gelirken *Remzbar* "sırrı taşıyan" yani sırrı bir yük gibi yüklenen anlamına gelir.

Remzbar Sultan Sehak'ın annesi olarak da önemli bir kişiliğe sahiptir. Yarsan geleneğine göre Sultan Sehak'ın doğumu Baba Nawis tarafından işaret edilir. Baba Nawis gayba çekildiği zaman Pîr Binyamîn, Pîr Mûsî, Dawud ve Mîstefa Dawudan adlı melekler Hawraman bölgesine giderler ve Şehrîzor'un Berzenci köyünde Sultan'ın gelişini beklerler. O köyde Şeyh İsi'nin evine yerleşirler ve ona Huseyn Beg Celd'in kızı Dayrak ile evlenmesi gerektiğini söylerler. Şeyh İsi çok yaşlı olduğu için ve büyük çocukları olduğu için kabul etmez. Eninde sonunda kabul eder fakat bu defa Dayrak'ın babası Huseyn Beg sorun çıkarır çünkü kızının bir yaşlıyla evlenmesine razı değildir. İsrarlar sonucu iki taraf da kabul eder ve evlenirler. Bir süre sonra Dayrak hamile kalır. Yakınları babasına Dayrak hakkında kötü şeyler söylerler çünkü onlara göre bu yaşlı adamdan hamile kalması mümkün değildir ve başkasından olduğunu söylerler. Babası sinirlenir, kendisinin ve evlenmesi için ısrar eden dervişlerin ibret olsun diye öldürülmesi gerektiğini söyler. Kızı her ne kadar bir sırrının olduğunu fakat açıklayamadığını söylese de babası inanmaz ve Meryem dışında kimsenin bu şekilde hamile kalamayacağını söyler (Hoseynî, 1382/2003, 10).

Yarsan geleneğine göre Sultan Sehak Tanrı olarak görülür. Bu nedenle annesi de onu yeryüzünün Tanrısı olarak tanımlar. *Kelam*larında karnındaki çocuğunun bir kusur olarak görüldüğünü dile getirir (Hoseynî, 1382/2003, 16-17). Başka bir *kelam*ında kendi gelişinden ve Sultan Sehak'tan bahseder ki doğduğu zaman büyük bir ferahlığa kavuşmuştur çünkü Sultan'ın gelişiyile her şey açıklığa kavuşmuştur (Hoseynî, 1382/2003, 306-307).

Remzbar bir *kelam*ında *dûn*larından (don değiştirme) da bahseder. Sultan'a Hz. Ali zamanında Fatima bint Esed olduğunu, Kerbela'da nasıl olduğunu, Shâh Khoshîn zamanında Mama Celale olarak zuhur ettiğini ve bu dönemde Şeyh İsi'nin evinde nasıl Dayrak Remzbar olduğunu söyler:

*Seravê du dere seravê du dere
Bargeyê Şam vestin seravê du dere
Selman Binyam e Dawud Qember e
Pîr Mûsî wezîr Kake Cabir e
Seyîd Mîstefa tîrîş xeter e
Fatime Remzbar sirriş perwera (Safîzadeh, 1376/1997, 145-146).*

Bugünkü yarsan toplumu Sultan Sehak döneminde sistematize edilmiştir. Bu sisteme göre Yarsan olanlar ya da sonradan Yarsanlığı seçenler bir delil ve pir sahibi olmalıdırlar.

Bu delil ve pir farklı yaşlardan seçilebilir. Sultan Sehak da bu kurala uyar ve Pîr Binyamîn'i kendine pir olarak seçer. Bu nedenle Remzbar da Pîr Binyamîn'i öncü olarak görür ve ona göre Pîr Binyamîn yerden denizlere kadar her şeyin öncüsüdür ve Şah'ın kendisi de başını Pîr Binyamîn'e teslim eder. Remzbar *kelamında* şart ve ikrardan bahseder ve Pîr Binyamîn'in Yarsanların bu şart ve ikrarını yerine getirdiğini söyler (Tehmasêbi, 60-61).

Remzbar'ın bir diğer özelliği de Yarsan inancına göre Simurg kuşunun kendi bedeninde enkarne olmasıdır. Firdevsi'nin Şahname'si ve Kürtçe Şahname (Vali, 2015, 275-296) Simurg ve Zal arasındaki ilişkiden bahseder. Zal doğduğu zaman babası Sam onu istememiştir ve babasının emriyle insanlardan uzak, Simurg'un da yuva yaptığı Elburz Dağı'na götürülmüştür. Yavruları acıktığında Simurg dağdan aşağı süzülür ve açıklıktan ağlayan bir bebeğin sesini duyar. Simurg onu alır, yuvasına götürür ve besler. Bir süre sonra çocuk büyüdüğünde babası Sam gidip onu geri getirmeye karar verir. Simurg yukarıdan Sam ve adamlarının geldiğini görür görmez oğlunu götürmek istediğini anlar. Zal insanlara benzemediği ve konuşmayı bilmediği için Simurg ona konuşmayı öğretir. Simurg onu bıraktığı zaman onu yavrularıyla birlikte büyüttüğünü, gönlüne merhamet, aşk ve sevgi aşıladığını ve bunların hiçbirini unutmaması gerektiğini söyler. Ayrıca büyük bir tahtın ona yuva olacağını, altın bir tacın da ona kanat olacağını söyler (Vali, 2011, 393-394). Remzbar da bir *kelamında* Simurg'un kendi bedeninde var olduğunu söyler ve kendini Simurg gibi gösterir. Hatta Simurg'un Zal'a yardımcı olduğu gibi kendisinin de Zal oğlu Rüstem'in yardımcısı olduğunu dile getirir:

Remzbar meremû:

Ew sayê şemî ew sayê şemî

Bargeyê Şam westin ew sayê şemî

Çeni Sê Tene biyam derhemî

Simurg beyanî ce rayê Rustemê (Safizadeh, 1376/1997 123).

Remzbar'ın Yarsanlar arasında önemli bir şahsiyet olması hem sır sahibi hem de Sultan Sehak'ın sembolik annesi olmasından kaynaklanmaktadır. Kendi *kelamlarının* yanı sıra başkalarının da onun hakkında söylediği birçok *kelam* vardır.

2.1.9. Pîr Nazdar Hatun Şîrazî

Yarsan geleneğine göre Pîr Nazdar milattan sonra 14. ve 15. yüzyılda yaşamıştır ve Şîraz'da doğmuştur. Sultan Sehak döneminde yaşamıştır. Hayatının son zamanlarında Şîraz'a dönmüştür ve orada vefat etmiştir (Safizadeh, 1376/1997, 172).

Pîr Nazdar'ın adından da belli olduğu üzere Yarsan toplumunda kadınlar da "Pîr" ünvanını alabilirler. Bu durum kadınların statüsü açısından çok önemlidir çünkü Yarsanlarda kadın-erkek eşitliğini apaçık göstermektedir.

Yarsan edebiyatında Pîr Nazdar'ın yalnızca iki beyiti vardır. Yarsan geleneğine göre Yarsanlığın dört şartı vardır ve bu şartlar olmaksızın Yarsan olunmaz. Pîr Nazdar *kelamında* bu dört şarttan bahseder ve doğruluk yolunu Hak yolu olarak ifade eder. Ayrıca Muhammed gibi kendini tanıyanın şüphesiz Mevla'yı da tanıdığını söyler:

Yaran yaweran rayê Heq rasiyen

Pakî û durûstî û reda û xasiyen (Safizadeh, 1376/1997, 173).

Her kes wiş nasa Muhemmed asa

Bêşek ew kes e Mewla iş şinasa (Safizadeh, 1376/1997, 173).

2.1.10. Nergiz Hanım Şahrizurî

Yarsan geleneğine göre Nergiz Hanım milattan sonra 14. yüzyılda yaşamıştır ve Şehrizor'da doğmuştur. 18 yaşında Abidini Caf'la evlenmiştir ve babasının karşı çıkımlarına rağmen kocası gibi o da dinini değiştirip Yarsanlığa geçmiştir. Sultan döneminde önemli bir *tenbûrcuydu*. *Kelamlarını* Kürtçenin Soranî lehçesinde söylemiştir (Safizadeh, 1376/1997, 295-296).

Nergiz Hanım *kelamlarında* Sultan'ı över, din ve Cem'den bahseder. Ona göre Sultan'a inanmayanlar ve dinini kabul etmeyenler putperesttirler. Bunun yanı sıra Pir Müsî'nin *defterinden* de bahseder ve ona göre Sultan ve dinine inanmayanlar ne yapsalar da yaptıkları *defterde* kaydedilmez. Ayrıca Yar için kendini öldürmeyen ve kan dökmeyen, Cem'e gitmeyen, dürüst olmayan dinsiz ve putperesttir:

Saqî le Cem bade dida
Dersî rêgeyî cade dida
Mirdan hemû li dewrê padişâ
Peyman dikin gişt temaşa
Qewmî be min neybî bawer
Nayêt bo Cemê yariyê yawer
Her ke bo Yar xoy nekujê
Xwînî le rey Yar nerêjê
Her ke lem dîn yeqîn neka
Bi dil le Cem amîn neka
Her ke nekerî qewlî durûst
Bê dîn ew e wek butperest
Her ke şekî bibî bi dil
Bawer neke be Şayê adil
Her ke le Cem negrî erkan
Be rast negrî dînî Sultan
Her ke be yar bida azar
Kirdeyî naçê bo nav tûmar
Nergiz her ke bibe kîne
Bêşek qumra we hem bêdîn e (Safizadeh, 1376/1997, 296).

2.1.11. Hatun Zer Banû Derziyanî

Yarsan geleneğine göre Hatun Zer Banû 16. yüzyılda yaşamıştır ve Derziyan Köyü'nde doğmuştur. Hem *kelam* söylerdi hem de *tenbûr* çalardı (Safizadeh, 1376/1997, 303-304). Hatun Zer Banû kimsenin bilmediği gizli aleminden bahseder *kelamında*:

Gird bîn rizwan gird bîn rizwan
Karxaneyî Xwacam gird bîn rizwan
Îd ew suwar in şêtiş kird Xezan
Ne Perdîwer da west ev kuye kes nizan (Safizadeh, 1376/1997, 304).

2.1.12. Semen Hanım Dewdanî

Yarsan geleneğine göre Semen Hanım 16. yüzyılda yaşamıştır. Hayatı üzerine hiç bilgi yoktur. Kendisi ile ilgili bilinen tek şey Baba Celil döneminde veli olduğudur (Safizadeh, 1376/1997, 316). Semen Hanım'ın birkaç *kelamı* vardır ve bunlardan biri Döldül ve Zülfikar ile ilgilidir. Bilindiği üzere Döldül Ali'nin atıdır ve Zülfikar da

onun kılıcıdır. Semen Hanım *kelamında* Sultan'ı Duldül ve Zülfikar'ın sahibi olarak gösterir ve Allah'ın Cabbar sıfatını da onun için kullanır:

*Ya duldul suwar ya duldul suwar
Amanin aman sahibê zulfîqar
We nazê ew wext to şît ne Cebbar
Binemane Remzî Baqî aşîkar (Safîzadeh, 1376/1997, 316).*

Sonuç

Yarsan edebiyatı hem inanç hem de gizli kültürü nedeniyle uzun bir süre sözlü olarak aktarılmıştır. Bu edebiyatı oluşturan *kelamlar* bütün dini ayinler, bayram ve taziyelerde okunmuştur ve bu kültür hâlâ devam etmektedir. Hiçbir şekilde yazıya geçirilmeyen bu edebiyat 15. yüzyılda Sultan Sehak'ın isteğiyle Pir Mûsî tarafından kaydedilmiştir.

Bu çalışmada da görüldüğü üzere kadınlar bu kutsal ve dini edebiyatın yapısında önemli bir role sahiptirler. Özgür bir şekilde *kelamlarını* söyleyen kadınlar kendilerine komşu olan diğer toplumlara nazaran daha rahattırlar. Öte yandan kadınların söylediği bu *kelamlar* yalnızca sosyal hayat üzerine değildir, onlar da erkekler gibi dini ve kutsal konuları işlemlerdire *kelamlarında*. Eşitliğin bir diğer göstergesi de “pir”lik mertebesidir ki Pîr Nazdar'da görüldüğü üzere bu mertebeye ulaşanlar yalnızca erkekler değildir. Bu nedenle Yarsan kültüründe kutsallık açısından kadın ve erkeğin yeri dolayısıyla *kelamları* da eşit olarak görülür.

Bu çalışmada on iki *kelam* sahibi kadın üzerine durulmuştur ve görüldüğü üzere *kelamlarının* konusu daha çok Yarsan inancı, kültürü, yaşamı ve toplumu ile ilgilidir. Bu *kelamlar* hem kendi duygu, inanç ve Tanrı'ya bağlılıklarını gösteren monologlardan hem de diyaloglardan oluşmuştur.

Kaynaklar/References

- Adak, Abdurrahman. *Destpêka Edebiyata Kurdî*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2013.
- Boyle, Kevin. *Freedom of Religion and Belief, A World Report*. ed. Kevin Boyle, Juliet Sheen. London: Routledge, 1997.
- Bruinessen, Martin van. *Kürtlük, Türklük, Alevilik-Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*. çev. H. Yurdakul, İstanbul: İletişim, 2008.
- Derwîşî, 'Elîmîr. (elyazması). *Defterî Perdîwerî*.
- Doğan Turay, Esra. "İran Alevileri ve Ehl-i Haklar'da Kadın Kırmışah Baba Yedigâr'da Riyazette Bulunan Kadınlar", *SBARD*, (28), 155-185. 2016/2.
- During, Jean. "Notes Sur L'Angéologie Ahl-e Haqq". E. G. Veinstein & o. 2. Actes du Colloque du College de France (Dü.), *Syncretismes et Hérésies Dans l'Orient Seldjoukide et Ottoman (XIVe-XVIIe Siecles)*. Paris: Peeters, 2005.
- Hamzeh'ee, M. Reza. *Yaresan (Ehl- Hak)*. çev. E. Öpengin, İstanbul: Avesta, 2008.
- Hooshmandrad, Partow. "Ayinsel Olarak Hayat: Guran Bölgesindeki Kürt Ehli Hak'ın İbadet Uygulamaları". ed. K. Omarkhali. *Kürdistan'da Dini Azınlıklar* çev. İ. Bingöl. 103-126. İstanbul: Avesta, 2014.
- Hoseynî, S. M. *Dîwana Gewre*. Kirmanşah: Entesaratê Bâghê Ney, 1382/2003.
- Kreyenbroek, Philip. G. "Religion and Religions in Kurdistan". ed. E. P. Allison. *Kurdish Culture and Identity*. 85-110. London and New Jersey: Zed Books Ltd. 1996.
- Mackenzie, David Neil. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London. 1970.
- Minorsky, Vladimir. "The Sect of the Ahl-i Hak". *Iranica, Twenty Articles (775)*. Publication of the University of Tehran. 1964.

- Mir-Hosseini, Ziba. "Redefining the Truth: Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21(2 (1994)). 2014.
- Mokri, Mohammad. *La Grande Assemblée Des Fidèles de Vérité au tribunal sur le Mont Zagros en Iran (Dawra-y Dîwâna Gawra)*, Livre secret et inédit en gourani ancien, Texte critique, traduction, introduction et commentaires avec des notes linguistiques et glossaire. Paris: Librairie Klincksieck, 1977.
- Mokri, Mohammad. "L'idée de l'incarnation chez les Ahl-i Haqq". ed. H. Franke. *Akten Des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses*. 496-498. München: Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, (28 August Bist 4. September 1957)
- Moosa, Matti. *Extremist Shiites, The Ghulat Sects*. New York: Syracuse University Press, 1988.
- Omarkhali, Khanna. *Kürdistan'da Dini Azınlıklar*. çev. İ. Bingöl. İstanbul: Avesta, 2014.
- Orak Reşitoğlu, Sevda. Helbestvanên Jin di Edebiyata Yarsanan de, Mardin Artuklu Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü Kürt Dili ve Kültürü Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Özdemir, Ulaş. "Ehl-i Hak'ın Kutsal Sazı Tanburun Kimliği ve Bağlamıyla İlişkisi", *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri: Hacı Bektaş Veli Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden*. der. P. Ecevitoglu-A. M. İrat-A. Yalçinkaya. 420-430. Ankara: Dipnot, 2010.
- Safizadeh, Sedîq. *Daneşnameyê Namaveranê Yarsan, Ehval ve Asarê Meşahîr, Tarîx, Ketab ha ve Estelahaê Erfanî*. Tahran: Enteşarat Hirmend, 1376/1997.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Tecelli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40. 243-245. 2011.
- Tehmasêbi, Qadir. (elyazması). *Serencam Beyan el-Heq*.
- Vali, Shahab. *Les Yârsâns, Aspects Mythologiques- Aspects Doctrinaux*. Saarbrücken: Editions Universitaires Européens, 2011.
- Vali, Shahab. "Nêrineke giştî ya li ser Şahnameya Fîrdewsi û Şahnameya Kurdî". ed. Ramazan Pertev. *Edebiyata Kurdî ya Gelêrî: Dîrok-Teorî-Rêbaz-Lîteratur-Berawirdî-1*. 275-296. İstanbul: Avesta, 2015.
- Vali, Shahab. "Yarsan mı? Ehl-i Hak mı? Kürt İnançlarının İsimlendirilmesi Üzerine". dü. Y. H. Yarkın. *Kürt Çalışmaları Bahar Akademisi-1*. 161-178. İstanbul: İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları, 2020.
- Vali, Shahab. "La littérature religieuse des Kurdes Yarsan". *Etudes Kurdes: La littérature kurde* (11). 57-64. Paris: l'Harmattan, 2012.

İRAN'DA EHL-İ HAKLARIN KUTSAL MEKÂNLARI

HOLY PLACES IN THE AHL-I HAQQ FAITH IN IRAN

REYHAN RAFET CAN  RÖR

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Ehl-i Hak; Lurca, Goranice, Türkçe ve Farsça konuşan topluluklar arasında müntesipleri olan, senkretik inançlara, eğilimlere, geleneklere ve kutsal metinlere sahip İranlı dinî bir inançtır. Bu inancın menşei hakkında herhangi bir belge mevcut değildir, ancak Ehl-i Hak'ın İran'ın batısında kurulduğu dair kanıtlar söz konusudur. Ehl-i Hak Lorestân ve onun kuzeyinde, Kirmanşah çevresindeki Gūrānî konuşan nüfus bölgelerinde yayılmıştır. Ehl-i Hak inancına sahip nüfusun yaklaşık 4 milyon olduğu tahmin edilmektedir. Bu nüfusun yaklaşık iki buçuk milyonu İran'da, geri kalanı ise Irak, Suriye, Türkiye ve Lübnan'dadır. Mezhebin iki ana kutsal mekânı olan, Zardeh'teki Bâbâ Yâdigâr ile Perdîvar'daki Sultan İshak'ın mezarı, Gūrānî bölgesinde yer alır. Çalışmanın temel amacı Ehl-i Hakların kutsal mekânları, İran'daki dağılımları, dinî ve inaçsal özelliklerinden hareketle dinî, inaçsal kutsal mekân oluşumundaki temel faktörleri ve arka planını ortaya koymaktır. Bunun için İran'daki Ehl-i Haklar ve kutsal mekânları örneklem olarak seçilmiştir. Bu çalışmada araştırma yöntemi betimsel ve analitik olup, bu amaçla kütüphane kaynakları, belgeler, haber ve ilgili web sitelerinden yararlanılmıştır. Bu çalışma literatürde, Ehl-i Hak ve onların kutsal mekânlarla ilişkilerini anlamaya ve ortaya koymayı amaçlayan çalışmalara katkı sağlaması bakımından önem taşır. Çalışmanın sonucunda Ehl-i Hak inancında kutsal mekânların dünyevi mekânlardan ayrı tutulduğu, hac ibadeti ile eşdeğer görüldüğü, ibadet yeri olan bu mekânların ve inancın İran'da görmekten gelinmesine rağmen içe kapanık halde inaç esasları ve ritüellerini devam ettirdikleri sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Coğrafya, İran, Ehl-i Hak, İnaç Esasları, Kutsal Mekân.

Abstract

Ahl-i Haqq; It is an Iranian religious belief with syncretic beliefs, tendencies, traditions, and scriptures, with adherents among Lurca, Gorani, Turkish, and Persian-speaking communities. Ahl al-Haqq are spread in Lorestân and north of it, in the Gūrānî-speaking population areas around Kermanshah. It is estimated that the population with the belief of Ahl-i Haqq is approximately 4 million. About two and a half million of this population are in Iran, while the rest are in Iraq, Syria, Turkey and Lebanon. The two main sanctuaries of the sect, the Bâbâ Yâdigâr in Zardeh and the tomb of Sultan Isaac in Perdîvar, are located in the Gūrānî region. The main purpose of the study is to reveal the basic factors and background in the formation of religious and religious holy places, based on the sacred places of the Ahl al-Haqq, their distribution in Iran, and their religious and religious characteristics. In this study, the research method is descriptive and analytical, and library resources, documents, news and related websites were used for this purpose. This study is important in the literature in terms of contributing to studies aiming to understand and reveal the Ahl-i Haqq and their relations with holy places. As a result of the study, it was concluded that in the belief of Ahl al-Haqq, the holy places are kept separate from the worldly places, they are seen as equivalent to the pilgrimage, and that these places of worship and belief, despite being ignored in Iran, continue their belief principles and rituals in an introverted state.

Keywords: Geography, Iran, Ahl-i Haqq, Principles of Faith, Sacred Place.

Giriş

Kutsal; dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kudsi, mukaddes; tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen, kudsi; bozulması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titretilen; Tanrı'ya adanmış olan, tanrısal olan gibi anlamlara gelmektedir (Narçın Demir, 2021, 11). Tüm dinler, belirli yerleri kutsal veya mukaddes olarak tanımlar ve genellikle müminleri veya taraftarlarını hac ibadeti için bu yerleri ziyaret etmeye teşvik eder (Nche, 2023, 1). Kutsal teriminin dinî çağrışımı güçlüdür. Kutsalı belirleyen en önemli unsur kişinin, kaynağı tabiat üstü sayılan varlığa sevgi ve korkuya dayalı bir duyguyla bağlanma eylemidir (Demirci, 2002, 495). İnsanlar kutsal mekânlar aracılığıyla kutsalla ilişki kurar ve bu yerleri yön ve anlam bulmak için kullanırlar. Kutsal alanların aracılık ettiği insanlık ve ilahi olan arasındaki bu ilişki, toplum için düzen ve anlamın temeli olarak kabul edilir. Bu alan, dünyanın etrafında döndüğü simgesel bir merkez sağlar ve bundan sonra güçlendirici ve yabancıdır: onun dışındaki dünyevi dünyanın aksine, tanrı ya da tanrılarla bir birlik yeridir. Kutsal binalar ve türbeler, inşa edilmiş kutsallığın örnekleridir, bir plana göre tasarlanmış ve inşa edilmiş yapılardır. Bir yerin kutsallaştırılmasında rol oynayan sadece o yerin konumu değildir, aynı zamanda ona nasıl yaklaşıldığı ve onun içinde zorunlu kılınan davranış değişikliğinin ne olduğu ile ilgilidir (Burns, 3 Şubat 2023). Kutsal alanların bulunduğu yerler gözlemlenebilir dinî özellikleri ve ritüellerle tanımlandığından, bu yerler coğrafi olarak analiz edilebilir (Park, 2004, 22). Çoğu durumda, ritüeller yalnızca belirli bir kutsal yerde gerçekleşir ve bu, inananların o eşsiz yere yolculukları için büyük bir motivasyon sağlar (Stoddard-Prorok, 2003, 259).

İran'da farklı etnik, dinî gruplar ve azınlıklar kültürel özelliklere, unsurlara, ritüellere ve geleneklere sahip olarak yaşamaktadır. Bu gruplardan biri, İran'ın batısındaki Kirmanşah vilayetinde yaşayan Ehl-i Hak'dır. Yarsan veya Ehl-i Hak, Sultan İshak tarafından 14. yüzyılın sonlarında İran'ın batısında kurulan senkretik bir inançtır. Bu topluluğun inançları eski Hint-İran inançlarına kadar uzanır ve kökeni İran'daki Oraman bölgesidir (DIS, 1997, 4). Ehl-i Hak inancının merkezi olan Kerend-Oraman (Orman, Horoman, Hewraman) Lek-Delfan bölgesi, Hemedan-Kerkük yolu üzerinde, günümüz İran-İrak sınırında, Orta Zağroslar'da, İran-Luristanı'nın (günümüz Kirmanşah vilayetinin) kuzeybatı köşesidir (Küçükalka, 2019, 296).

İran'da Ehl-i Hak, İslam'ın öğretilerine ve anayasanın ilkelerine göre, batıl olarak kabul edilir ve resmi bir statüsü yoktur (Telci, 2017, 436). Anayasa'ya göre, İslam'dan dönenler hariç, Zerdüştiler, Yahudiler ve Hıristiyanlar, yasanın sınırları dâhil ibadet etmelerine ve dinî topluluklar kurmalarına izin verilen tek tanınmış dinî azınlıklardır. İran Anayasası, ülkeyi İran İslam Cumhuriyeti, On İki İmam Caferi Şii İslam'ını ise resmi devlet dinî olarak tanımlar. Tüm yasa ve düzenlemelerin İslami kriterlere ve şeriata dayanması gerektiğini belirtir. Anayasa, vatandaşların İslami ölçütlere uygun olarak insani, siyasi, ekonomik ve diğer haklardan yararlanacağını güvencesini verir. Ceza kanunu, din değiştirme ve gayrimüslimlerin Müslümanları dönüştürmeye teşebbüs etmelerinin yanı sıra *muharebe* (Tanrı'ya düşmanlık) ve *sabb al- nabi* (Peygambere veya İslam'a hakaret) cezalarını katı şekilde uygular (U.S. Department of State, 25 Ocak 2023).

Ehl-i Hak inancının menşei, Dicle'nin sol yakasında Sirvan (bugünkü Irak'ta Diyala) yakınlarındaki Şehrizar bölgesidir (Mir-Hosseini, 1994, 269). Bu inancın asıl

merkezi hicri 7. yüzyıla kadar Loristan'da iken, bu merkez daha sonra İran'ın batı bölgelerine ve Kirmanşah'a taşınmıştır. Günümüzde Ehl-i Hak taraftarları ağırlıklı olarak Kirmanşah vilayetinde, Kasr-ı Şirin, Serpol-Zahab, Kerend-i Garb, Sahne, Kazvin, Şiraz, Horasan, Meşhed ve Holeylan'da yaşamaktadır. Daha az bir kısmı Loristan bölgesi ile İran'ın Batı İslamabat ve banliyölerinde, Dinever, Oramanat, Javanrud, Ravansar ve Salas Babajani gibi yerleşim alanlarına dağılmıştır. İran ile Türkiye'nin doğusu ile Irak'ın kuzey ve kuzeydoğu (Süleymaniye, Kerkük) şehirleri de bu inançtan insanlara ev sahipliği yapmaktadır (Karaca, 2020, 88).

Doğu Azerbaycan'da Tebriz, Mazenderan, Sehend Dağı çevresinde ve Karakoyun bölgesi olan Maku'da çok sayıda Ehl-i Hak vardır. Karakoyunlular Azerbaycan Türkü olarak bilinir ve Azerbaycan Türkçesini konuşurlar. İnanç itibarıyla kendilerini “Karakoyunlu Müslüman” olarak tanımlarlar. Ancak kaynaklardan ve derlemelerden anlaşıldığı gibi son asırda “Ehl-i Hak Müslüman” tanımının da kullanıldığı görülmektedir (Ebadi, 2022, 224). Bu mezhebin müntesipleri Aras'ın kuzeyinde (Karabağ'da) de görülür. Mezheplerin şehirlerdeki yaygınlığı ve orta sınıfa mensup olmaları dikkate alındığında Ehl-i Hakların toplam sayısı yaklaşık 5 milyonu bulur. İran'da nüfusları 3 milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir (Sanjabi, 7 Ocak 2023). Batı Azerbaycan ili, Koşaçay ilçesinde yaşayan ve 3 bin kadar nüfusa sahip Ehl-i Hak topluluğu da bulunur (Ebadi, 2011, 21). Irak'ta bu mezhep Berzence (Süleymaniye'nin doğusu) ile bağlantılı olarak Kakai olarak adlandırılır. Kakai ismine ek olarak Aliilahi, Şebek, Sarlı, Mevali, Bacvan ve Kızılbaz ismiyle anılırlar (Taşgın, 2012, 26). Kakailer, ezoterik inançlarının çoğunu kendi inanç sistemi içerisinde paylaşan, esasen İslami bir derviş hareketidir (Edmonds, 1969, 89). Kakai olarak bilinen Irak'taki cemaat müntesipleri Süleymaniye, Hanekin, Kerkük, Erbil, Duhok ve Musul'da yaşamaktadırlar. Türkmenler içerisinde de az sayıda Kakai cemaatine bağlılık söz konusudur (Bayatlı, 2010, 70).

Avrupa dillerinde Ehl-i Hak ile ilgili ilk notlar 19. yüzyılda (Sheil ve Layard) Doğu'ya seyahat eden seyyahların seyahatnamelerinde bulunur. Bu seyyahlardan olan Rawlinson, Ehl-i Hak inancının kutsal yerlerini ve köylerini anlatarak bu inancın sadece Kürtler arasında değil, göçebe bir hayat yaşayan Lor topluluğu arasında da yaygın olduğunu belirtir. Comte J.A. de Gobineau, Ehl-i Hak inancını akademik düzeyde araştıran ilk kişi olarak kabul edilmektedir (Moghadam, 2022, 122). Isabella Lucy Bird 1891 yılında yayınladığı *Journeys in Persia and Kurdistan* isimli çalışmasında Ehl-i Haklardan bahseder (Bird, 1891, 85). Walter B. Harris *From Batum to Baghdad via Tiflis, Tabriz, and Persian Kurdistan*, isimli eserinde Ehl-i Haklıların Musevilik, Paganizm ve İslam inançlarının birbirine karıştığı gizemli bir mezhep ve tarikat olduğunu yazar (Tarduş, 2020, 206). Valentin A. Zhukovskij ile Vladimir Fedorovich Minorsky'nin yazdığı ve Almancaya çevrilen *German Materials for the Study of the Persian Sect* isimli çalışmasında Ehl-i Haklar'dan bahseder. Vladimir Fedorovich Minorsky'nin Ehl-i Haklar üzerine 1911 yılında yayınladığı en önemli eseri *Materialy dlya izuçeniya persidskoy sekti Lyudi istiny ili Ali-İlahi'dir (Materialy dlya izuçeniya persidskoy sekti lyudi istiny ili Ali-İlahi)* (Minorsky, 1911). Bir başka Rus oryantalist Vladimir Alekseyeviç İvanov da Vladimir Fedorovich Minorsky ile hemen hemen eş zamanlı olarak Ehl-i Hak üzerine araştırma yapmıştır. Ehl-i Hak müritlerinin geleneğindeki musiki Ehl-i Hak inancıyla yakın bağları olan Jean Süre tarafından incelenmiştir. Hamzeh'ee *The Yaresan: A Sociological, Historical, and Religio-*

Historical Study of a Kurdish Community isimli eserinde Ehl-i Hak ve Zerdüştilik arasındaki ilişkiyi göstermiş ancak Ehl-i Hak'ın heterojenliğini dikkate almamıştır. Guran bölgesindeki güçlü Yâri geleneğinin ilk kanıtı, 1990'ların başında Van Bruinessen ve Mir-Hosseini'nin çalışmaları ile gelmiştir (Moghadam, 2022, 122-124).

Ülkemizde sınırlı sayıda da olsa araştırmacı ve akademisyen Ehl-i Haklar konusunda çalışma yapmıştır. Bu araştırmacılardan Taşğın, 2012; 2022, Musalı, 2013; Turay, 2016; Karaca, 2014; 2020, Kaya, 2013; İbiş, 2015 ve Özdemir, 2015 çalışmalarında Ehl-i Haklar ile ilgili önemli bilgiler vermişlerdir. Görsel medyada Ehl-i Hak inancı hakkında kısa da olsa bilgiler mevcuttur ancak yeterli değildir. Ehl-i Hak inancı hakkında (yazılı ve görsel) var olan bilgilerin yetersiz olmasında, saha çalışmasını yapan araştırmacıların sayıca az olması, birinci elden ana kaynaklara erişimin sınırlı olması, mevcut literatürün kıyaslanması ve yorumlanması için yeterli düzeyde Farsça bilgisinin araştırmacılar tarafından bilinmemesi şeklinde sıralanabilir. Ehl-i Hak (anlatı ve ilmi) ile ilgili diğer çalışmalar Goranice, Farsça, Fransızca, İngilizce ve Almanca dillerinde yerli araştırmacılar tarafından yapılmıştır.

Çalışmanın temel amacı Ehl-i Hakların kutsal mekânları, İran'daki dağılımları, dinî ve inançsal özelliklerinden hareketle dinî, inançsal kutsal mekân oluşumundaki temel faktörleri ve arka planını ortaya koymaktır. Bunun için İran'daki Ehl-i Haklar ve kutsal mekânları örneklem olarak seçilmiştir. Bu, başka ülkelerdeki Ehli Haklar ve onların kutsal mekânlarla ilişkilerini anlamaya ve ortaya koymaya yeterlidir. Konu bu amaç ve hedefler doğrultusunda betimleyici, yani olanı olduğu gibi tasvir edici ve analitik çözümleyici yaklaşımla ele alınmıştır. Bunun için kütüphane kaynaklarından, dolayısıyla çoğunlukla belgeler ile araştırma ve incelemeye dayalı eserlerden faydalanılmıştır. Çalışmanın konusu temel olarak görünürlüğü belirgin olan mekânlar olduğu için müşahedeye dayalı verilerin eksikliği yine alan araştırmasına dayalı çalışmalarla giderilmiştir. Makalede Ehl-i Hakların kutsal mekânlarının İran coğrafyasındaki dağılımı ile bu mekânların mimari ve manevi özellikleri problem edilmektedir.

1. Ehl-i Hak İnançının Esasları, İbadetleri ve Kutsal Kitapları

Ehl-i Hak, mistik eğilimlere sahip, kendi gelenekleri ve dinî metinleri olan İranlı dinî bir gruptur. Ehl-i Hak inancı, hak ayini veya hakikat dinî olarak da adlandırılır. Bu nedenle takipçilerine “doğruluk ehli” denir ancak bu yolun diğer adı “Yar”dır ve bu nedenle hak ehline “Yaristan” veya “Yarsan” da denilmiştir. Sufi terminolojisinde Ehl-i Hak terimi kemale erme sürecinin başlangıç aşamalarından (şariat, tarikat ve marifet) geçerek hakikatin (Tanrısal gerçek ve gerçeklik) en üst mertebesine ulaşan kişiler için kullanılır (Minorsky, 1964, 5). Ehl-i Hak, Hz. Ali'yi Tanrı'nın yeryüzündeki tecellisi olarak kabul eder (Musalı, 2013, 16). Sultan İshak zamanından beri bu ekol ve mezhebin gelişmesinde Gorani unsurunun esaslı ve önemli bir katkısı söz konusudur. Bu inancın en önemli dinî kitapları, (Zebur-e Hakikat; Divan Gavreh; Sıddık Sade Zadi'nin Bezürgani Yarsan; Afzali'nin Defter-i Rumuz-ı Yaristan Gencine-yi) Goranice lehçesinin dışında Laki dilinde de yazılmıştır (اسلامی بزرگ دانشنامه, 6 Şubat 2023).

Ehl-i Hak inancı Ateşbeyi, Şah İbrahim, Baba Yadigâr, Hamuşi, Mir Suri, Ali Kalender, Seyyid Ebu'l Vefa, Zennuri, Mustafayı, Hacı Baveysi ve Haydari olmak üzere on bir handan (Kol-aile) oluşmaktadır (Karaca, 2021, 148). Her handanın başında bir seyyid ailesi vardır. Ehl-i Hak'a göre insan, nefsin dünyevî tekâmül yolculuğunun son halidir. Ruh, cansız nesnelere girerek yolculuğuna başlar. Bu

yolculuğu tamamladıktan sonra, ruh önce bitkilerin, sonra hayvanların içinde yaşar. Sonunda, ruh bir erkeğin veya bir kadının vücuduna girer. İnsan vücuduna girdiği anda ruh, evrene tahsis edilen 50.000 yıla eşdeğer, 1001 reenkarnasyon sürebilen yeni bir göç yolculuğuna başlar. Buna Donadon denir. Bu tekâmül yolculuğunun sonunda bir erkek/kadın kurtuluşa erer ve yüksek göklerdeki yeni makamına ve evrensel ruh ile tam birliğine layık bir insan, kutsal, mükemmel bir varlık olur (Kaya, 2013, 1021).

Kasım ayının başlamasıyla birlikte Mernovi ve Kavaltas orucunun üç günü olarak adlandırılan Ehl-i Hak müritlerinin en önemli dinî töreni başlar. Ehl-i Hak inancına mensup olanların yılda iki oruç dönemi vardır: Mernovi orucu ve tüm Ehl-i Hak müritleri için zorunlu olan Kavaltas orucudur. Mernovi orucunun zamanı Celâlî Takvimi’nde Kasım ayına denk gelir ve ayın dönüşünden dolayı yılda en az bir kere, en çok bir gününün Âzer (Şemsî senenin (*güneş senesi*) dokuzuncu ayı Kasım) ayına denk gelmesi de mümkündür. Mernovi orucunun üç günü Soltani kışında ayın on ikinci, on üçüncü ve on dördüncü günleridir. Kavaltas’ın üç günü boyunca oruç törenine ek olarak Ehl-i Hak erkek ve kadınları ibadethaneler ile kutsal mekânlara giderek, kelam olarak bilinen dinî metinleri tambur enstrümanı eşliğinde okuyarak dua ederler, niyaz adı verilen nar meyvesini ikram ederek karşılarlar (Hüseyni, 6 Şubat 2023). Kelâm, Ehl-i Hak inancı içerisinde, en kısa tanımıyla “cemde okunan kutsal şiir” anlamına gelir. Kelâmları diğer şiirlerden ayıran en belirgin özellikleri içeriklerinin tamamen Ehl-i Hak inancıyla ilgili olması ile cem dışında ve inanç halkasına mensup olmayan kimselerin yanında okunmamalarıdır (Akın, 2016, 103). Ehl-i Hak müritleri, *Paşam* denilen sabah yemeğini yiyerek oruçlarına başlar ve günün sonunda ilk yıldızın yükselmesiyle oruçlarını açarlar. Son gün olan üçüncü günde, özel bir tören sırasında seyyidin huzurunda bir horoz kurban edilir, pirinç pilavı yapılarak dualar eşliğinde oruç tamamlanır (Hüseyni, 6 Şubat 2023). Kurban, Ehl-i Hak dininin en belirgin dinî uygulamalarının başında gelir. Kurbanlık olarak deve, inek, koyun, geyik ve horoz kesilir (Jumazadeh, 2015, 109-110).

Ehl-i Hak inancında erkeklerin kutsal şarkıları öğretmek ve söylemek için bir araya gelip, toplandıkları yere *reçel* denir. Reçel aynı zamanda sorunların çözümü için belirli bir zamanda oluşturulur. Bu törene Seyyid başkanlık eder. Reçelde katılımcılar birbirine bakacak şekilde bir daire şeklinde oturur. Bu düzen onların eşit olduğunu, ilahi varlığın da toplantının merkezinde olduğunu sembolize eder. Her erkek arınmalı, yolculuk için giyinmeli ve başı örtülmelidir. Bu inanca mensup erkeklerin bıyık bırakması uyulması gereken en önemli zorunluluktur.

Cem ve Cemhane, Ehl-i Hak inancına sahip olanların özel törenlerini yapmak için toplandıkları yerdir. Bu nedenle Ehl-i Hak takipçileri arasında ayrı bir önemi vardır. Hak ehline göre, muntazam ibadet yerine Cem’e katılmak yeterlidir. Bu inancın müntesipleri, Cem’i kendilerine ait bir Mekke olarak gördükleri için nerede tutulursa tutulsun ilahi bir tecelli olduğuna inanılır (Hamzeh’ee, 2012). Nişan, evlenme ve çocuğa isim verme gibi törenler de *Cemhane*’de yapılır (Babacan, 2005, 33). Cemhaneler’de ve grup dualarında tef çalmak, Ehl-i Hak ailesinin kimliğinin bir başka unsurudur. Tefin ile birlikte İran’da, Ehl-i Hak inancına bağlı olanlar tarafından icra edilen tanbur sazı, bu topluluk tarafından kutsal olarak kabul edilen bir halk çalgısıdır (Özdemir, 2009, 22).

Bütün Ehl-i Hak kolları tarafından kutsal sayılan ve inançlarını belgeleyen bir kitap bulunmadığı gibi dinî meselelerde herhangi bir şeriat birliği de mevcut değildir

(Algar, 1994, 514). Bunun yerine, kutsal kitapları olarak kabul ettikleri *kelâm* (sözler) ve *deftara* (gelenekler) sahiptirler. En önemli kelâm, *Hazâne kelâmı* olarak da bilinen *Saranjâm* denilen Serencam'dır (Yaşar, 25 Ocak 2023). Serencam Sultan İshak'ın, çağdaşı olan evliyaların ve kendisinden önce gelen diğer Ehl-i Hak din adamlarının sözlerini içerir. Bununla birlikte Ehl-i Hak bağlularının bütün zuhur dönemlerini, *mezâhir*, edeb, erkân ve dualarını içerir. Kutsal şahısların zuhur dönemlerini kendi inanç esasları dâhilinde tefsir eden bu eser, kapsamlı ve geniş bir kitap olmasıyla dikkat çeker (Soltani, 2017, 251). Eser manzum olup Gurâni'nin *Avrâmânî* lehçesiyle yazılmıştır. Diğer kelimeler ve deftarlar Gurâni'nin yanı sıra Luri, Farsça ve çeşitli Türk lehçelerindedir. Ehl-i Hak'a göre kelâm, nesilden nesile sözlü olarak aktarılan ilahi vahiylerdir. Bu vahiylerin insan amellerini kaydetmekle görevli melek ve Sultan İshak'ın beş arkadaşından biri olan Pir Musi'nin Altın Kalemî tarafından toplanıp yazıldığına inanılır (Godfearers, 3 Şubat 2023). Diğer önemli bir eser de H.1. yüzyılın gizemli Bahlûl Mâhi'sine atfedilen, Gurâni'nin arkaik biçimiyle manzum olarak yazılmış *Dawra-y Buhlûl'dur*. Bahlûl döneminin *Kilam*'larının toplamına *Defteri Dewrey Bahlûl* (Bahlûl devrinin defteri) denir (Valı, 2014, 2). Nematullah Makri Cihunabadi'nin *Şâhnâme-i Hakikatı* (Hadjnemat, 4 Mart 2023) ve Nurali İlâl-i'nin *Burhân*'i ise son zamanlarda Farsça yazılmış eserler arasındadır (Yaşar, 25 Ocak 2023).

2. Ehl-i Hak İnancında Doğruların Kutsal Yerleri

İnanç ve dinî tapınma, tüm insan kültürlerinde ortak olan özelliklerdendir. Bireyler ve topluluklar, günlük yaşamlarının ötesinde anlam aradıkça, inançlarını fiziksel çevrelere yansıtırlar, inancı mekâna bağlarlar. Kutsal yerlere yapılan ziyaretlerin amacı bir nevi manevi ve ahlaki dönüşümdür. Bu yerlerin manevi atmosferi, insanların acı ve keder karşısında karşı koyabilme ve dayanma gücü sağlar. Kutsal mekânlar, ruhsal sığınak, yenilenme, umut ve barış sunan yerlerdir. Bu bölümde İran'da Ehl-i Hak inancının ileri gelen büyüklerinin kutsal mekânları ile bu mekânların özellikleri hakkında bilgi verilmiştir. Ehl-i Haklar İran'da geniş coğrafyaya yayılmış olmalarından dolayı bu bölüm Kirmanşah şehri, Zardeh köyü (Kerend-i Garb), Şeyhan köyü, Baskele Dar Anbar köyü (Gilan-Garb), Nusud Köyü (Paveh), Tutşami (Kerend-i Garb) ve Goran'da kutsal kabul edilen ziyaret yerleri ile sınırlandırılmıştır.

2.1. Sultan İshak Türbesi

Ehl-i Hak mezhebinin en önemli dinî lideri olan Sultan İshak, Kirmanşah eyaleti Paveh (Pave) bölgesine bağlı Şeyhan köyündeki mezarı halkın ziyaret yeridir. Sultan İshak H.675-798 yılında Süleymaniye yakınlarındaki Berzence'de (Barzinjah) doğmuştur. Bağdat ve Şam Nizamiyelerinde eğitim aldıktan sonra memleketine dönerek tasavvuf düşüncesini yaymıştır. Ona sebat edenler ile birlikte Barzinjah'dan ayrılarak Kirmanşah eyaletinin Paveh bölgesine bağlı Şeyhan köyüne göç eder ve ömrünün sonuna kadar orada kalır. Ehl-i Hak inancı onun döneminde yaygınlaşmıştır (Viktorovna, 2017, 33-34). Sultan İshak Türbesi, vilayet ve civar iller halkı tarafından büyük bir hürmetle anılır. Mimari açıdan bu yapı, küçük bir kare mekân ve koni biçimli bir kubbe şeklindedir. Yapının iç ve dış yüzeyleri sıva harcı ile kaplanmıştır (Şekil 1). Restorasyonu yapılan bu türbe, taş ve çamurdan yapılmış, son derece sade bir şekilde inşa edilmiş olup, bir revak, 20 civciv odası ve yeşil bir kubbe (*şams*) içermektedir. Sultan İshak Türbesinin yanında Pir Davud, Pir Muhammed, Hatun Rezbar ve Sultan İshak'ın diğer sahabelerinin türbesi bulunur;

ayrıca Şirvan kıyısındaki Şeyhan ve Perdivar köylerinin yakınına kadar olan tüm yerler Ehl-i Hak için kutsaldır (Faysal, 04 Şubat 2023).



Şekil 1: Restore edilen Sultan İshak Türbesinden bir görünüm (Jazebeha, 2 Şubat 2023).

İran, Irak, Türkiye, Suriye, Lübnan, Kafkasya ve Hindistan'dan her yıl on binlerce insan Sultan İshak'ın kabrini ziyaret ederken Hac Ehl-i Hak (Yarsan) adı verilen özel örf ve adetler yerine getirilir. Örf ve adetleri temiz niyetle yapan kimse hacı olduktan sonra ülkesinde Hakk Haccı (Şems) yapmış biri olarak karşılanır. Dinî örf ve adetler dizisinin ilk aşaması Taşar köyündeki Safora Evi'ne (Safora Pınarı) gidilerek bu kutsal su ile el, yüz ve baş yıkanarak ondan içmektir. Ehl-i Hak bu suya Kevser Pınarı der. Sultan İshak türbesinin güneyinde iki kilometrelik kaynak su yolu ile bu suyun karıştığı Şirvan nehrine akan su da kutsal sayılır. Ehl-i Hak inancına mensup olanlar, çeşme merasimini yaptıktan sonra Pir Davud, Pir Mohammed ve diğer din büyüklerin mezarlarına doğru birkaç kez yürürler. Pir Davud'un türbesine giderek, Sultan İshak'ı ziyaret etmek için ondan izin istenilir. İzin aldıktan sonra çıplak ayakla hacca giderler ve asla Sultan İshak'ın türbesine sırtlarını dönmezler. Ayrıca adak olarak bir hayvan kurban ederler; ardından reçel ve fındık kırma töreni (*homo*) yapılır. Ehl-i Hak inancında Perdiver ve çevresi bu inancın kiblesi ve ebedî ahit yeri olarak sayılır (Şems, 2023).

Sultan İshak türbesinin yanına, türbe restorasyonundan sonra hacıların kalabileceği sınırlı sayıda odanın bulunduğu bir hacı evi yapılmıştır. Türbenin bulunduğu alana, ibadet yapmak, reçel oluşturmak, dua ettikten sonra insanların adaklarını alıp hacılar arasında dağıtmak için bir mutfak da içeren bir Cemhane inşa edilmiştir.

2.2. Baba Yedigâr Türbesi

Ehl-i Hak meşrebinin yayılmasında önemli rol oynayan Baba Yedigâr sekizinci asrın sonu dokuzuncu asrın başında Dada Sarı'dan dünyaya gelmiştir. Sultan İshak'ın halifesidir (Turay, 2016, 178). Baba Yedigâr'ın türbesi, Kirmanşah eyaletinin Rijab topraklarında, Ban Zardeh ilçesine bağlı Zardeh köyündedir (The Ahl Haqq (People of the Truth) and legends of King Yazdigird, 2 Ocak 2023). Zardeh köyü, kuzeyden yerel adıyla Kamar denilen yüksek bir dağ ile Kirmanşah eyaletinin batısındaki Kerend-i Garb kentine 40 km uzaklıkta yer alır (Lahzeakar, 4 Ocak 2023).



Şekil 2: Zarde köyünde bulunan Baba Yedigâr Türbesinden bir görüntüm (Nejad, 6 Şubat 2023).

Ehl-i Hak dinî liderlerinden Baba Yedigâr mezarı, deniz seviyesinden 1.300 metre yükseklikte, Ghoslan (Kotsar havzası) ve Hanita kaynaklarının yanında, Dalahu Dağı'nın tepesinde yer alır. Bu mezarın inşası M. S 8. yüzyıla kadar uzanır. Zardeh köyü, Ehl-i Hak inancında kutsal şahsiyetlerin mezarlarının bulunduğu yer olması nedeniyle bu dinin tarihinde önemli bir rol oynar. Baba Yedigâr, Davud Kebud, Seyyid Derviş ile Hani Ta türbeleri bu köyün yakınında bulunur. Mimari açıdan bu türbe küçük kare bir mekândır ve üzerine konik bir kubbe oturtulmuştur. Bu yapının iç ve dış yüzeyleri sıva harcı ile kaplanmıştır (İmaniran19, Erişim 2 Şubat 2023). Türbenin yapısı, altı hindili kubbeye sahip dörtgen bir yapıdır. Dört türbe duvarın tamamı tuğladan yapılmıştır ve 7 metre uzunluğundadır. Yakın zamanda restore edilen türbenin duvarları beyaz taşla kaplanmıştır. Ziyaret girişi doğu sundurma içine inşa edilmiştir. Türbenin içinde üç çıkıntı yer alır. Yapının içi ve dış asma katı mermerle yeniden yapılandırılmıştır (Tasvirezendegi, 27 Aralık 2022). Kırmanşah eyaletinin bu tarihi anıtı, 20 Aralık 1353 (1974) tarihinde 1015 kayıt numarası ile İran'ın ulusal anıtlarından biri olarak tescil edilmiştir.



Şekil 3: Baba Yedigâr'ın mezarı yakınındaki Ghoslan kutsal kaynağındaki metal kaplar (The Ahl Haqq (People of the Truth) and legends of King Yazdigird, 2 Ocak 2023).

Her yıl İran ve komşu ülkelerden Ehl-i Hak inancının binlerce takipçisi hacı olmak için bu yere gelir. Bu türbede yıl boyunca çeşitli ayinler ve törenler yapılır. Bu törenlerden biri olan Derviş törenleri sırasında alkış eşliğinde ilahiler söylenir. Türbe etrafında bulunan Hanita çeşmesinin suyu çeşitli hastalıklara şifa verdiğiğine inanıldığı için Ehl-i Hak halkı arasında ayrı öneme sahiptir.

2.3. Baba Haydar Türbesi

Baba Haydar, Ehl-i Hak inancında Baba Haydar ailesinin atfedildiği Ehl-i Hak'ın büyüklerinden biridir. H. 10. yüzyılda Irak'ın Kerkük bölgesinde yaşayan ve Şah'ın misafiri olan Baba Haydar, Sultan İshak'ın sahabe sınıflarından Yetmiş iki diye bilinen zümrenin Pir Rüstem hanedanının tecellisidir. Ehl-i Hak kaynaklarına göre Sultan İshak, Pir Rüstem'e belli bir dönemde tecelli bulacağına ve kendisine Baba deneceğine söz vermiştir. Bu inanca mensup olanlar, Baba'nın Haydar Don ve tecelli olduğuna inanmaktadır (Adyannet-b, 25 Aralık 2022).

Baba Haydar'ın ziyareti Gilan-Garb şehrinin bağlı Baskale Dar Anbar köyünde bulunur. Bu ziyaret yeri toplam 3500 metrekarelik bir alanda inşa edilmiş olup asıl ziyaret yeri inşa edilen binanın altında 40 metrekarelik bir alandan oluşur. Ziyaretin içinde bir pencere, bir giriş kapısı yer alır. Ziyaret zemini yere kadar kaldırım taşlarıyla kaplı olup 1,5 metre yüksekliğindedir. Bu ziyaretin yanında eski bir mezarlık bulunur. Bu ziyaret çevresinde mescitler, abdesthaneler ve yeşil alanlar barındırır (Iranian Students' News Agency, 22 Aralık 2022). Bu türbede Nevruz Bayramı sırasında Cem yapılmakta ve kurban kesilmektedir.

2.4. Pir Davud Türbesi

Pir Davud'un soyu Ali bin Ebî Tâlib'e kadar gitmektedir. Hasan Mushani'nin dördüncü oğlu olan Pir Davud Medine'de doğmuştur. Pir Davud Sultan İshak'ın yarenlerinden biri ve dört melekten İsrail'in mazharıdır. Pir Davud'un Ehl-i Hak ritüellerinde önemli görevleri bulunmaktadır. Baş Tapşırma töreni sırasında kişiyi Pir önüne getirir. Teslim olma Davud'un rehberliği ile gerçekleşir. 1396'da Serpol-Zohap bölgesinde ölmüştür (Karaca, 2020, 104). Pir Davud'un türbesi Kaşan şehri Vali Asr Caddesinde yer alır. Bu türbe, firuze çinili 16 kademeli konik kubbesi ve bir metre yüksekliğinde mihraplı bir yapıdır. Bina revaklarının köşesinde, karo zeminli yeckpare odalar bulunur. Kubbenin yerden yüksekliği 14 metre olup, alanı 600 metrekaredir (Şekil 4). Ziyaret yerinde bulunan her revağın ortasından türbe içindeki sıralara ayrı birer kapı açılmaktadır (Alaedin, 22 Aralık 2022).



Şekil 4: Pir Davud Türbesi'nden bir görünüm (İntoday, 1 Şubat 2023).

Ehl-i Haklar Pir Davud türbesinde önemli bayramlardan olan Nevruz ve Kavaltas'da bir araya gelerek nezir sunup, Cemler yaparlar.

2.5. Davud Kabut Sevar Türbesi

Ehl-i Hak mezhebinin önemli simalarından biri de Davud Kabut Sevar'dır. Davud Kabut Sevar 'ın türbesi (ibadet yeri), Kermanshah eyaleti, Paveh şehri, Nusud köyünde bulunur (Şekil 5). Ehl-i Hak inancına göre Davud Kabut Sevar, Haftan Sultanı İshak Viki'nin özel yardımcılarından biridir (Moradi, 10 Ocak 2023). Ehl-i Hak inancında, müminlerin rehberi olarak kabul edilir. Bu türbe Baba Yedigâr Türbesi yolu üzerinde bulunduğu için Ehl-i Hak mezhebinin müritleri arasında ayrı öneme sahiptir. Glim ve Kol olarak bilinen Ehl-i Hak efsanesine göre bu iki padişahın zaruret hikâyesi şöyledir: Sultan İshak tarafından Mısır'a gönderilen ve o bölge halkına rehberlik eden yaşlı Benyamin, Nil Nehri'nde kaza geçiren Hossein Siah Kohi kılığına girerek Sultan İshak'ın kendisini kurtarması için dua etmeye başlar.



Şekil 5: Nusud Köyünde Davud Kabut Sevar Türbesi'nden bir görünüm (Adyannet-a, 4 Şubat 2023).

Gemisini kurtarmak isteyen yaşlı Benyamin'in dualarını duyan Davud Kabut Sevar Sultan İshak'ın emriyle gemiyi kurtarır. Kurtarılan geminin sahibi Davud'a yüklü bir ücret verir ama o kabul etmeyerek Perdiver'e geri döner (Adyannet-a, 4 Şubat 2023).

2.6. Şah Hayas Türbesi

Ehl-i Hak mezhebinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Şah Hayas, hicri 12. yüzyılda doğmuştur. Bugün Ehl-i Hak mezhebindeki on bir aileden biri olan Şah Hayâsi olarak anılır (Şekil 6). Dinever'in tarihi bölgesinde Sahne kentine yirmi kilometre uzaklıkta, Jihunabad köyünde Şah Hayas'ın ziyareti bulunur.



Şekil 6: Şah Hayas Türbesi'nden bir görünüm (Adyannet-d, 11 Ocak 2023).

Şah Hayas'ın türbesi, Ehl-i Hak'ın üç soylusunun mezarlarının bulunduğu, üç konik kubbeli iki bağımsız ziyaret içermektedir (Adyannet-d, 11 Ocak 2023). Şah Hayas'ın türbesine ulaşmak için ziyaret yerine girmeden önce ayakkabıların çıkarılması gerekir. Ayakkabıların çıkarılması o yere duyulan saygının bir göstergesidir (Dinonline, 15 Ocak 2023).

2.7. Seyyit Bereke Mezarı

Bu mezar Kerend-i Garb ilçesi Tutşami Goran köyünde bulunur. Goran ailesinin en son ve önemli isimlerinden biri, Haydari Goran ailesinin görev süresi boyunca bu görevi üstlenen Seyyit Bereke lakaplı Seyyid Haydar'dır. Hak halkı arasında yer alan Seyyit Bereke H. 1210'da Kirmanşah eyaletinin Dalaho şehrine bağlı Tutşami köyünde doğup ve H. 1290'da aynı köyde ölmüştür (Şekil 7).



Şekil 7: Seyyit Bereke mezarından bir görünüm (Adyannet-c, 15 Ocak 2023).

Ehl-i Hak efsanelerine göre Seyyit Bereke, Ehl-i Hak için kutsal olan Tutşami köyünün Gaureh (büyük) değirmeninde 40 yaşına kadar kemer sıkma uygulamıştır. Kendini hakikatin tecellisi olarak görmüş ve çevresinde pek çok mürit toplamayı başarmıştır (Adyannet-c, 15 Ocak 2023).

2.8. Perdivar Köprüsü

Perdivar, Sultan İshak'ın Goran'ın kuzeydoğusunda Şirvan Nehri üzerinde 8. yüzyılın başında yaptırdığı köprünün adıdır. Perdivar, Goran lehçesinde köprünün diğer tarafında demektir. Zerdüştî gelenekte bu köprünün adı Çinrad Köprüsü (Chinut Perto) olarak geçmektedir. Bu köprü Sarat Köprüsü olarak da yorumlanır (Şekil 8). Ölenlerin ruhlarını sınamak için yapılmış bir köprü olduğuna inanılır. Bu köprünün başında iyilik kötülükten ayrılır. Perdivar, Ehl-i Hak'ın muhterem ve hac yerlerinden biridir. Ehl-i Hak inancına göre Şeyhan köyü yakınlarında bulunan taş levha, Sultan İshak ve müttefiklerinin buluşup anlaşma yaptıkları yerdir. Perdivar Köprüsü dinî önem bakımından bu inanca mensup bireyler arasında Kâbe ile eş değer olarak kabul edilir (Adyan-İran, 1 Şubat 2023).



Şekil 8: Köprünün ötesi anlamına gelen Perdivar'dan bir görünüm (Kurdan Yarsan, 27 Ocak 2023).

Ehl-i Hak inancında, Hac ibadetinin son önemli kısmı, Şirvan Nehri'nin batı yakasındaki Perdivar'a ve Sultan İshak'ın ziyaretine gitmektir. Sultan İshak'ın Berzenc'de kaldığı dönemde Çiçekli adıyla bir toplulukla savaştığı vakitlerde bir mağarada kaldığı, bunun ardından da Perdivar'a buradan hareket ettiğine inanılır (Taşgın, 2022, 96). Perdivar, Şirvan Nehrinin en dar yeri olarak kabul edilir. İnsanlar, uzak geçmişte selin büyük kayaları yerinden oynattığına ve nehrin içinde Perde Bardineh (taş köprü) olarak bilinen doğal bir taşın köprü oluşturduğuna inanır. Ehl-i Hak bu alanın önüne Perdivar koyduğuna inanır. Suyun hızı ve bu bölgede kayalara çarpma şiddeti çok ses çıkardığı için cehennemin, suyun bu kısmının altında olduğunu ve Sultan İshak'ın cehennemin üzerinden görünmeyen bir köprü yaptırdığı söylenilir. Haşr gününde Ehl-i Hak inancına sahip olanlar, padişahın izniyle bu köprüden geçer ve Yari ayinine karşı çıkanlar buradan düşerek nehirde boğulur (Şems, 2023).

2.9. Dokkân-E Dâwūd Türbesi

Dokkân-e Dâwūd, Kirmanşah eyaletinde, Sar-e Pol-e Dohâb'ın birkaç kilometre güneydoğusundaki Zagros sırasındaki Ahamenîş dönemine ait kaya mezarıdır. Henry C. Rawlinson tarafından 1836'da keşfedildi (Rawlinson, 1839), ancak kaya yüzeyindeki yüksek konumu nedeniyle, Pascal Coste tarafından 1840 yılında çizilen anıtın iç planı, planın bazı detaylarının düzeltildiği 1972 yılına kadar tek bilgi kaynağı olarak kaldı (Coste, 1843). Mezar, girişin çift çerçevesindeki 9,60 m genişliğinde bir ön odadan oluşmaktadır ve arkada 7,32 m genişliğinde; zeminden 1,95 derinliğinde ve 2,60 m yüksekliğindedir. Ön odadaki iki sütundan yalnızca abaküs şeklindeki kaideler ve başlıklar korunmuştur. Kaideler basit bir şekle sahiptir, 0,83 metre karelik kaideler üzerinde yuvarlak parça kalıntıları vardır. Arka duvarın ortasında bir kapı (1,50 m yüksekliğinde, 1 m genişliğinde) dikdörtgen, beşik tonozlu bir mezar odasına (2,31 m derinliğinde, 2,83 m genişliğinde, 2,18 m yüksekliğinde) açılmaktadır.



Şekil 9: İran'ın kuzeybatısındaki Dokkân-E Dâwūd'tan bir görüntü (İran Tourism and Touring Organization, 7 Şubat 2023).

Bu odanın sol tarafında bir oyuk, odanın tüm derinliği boyunca uzanır; tabanı odanınkinden 70 cm daha alçaktır. Kaya anıtın altındaki mezarlık, Dâwūd'u yardımcı meleklerden biri ve Dökkân-e Dâwūd'u kutsal bir yer olarak gören Ehl-i Hak'a aittir (Gall, 2013). Ehl-i Hak inancında yedi kişiden biri olan Dâwūd'un mezarı, bu inanca mensup kişiler arasında dünyadaki en kutsal yerlerden biri olarak kabul edilir (West, 3 Şubat 2023). Yeni doğan bebekler kutsama veya bahtının güzel olması için bu mezara getirilir.

2.10. Pir Benyamin Türbesi

Ehl-i Hak'a göre Sultan İshak'ın ashabından birinci sırada yer alan Haftan'ın en önemli kişisi Pir Benyamin, Sultan İshak'ın Piri makamına atanan Cebrail'in vücut bulmuş halidir. Mezarı, Kerend-i Garb şehrinde bulunur. H. 633 yılında Oramant bölgesindeki Şahu Dağı civarında doğmuş ve gençliğinde Sultan İshak'ın huzuruna çıkmıştır. Ömrünün sonunda Kerend-i Garb'a yerleşmiş ve orada ölmüştür (Adyannet-e, 8 Şubat 2023).



Şekil 10: Pir Benyamin Ziyaretinden bir görünüm (Adyannet-e, Erişim 8 Şubat 2023).

Tüm bu kutsal mekânlar dışında Ehl-i Hak inancında halk tarafından ziyaret edilen diğer mekânlar şunlardır:

Paweh ilçesi, Şeyhan köyünde, Seyyed Mohammad Gurheswar'ın mezarı;
 Kerend-i Garb 'da, Pirmousi, Seyyed Reza Bey Thani ve Asid Ismail'in kubbesi ve avlusu;
 Asid Brage ve arkadaşları Asid Shamsuddin Heydari ve Asid Yaqoub'un mezarları;
 Goran'da Şah Timur Türbesi;
 Asid Shamsali Bey'in Gurajob Goran'daki mezarı;
 Zanjer Qalkhani Kalesi'ndeki Seyyed Qalandarbeg'in mezarı;
 Qazvineh Sahne köyünde Asid Fadzi ve Şeyh Amir'in mezarı;
 Cihunabad Sahne'de Haj Nematullah Jihunabadi'nin mezarı;
 Batı İslamabad, Soran köyündeki Nevruz Derviş mezarı;
 Jihonabad Sahne'de Şah Hayas'ın mezarı;
 Harsin'in Garhban köyündeki Garhban Mabedi;
 Kerend-i Garb, Khosroabad'da Mostafa Davodan Geçidi.

İran'da geniş coğrafyaya dağılmış olmalarından dolayı Ehl-i Hak inancında kutsal kabul edilen diğer mekânlar Şiraz'da, Hamedan'ın Asad Arad bölgesi, Loristan'ın Baluran, Pol Dokhtar, Noorabad banliyöleri ve Noorabad köyleri ile İran'ın diğer güney şehirlerinde, Oramanat, Paveh, Lekstan ve Sahne'dedir.

Sonuç

Kutsal mekânlar, her dinî geleneğin bir parçası olup insanlığın dinî geleneklerinin ortak özelliğini yansıtır. Paradoksal olarak, mekânların kutsal olarak tanımlanmasının sonuçlarından biri, bu yerlerin farklı dinî toplulukların üyeleri arasındaki gerilimlerin odak noktası olabilmesidir. Bir grubun kutsal saydığı bir yer, başka bir inancın mensupları

tarafından sahiplenilmeyebilir. Ehl-i Hak inancına ait çok sayıda türbe de günümüzde İran hükümeti tarafından görmezden gelinmektedir. Bazı türbeler çeşitli bahaneler kullanılarak halkın ziyaretine kapatılmıştır. Çünkü Ehl-i Hak inancına sahip kişiler, İran İslam Cumhuriyeti Anayasası'na göre İslam inancının dışında kabul edilir. Bu inancın mensupları, dinî ritüellerini oluşturmak için çeşitli sorunlarla karşılaşır. Devlet kurumlarında istihdam edilmelerine ve üniversite eğitimi almalarına izin verilmez.

İran'daki bazı dinî otoriteler ve merkezler bu inancı, açıkça ve özgürce din dışı olarak adlandırdığından dolayı bazı sosyal, siyasi, dinî ve medeni haklarından mahrum bırakılmasına yol açmıştır. Bu inancın mensupları, dinî ritüellerini gerçekleştirmek için çeşitli sorunlarla karşı karşıyadır. Bu sorunlar içerisinde kutsal mekânların tahribinden kaynaklı problemlerin çözümünde devlet tarafından görmezden gelinmesi, kutsal mekân ziyaretlerinde İran dışından gelen müntesiplerin ülke girişine izin verilmemesi, kutsal mekânların ilgili kurum ve kuruluşlar tarafından koruma altına alınmaması şeklinde sıralanabilir. İlahi bir hisle donatıldığında mekân kutsaldır, yani mekân, mekânın kendisinin ötesinde çok sayıda derin ve yaratıcı öneme işaret eder. Kutsal mekânlara saygısızlık, mekânın sembolik anlamlarına saldırıdır. Bir kutsal mekânı kasten yok etmek, topluluğun birlik sembollerine, tarihine, bugününe ve geleceğine saldırmaktır. Bir topluluğun sembollerine saldırıldığında, bu sembollerin işaret ettiği gerçekler dolaylı olarak kuşatma altındadır.

Kutsal mekânların toplum için bir kimlik değeri vardır. Çoğullaşma, gelenekten uzaklaşma, bireyselleşme gibi çağımızın belirtileri, insanları sürekli olarak kendi kimliklerini yeniden inşa etme ihtiyacıyla karşı karşıya getirir. Bu, mekânsal değişimler açısından tartışmalara yol açar; yeni bir şeyin yaratılması genellikle tanıdık olanın kaybı olarak algılanır. Kutsal mekânlar, anlam ve dönüşümlerle süreklilik kazanarak varlığını sürdürür. Kültürün devam ettiği yer olan mekânlar toplumsal ilişkilere de etki eder. Kutsal mekânlar, toplumsal değerler ile birlikte ortak değer ve özellikler ile birlikte koruyucu ve sürdürücü işleve sahiptir.

Kaynaklar/References

- Adyan-İran. “Doğruların Kutsal Yerleri” (بارسان های ایران). Erişim 1 Şubat 2023. <https://adyan-iran.com/1399/11/20/yarsan/>
- Adyannet-a. “Ehl-i Hak düşüncesinde Doshahi Daud Koswar” (دوشاهی داود کوسوار در اندیشه اهل حق). Erişim 4 Şubat 2023. <https://www.adyannet.com/fa/news/24580>
- Adyannet-b. “Ehl-i Hak inancında Baba Haydar” (بابا حیدر در باور اهل حق). Erişim 25 Aralık 2022. <https://www.adyannet.com/fa/news/24492>
- Adyannet-c. “Ehl-i Hak inancında Seyyid Barake” (سید براهه در باور اهل حق). Erişim 15 Ocak 2023. <https://www.adyannet.com/fa/news/24307>
- Adyannet-d. “Ehl-i Hak'ın görüşüne göre Şah Hayas” (شاه حیات در عقیده اهل حق). Erişim 11 Ocak 2023. <https://www.adyannet.com/fa/news/24213>
- Adyannet-e. “Ehl-i Hak inancında yaşlı Benyamin” (پیر بنیامین در باور اهل حق). Erişim 8 Şubat 2023. <https://www.adyannet.com/fa/news/23949>
- Akın, Bülent. “Ehl-İ Haklarda Kelâmhânlık Geleneği ve Kelâmhân Defterlerinin Geleneğin Korunması ve Aktarımındaki Rolü”, *Millî Folklor* 28/111, (2016), 100-115.
- Alaedin. “Kaşan'da İmamzade Pir Dawood Qamsar” (امامزاده پیر داوود قمصر در کاشان). Erişim 22 Aralık 2022. <https://www.alaedin.travel/attractions/iran/kashan/imamzadeh-pir-davoud>
- Algar, Hamid. “Ehl-i Hak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/513-515. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Babacan, İsrâfil. "İran Türkleri Arasında yaygın Bir İnanç: Ehl-i Haklar ve Kutsal Kitapları Bayrak Kuşçuoğlu'nun Kelamları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 33, (2005), 213-230.
- Bayatlı, Necdet Yaşar. "İrak'ta Kakaik ve Bir Kakaî Türkmen Şairi Hicri Dede". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/12 (2010), 69-80.
- Bird, Isabella Lucy. *Journey in Persia and Kurdistan*, Vol.1, London: John Murray, 1891.
- Burns, Luke. "What makes a place sacred?". *Understanding Religion*. Erişim 3 Şubat 2023. <https://www.understandingreligion.org.uk/p/what-makes-a-place-sacred/>
- دانشنامه بزرگ اسلامی. "Ehl-i Hak" (اهلحق). *Büyük İslam Ansiklopedisi*. 1/415. Erişim 6 Şubat 2023. <https://lib.eshia.ir/23022/10/4150>
- Coste, Pascal. *Voyage en Perse*, 6 vols, Paris: Gide et J. Baudry, 1843.
- DIS, Danish Immigration Service. *Iran: The Yaresan*. European Country of Origin Information Network, 2017. Erişim 14.02.2022. https://www.ecoi.net/en/file/local/1408422/1226_1494231887_notatyaresan6april2017docx.pdf
- Dinonline. "Salihlerin Diyarına Birkaç Günlük Bir Yolculuk" (سفری چند روزه به دیار مردمان اهل حق). Erişim 15 Ocak 2023. https://www.dinonline.com/2617/_trashed-1712/
- Demirci, Kürşat. "Kutsiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/495-496.
- Ebadi, Gheis Ayaz. *İran/Batı Azerbaycan, Karakoyunlu Bölgesi, Karazemin Köyü Monografisi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ebadi, Gheis Ayaz. "Kuş Donunda Rum'a Giden Hacı Bektaş'ın Karakoyun Durağı: Kara Oğlan Ocağı". *Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli*. ed. Ahmet Taşğın vd. 220-252. Netherlands: Sota Yayınları, 2022
- Edmonds, C. J. "The Beliefs and Practices of The Ahl-i Haqq of Iraq". *Iran: Journal of Persian Studies*, VII, (1969), 89-101.
- Faysal, Muhammed. "Baba Yadgar" (بابا یادگار). Faisal.blogsky. Erişim 04 Şubat 2023. <https://faisal.blogsky.com/1389/11/05/post-1/>
- Godfearers. "Yarsanizm". Erişim 3 Şubat 2023. <http://www.godfearers.org/en/index.php/Yarsanizm>
- Hadjnemat. "Shahnameh of Truth veya Haqul-ul-Haqayq" (شاهنامه‌ی حقیقت یا حق الحقایق). Erişim 4 Mart 2023. https://www.hadjnemat.com/works_shahnameh_fa.phpcy
- Hamzeh'ee, M. Reza Fariborz. "Jam". *Encyclopaedia Iranica*. VIV/4, 428-430. New York: Encyclopædia Iranica Foundation, 2013
- Hüseyini, Behnaz. "Yarasan Dininde Üç Günlük Merno veya Khavonkar Geleneğine Bir Bakış" (نگاهی به (رسم سرروزه مرنو یا خاونکار در آیین یارسان). *Independentpersian*. Erişim 6 Şubat 2023. <https://www.independentpersian.com/node/193046/>
- Iranian Students' News Agency. "Baba Haydar'ın Mezarı Nerede" (بقعه «باباحیدر» کجاست؟). Erişim 22 Aralık 2022. <https://www.isna.ir/news/kermanshah-40403/بقعه-باباحیدر-کجاست-؟>
- İbiş, Fatih. "Ehl-i Hak Kimdir? Nesefî'nin Akâid Metni Üzerinden Gelişen Bir Tartışma". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 /4 (2015). 177-184.
- İmaniran19. "Kırmanşah, Antik Tarih: Baba Yadgar". Erişim 2 Şubat 2023. <http://www.imaniran19.blogfa.com/post/202>
- İntoday. "İmamzade Pir Davud Qamsar" (امامزاده پیر داوود قمصر). Erişim 1 Şubat 2023. <https://intoday.ir/pir-davoud-imamzadeh/>
- İran Tourism and Touring Organization. "Dokan-E-Davood Yeraltı Mezarı". Erişim 7 Şubat 2023. <https://www.itto.org/iran/attraction/dokan-e-davood-catacomb-sarpol-zahab/>
- Jazebeha. "Sultan İshak Türbesi" (آرامگاه سلطان اسحاق). Erişim 2 Şubat 2023. <https://jazebeha.com/1398/04/آرامگاه-سلطان-اسحاق/>
- Jumazadeh, Seyyed Javad İmam vd. "Kermanshah Eyaletindeki Bir Grup Gali Şiisinin Antropolojik Çalışması" (اهل حق (یارسان) مطالعه مردمشناسانه گروهی از شیعیان غالی استان کرمانشاه). *A Quarterly for Shi'ite Studies* 13/2 (2015), 103-134. Erişim 6 Şubat 2023. <file:///C:/Users/canre/Downloads/48913945004.pdf>

- Karaca, İbrahim. "Ehl-İ Haklar'da Yediler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 100 (2021). 147-158.
- Karaca, İbrahim. *Ehl-İ Haklar'da Kültürel Hayat*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Karaca, İbrahim. *İran'daki Ehl-i Hak Türkleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kaya, Ali. "Ehl-i Hak Topluluklar (İran Alevileri) ile Dersimliler'in İnanç Zemininde Karşılaştırılması". 2. *Uluslararası Dersim Sempozyumu (Eylül 2013)*. 1011-1062
- Kurdan Yarsan. "Kordan Yarsan". Erişim 27 Ocak 2023. <http://kurdanyarsan.blogspot.com/search?updated-max=2014-04-23T03:26:00-07:00&max-results=100&reverse-paginate=true>
- Küçükalka, Ahmet. "Ali İlahiler: Ali İlahi İnanç ve Seyyid İnyed Öyküleri Üzerine Röportaj (2014)". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 20 (2019), 275-300.
- Lahzeakar. "Zarde Köyü" (معرفی روستای زرده). Erişim 4 Ocak 2023. <https://lahzeakar.com/Tourist-attractions-full-information/25326>
- Minorsky, Vladimir. "The Sect of Ahl-i Haqq", *Iranica Twenty Articles*. Çev. Ayşe Çetiner. *Dans Müzik Kültür Folkloru Doğru* 66 (1964), 5-20.
- Minorsky, V.F. "Materialy dlya izučeniya persidskoy sekti Lyudi istiny ili Ali-İlahi". 1911: Moskva (Минорский В.Ф. Материалы для изучения персидской секты люди истины или Али-Илахи [Текст] /В.Ф.Минорский Ч.І.- Москва, 1911)
- Mir-Hosseini, Ziba. "Inner Truth and Outer History: The Two Worlds of the Ahl-i Haqq of Kurdistan". *International Journal of Middle East Studies* 26/2 (1994), 267-285.
- Moghadam, Alireza Zahedi. "History of Western Academic Reaserchs on Yârsân 1836-2020", *Nûbihar Akademî*, 17 (2022), 117-126,
- Moradi, Adnan. "Dawood Koswar mahkemesi" (بارگاه داوود کوسوار - نمای ایران). *İranview*. Erişim 10 Ocak 2023. <https://www.iranview.ir/post/16118/>
- Musah, Namiq. *Rus Oryantalistlerine Göre Ehl-i Haklar*, İstanbul: Önsöz Yayınları, 2013.
- Nche, Che Eugene. "Sacred Spaces In Contemporary Religion: Environmental and Economic Aspects". Erişim 2 Şubat 2023. https://www.academia.edu/39816198/SACRED_SPACES_IN_CONTEMPORARY_RELIGION_Environmental_and_Economic_Aspects_Nche_Eugene_Che
- Narçın Demir, Naile Gül. *Türbe Ziyaretleri ve Manevi Destek İlişkisi Üzerine Bir Araştırma: Aziz Mahmut Hüdayi Türbesi Örneği*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Nejad, Zehra Salih. "Zerde köyü; En çok tarihi esere ve kimyasal saldırılarda yaralanan insanlara sahip bir köy" (روستای زرده؛ روستایی با بیشترین آثار تاریخی و مردمانی مجروح از حملات شیمیایی). *Kojaro*. Erişim 6 Şubat 2023. <https://www.kojaro.com/2016/10/10/122536/village-zardeh/>
- Özdemir, Ali Rıza. "Alevilik ve Ehl-İ Hak (Yaresan): Benzerlikler ve Farklılıklar". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 5/10 (2015), 253-286.
- Özdemir, Urum Ulaş. *Bir Halk Çalgısının Sosyal ve Kültürel Kimlik Bağlamında İncelenmesi: Ehl-İ Hak'ın Kutsal Sazı Tanbur*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Park, C. "Religion and geography". *Routledge Companion to the Study of Religion* ed. J. Hinnells, 1-29, London, 2004.
- Rawlinson, Henry C. "Notes on a March from Zoháb, at the foot of Zagros, along the mountains to Khúzistán (Susiana), and from thence through the province of Luristan to Kirmánsáh, in the year 1836". *Journal of the Royal Geographical Society* 9, (1839), 26-116.
- Sanjabi, Jonas. "Yarsan and their beliefs, learn more about Yarsan in Iran". *Yarsan Democratic Organization*. Erişim 7 Ocak 2023. <http://www.yarsanmedia.org/ku/?p=3084>
- Soltani, Muhammet Ali. "Serencam, Velâyetnâme ve Buyruk'ta Alevilerin Ortak İnançları", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 16, (2017), 247-323.

- Stoddard, Robert H.-Prorok, Carolyn V., “Geography of Religion and Belief Systems”, *Geography Faculty Publications*, 35, (2003), 259-267.
- Şems, İsmail. Sultan İshak. *The Centre for The Great Islamic Encyclopaedia*. Erişim 3 Şubat 2023. <https://www.cgie.org.ir/fa/article/257691/>
- Tasvirezendeği. “Kermanshah'daki Babayadgar Mezarı” (تصویریزیندگی. آرامگاه بابایادگر کرمانشاه). Erişim 27 Aralık 2022. <https://www.tasvirezendeği.com/آرامگاه-بابایادگار-کرمانشاه/>
- Taşğın, Ahmet. “Ehlihaklar ve Kelamlarında Hacı Bektaş”. *Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli*. ed. Ahmet Taşğın vd. 91-121. Netherlands: Sota Yayınları, 2022.
- Taşğın, Ahmet. *Irak'ta Mezhep Çatışmaları Arasında Alevîler ve Bektaşîler*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.
- Tarduş, İbrahim. *19. Yüzyıl İngiliz Seyahatnamelerinde Kürtler*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2020.
- Telci, İsmail Numan. “Bir Etno-Dini İnanış Olarak İran'daki Yarsan İnanıcı: Tarihi, Esasları ve Bugünkü Durumu”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 435-454.
- The Ahl Haqq (People of the Truth) and legends of King Yazdigird. *Qal'Eh-I Yazdigird*. Erişim 2 Ocak 2023. https://qalehyazdigird.artsci.utoronto.ca/?page_id=822
- Turay, Esra Doğan. “İran Alevileri ve Ehl-i Haklar'da Kadın, Kirmanşah Baba Yedigard'da Riyazette Bulunan Kadınlar”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* 14/28 (2016), 155-185.
- U.S.Department of State. *2020 Report on International Religious Freedom: Iran*. USA: Office of International Religious Freedom, 2021. Erişim 25 Ocak 2023. <https://www.state.gov/reports/2020-report-on-international-religious-freedom/iran/>
- Vahı, Shahab. “Yarsan ve Yezidi Kürtlerin Yazılı Edebiyatı”. *Kürt Tarihi Dergisi* 11 (2014), 1-10.
- Gall, Hubertus von. “Dokkân-E Dâwûd”. *Encyclopaedia Iranica*. VII/474-474. New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 2013.
- Viktorovna, Yanecek Yelena. *Veroucheniye Akhl-Ye Khakk («Lyudi Istiny») V Kontekste Kurdsogo Etnosa (Вероучение Ахл-Е Хакк («Люди Истины») В Контексте Курдского Этнуса)*. Sank-Petersburg: Sank Peterburgskiy Gosudarstvennyy Universitet, Magisterskaya Dissertatsiya, 2017.
- West, Brandon. Dukkan-e Daud: The Tomb of King David in Iran? *Project Global Awakening*. Erişim 3 Şubat 2023. <https://www.projectglobalawakening.com/dukkhan-e-daud-the-crypt-of-king-david-in-iran/>
- Yaşar, Mahmut. Bir Yezdâni inancı: Yaresan Tarikatı. *Mecra*. Erişim 25 Ocak 2023 <https://www.gzt.com/mecra/bir-yezdni-inanci-yaresan-tarikati-3487634>

ALEVİ/HALK MÜZİĞİNİN İHYASI SÜRECİNDE OTANTİSİTE İNŞASI VE BAĞLAMA İCRASINDA ÖZCÜ-YENİLİKÇİ EĞİLİMLER¹

AUTHENTICITY CONSTRUCTION IN THE PROCESS OF ALEVI/FOLK MUSIC REVIVAL AND ESSENTIALIST-INNOVATIVE TENDENCIES IN BAĞLAMA PERFORMANCE PRACTICE

ERDEM ŞİMŞEK  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Bağlama icrası 1980'li yıllardan itibaren önemli bir değişim sürecine girmiştir. Aynı yıllarda Alevi kültürel kimliğinin ve onun önemli bir bileşeni olan Alevi müziğinin yaşadığı farklılaşma ise bu değişim sürecinin en önemli dinamiklerinden birisi olmuştur. Birçok çalışmada Alevi müzik ihyası (uyanışı) olarak anılan çok katmanlı bu süreçte bağlama icrasında ortaya çıkan eğilimlerin şekillenmesinde çekirdek bir müzisyen grubunun oldukça önemli etkileri olmuştur. Diğer yandan 1990'lı yıllarda temelini Alevi müzik ihyasının oluşturduğu bir Halk müziği ihyası süreci gelişmiştir. Dolayısıyla girift bir süreç olarak Alevi/Halk müziğinin ihyası süreci, bağlama icrasında modern/kentli bir temsil anlayışının ve yeni estetik tercihlerin gelişmesine yol açmıştır. Bu yeni tercihler ise yeni bir otantisite inşasının sınırlarını şekillendirmiştir. Bu çalışmada bağlama icrası bakımından 1980'lerde oluşmaya başlayan, günümüze kadar genişleyerek varlığını sürdüren, diğer otantisitelerden (mahalli, resmi, piyasa) farklılaşan ve bu makalede ihya otantisitesi olarak kavramsallaştırılan söylem ve eylem alanına odaklanılmıştır. Sonuç olarak Alevi/Halk müziğinin ihyası sürecinin bağlama icrası açısından bir değişim sürecine ve bir otantisite inşasına işaret etmekte olduğu ve bu otantisite inşasının müzisyenlerin özcü-yenilikçi eğilimleri ekseninde şekillendiği anlaşılmıştır. Söz konusu değişim sürecinin üç ana ekseninde ilerlediği ortaya konmuştur: 1- Kısa saplı bağlama ve bağlama düzeninin ihyası, 2- Şelpenin ihyası, 3- Eski çalgıların ihyası: dede sazı, kopuz, iki telli. Ayrıca ihya ikliminde yeni otantisitelere doğru yönelimlerin gerçekleşmeye başladığına işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Etnomüzikoloji, Bağlama, İcra, Değişim, Alevi Müziği, İhya, Otantisite.

Abstract

Bağlama performance practice has entered into an important process of change since the 1980s. In the same years, the change experienced by Alevi cultural identity and its important component Alevi music has been the most important dynamic of this change process. This multi-layered movement, referred as the Alevi Music Revival in many studies, has been guided by a core revivalist musicians who are bağlama performers. On the other hand, a folk music revival developed in the 1990s, the basis of which was the Alevi music revival. Therefore, as an intricate process Alevi/Folk music revival has led to the development of a modern/urban representation understanding and new aesthetic preferences in bağlama performance. These new choices point to a new authenticity formation. This study focuses on this field of discourse and practice, which started to form in the 1980s in terms of the performance of bağlama, has expanded until today and differs from other authenticities (local / official / market) in Turkey. In conclusion, it was understood that the process of Alevi/Folk Music Revival points to a process of change and construction of an authenticity in terms of bağlama performance practice; and this construction of authenticity has been shaped on the axis of essentialist-innovative tendencies of the musicians. It has been revealed that the mentioned process of change proceeds in three main axes: 1- The revival of the short-necked bağlama and the bağlama tuning, 2- The revival of Şelpe, 3- The revival of the old instruments: Dede sazı, kopuz, iki telli. In addition, it was pointed that in the revival atmosphere the movements towards new authenticities began to take place.

Keywords: Ethnomusicology, Bağlama, Performance Practice, Change, Alevi Music, Revival, Authenticity.

¹ Bu makale Erdem Şimşek'in Prof. Songül Karahasanoğlu danışmanlığında, İstanbul Teknik Üniversitesi (İTÜ), Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Müzikoloji ve Müzik Teorisi Doktora Programında tamamladığı "Otantisite İnşası çerçevesinde Türkiye'de bağlama icrasının değişim süreci: Gelenek, İcat, İhtilaf, İhya" (2022) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Giriş

Çalgıbilimde kullanılan en yaygın sınıflandırma sistemi olan Hornbostel-Sachs (1961) sistemine¹ göre “uzun saplı lutlar” olarak sınıflandırılan bağlama tipli çalgılar, Anadolu’da yaklaşık 3500 yıllık bir geçmişe sahiptir (Alp, 1999, 18-23; Dinçol, 2003, 30; Şimşek, 2022, 89). Anadolu ve çevre coğrafyasında büyük bir çeşitlilik gösteren bu çalgı ailesinin türlerini nitelemek için zaman içinde birçok farklı isim ortaya çıkmış olsa da (bağlama, saz, bozuk, tanbura, cura, iki telli, üç telli, çöğür, divan sazı, aşık sazı, ırızva, ruzba vb.) özellikle 1940’lı yıllardan itibaren çalgı ailesinin tüm üyelerini işaret eden bir şemsiye terim olarak “bağlama” adı ön plana çıkmaya başlamıştır.

Bağlamanın yapısındaki, işlevindeki ve icra biçimindeki değişimin izlerini Cumhuriyet’in kuruluş yıllarından itibaren ses kayıtları ve fotoğraflar aracılığıyla sürmek mümkündür. Öncelikle 1940’lı yıllarda bağlama, Radyo’da oluşturulan Yurttan Sesler Topluluğu’nun temel çalgısı olmuş ve perde dizgesi, çalgı boyu, tel düzeni, akort, yöresel üsluplar gibi konular bakımından uzlaşma ve standartlaşma arayışı ortaya çıkmıştır. Devletin resmî ideolojisiyle uyumlu bir biçimde ulusal kültür ve müzik alanlarındaki söyleminin, geleneğin icadî yoluyla kurumsallaşması olarak görülebilecek bu süreçte bağlama, ulusal bir müzik birlikteliği yaratma çabasının önemli bir aracı olmuştur. Geleneksel olarak çeşitlilik arz eden mahalli müzik kültürleri (mahalli otantisite), kentli bir estetikle yeniden şekillendirilmiş ve buna ilişkin söylemin çerçevelenmesi ile birlikte yeni bir otantisite inşa süreci gelişmiştir (resmî otantisite).²

Bağlama, 1950’li yıllardan itibaren farklılaşan sosyo-ekonomik bağlam içinde ise ticari bir nitelikle daha fazla ilişki kurmaya başlayacağı, yeni bir alan içerisine dâhil olmuştur. Bu süreçte, kentli icra mekânlarında ve kayıt endüstrisinde görünürlük kazanan bağlama icra üslupları ile ilgili ayırt edici bir pratik ve söylem biçimi gelişmiştir. Bahsi geçen “piyasa otantisitesi”, daha önceki otantisite kategorileri ile bir karşıtlık oluşturmaya başlamış ve dolayısıyla gelenekle ihtilafli bir alan olarak gelişmiştir. Bu ihtilaf eşliğinde özellikle “serbest çalışmalar” ve “serbestlik” söylemi öne çıkmıştır. Ayrıca sahne ve stüdyo ilişkisinde, piyasada gelişen ihtiyaçlar ve yenilik arayışının etkisiyle elektro bağlama icrası başta olmak üzere farklı icra pratikleri ortaya çıkmıştır.

1980’li yıllardan itibaren ise bağlama icrasının değişim sürecine yeni bir katman eklenmiştir. Bu yeni süreci, Alevi kültürel kimliğinin ve onun önemli bir bileşeni olan Alevi müziğinin yaşadığı farklılaşma oldukça etkilemiştir. Birçok çalışmada Alevi müzik ihyası (uyanışı) olarak anılan çok katmanlı bu hareketin gelişiminde, bağlama icracısı çekirdek bir müzisyen grubu oldukça etkili olmuştur. Diğer yandan 1990’lı yıllarda temelini Alevi müzik ihyasının oluşturduğu bir Halk müziği ihyası süreci gelişmiştir. Dolayısıyla girift bir süreç olarak Alevi/Halk müziğinin ihyası

1 Temel olarak dünyadaki bütün çalgıları kapsayan bir sınıflandırma sistemi kurmaya çalışan ikili, günümüzde Hornbostel-Sachs çalgı sınıflandırma sistemi olarak anılan sistemlerini 1914 yılında ortaya koymuştur. Daha sonraları çeşitli müzikologlar tarafından eleştirilen ve geliştirilen bu sistem, halen bilimsel çalışmalara referans olmayı sürdürmektedir.

2 Türkiye’de bağlama icrasının değişim sürecinin incelendiği doktora tezimizde, bu süreci ortaya çıkaran bağlamlar göz önünde bulundurularak “mahalli, resmî, piyasa ve ihyâ” olmak üzere dört temel otantisite kategorisi oluşturulmuştur (Şimşek, 2022). Bu makale, tezde “ihya otantisitesi” olarak adlandırılan ve “geleneğin ihyası” olarak kavramsallaştırılan sürece odaklanmaktadır. Bağlama icrasındaki değişim sürecinin daha kapsamlı ve detaylı bir analizini görmek için bk. Şimşek, 2022.

süreci, bağlama icrasında farklı bir modern/kentli temsil anlayışının ve yeni estetik tercihlerin gelişmesine yol açmıştır. Bu yeni tercihler ise, mahalli, resmî ve piyasa otantisitelerinden farklı, yeni bir otantisite inşasına işaret etmektedir.

Bu çalışmada bağlama icrası bakımından 1980'lerde oluşmaya başlayan, günümüze kadar genişleyerek varlığını sürdüren, Türkiye'deki diğer otantisitelerden (mahalli, resmî, piyasa) farklılaşan bu söylem ve eylem alanına odaklanılmaktadır. Bir seçenekler kümesi olarak düşünülen bu alanın nasıl genişlediği sorusu, tını ve tekniğe ilişkin tercihlerdeki değişimler üzerinden cevaplanmaya çalışılmaktadır. Bu noktada öncelikle kuramsal çerçeve ile ilerlemek yerinde olacaktır.

1. Kuramsal Çerçeve: İhya ve Otantisite

Kaybolduğuna inanılan ya da yeteri kadar değer verilmediği düşünülen müzikleri yeniden canlandırma süreci birçok çalışmada *ihya*, *uyanış*, *diriltme*, *diriliş*, *yeniden rehav bulma*, *yeniden doğuş* gibi terimlerle Türkçe'ye çevrilebilecek "revival" kavramı ile açıklanmaktadır.³ Livingston (1999) *music revival* (müzik uyanışı/ihyası) kavramını etnomüzikoloji disiplini içerisinde genel bir teorik araç halinde getirmiş ve farklı kültürlerdeki benzer olayları daha iyi anlayabilmek adına bir model ortaya koymuştur. Livingston'a (1999, 68) göre müzik ihyası, "yok olmakta olduğuna inanılan ya da tamamen geçmişe ait olduğu düşünülen bir müzik geleneğini yeniden eski hâline getirme ve koruma amacı taşıyan herhangi bir toplumsal hareket"tir. Erol'a (2009, 142) göre bu ihya hareketinin iki amacı vardır:

"(1) ana akım kültüre, kültürel bir muhalif ve seçenek olarak hizmet etmek; (2) uyanış önderleri tarafından ifade edilen tarihsel önem ve otantisiteye dayalı değerler sayesinde var olan kültürü geliştirmek".

Livingston (1999, 68-70), müzik ihyalarının tesadüf eseri gelişmiş süreçler olmadığını ve müzik ihyasına öncülük eden müzisyenlerin pratiklerinin sosyal, politik ve ekonomik sebeplerle ilişkili olduğunu özellikle vurgular. Bunun yanı sıra müzik ihyalarının temel özelliklerinin benzer olduğunu öne sürer, fakat diğer yandan her bir ihya hareketinin farklı dinamikleri olabileceğinin de altını çizer. Livingston'un (1999, 69) müzik ihyasına ilişkin sıraladığı temel özellikleri Alevi Müzik İhyasında da görmek mümkündür:

1. Bir kişiden ya da küçük bir gruptan oluşan "çekirdek ihyacılar (core revivalists)"
2. İhyanın kaynak kişileri ve/veya orijinal kaynaklar (tarihi ses kayıtları gibi)
3. İhyacı ideoloji ve söylem
4. İhyacı topluluğun temelini oluşturan takipçi bir grup
5. İhyacı etkinlikler (organizasyonlar, festivaller, yarışmalar)
6. İhyacı pazarı besleyen ticari veya ticari olmayan girişimler."

Bu müzik ihyası modeli, bu çalışma çerçevesinde de özellikle 1980'lerin ikinci yarısından itibaren başlayan, 1990'lar boyunca doruğa çıkan, 2000'li yıllarda yeni aktörlerin alana dâhil olması ile farklı biçimlere evrilen ve etkileri günümüzde hâlâ devam eden bir ihya sürecinin temel dinamiklerini, ayrıntılarını ve değişimini kavramamıza olanak veren bir çerçeve sunmaktadır.

3 Bu çalışmanın bütünlüğü açısından "ihya" terimi tercih edilmiştir. Ancak daha önceki Türkçe çalışmalardan bahsedilirken "uyanış" terimi de kullanılmıştır.

Erol (2009, 79-80), yeniden canlandırılan müzik pratiğini diğer müziklerden ayırmak için ve varsayılan “zaman derinliği”ne dikkat çekmek adına “otantisite” kavramını kullanmayı önerir. Müziksel değişimi anlamak için tını ve tekniğin olduğu kadar bunlara ilişkin tercihlerin değişim sürecini de kavramak gereklidir. Tercihlerdeki değişim ise dönemin zihniyet dünyasının, politik zeminin ve ideolojik yönelimlerin, toplumsal yaşam biçimlerinin, müzik üretme ihtiyacının, müzikten para kazanma şekillerinin, kültürel etkileşim kanallarının, müzik öğrenme biçimlerinin, sergileme ve paylaşma yöntemlerinin, ses kayıt teknolojisinin, dinleme alışkanlıklarının ve çalgı yapım tekniklerinin değişmesinin bir ürünüdür. Değer yargılarının, beğenilerin ve estetik kriterlerin farklılaşmasında müzik dışında birçok etmen rol oynamaktadır. Dolayısıyla müzisyenlerin tercihlerini neden o istikamette yaptıklarına verilecek cevap, basit bir nedensellikte değil, bu karmaşık bağlamın doğasında gizlidir. Yani müzisyenin *habitusunu* belirleyen koşullar ve dinleyicinin çeşitli şekillerde yaptığı yönlendirme yaratıcı tercihlerin yönünü de tayin etmektedir. Müzisyenlerin farklı tını ve teknikleri ortaya çıkarma eğilimleri ve bunları bir söylem etrafında şekillendirmesi üslupların çerçevesini çizer. Bu çerçevede üsluplar hakkındaki söylemleri ve eylemleri, diğer bir deyişle yeni otantisite anlayışlarını ortaya çıkarır. Aslında otantisite bir iddiadır. Bu iddia belli bir bağlamda icra edilen müziğin doğru, güzel, iyi, arı, öz olduğuna ilişkin söylem ve eylem ile ortaya konulur. O hâlde, otantisite sürekli genişleyen seçenekler kümesinin eylem ve söylemle sınırlanmış hâlidir.

Elbette müzisyenler her zaman müzik üzerine konuşarak değil, müziği yaparak da bu iddiayı taşırlar. Otantisite sürekli yeniden inşa edilir ve bu yönüyle değişmeye açıktır. Müzisyenin kim olduğunun, bir başka deyişle kimliğinin, neyi otantik olarak algıladığıyla veya göstermek istediğiyle doğrudan ilişkisi vardır. Otantik olduğu düşünülen müzikler genellikle müzisyenlerin kendine mal ettiği müziklerdir. Yani otantisite neredeyse bireysel olarak bile farklı algılanabilecek, sınırları farklı çizilebilecek bir yapıdadır. Ancak kimi temel noktalarda ortaklaşmalar, bireylerin otantisite algılarının daha geniş kategoriler hâlinde düşünülmesini sağlar.

2. Bağlama İcrasını Etkileyen Girift Bir Süreç Olarak Alevi/Halk Müziği İhyası

Livingston’un (1999) modelini temel alan Erol, Alevi müzik ihyası (uyanışı) ve halk müziği ihyası⁴ (THM uyanışı) olmak üzere iki müzik hareketi tanımlamış ve çalışmalarında bu hareketlerin çeşitli özelliklerini incelemiştir (Erol, 2002; Erol, 2007; Erol, 2009; Erol, 2018). Erol (2009, 80), bu iki süreci iç içe geçmiş süreçler olarak anlatır. İki hareketi de 1990’larla başlatır ve günümüze kadar süren bir süreç olarak ele alır. “Türk Halk Müziği uyanışının tarihsel, sosyal, ekonomik ve politik pek çok etkenin ‘bağlamsal bütünleşmesinin’ hatırı sayılı etkisini göz ardı etmeyerek, toplumsal çekirdeğini oluşturan etnisitenin Aleviler olduğunu bir hipotez olarak” ortaya koyar. Ayrıca Alevi müzik ihyasının önderlerini Halk müziği ihyasının en önemli aktörleri olarak görür. Erol’a (2009, 81) göre “Alevi müziksel uyanışının

4 Erol (2009), Türkiye sınırlarında bulunan yerel müziklerin tümünü ifade eden şemsiye bir kavram olarak “Türk Halk Müziği” tanımlamasını kullanmaktadır. Türk Halk Müziği kavramı gibi ulusal Türk kimliğinin inşa edilmesi sürecinin bir ürünüdür. Dolayısıyla Cumhuriyet’in kuruluş ideolojisinden ayrı düşünülemez. Aynı zamanda bu kavrayış resmî otantisitenin, mahalli otantisiteyi etnik olarak homojen görme ve algılama çabasının bir sonucudur. Erol’un THM Uyanışı olarak adlandırdığı süreç, bu çalışmanın genel kavramsallaştırmasına daha uygun olacağı düşünülen “halk müziği ihyası” olarak adlandırılmıştır.

THM uyanışı ile aynı tarihlerde başlaması, üstelik hem uyanış önderleri grubu hem de izleyici toplulukları açısından Alevilerin hatırı sayılır ölçüde öne çıkması, yukarıdaki varsayımın en önemli güçlendiricisidir". Alanda yaptığımız gözlemler de bu görüşü doğrular niteliktedir. 1980'li yıllardan itibaren çekirdeğinde Alevi müziğinin olduğu bir Halk müziği ihyası sürecini gözlemek mümkündür. Dolayısıyla bağlama icrasını etkileyen bu iki hareketi Alevi/Halk müziği ihyası olarak anılabilecek girift bir süreç olarak görmek yerinde olur.

Çevik'e (2013, 276) göre Alevi müzik geleneği "1980'lerde bir taraftan kendini popülerleştirmeye başlarken diğer taraftan da türkü kültürünün popülerleşmesine katkıda bulunmuştur". Bu girift süreci "türkü kültüründeki değişimin popüler evresi" olarak adlandıran Çevik, bir kırılma noktası olarak özel radyo ve televizyonların ortaya çıktığı 1990 yılını işaret etmiş ve bu dönemi hazırlayıp geliştiren etkenleri şu şekilde sıralamıştır:

"1. Özel radyo-televizyonlar ve internetle güçlenen medya, 2. Göçle gelen kırsal nüfusun kente entegrasyonu, 3. 'Solcu türkücü' imajının törpülenmesi ve önemsizleşmesi, 4. Aleviliğin kamusal alana taşınması, 5. 'Müzik Uyanışı' bağlamında türkülerin uyanışı ve 'uyanış önderleri'" (Çevik, 2013, 236).

İhyanın kolektif öznesini sınıf olarak gören Livingston'dan farklı olarak, Erol kültürel kimliği ön plana çıkarır. Bu yaklaşımla müzik ihyasında (Erol, 2009, 76):

"yok olmakta olduğuna inanılan ya da tamamen geçmişe ait olduğu düşünülen bir müzik geleneğini yeniden eski hâline getirmeye ve bunu sürdürmeye çalışan insanların/grupların, aslında bunu yaparken eylemin oluşturucu ve takipçi aktörleri olarak kendi kültürel kimliklerini de yeniden inşa ettiklerini" ortaya koyar.

Bu yaklaşım bu iki sürecin neden iç içe ilerlediğinin de ipuçlarını taşımaktadır. Zira kültürel kimliği sabit ve verili olarak değil; değişen, farklılaşan, yapılıp bozulan ve yeniden inşa edilen doğasıyla kavramak gerekir. Müzisyenlerin Alevi, Türk, Kürt ve Zaza gibi farklı kimliklerini ortaya koymaları ve müziklerini bu kültürel kimliklerini ifade etme aracı olarak kullanmaları, 1980'li yıllardan itibaren Türkiye'nin politik ortamında değişen kimlik algısı ile de doğrudan ilişkilidir. Zira bu yıllarda ulusallaşma sürecinde inşa edilen Türk kimliğinin birçok alanda sorgulanmaya başlandığı bir döneme girilir.

1980 askerî darbesi sonrası değişen siyasi iklimde çoğulculuk, yerel kimliklere dönüş ve farklılıklara vurgu gibi postmodern söylemler ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu yıllar Türkiye'de var olan ve ulus-kimliğinin bir parçası olarak görülen birçok farklı etnisitenin kendi kimliklerinin peşinden koştuğu ve kamusal alanda yeni varoluş biçimleri aramaya başladığı yıllardır. Ayrıca 1980'li yıllardan başlayarak kentleşmenin ivmesi oldukça artmıştır.⁵ Kırsal nüfusun artan bir hızla kentlerde yaşamaya başlaması kültürel kimliklerini ve elbette bununla ilişkili olarak müziklerini de değişime uğratacak bir sürecin kapılarını aralamıştır. Kentteki kırsal kökenli insanlar "kendi kendine ve kısık sesle" çalıp söylediği yerel müzikleri 1980'den sonra "daha yüksek bir sesle" söylemeye başlamıştır. Bunun sonucunda özellikle 1990'lı

5 Sözelimi TÜİK verilerine göre 1970 yılında kentsel nüfus-kırsal nüfus oranı %38,5-%61,5 iken 1980 yılında %43,9-%56,1; 1990 yılında %59-%41, 2000 yılında %64,9-%35,1, 2010 yılında %76,3-%23,7 şeklinde değişmiştir (TÜİK, 2019).

yıllarda ortaya çıkan “türkü bar” ve “bağlama kursları” bu sürecin somut göstergeleri hâline gelmiştir (Çevik, 2013, 253).

Bağlama icrasının 1980’li yıllardan itibaren gelişen sürecini anlamaya çalışırken karşımıza çıkan en önemli müziksel ve toplumsal hareketler, bahsedilen bu girift sürecin içerisinde gizlidir. Bu süreç, bağlama icrası açısından zaman zaman ayrışan, zaman zaman kesişen hareketler olarak gelişmiştir. Bu nedenle bu makalede ihya otantisitesi kavramsallaştırması altında birlikte ele alınıp tartışılmıştır. Alevi müzik ihyasının temel motivasyonu Alevi müziğinin, resmî otantisitenin ideolojik kurgusu nedeniyle dışlandığı; kentli yaşamda ve müzik endüstrisi içerisinde Alevi müzik repertuarının görünürlüğü yitirdiği düşüncesidir. Halk müziği ihyasının hareket noktası ise bir yandan halk müziğinin resmî otantisite içerisinde doğru temsil edilemediği, mahalli icracıların yeterince dikkate alınmadığı, yerel üslupların piyasa otantisitesinin etkisi ile bozulduğu ve yozlaştığı iddialarıdır. Diğer yandan da tamamen seslendirici ve dinleyicilerin halk müziğine ilişkin müziksel gerecin unutulmaya yüz tuttuğu ya da sadece geçmişe ait olduğu düşüncesine karşıtlık oluşturarak deneyimlediği bir dizi eylem ve söylemdir.

1980’lerde Alevi müzik ihyası olarak başlayan süreç, 1990’larda halk müziği ihyası süreci ile birleşmiş ve genişleyerek devam etmiştir. Elbette bu iki müzik hareketinde de bağlama merkezde yer almış ve gelişmelerden oldukça etkilenmiştir. Böylece ihya otantisitesi, bağlamaya ilişkin tını ve tekniklerinin farklı biçimlerde ihya edildiği bir eylem ve söylem bütünü olarak ortaya çıkmıştır. Alevi müzik ihyasının ve halk müziği ihyasının iç içe görünümünün en önemli sebeplerinden birisi, eğilim belirleyen usta icracıların yaptıkları müziği kimi zaman Alevi müziği, kimi zaman da halk müziği olarak tanımlamasıdır⁶. Aşağıda daha detaylı anlatılacağı gibi 1980 yılı Türkiye’de siyasal ve toplumsal bir kırılma noktasıdır. Bu nedenle bu dönemde gelişen politik süreç kültürel kimliklerin de yeniden inşa edildiği bir ortamı beraberinde getirmiştir.

3. Alevi Kültürel Kimliğinin Yeniden İnşası ve Alevi Müziği

16. yüzyıldan itibaren çeşitli baskılar nedeniyle kapalı toplumlar olarak yaşayan Aleviler, 1960’larda başlayan köyden kente göç dalgasıyla birlikte yaşamlarını kentlerde örgütlemeye başlamışlardır. Bu dönemleri etkileyen modernleşme süreci ve değişen siyasal koşullar, Alevi toplulukların yaşam biçimini de derinden etkilemiştir. Bu durum Alevi kültürel kimliğini, anlamlarının yeniden inşa edildiği bir sürece sokmuştur. İnşa edilen kimliğin önemli unsurları olarak müzik ve bağlama da yaşanan toplumsal değişmelerden oldukça etkilenmiştir. Burada “kimlik” mutlak ve kendinde anlamlar taşıyan sabit bir yapı olarak değil, değişen ve yeniden inşa edilen bir yapı olarak ele alınmaktadır. Kültürel kimlik ise “ölçeği ve niteliği ne olursa olsun toplulukları birbirinden ayıran öğelerin bileşimi” olarak kabul edilmektedir (Erol, 2005, 16). Alevilerin kent ortamında yeniden müzakere etmek durumunda kaldıkları kültürel kimliklerini, Castells’in (2004, 14-16) kullandığı çerçevede bir “direniş kimliği” olarak inşa ettiklerini söylemek mümkündür. Zira Castells (2004, 14-16) bir çeşit savunmacı

6 Alevi müzik ihyası önderlerinden Arif Sağ, Musa Eroğlu ve Yavuz Top gibi müzisyenler yetiştikleri dönem içerisinde Radyo’da, Türk halk müziği korolarında, ses kayıt piyasasında müzisyenlik yaptıkları için temel olarak halk müzikçi kimliğine de sahip olan kişilerdir. Dolayısıyla 1980’den sonra ön plana çıkarılmaya başlanan Alevi kimliklerinin zaman zaman Türk halk müzikçi kimlikleri ile yer değiştirmesi anlaşılır bir durumdur. Bu durum Türkiye’de yaşayan bir Alevinin, Alevi kimliği ve Türk kimliği ile olan ilişkisinin de bir yansımasıdır esasında.

kimlik olarak gördüğü direniş kimliğinin inşa sürecini, “dışlayanların dışlananlar tarafından dışlanması” olarak tanımlamaktadır. İrat’ın (2009, 153), Alevilerin kentli kimliklerini “yalnızca Sünni olmadığını iyi bilen Alevi bireyler” olarak “dışlayanlar” üzerinden kurguladığına ilişkin görüşleri bu bağlamda dikkat çekicidir.

Alevi uyanışı olarak adlandırılan toplumsal süreç, “Alevilerin kültürel ve inançsal pratiklerinin belli bir dönem kesintiye uğradıktan sonra yeniden canlanması” olarak tanımlanmaktadır (Akdeniz, 2011, 32). Bu süreçte, Aleviler “kent ritmine ayak uydurmaya ve kültürel kimliğini yeniden üretecek araçları keşfetmeye” çalışmışlardır (Erol, 2009, 125). Alevi uyanışının ilk göstergeleri olarak Alevi dergileri, gazeteleri ve Alevilik hakkında yazılan yayınların, özellikle 1990’lı yıllardan itibaren ciddi oranda artması ve Avrupa ve Türkiye’de birçok derneğin kurulması gösterilebilir (Çamuroğlu, 2008, 2). Çamuroğlu (2008, 3-4), bu sürecin sosyolojik altyapısının yanında politik sebepleri de olduğunu belirtmekte ve üç temel politik sebep öne sürmektedir. Bunlardan ilki, 1960-1980 yılları arasında genç ve orta kuşak Alevilerin sosyalist düşünce etrafında kendilerini “solcu” olarak tanımlayıp Aleviliklerini vurgulama gereği hissetmemelerine rağmen, 1980 sonrasında gelişen siyasi ortamda kendi Alevi kimliklerini yeniden keşfetmeleridir. İkincisi 1980 sonrası devlet politikalarının da etkisiyle siyasal İslam’ın yükselişe geçmesine Alevi toplumunun savunma içgüdüsü geliştirmesidir. Özellikle 2 Temmuz 1993’de yaşanan Sivas Madımak Oteli katliamı bu geleneksel gerilimi arttırmıştır. Üçüncüsü ise Kürt sorunu çerçevesinde ortaya çıkan gerilimde Alevi Kürtlerin kendilerini Alevi kimliği ile tanımlamaları ve diğer Alevilerle birlikte hareket etmeleridir.⁷

Alevi kültürünün vazgeçilmez bir parçası olan müzik de bu ihya sürecinin önemli bir bileşeni olmuştur. Türkiye’de yaşanan toplumsal değişim sürecinden Alevi müziğinin iki yönden etkilendiği söylenebilir. Bunlardan ilki cem içindeki müziğin dönüşmesi, ikincisi ise ritüel içi müziğin bağlamından farklı bir biçimde popüler alanda görünür olmaya başlamasıdır. Kentleşme, modernleşme ve buna bağlı sosyal değişimle Alevilerin dinî ritüellerinde değişiklikler olmuştur. Kentlerde farklı bölgelerden gelen, farklı ocaklara bağlı karma bir Alevi topluluğu oluşmaya başlamıştır. Yerel kimlikler üstü bir Alevi kimliği ve buna bağlı olarak yeni, kentli bir gelenek ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Alevi müziği de toplumsal değişimlere paralel olarak tını, teknik ve anlam değişimlerine uğramıştır.

Alevi müziğini tanımlama çabası da ihya ikliminin modern bir ürünüdür. Anadolu’nun farklı yörelerinde yaşayan Alevi toplulukların müziklerini homojen bir yapı olarak değil, belli özellikleri itibari ile birlik ve farklılıkları olan ve çeşitlilik gösteren yerel müzikler olarak görmek gerekir. Esasında geleneksel Alevi müziğini bütünlük bir halde görmemizi sağlayan, kültür içindeki ortak işlevi ve taşıdığı söz unsurudur. Hatta Erol’a (2009, 133) göre “metinler Alevi müziğinin birliğini sağlayan yegâne araçlardır...”. Kırsal alanlarda Alevi müziklerinin temel kaynakları yereldir. Dolayısıyla “Türkiye’deki diğer etnisitelerin şarkıları arasındaki farklar kadar, Alevi toplulukları arasındaki şarkıların müziksel özellikleri arasında da önemli farklar vardır” (Erol, 2009, 133). Hatta kimi zaman herhangi bir bölgede yaşayan bir Alevi topluluğunun müzik kültürü, aynı yörede yaşayan Alevi olmayan toplulukların müzikleriyle benzerlik gösterir (Erol, 2009, 133)

⁷ Bu görüşe bir katkı olarak Zazaların da daha çok Alevi kimliğini ön plana çıkardıklarını bir gözlem olarak belirtmek yerinde olur.

Farklı yörelerde, farklı Alevi toplulukları kendi yerel ezgileriyle ortak bir edebiyatı paylaşmış ve böylece Alevi toplulukları arasında bir bağ oluşmuştur. Öte yandan, yukarıda belirtilen tarihsel ve yerel çeşitliliğe koşut olarak Alevi müzik kültürleri de çeşitlilik göstermiştir. Buna bağlı olarak tarihsel süreçte, yerel müziklerden beslenen Alevi topluluklarının müzik kültürlerinde yaygın olarak kullanılan bağlama ailesi çalgıların icrasına da bu birlik/farklılık eksenini ve çeşitlilik akılda tutularak yaklaşmak gerekmektedir.

Ritüel ve müzik ilişkisini yoğun olarak görebildiğimiz bir alan olan Alevi kültürü için bağlama hem simgesel hem de işlevsel olarak önemli bir konuma sahiptir. Geleneklerini büyük oranda sözlü kültür ve müzik aracılığıyla aktaran Alevi toplulukları, bu aktarım sırasında yaygın olarak bağlama kullanmışlardır. Alevi ritüellerine ilişkin tarihsel yazılı kaynakların sınırlı olması dolayısıyla, bağlamanın Alevilik içindeki önemini anlamak için Alevi ve Bektaşî ozanlarının deyişlerine başvurmak yerinde olacaktır. Zira bu kaynaklar Alevi öğretisinin aktarımını sağlayan en temel araçlar olarak kültür içinde büyük önem taşımaktadır. Bu eserlerde saz, bağlama ve çöğür gibi kavramlar sıklıkla kullanılmıştır. Ayrıca bağlama için “telli Kuran” benzetmesi yapılmış ve gelenek içinde bağlamaya kutsal bir yer atfedilmiştir. Alevilerin inanç önderleri olan dedelerin çoğunlukla bağlama çalarak ibadeti yönlendirmesinin ve bağlama eşliğinde söylenen deyişlerin “ulu ozanlar” olarak bilinen, saygı duyulan eski ozanlara ait olmasının bu kutsiyette etkisi olduğu düşünülmektedir. Bunun yanında, geçmişte birçok Alevi ozanı, zâkir ve dedesinin bağlama çalmadan önce bir saygı göstergesi olarak bağlamaya niyaz ettikleri bilinmektedir. Bunun yanı sıra, bazı semah ve deyiş sözlerinde de bağlamaya “sarı turna” metaforu kullanılarak yer verilmiştir. Cem törenlerindeki ibadetin en önemli ritüeli olan semahların sözlerinde bağlamaya bu şekilde ilişki kurulması, kültür içinde bağlamaya verilen değeri ve kutsiyeti göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bazı Alevi topluluklarında turnanın sesinin Hz. Ali’nin sesini temsil ettiğine olan inanış ekseninde, bağlamanın sesi de Hz. Ali’nin sesiyle özdeşleştirilmiştir (Özmen, 1998, Cilt 2/205; Özmen, 1998, Cilt 3/359, Özmen, 1998, Cilt 3/359).

Alevi toplulukları, bağlamanın yapısal unsurlarını da inançlarıyla ilişkilendirmiş ve yöresel olarak farklılıklar gösteren çeşitli şekillerde bu unsurlara simgesel anlamlar yüklemişlerdir. Sözgelimi kimi kaynaklarda bağlamanın ses kutusunun Hz. Ali’nin gövdesini, sapının Hz. Ali’nin kılıcı Zülfikar’ı, 12 tel ya da 12 perdenin 12 imamı ve bam telinin de Hz. Muhammed’i temsil ettiği söylenir (Markoff, 1986, 48). Sadi Yaver Ataman, Âşık Naili Baba’yla yaptığı görüşmede sazın “dip tarafında kamıştan üç perde ve üçgen şeklinde yapılandırılmış bir işaret” olduğunu görmüş, Naili Baba da bu işaretlerin “Bektaşîlik belirtisi” olduğunu ifade etmiştir (Ataman, 1992, 420). İnançın çalgı üzerindeki etkisi görebildiğimiz bu yapıyı şu dizeler de vurgulamaktadır:

“Sazın uzun saplıdır, üstü sedef kaplıdır, zâhit onu dahletme, sözü baldan tatlıdır / Sazda tel on ikidir, imamlar on ikidir, Zâhit dört mezhep senin, erkânlar on ikidir” (Ataman, 1992, 421).

Alevi müzik kültüründe bu kadar merkezî ve önemli bir yeri olan bağlama elbette kentte yeniden inşa edilen Alevi kültürel kimliğinin de önemli bir unsuru olmuştur. Alevi müzik ihyası sürecini hem etkileyen hem de bu süreçten etkilenecek değişen bir çalgı olarak bu süreci yansıtmaktadır. Aşağıdaki bölümlerde bu değişimlerin detayları anlatılacaktır, ancak öncelikle ihya sürecinden önce kente göç eden müzisyenlerin ve bağlamanın görünümüne bakmak ve ihyanın öncüllerine göz atmak yerinde olacaktır.

4. Alevi/Halk Müziği İhyasının Öncülleri Olarak Halk Ozanları ve Kentli Müzisyenler

1960'lı yıllarda Türkiye'de kırsal nüfusun kentlere göç etme süreci hızlanmış ve bu dönemde yerel müzikler farklı şekillerde kent yaşamında var olmaya başlamıştır. Hem mahalli üslupların kent ortamına taşınmasında hem de kent müziğiyle etkileşimde halk ozanları önemli bir rol oynamıştır. Aynı yıllar Türkiye'de toplumsal ve siyasal olayların hareketlendiği bir sürece tekabül etmektedir. 27 Mayıs 1960'da askerî darbe gerçekleşmiş ve Türkiye'de yeni bir siyasal atmosfer oluşmaya başlamıştır. Darbenin ardından, 9 Temmuz 1961'de oluşturulan anayasa, göreceli olarak daha özgürlükçü bir ortam sağlamış olsa da anayasada yazılan kuralların kâğıt üzerinde kalmasıyla birlikte solcu ideolojilere sahip grupların örgütlenerek muhalif bir hareket başlattığı bilinmektedir. Bu dönemde özellikle Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) faaliyetleri öne çıkmıştır (Varuy, 2010, 10-11).

Bu dönemde köyden kente göçen Alevi aşıklar da dönemin ruhuna uygun olarak, "yoksulluk" ve "sosyal eşitsizlik" vurgusu ile toplumun içinde bulunduğu siyasal duruma ilişkin şiirler üretmeye başlamışlardır. Âşık İhsani, Âşık Zamani, Âşık Mahzuni Şerif, Nesimi Çimen gibi "devrimci aşıklar/ozanlar" bu alanda öncülük etmişlerdir. 1961 yılında Ankara'da "Devrimci Halk Ozanları Derneği" kurulmuştur. Bu dernekte Âşık Mahzuni, Ali İzzet Özkan, Âşık Maksudi gibi müzisyenler yer almıştır. Dönemin sol görüşlü aydınlarının da desteklediği ve fikirselsel olarak beslediği bu dernek yeni bir akımın da habercisi olmuştur. TİP'in siyasal görüşleri doğrultusunda aşıklara ilgi göstermesi, sahip çıkması ve halkla buluşturmaya çalışması, aşıkların şiirlerinde giderek siyasal söylemlere yer vermesinde etkili olmuştur. Alevi aşıkların sol örgütlerin toplantı ve gecelerinde konser vermeye başlaması da bu süreçte etkilidir (Bekki, 2016, 54).

Bu durum dönemin siyasal ortamının bir sonucu olarak sağ görüşlü ve sol görüşlü ozanların birbirlerine yaptıkları taşlamalara da yansımıştır. Dahası, sol görüşlü olanların birbirini daha az muhaliflikle itham ettiği şiirlere ve görüşlere rastlamak da mümkündür (Özdemir, 2017, 88). Ancak söylemlerinin sertliği değişse de bu dönemde Alevi âşıkların şiirlerini çoğunlukla solcu söylemlerle buluşturduğunu söylemek gerekir. Kimi ozanlar Alevi deyişlerindeki geleneksel sözleri kullanmadan, yeni sözlerle bu müzikleri birleştirmiştir. Kimi aşıklar da daha çok geleneksel söz yapısını koruyarak Alevi felsefesi içerisinde deyişler üretmiştir. Bu bağlamda özellikle Davut Sulari, Âşık Daimi, Feyzullah Çınar, Hüseyin Ağbaba, Nesimi Çimen, Kul Ahmet gibi Alevi kimliğine vurgu yapan aşıkların plakları dikkat çekmektedir. Ancak bu Alevi aşıkların hemen hemen tümü siyasal içerikli sözler de üretmiştir. Böylece Alevi müzikleri iki farklı söz içeriği ile aşıklar tarafından kente taşınmıştır. Bu müzisyenler bir yandan devrimci halk ozanı kimliği diğer yandan da Alevi âşık/zakir/dede kimliği ile kentte var olmuşlardır.

Örneğin Âşık Daimi bir yandan *Solcu Desinler*, *Yuh Perukalı Yobaz*, *Ne Zaman Kalkınır Doğu İlleri*, gibi devrimci halk ozanı kimliğiyle türküler bestelemiş diğer yandan da *Enel Hak Dedim de Çekildim Dara*, *Kainatın Aynasıyım*, *Bir Gerçeğe Bel Bağladım Erenler*, *Bozatalı Hızır* gibi Alevi kimliğini ön plana çıkaran deyişler seslendirmiştir. Bir başka âşık Feyzullah Çınar da bir yandan *24 Ayar Aleviyim*, *Muharremde Ağlar Sazım*, *Kızılbaş mı Karabaş mı*, *Kerbela'da Uçan Dertli Turnalar* gibi Alevi kimliğini ön plana çıkaran deyişler söylerken diğer yandan *Bizim Gençler Yılmaz Yılmaz*, *Özgürlüğün Kutsal Tacı*, *Oy Deniz/Deniz Gezmiş'e Ağıt*, *Ulaş'a Ağıt* gibi devrimci söylemler ve

simgelerle yüklü besteler yapmıştır. Benzer şekilde Nesimi Çimen bir yandan *Ezen Kalmasın, Çöplükte, İşte Bu Sınıfın Aşıklarıyız, Gençlere Ağıt, Barış Güvercini* gibi sol siyasi söylemlerden etkilenmiş türküler bestelemiş diğer yandan da Alevi felsefesini ve kimliğini yansıtan *Bize de Banaz'da Pir Sultan Derler, Duvaz-ı İmam, Canım Kurban Olsun Senin Yoluna, Ey Şahin Bakışlım* gibi eserler seslendirmiştir.⁸

Bu dönemde halk ozanlarının icra ettikleri müzik tını ve teknik bakımdan birbirine yakındır. Genellikle kendileri çalıp söylediklerinden plaklarında da yalnız bir müzikal dil ortaya çıkmıştır. Müzikten daha fazla söze odaklanılmış ve mesaj içeriği oldukça önemsenmiştir. Bu dönem aşıklarının daha iyi çalgı çalmasından ziyade daha iyi söz söyleyebilmesi ayırt edici unsur olmuştur. Bağlama icra teknikleri bakımından mahalli otantisite ve resmi otantisitenin tını ve teknik havuzundan faydalandıklarını söylemek mümkündür.⁹

Alevi ozanları bağlama çalışı biçimi açısından en çok etkileyen isimlerden birisi Davut Sulari'dir.¹⁰ Erzincanlı olan Sulari bağlama ve sesini kullanımındaki ustalık sebebiyle büyük bir üne kavuşmuştur. 1948 yılında Ankara Radyosu'nda 1949 yılında da İstanbul Radyosu'nda mahalli sanatçı olarak yer almıştır (Duygulu, 1999). *Kız Senin Derdinden* isimli ilk plağını 1948 yılında yayınlamıştır. Kendinden sonra gelen, Âşık Daimi, Âşık Beyhani, Kelkitli Serdari, Âşık Mahsuni, Ali Ekber Çiçek, Muhlis Akarsu, Arif Sağ gibi önemli isimleri etkilemiştir. Davut Sulari bozuk düzenini kullanmış ve icrasında çeşitli tezene tekniklerini ustalikle kullanmıştır.¹¹

Bu çalışmada bahsedilen dört büyük otantisite kategorisinin birbiri ile kesişen kümeler şeklinde düşünülmesi gerektiği giriş bölümünde vurgulanmıştı. Söz konusu kesişim alanları icracıların başka bir otantisite alanına yönelmelerinin veya yeni otantisite inşası çabalarının neticesinde ortaya çıkmıştır. Örneğin bazı Radyo icracılarının zamanla değişen eğilimleri sonucunda resmî otantisite/piyasa otantisitesi geçişkenliğinde konumlanmaları bu kesişim alanlarına işaret etmektedir. Diğer yandan bir otantisite iklimindeki bireylerin zamanla farklılaşan tercihleri büyük otantisite kümesi içerisinde mikro-otantisite olarak kavramsallaştırabileceğimiz yeni odaklar ortaya çıkarmıştır. Bu odaklar, merkezdeki tını ve teknik bileşimlerden

8 Muhafif halk ozanları 1971 yılında yayınlanan sıkıyönetimden sonra birçok problemle karşılaşılır. Konserleri iptal edilir, plakları yasaklanır, tutuklanırlar, hapse girerler. Çoğunlukla gerekçe olarak "komünizm propagandası yapmak" gösterilir. Bu süreçte söylemleri daha da sertleşir. Aralarından Avrupa'ya göç edenler de olur.

9 Genellikle o dönem için resmi otantisite içerisinde daha makbul görülen "bozuk düzeni" icra etmeyi benimsemişlerdir. Bu düzeni seçmelerinde Radyo'dan duyulan yaygınlaşmış icra biçiminin de önemli bir etkisi olduğunu düşünen araştırmacılar da mevcuttur.

10 1925 yılında Erzincan / Çayırlı'da doğan Sulari'nin asıl adı Davut Ağbaba'dır. 1985 yılında Erzurum'da vefat etmiştir. Esasen Kureyşan Ocağı'na bağlı Zaza bir aileden geldiği bilinmektedir (daha fazla bilgi için bk. Yılmaz, 2006, 25).

11 Bozuk düzenini kullanan Sulari'nin icra tekniğine baktığımızda melodi üretirken geleneksel icrada sıkça kullanıldığı gibi alt tel üzerinde elin yatay hareketi ile seyir yapıldığı görülmektedir. Orta tel öbeği çoğunlukla dem sesi veya ahenk sesi olarak kullanılmaktadır. Üst tel öbeği ise genellikle karar perdesine gelinirken ezgisel işlev kazanmakta ve basparmakla kullanılmaktadır. Eğer la karar pozisyonu (açık tel üzerinden) icra yapılıyorsa karara doğru geldiğinde orta telde Fa diyez ve Sol perdelerine genişleme yapılmaktadır. Sapın alt bölümlerindeki perdeler üzerinde ise orta ve üst tel hemen hemen hiç kullanılmamaktadır. Yani ezginin daha çok alt telde yürütüldüğü, orta telin dem sesi olarak kullanıldığı, üst telin de genellikle eşlik olarak işlev kazandığı, kimi zaman ezgi akışına katıldığı bir icra tekniği mevcuttur. Aslında bu icra biçimi 1960-1980 arasında kente göç eden Alevi ozanlarının yaygın olarak benimsediği icra üslubudur.

daha farklı tercihlere doğru yönelmenin bir sonucudur. 1940'lı yıllardan itibaren farklılaşan bireysel eylem-söylem alanları olarak mikro-otantisite oluşumlarına yönelen müzisyenler olmuştur. Bir yandan kendine has bir yeniden yorumlama biçimi geliştiren kentli müzisyenler Ruhi Su ve Zülfü Livaneli; diğer yandan yerel gelenekten gelen ve resmî otantisiteye dâhil olup onun sınırlarında kendi bireysel üsluplarını yaratan Talip Özkan ve Ali Ekber Çiçek gibi usta icracılar bu anlamda en dikkat çekici örneklerdir.

Bu noktada bir örnek olarak, Erol'un (2018, 131) "yeniden canlandırılan Alevi müziğinin kitlesel popüleriteye ulaşmış ilk ürünü" olarak nitelendirdiği *Haydar Haydar*'ın yaratıcısı Ali Ekber Çiçek'ten bahsetmek yerinde olur. Çiçek, Alevi geleneğinden gelen, bağlama çalmaya Erzincan'da başlamış, 1961'de Radyo sanatçısı olmuş bir icracıdır. Ali Ekber Çiçek'in tarihsel açıdan önemli bir özelliği de mahalli otantisite, resmi otantisite ve ihya otantisitesi kesişiminde yer alan bir müzisyen oluşudur. 1938 doğumlu Çiçek, henüz 12 yaşındayken Ankara Radyosu'nda Muzaffer Sarısözen tarafından yayınlara alınır. Bu yayınlarda Alevi repertuarından eserler söyler. Çiçek o dönemlere ilişkin şu önemli anekdotu aktarır:

"Sarisözen bana her ay Yurttan Sesler'de bir uzun hava bir deyiş okuttururdu. O zaman ben kendimi siyasetten hep arındırırdım zaten radyo sanatçıları böyledir. Biz böyle devam ede geldik. Rahmetli Hacı Taşan vardı, dedi ki; hocam hep deyişleri Ali Ekber Çiçek'e okutturuyorsunuz, ben de Aleviyim, ben de okuyayım dedi ve Sarısözen dedi ki; olmaz. Hacı sen 22 yaşındasın Ali Ekber Çiçek 12 yaşında. O zaman şimdiki gibi Kültür Bakanı yok, bir Bakan Radyo'ya bakıyor, sen şimdi okursan ayırım yapmış oluruz, Bakan bizden hesap sorar ama Ali Ekber Çiçek'i dinledikleri zaman diyeceğim ki bu çocuk 12 yaşında cemlerden çıkmış bunu biliyor, bunu söylüyor. Sarısözen de zaten öyle bir fırsat arıyormuş ki deyişler Radyo'ya girsin." (Aydın, 2009, 636-637).

Sarisözen'in, o dönemdeki siyasi ortamın yansımaları olarak Radyo yayınlarında Alevi müziğine yapılan kısıtlamaları aşmanın yolu olarak Ali Ekber Çiçek'e yer verdiği görülmektedir. Ayrıca Çiçek, Radyo sanatçısı olduktan sonra da hem derlemeleri ile hem de icraları ile Radyo yayınlarında Alevi repertuarının tanınmasında öncü bir rol üstlenmiştir. Çiçek 1960'lı yılların sonunda yaşadığı bir başka sansür olayını şu şekilde aktarmıştır:

"Daha yirmi yıla kadar Hüseyin diyemiyorduk... 'Ali'nin sırtına ereyim dersin/ bir mürşid-i kâmil bulanlar gelsin /gönül bahri umman derya denizdir / ol bahri ummana dalanlar gelsin' diye bir deyiş okudum Can Hatayı'den. Sansür yapılıyor beni çağırıyorlar, dediler ki bu deyişi çıkarın, Ali kelimesi geçiyor. Ben buna çok üzüldüm ve dedim ki; bir Trakya türküsü var 'Nazife de hanım on dört yaşında tadına doyum olmaz' sesli radyolarda, devlet radyosunda, yurttan seslerde, sololarda çalıp okutuyorsunuz da ben İmam Ali'den bahsetmiş bunun suçu nedir?" (Aydın, 2009, 640).¹²

Ali Ekber Çiçek, radyo sanatçısı olduktan sonra farklı yörelerin bağlama çalma tekniklerini de öğrenme imkânı bulmuş ve daha çok divan sazı ve bozuk düzeni kullanarak kendi üslubunu oluşturmuştur. Ali Ekber Çiçek'in özellikle *Haydar Haydar* isimli bestesi, Alevi müzik ihyası önderleri için fikrî anlamda çok önemli bir model olmuştur. Çiçek, Sıtkı Baba'ya ait bir Alevi deyişini, geleneksel ezgilerden yola çıkarak bestelemiştir. Özel bir tezene vuruş kalıbı kullanan Çiçek, aynı zamanda çeşitli akorlar kullanarak polifonik bir duyum elde etmiştir. Burada takma ve tarama

12 Ayhan Aydın bu söyleşiyi 4 Nisan 2001'de Cem Radyo için yapmıştır.

tekniklerini kullanması, bozuk düzeninde sol karar pozisyonunda bestelemesi, çeşitli akorlara yer verilmesi eserin dikkat çekmesine ve giderek bağlamada bir ustalaşma kriteri olarak görülmesine sebep olmuştur. Elbette bunda söz içeriği de önemlidir. *On Dört Yıl Gezdim Divanelikte* diye başlayan eser Alevi-Bektaşî edebiyatında devriye olarak bilinen türdedir ve Alevi kitlenin oldukça dikkatini çekmiştir. *Haydar Haydar* bir yandan Alevilerin simgesel kodlarını taşıyan sözleri nedeniyle Aleviler arasında, diğer yandan bağlama icrasındaki dikkat çeken virtüözite nedeniyle tüm halk müziği çevrelerinde saygı uyandırmıştır.¹³ Eser bağlamada gelişmiş teknikler uygulayarak bir Alevi deyişini yeniden yorumlama pratiğinin ilk örneklerindedir. Bu anlamda *Haydar Haydar* bir yandan geleneği taşıma iddiasında bulunup diğer yandan yenilik arayışında olmanın bir ürünü olarak görülebilir. Bu nedenle Çiçek geleneksel repertuarı virtüözite ile birleştirdiğinden “yenilik arayışı” ve “öz arayışı” kesişiminde yeni bir bağlama icracılığı modelinin ilk işaretlerini vermiştir.

5. İhya Otantisitesinde Öz Arayışı ve Yenilik Arayışı Eğilimleri ile Şekillenen Bağlama İcrası

Alevi/Halk müziği İhyası ile bağlama icrası farklı bir sürece girmiştir. İhya otantisitesi çerçevesinde yerel müzikler çeşitli bağlamlarda yeniden yorumlanmış ve yeniden canlandırma iddiası bağlama icrası özelinde farklı biçimlerde tezahür etmiştir.¹⁴ Dolayısıyla bağlama icrası bakımından diğer otantisitelerden farklılaşan bir söylem ve eylem alanı ortaya çıkmıştır. Bu noktada hem eski tını, teknik ve repertuarın günümüzde algılanış biçimlerinin nasıl değiştiği, hem de yeni olanın geçmişten gelen ile nasıl birleştirildiği önemli bir soru hâline gelmiştir.

Müziyenlerin bu süreçteki davranışlarını anlamak adına “öz arayışı” ve “yenilik arayışı” kavramsallaştırmalarından yararlanılacaktır. Burada “öz arayışı” geçmişte olduğu varsayılan ve “iyi, doğru, asıl, orijinal” olarak nitelenen estetik tercihlere yönelimi (tını/teknik), “yenilik arayışı” ise bireysel teknik kapasitenin gelişmesi, farklı müziklerden etkilenme vb. sebeplerle gelişen yönelimleri belirtmektedir. Bu makalede sınırları çizilen İhya otantisitesi çerçevesinde, özcü ve yenilikçi yönelimlerin çeşitli şekillerdeki birleşimleriyle ortaya çıkan ve burada “özcü-yenilikçi eğilimler” olarak kavramsallaştırılan, iç içe geçmiş ikili eğilim yapısının etkisindeki değişimler irdelenecektir. Böylece bir süreç olarak kavramsallaştırılan İhya otantisitesinin tını ve teknik kapasite açıdan nasıl bir değişme yaşadığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca icracıların neden bu teknik ve tını tercihlerine yöneldiklerine dair çıkarımlar yapılarak, değişimin bağlamı üzerinde de durulacaktır.

5.1. Kısa Saplı Bağlama ve Bağlama Düzeninin İhyası

1980’lerde olgunlaşmaya başlayan Alevi İhyasının önemli bir bileşeni de Alevi müzik İhyası olmuştur. Bu süreçte Alevi kimlikleriyle öne çıkan müziyenler

¹³ *Haydar Haydar*’ı analiz ettiği makalesinde Markoff da (2011, 213) Çiçek’in *Haydar Haydar* aracılığıyla bağlamanın tınısal ve armonik potansiyelini yaratıcı bir şekilde keşfederek Alevi-Bektaşî manevi değerlerini de yükseltmeyi başardığını vurgulamıştır. Ayrıca bağlama icracıları arasında seçkin bir özellik kazanan bu eserin adeta bir “klasik” hâline geldiğini ve icracıların virtüözlüklerini ispat ettikleri oldukça çetin bir eser hâline geldiğini belirtmiştir (bk. Markoff, 2011, 213).

¹⁴ Burada hem geleneğin hem de resmî otantisitenin zaten yeniden yorumlamaya dayalı olduğu akla gelebilir. Ancak odaklanılması gereken husus yeniden yorumlama sürecinde geçmişin şimdide ne şekilde var olduğu sorusudur. Bu varoluş biçimleri bir yandan değişmeye diğer yandan sürekliliğe işaret etmektedir.

olarak Arif Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top ve Muhlis Akarsu tarafından 1982 yılından itibaren yayınlanmaya başlanan *Muhabbet* albüm serisi, ihya sürecinin en önemli kilometre taşını oluşturmuştur. Söz konusu müzisyenler icralarında bağlama düzenini ve kısa saplı bağlamayı model oluşturucu bir estetikle çerçevelemişlerdir. Bir başka deyişle, bu ihya önderlerinin bağlama düzeni ve kısa saplı bağlama hâkimiyetiyle oluşturdukları müziksel üslup, kent ortamında kimliklerini yeniden inşa eden Aleviler için bir otantisite işaretleyicisine dönüşmüştür. Kısa saplı bağlama ve bağlama düzeni gerek profesyonel ve amatör icracılar gerekse Alevi izlerlikle tarafından “gerçek” ve “otantik” Alevi müziğinin bir temsil aracı olarak algılanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla bu albümlerle birlikte bağlama düzeni ve kısa saplı bağlama ciddi bir yaygınlık kazanmıştır. 1990’lı yıllardan günümüze doğru gelindiğinde bu yaygınlığın daha da arttığı gözlemlenmektedir.¹⁵ Bu süreçte bir yandan bağlamanın tınısı diğer yandan da icra teknikleri değişmeye başlamıştır.

Alevi müziğinin ihyası, söylem olarak büyük oranda resmî otantisitenin kısıtlayıcı tutumuna karşı çıkışı dillendirmiş ve unutulmaya yüz tutmuş Alevi repertuarını gün yüzüne çıkarma çabasını vurgulamıştır. Bu çabanın bir göstergesi olarak da Alevi müzik pratiğinde önemli bir yer tutan bağlama düzeni ön plana çıkmıştır. Bahsedilen ihyacı müzisyenler resmî otantisite içerisinde Alevi müziğinin yer alma şeklini, üslup ve söz içeriği açısından yeterli bulmadıklarını söyleyerek eleştirel bir tutum takınmışlardır. Sözgelimi Musa Eroğlu, özellikle deyişlerin sözlerinin değiştirilmesini bir nevi sansür olarak algılamakta ve Radyo’nun baskın olduğu yılları deyişler için “ölü dönem” olarak nitelendirmektedir (Musa Eroğlu, Kişisel Görüşme, 07 Ekim 2017). Ayrıca 1970’li yılların ortasında mahalli sanatçı olarak katıldığı Radyo çalışmalarında Alevi kimliği nedeniyle ve bağlama düzeni çalmasından kaynaklı olarak bazı engellemelerle karşılaşmış olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Eroğlu’na göre *Muhabbet* albümleri ile birlikte önceleri Radyo’da yayımlanamayan Alevi deyişleri, müzik endüstrisinin imkânları ile yayınlanmış; bu anlamda Alevi müziği bir nevi “uyuyan dönem”den çıkmış, yeniden canlandırma sürecine girmiştir (Musa Eroğlu, Kişisel Görüşme, 07 Ekim 2017). Bunda elbette 1980 sonrası Türkiye’deki toplumsal ve siyasal ortamın etkisi büyüktür. Bu anlamda Musa Eroğlu’nun *Muhabbet* albümlerinin yarattığı etkiyi anlatırken dönemin şartlarına vurgu yapması önemlidir:

“Ve işte kendilerini o muhabbetin içinde buldu Aleviler. Kişiler bazında değil yani. Bir başka grup da çıkmış olabilirdi. Çünkü geçmişte âşıklar var... Bu işi yapıyorlar, kıyıda köşede falan... Ama Türkiye’nin ortasında 3 tane adamın gelip böyle bir albüm yapması, Türkiye’de bir kıvılcım yarattı. Tabii 1980 sonrası insanlar da hazırdı bazı şeylere...” (Musa Eroğlu, Kişisel Görüşme, 11 Mayıs 2013).

Bağlama düzenininin resmî otantisite içerisinde yeterince önemli bir konumda olmadığını düşünülmesi, bu icracıların söylemlerini keskinleştirmiştir. Sözgelimi Arif Sağ, 1975-1976 yıllarından itibaren “bağlama düzeninin yeniden gündeme gelmesi, bozuk düzenin ana saz akordu konumundan çıkması ve onun yerine bağlama düzeninin girmesi” konusunda bir “mücadele” başlattıklarını ifade etmektedir. Sağ’a

¹⁵ *Muhabbet* albüm serisinin yayınlanmasının ardından, benzeri birçok proje ortaya çıkmıştır. *Muhabbet Devam*, *Dostlar Muhabbeti*, *Erenler Muhabbeti 1-2*, *Türkülü Yüreklar 1-2-3-4-5*, *Muhabbet Türküleri 1-2*, *Candostlar*, *Dersim Muhabbeti 1-2*, *Gönül Ezgilerimiz 1-2-3*, *Türküler Sevdamız 1-2-3*, *Muhabbet Eyledik* ve *Muhabbet Açıldı* gibi albüm projeleri bu anlamda örnek verilebilir. Birçoğunun adında “muhabbet” kelimesi kullanılması da oldukça dikkat çekicidir.

göre bu mücadele Alevi dedelerinin bile terk etmeye başladığı bağlama düzeninin “kısır” ve “ilkel” olduğu görüşüne karşı bir mücadeledir (Yörükoğlu, 1993, 33). Sağ’ın bahsettiği bu bilinçli “mücadele”, bağlama düzeni ve kısa saplı bağlamanın Alevi kimliğinin bir simgesi olma sürecini pekiştirmiştir. Bu duruma eleştirel bir bakış açısı getiren Öztürk (2016, 8),

“bağlama düzeninin yaygınlaşması sürecinin Alevilik kültürü, kimliği ve bunlarla ilişkili olarak üretilen ideolojik ve politik yönlendirmelerden ayrı olarak ele alınması ve anlaşılmasının” mümkün olmadığına vurgu yapar.

Bu noktada bağlama düzeni ve bozuk düzeni ilişkisine daha yakından bakmak yerinde olur. Anadolu’da geleneksel olarak kullanılan birçok akort biçimi (düzen) tespit edilmiştir. Kara düzen, saz düzeni olarak da bilinen bozuk düzeni ve bağlama düzeni Anadolu’da kullanılan iki temel düzendir. Bunların yanı sıra misket düzeni, fıdayda düzeni, zurna düzeni, zeybek düzeni, müstezat düzeni gibi birçok yerel düzen mevcuttur. Ancak bu düzenler gelenekte çok daha kısıtlı bir repertuvarı çalmak için kullanılmıştır. İcra edilecek repertuvarın makamına uygun bir dem sesi ihtiyacının, gelenekteki düzen değiştirme pratiğinin temel motivasyonu olduğu düşünülebilir. Bağlama düzeni 1930’lu yıllardan itibaren kentlerde Âşık Veysel’in çaldığı düzen olarak da tanınmaya başlamış ve hatta bir dönem “Veysel düzeni” olarak adlandırılmıştır (Coşkun Elçi, 2009). Özellikle şunu belirtmek gerekir ki, mahalli otantisite çerçevesinde bağlama düzenini çalanlar çoğunlukla Aleviler olsa da bunun tersi örnekler de mevcuttur. Sözelimi özellikle Alevilerin yoğun olarak bulunduğu Sivas, Malatya, Maraş ve Kayseri gibi yörelerde bağlama düzeni çalınmaktadır. Diğer yandan Alevi olmayan gelenekler arasında da sözelimi Ankara Seymen geleneği içerisinde ve Teke Bölgesi’ndeki Yörükler arasında da bağlama düzeni kullanıldığı bilinmektedir. Ayrıca farklı düzenlerde icra yapan Alevi müzisyenler de mevcuttur. Örneğin Maraş, Arguvan ve Kayseri’de iki telli cura ile ruzba düzeninde (alt tel La-üst tel Mi) icra geleneği oldukça yaygındır. Bunun yanı sıra Davut Sulari, Âşık Daimî, Âşık Mahzuni’nin icralarında duyulabildiği gibi birçok Alevi ozanı da bozuk düzenini kullanmıştır.

Ancak resmî otantisitede bozuk düzeni temel düzen olarak kabul edildiğinden, bağlama düzeni Radyo üslubu içerisinde sınırlı bir repertuvarın icra edildiği özel bir düzen olarak algılanmıştır. Bu nedenle icracıların bağlama düzenine dair repertuvarı ve teknik kapasitesinin gelişimi de bozuk düzenine göre daha kısıtlı olmuştur. Diğer yandan bozuk düzeninin Radyo’da temel düzen olarak kullanılması, birçok teknik gelişmenin bu düzen üzerinde yaşanmasını ve kentli icranın bozuk düzeni temelinde şekillenmesini sağlamıştır. Bu süreçte mahalli otantisite içerisinde bağlama düzeni ile çalınan çoğu eser, bozuk düzen ile icra edilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla bozuk düzenine ilişkin repertuvar oldukça çeşitlenmiştir. Buna bağlı olarak müzisyenlerin bozuk düzeni kullanımına yatkınlığı ve teknik kapasiteleri gelişmiştir. Bağlama eğitiminin de bozuk düzeni üzerinden şekillenmeye başlaması bu durumu pekiştirmiştir. Ayrıca piyasa otantisitesi içerisinde çoğunlukla bozuk düzeninin kullanılması¹⁶, icracıların bu düzendeki teknik kapasitesini oldukça geliştirmiş ve bozuk düzeninin kentsel ortamdaki merkezî konumunu güçlendirmiştir. İcracıların yeni eserleri bu düzende icra etmesi, transpoze çalmaya çalışması gibi etkenler, sürekli yeni parmak pozisyonlarının keşfine olanak tanımış ve ortak hafızadaki teknik havuzu giderek

16 Özellikle elektro bağlamada bozuk düzeni ile yapılan icralar bu anlamda dikkat çekicidir.

geliştirmiştir. Böylece 1980’li yıllara kadar kent ortamında makbul olduğu düşünülen ve en sık kullanılan akort biçimi bozuk düzeni olurken, bağlama düzeni geri planda kalmış, aynı gelişmeyi ve kullanım alanını bulamamıştır.

Arif Sağ, 1961 yılında köyden İstanbul’a göç ettikten sonra kendisinin de karşılaştığı müzik ortamlarının etkisiyle, bağlama düzeninin “ilkel” olduğu gibi bir algıya kapıldığını, bu dönemde modern/kentli müzik ortamlarında makbul kabul edilen bozuk düzenini çalmaya başladığını, 1975-1976 yıllarında ise bu algısının değişmeye başladığını belirtmektedir (Arif Sağ, Kişisel Görüşme, 2 Ocak 2014). Bu algısının değişiminde o yıllarda kurulan Türk Musiki Devlet Konservatuvarında görev yapmaya başlaması ve popüler piyasadan uzaklaşma süreci de oldukça etkili olmuştur. “Köyden geldiği zamanki hâlinin” daha doğru olduğunun farkına vardığını söyleyen Sağ, o güne kadar gelişen teknik birikimin gücünden faydalanarak geleneği yeniden yorumlama anlayışını takip ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca “kendi gerçeğine dönüş evrimi” olarak nitelendirdiği bu sürecin, “sadakat” ve “gelişmişlik” olmak üzere iki temel boyutunun olduğunu vurgulamıştır. Sağ’a göre bu bir bakıma temel aldığı geçmişi günümüzde ulaşılan yüksek icra seviyesi ile icra etme ve aktarmaya çalışma anlayışdır (Arif Sağ, Kişisel Görüşme, 2 Ocak 2014). Aslında bu durum Sağ’ın tercihlerini şekillendiren “öz arayışı” ve “yenilik arayışı” eğilimlerine de işaret etmektedir. Sağ’ın 1982 yılında Aksaray-İstanbul’da Arif Sağ Müzik Evi (ASM) adıyla kurduğu müzik evinde bağlama düzeni temelinde şekillendirilen eğitim sistemi, bu düzenin kent ortamında giderek yaygınlaşmasına da vesile olmuştur. Bu dershanenin bir çekim merkezi olmasında Arif Sağ isminin aynı yıllarda popüler olmaya başlamasının rolü büyüktür.¹⁷

Bu noktada, mahalli otantisitede çalgıların boy, tekne formu, perde sayısı gibi özellikler bakımından büyük bir çeşitlilik gösterdiğini; resmî ve piyasa otantisitesi çerçevesinde bağlamanın icra topluluklarında yer almaya başlaması ve bağlama yapımının gelişmeye başlaması ile birlikte, standart boy, biçim ve perde anlayışı şekillenmeye başladığını bir kez daha hatırlatmak yerinde olur. 1970’li yıllara gelindiğinde bağlamanın sap boyu genellikle tek telde “1 oktav + 1 tam dörtlü” genişliğini kapsayacak şekilde standartlaşmıştı. Bu dönemde bağlama düzeni çalan icracılar bağlamalarını kendi ses tonlarına uyumlu hâle getirebilmek için çeşitli arayışlara girmişlerdir. Bu anlamda en dikkat çekici arayışlardan birisi bağlamanın sap boyunda yapılan değişiklikler olmuştur. 1965 yılı civarında Yusuf Yeniay ustanın çeşitli icracılara kısa saplı bağlama yaptığı, Kemal Eroğlu’nun da 1970’li yıllarda Feyzullah Çınar’a kısa saplı bağlama yaptığı bilinse de kısa saplı bağlamanın standart bir biçimde yaygınlaşma süreci Arif Sağ’ın atölyesinde, Yusuf Toraman ve Kemal Eroğlu ustaların öncü çalışmalarıyla şekillendiğini söylemek yerinde olur (Ömer Zülfü Livaneli, Kişisel Görüşme, 22 Ocak 2020, Kemal Eroğlu, Kişisel Görüşme, 28 Aralık 2009).

17 Arif Sağ’ın bir bağlama virtüözü olarak geniş kitlelerce tanınmaya başlamasında ise öncelikle Şan Tiyatrosu resitali bir dönüm noktası olarak görülebilir. İlkini 5 Ocak 1982 yılında Şan Tiyatrosu’nda gerçekleştirdiği bu resital oldukça ilgi çekmiş, daha sonra hem aynı yerde hem de farklı şehirlerde tekrarlanmıştır. Sağ, ilk bağlama resitalinde hem bağlama düzenini hem de bozuk düzenini kullanmıştır. Ancak Sağ’ın konserde bağlama düzeni ile yaptığı görkemli icralar oldukça dikkat çekmiş ve teknik kapasitesini bu düzende sergilemesi dinleyicileri etkilemiştir (bk. Öztürk, 2005). Bağlama düzeninde *Şekeroğlan*, *Deli Derviş*, *Avşar Zeybeği* ve *Sarı Zeybek* gibi birçok eseri yüksek bir müzikalite ve ajilite ile icra etmiştir. Bu nedenle Sağ, bağlamanın bir çalgı olarak ön plana çıkmasında büyük bir etkiye sahip olduğu gibi, bağlama düzeninin dikkat çekmesinde de önemli bir rol üstlenmiştir.

Esasında kısa saplı bağlamanın icracılara sunduğu en önemli imkân, tekne boyunu küçültmeden, dolayısıyla bağlamanın bas karakterinden ödün vermeden daha tiz bir akorda çekebilme imkânıdır. Bunun yanında, sap boyu kısaldığından bağlama düzenini çalmak görece daha kolay bir hâl almaktadır.¹⁸ Yani kısa saplı bağlama müzisyenlerin hem tok ve davudi bir ses elde etme, hem kendi sesine uygun bir akortta çalabilme, hem de daha pratik bir icra yapma arzusunun bir ürünüdür. Bu noktada Yavuz Top'un bu ihtiyaca, bir bakıma "yenilik arayışına" dönük görüşleri açıklayıcıdır:

"1958-1960 yıllarında ben Erzincan'daydım. Köylerde daha çok bağlama düzeni vardı. Alevi dedeleri çalardı... Ama kentlerde bozuk düzeni, uzun sap vardı. Zaten kısa sap yoktu. Bu kısa saplı saz 1983-1984'lü yıllarda yaygınlaşmaya başladı. Esas kısa sapı bizim burada biri vardı onun bir saz vardı. Onu kesti bağlama düzenine alabilmek için ama orda kaldı. Daha sonra Yusuf Toraman, sesimizi tutturabilmek için ya büyük bir divan sazı olacak veya cura olacak. Hem tok bir ses gelecek hem de sesimize uygun olacak. Uzun saplı sazda mümkün değil. O zaman cura gibi bir şey olması lazım. Ama diğerinde ise sapı kestiğinde üç dört ses kazanmış oluyorsun. Tizleşme şansı var. O bakımdan öyle bir şeye gereksinim duyuldu. Hem tekne büyük olacak, bir anlamda davudi tonlu bir ses gelecek hem de akort olarak da bizi "Si-Do-Do diyez" akorduna çekecek bir saz olacak. İhtiyaçtan doğdu..." (Yavuz Top, Kişisel Görüşme, 28 Aralık 2009).

Arif Sağ, Musa Eroğlu, Muhlis Akarsu ve Yavuz Top'un öncelikle *Muhabbet* albümlerinde duyurduğu, sonrasında da kendi albüm ve konserlerinde kullandığı kısa saplı bağlama formu giderek yaygınlaşmış, bağlama düzeni ile özdeşleşmiş ve Alevi kimliğinin bir simgesi hâline gelmiştir. *Muhabbet* albümlerinden sonra giderek popüler olan kısa saplı bağlama, bağlama yapım sektöründe de ciddi bir talep oluşturmuş ve bağlama yapımcıları daha çok kısa saplı bağlama yapmaya başlamıştır. Zira ihya önderlerine öykünen ve onları takip eden amatör bağlama icracılarının talepleri, bağlama yapım sektörünü de yeniden şekillendirmeye başlamıştır (Yusuf Toraman, Kişisel Görüşme, 6 Mart 2015). Bağlama yapımında daha önceleri Ankara bir merkez iken, 1980'li yıllardan itibaren giderek İstanbul merkezli yeni bir ekolün gelişimi başlamıştır (Önal, 2012, 5). Bu süreçte oyma, damla biçimli (armudi), görece dar ağızlı tekne biçimi daha geniş ağızlı ve yaprak teknelerle yer değiştirmeye başlamıştır. Ses tahtasının takılma biçimi de giderek daha az bombeli¹⁹ bir hâl almıştır. Bu değişikliklerde icracıların daha davudi ve daha bas tını arayışlarının etkisi büyüktür (Yusuf Toraman, Kişisel Görüşme, 6 Mart 2015; Kemal Eroğlu, Kişisel Görüşme, 28 Aralık 2009).

Bu süreçte kısa saplı bağlama giderek Alevilerin modern kent ortamında aidiyetlerini pekiştirdikleri bir temsil aracı olarak işlev kazanmış ve popülerleşen bir tüketim nesnesi hâline gelmeye başlamıştır. Kırsal yaşamda yüz yüze iletişimle gerçekleşen müzik pratikleri, kentlerde yerini ağırlıklı müzik endüstrisi ve kitle medyasından beslenen bir müzik anlayışına bırakmıştır. Kente göçen ve kentte doğan Aleviler, kendi kimlikleriyle ilişkili bir tüketim pratiği arayışına yönelmişlerdir. "Oluşan bu atmosfer içinde bağlama satışlarında ve bağlama çalmayı öğreten dersane sayısında inanılmaz bir artış gözlemlenmiştir. Bu süreçle birlikte, Alevi müziğinin

18 Zira bağlama düzeninde geleneksel olarak çoğunlukla klavye üzerindeki ikinci pozisyon kullanıldığından, standart bir sap boyunda icra yapmak, kısa saplı bir bağlamada aynı pozisyonda icra yapmaktan daha yorucu olmaktadır.

19 Eğimli bir kesitle takılmış olan ses tahtasına bağlama icracıları ve yapımcıları arasında "bombeli göğüs" denilmektedir.

sektörleşmesinin bir tezahürü olarak milyonlarca bağlama üretilmeye başlanmıştır” (Poyraz, 2007, 143). Büyük kentlerde çeşitli dernek ve vakıflar etrafına örgütlenen Aleviler bağlama kursları açmış ve bu kurslarda genellikle kısa saplı bağlama ile bağlama düzeni öğretilmiştir.

Alevi ihyasıyla beraber yeniden inşa edilen Alevi kimliğiyle bağlama arasındaki ilişkiyi anlamak adına bir başka örnek de Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu tarafından 13 Mayıs 2000 tarihinde Köln’de yapılan ve 2012 yılında İstanbul’da tekrarlanan Bin Yılın Türküsü konseridir. Arif Sağ, Yavuz Top, Erdal Erzincan ve Emre Saltık gibi birçok Alevi sanatçının yer aldığı, Zafer Gündoğdu’nun yönettiği bu konserde 1246’sı bağlama icracısı olmak üzere toplam 2187 kişi katılmıştır. *Guinness Dünya Rekorlar Kitabı* aynı anda 1246 bağlamanın birlikte deyiş çalması ve 674 kişinin semah dönmesini yeni bir rekor olarak kabul etmiştir. Poyraz’a ” (2005, 143) göre bu durum bir anlamda “Alevi kimliğinin kendi varlığını tescilleme gereksiniminden başka bir şey değildir.

İhya önderlerinin kısa saplı bağlama ve bağlama düzeni ile inşa ettikleri otantisite giderek “doğru, gerçek, öz” Alevi/Halk müziği olarak algılanmaya başlamıştır. Bu durum bağlama çalan çevreler arasında bağlama düzenciler-bozuk düzenciler ve kısa sapçılar-uzun sapçılar kutuplaşmalarının yaşanmasına yol açmıştır. Bu kutuplaşma giderek “bağlama düzeni çalan Aleviler” ve “bozuk düzen çalan Sünniler” gibi bir algının oluşmasına da yol açmıştır (Parlak, 2012, 228). Kısa saplı bağlama kullanan icracılara, resmî otantisite içerisinden “sazın sapını kestiler, orijinalini bozdular, yöresel tavırları bozuyorlar” temalı eleştiriler gelirken, piyasa otantisitesi içerisinden de “kısa saplı bağlama icrayı kısıtlıyor, ses sahasını daraltıyor” gibi eleştiriler yükselmeye başlamıştır. Özdemir, kısa saplı bağlama otoritelerinin bir çeşit “tahakküm alanı” kurduklarını ve kendi karşı çıktıkları uzun sap/bozuk düzen tahakkümüne benzer yeni bir otorite ortaya çıkardığı yorumunu yapmaktadır:

“Arif Sağ başta olmak üzere, kısa saplı bağlama otoriteleri, tıpkı karşı çıktıkları uzun saplı bağlama icracıları gibi zamanla kendi tahakküm alanlarını genişletmişler, yaklaşık kırk yıl boyunca, “Türk Halk Müziği” icrasını bu kez bu sazla inşa etmeye çalışmışlardır. İcrasından yapımına, tüm dünyaya yayılmış olan bir sektöre dönüşen kısa saplı bağlamanın serencamı, tüm çabalara rağmen “evrenselci” söylemin tersine yol almış, paradoksal olarak dar bir “Alevicilik” içine hapsolme ve “özcü” söylemleri tekrar üretmekten ileri gidememiştir.” (Özdemir, 2018, 378).

Özdemir’in belirttiği bu tahakküm alanını, otantisite inşası sürecinin bir göstergesi olarak okumak mümkündür. Bu otantisite inşası sürecinde, eğilim belirleyen usta icracıların pratikleri üzerinden gelişen yeni bir üslup ortaya çıkmıştır. Bir yandan öz arayışı, bir yandan yenilik arayışı eğilimleri ile ürünlerini ortaya koyan bu icracılar, diğer yandan giderek eleştirdikleri korumacı tutumun bir başka biçimini üretmişlerdir. Bu süreçte Alevi müziği izlerkitlesi, kısa saplı bağlama ve bağlama düzenini ihya önderlerinin doğru, güzel, iyi ve öz gibi olumlu değerle yükledikleri tını ve tekniklerin anahtarları olarak görmeye başlamıştır. Kısa saplı bağlama ve bağlama düzeninin yaygınlaşma sürecinin bağlama icrasına olumlu ve olumsuz çeşitli etkileri olduğunu belirten Yavuz Top’un aşağıdaki görüşleri, bu sürece dair bir özeleştirisi olarak değerlendirilebilir:

“Ama kısa saplarla entonasyonu daha düzgün, daha baskıları güzel çıkartabiliyor insan. Şu tarafı da var bunun, bozuk düzende insan daha özgür olabiliyor. Bağlama düzeninde

insanların çaldıkları, açışları, motifleri giderek birbirine benzedi... Bir de genç kuşak hep kendinden evvelki ustalarını taklit etti. Mesela Arif'in çok tesiri var. Bir bakıyorsun bazı arkadaşlarımız çok güzel saz çalıyor ama kulağımı kapatıyorum kim çalıyor bilemiyorum. Ama yıllar evvel çaldığında bir Ali Ekber Çiçek çalıyor, Nida Tüfekçi Nejat Buhara, Yücel Paşmakçı, çalıyor diyebiliyorduk. Tınıları farklıydı, kendilerini ifade ediş biçimleri farklıydı. Şimdi insanlar hep hedefine birini koymuş onun gibi çalmaya çalışıyor. İşte kaynakları toprak olmadığı için, çalışılmış geliştirilmiş kişileri örnek aldıkları için ve onları da aşamadıklarından dolayı onun etrafında dönüp dolaşıyorlar... Tekdüzelikten kurtulmaları lazım. Sadece kendisini kısa sapa ve bağlama düzenine vermemesi lazım. Kısırlaştırıyor... Diğer düzenleri, bozuk düzeni; sadece deyiş formu değil, zeybekleri Orta Anadolu tavırlarını, farklı üslupları, yöreleri, biri diğerine baskın gelmemesi şartıyla ögrenmesi, çalması lazım." (Yavuz Top, Kişisel Görüşme, 28 Aralık 2009).

Aslında mahalli, resmî ve piyasa otantisitelerinin teknik ve tını imkânları ile yetişen ve onları iyi tanıyan ihyacı üstatlar, bağlama düzenine de gerekli değerin verildiği bir Türk Halk Müziği söylemini yaratma çabasına girişmişlerdir. Elbette hem albümlerinin repertuarlarında hem de söylemlerinde vurgunun daha çok Alevi müziği üzerinde yoğunlaştığını söylemek yerinde olur. Ancak resmî otantisite söylemini bazı açılardan eleştiriler de özellikle ulusal bir bütünü temsil etme çabasını sürdürdüklerini belirtmeliyiz. Bunun yanı sıra "gençlere halk müziğini sevdirmeye", "çağdaşlaşma", "bağlamayı dünya sazı yapma", "bağlamayı dünyaya tanıtmaya", "evrensel olma" gibi misyonları da bu söyleme ekleyerek söylemi dönüştürmüşlerdir.²⁰ Bunun için bir yandan albümlerinde çok sesli düzenlemelere ve farklı çalgılaşma denemelerine yer vermişler, diğer yandan senfoni orkestraları ile birlikte çalışmalar gerçekleştirmişlerdir.²¹

İhyacı müzisyenler, bir yandan *Muhabbet* albümleri ile Alevi müziğini ihya etme sürecine katılmış, diğer yandan da ulusal bir çağdaş halk müziği anlayışının ortaya çıkması adına çaba göstermişlerdir.²² Bu durum makalenin başında anlatılan Alevi/ Halk müziği ihya sürecinin girift yapısına işaret etmesi bakımından da dikkat çekicidir. Örneğin, Yavuz Top'un yenilikçi icralarında, ulusal bir halk müziği zevki yaratma ve bunu "evrensel" boyuta taşıma söylemi ön plandadır. Bu süreçte Top, "bas bağlama"nın geliştirilmesi ve halk müziği topluluklarında yaygınlaşmasına çabalamıştır. Diğer yandan yaylı halk müziği çalgılarının geliştirilmesi ve bir aile oluşturacak şekilde tasarlanması konusunda çalışmalar yapmıştır. Bu anlamda "ıklıg", "halk müziği çellosu", "halk müziği kontrbası" adların verdiği yaylı çalgıları geliştirilerek topluluklardaki uzun ses eksikliğini gidermeyi hedeflemiştir (Yavuz Top, Kişisel Görüşme, 28.12.2009).

20 Bu yenilik arayışlarının altında yatan önemli bir sebep de Erken Cumhuriyet Dönemi'nde ortaya koyulan modernleşme, çağdaşlaşma ve evrenselleşme ideallerine kendilerince bir cevap bulma isteği olarak görülebilir. Tınıda ve teknikte değişiklik gerçekleştirirken halk müziğinin özünü bozmadıklarını iddia etmekte ve bunun bir tür gelişme olduğu düşüncesini savunmaktadırlar. Ancak özün tanımının ve sınırlarının hemen hemen her müzisyene göre değiştiğini vurgulamak gerek. Söz gelimi Musa Eroğlu elektro gitar ve bas gitara albümlerinde yer verirken, elektro bağlama kullanmaya sıcak bakmamaktadır. Bunda elbette elektro bağlamanın piyasa otantisitesini simgelemesinin, diğerlerinin ise çağdaşlık söylemini güçlendirmesinin rolü büyüktür.

21 Yavuz Top'un *Ötme Bülbül* düzenlemesi, Arif Sağ'ın *Halay* düzenlemesi ve Musa Eroğlu'nun *Sentez* düzenlemesi 1980'li yılların bu anlamda dikkat çeken örnekleri olarak gösterilebilir. Ayrıca Arif Sağ Trio'nun (Arif Sağ, Erdal Erzincan ve Erol Parlak) 1996 yılında yayınlanan *Concerto for Bağlama* albümü senfonik orkestralarla ortak çalışmalar yapma çabasının karakteristik bir örneğidir.

22 Yavuz Top'un Alevi müziği repertuarını yenilikçi bir anlayışla yeniden seslendirilmesinde dikkat çeken düzenlemelerinden birisi 1984 yılında yaptığı *Ötme Bülbül*'dür. Koro ve halk müziği çalgıları için yaptığı bu düzenleme uzun yıllar birçok topluluk ve grup tarafından yenilikçi bir düzenleme olarak icra edilmiştir.

1990'lı yılların ortalarından itibaren bağlama düzeni, teknik kapasite açısından çok hızlı bir gelişim süreci yaşamıştır. İlk kuşak ihyacılarından sonra onların yolunu takip eden bir sonraki kuşak teknik sınırları oldukça genişletmiştir. Bu durumda özellikle bağlama düzeni repertuarının uyarlamalar yoluyla genişletilmesinin rolü büyüktür. Bu dönemde özellikle Erdal Erzincan'ın yaptığı icralar dikkat çekmiş ve sonraki kuşakların üslubunu şekillendirmiştir. Arif Sağ ekolünü takip eden Erdal Erzincan yeni bir akım yaratmış ve dershanesinde yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir. Yayımladığı albümlerin geniş bir dinleyici kitlesinde karşılık bulmasının etkisiyle Erdal Erzincan'ın bağlama düzenindeki üslup ve yorum özellikleri giderek yaygınlaşmıştır.

Erdal Erzincan öğrencilik yıllarında konservatuvar çevrelerinde “bağlama düzeninde her şey çalınmaz” algısının yaygın olduğunu, kendisinin de bu algıya karşı bağlama düzenini geliştirmeye yöneldiğini belirtmiştir. O dönemde bozuk düzende çalınan birçok eseri bağlama düzenine aktarmaya çalışmış ve bağlama düzeni ile sınırlı bir repertuarı ilişkilendirenlerin algısını değiştirmek için çabalamıştır. Bunu yaparken halk müziği repertuarının klasiklerinden, longa ve sirto gibi klasik saz eserlerine değin geniş bir repertuarı aktarmaya çalışmıştır. Özellikle Konya tavrı ve Yozgat tavrı gibi resmî otantisite için önemli otantisite işaretleyicilerini de bu düzene aktarmaya çalışarak dikkat çekmiştir (Erdal Erzincan, Kişisel Görüşme, 21 Ocak 2013).

1990'lı yıllardan itibaren bağlama klavyesinde yer alan bütün perdeleri üç tel üzerinde icraya dâhil edecek şekilde sesleri organize etme fikri gelişmeye başlamış ve geleneksel olarak kullanılanlardan daha farklı sol el pozisyonları icraya dâhil edilmiştir. Bu anlayışın yaygınlaşmasında önceleri Arif Sağ'ın daha sonraları Erdal Erzincan ve Erol Parlak gibi icralarının etkisi büyüktür.²³ Özellikle Erdal Erzincan'ın sol el parmakları ile daha çok notayı bağlı çalma anlayışı ve bunu farklı pozisyon imkânlarını kullanarak ortaya koyması kişisel üslubunun karakteristik özelliklerden birisi olmuş ve takipçileri arasında yaygınlık kazanmıştır.²⁴ Diğer yandan bağlama düzeninde pozisyonlar yardımıyla elde edilen farklı figürler ilgi çekmiştir. Bağlama düzeninin teknik imkânlarının keşfine yol açan en önemli etkenlerden birisi de elle çalma tekniklerinin gelişmesidir. Bu teknikler gelenekte pek kullanılmayan perdelerin ve pozisyonların daha detaylı kavranmasına yol açmıştır. Bununla birlikte çarpma ve çekme teknikleri ile elde edilen tınının tezeneli icrada da yakalanmaya çalışılması, teknik açıdan bağlama düzeni icrasını önemli bir değişim sürecine itmiştir. Aşağıda bu

23 Örneğin bağlama düzeninde geleneksel pozisyonlar dışında icranın gelişimini gösteren karakteristik örneklerinden birisi Arif Sağ'ın *Şekeroğlan* düzenlemesinde yer almaktadır. Eserdeki bir motif, kromatik bir sekvens (*sequence*) yardımıyla bir tam dörtlü tize transpoze edilmiş tekrar benzer şekilde asıl tona geri dönmüştür. Bunu yaparken her yarım seste bir sol elin pozisyonu değiştiği görülmektedir. Bu fikrin temelinde elbette geleneksel bağlama düzeni repertuarında özel bir yeri olan *Deli Derviş*, *Şekeroğlan* ve *Topal Oyun Havası* gibi eserlerde kullanılan teknikler vardır. Ancak geleneksel olarak kullanılan pozisyonlar sınırlıdır. Sözelimi Kurt, başparmağın üst teldeki konumunu temel alarak bağlama düzeninde dört temel pozisyon olduğunu belirtmiştir (1989). Ancak pozisyon mantığının gelişmesinin bir yansıması olarak Arif Sağ ve Erdal Erzincan 2009 yılında kromatik pozisyon anlayışına dönük bir metot yayımlamışlardır (bk. Sağ-Erzincan, 2009).

24 Burada bağlı çalmadan kasıt, birbirini izleyen bir ya da birkaç sesin tezene vurmadan çarpma ve çekme teknikleri ile tınlatılmasıdır. Bu anlayışın ipuçları *Deli Derviş* ve *Serenler* gibi geleneksel eserlerde bulunmaktadır. Ancak Erzincan'ın ağırlık verdiği bu yönelim geleneksel olarak ilk akla gelen tezene vuruş yönlerinden daha farklı tezene kombinasyonların ortaya çıkmasına ve tezene vuruşlarının azalması ile daha yumuşak bir tını elde edilmesine imkân sağlamıştır. Ayrıca sağ bileğin telden tele geçişlerde zaman kazanmasına imkân vererek temposu hızlı ve zor eserlerin çalınmasını görece kolaylaştırmıştır.

süreç daha detaylı olarak irdelenecek, bağlama düzeni ve kısa saplı bağlamanın tını ve teknik havuzunun nasıl genişlediği açıklanmaya çalışılacaktır.

5.2. Şelpenin İhyası

1990'lı yıllar eşzamanlı olarak birçok bağlama üslubunun kentte var olmaya başladığı yıllardır. Ancak özellikle yeniden canlandırılan tezenesiz çalma teknikleri ile bağlama icrası farklı bir yola girmiştir. Bu tekniklerin tümü “şelpe” olarak anılmaya başlanmış ve ihya otantisitesinin içerisinde yeni bir alan açılmıştır.²⁵ Bu yıllarda bir yandan Teke Yöresi'ndeki üç telli bağlama icracılarının sap üzerinde parmak vurarak,²⁶ tel çekerek ve sağ el parmaklarıyla çeşitli ritmik vuruşlar yaparak uygulandığı tezenesiz ses çıkarma teknikleri; diğer yandan Malatya, Maraş, Sarız, Sivas gibi yörelerdeki Alevi âşıkların/dedelerin uyguladığı çeşitli tezenesiz icra teknikleri kentli icracıların ilgisini çekmeye başlamıştır. Bir başka deyişle, mahalli otantisiteyi keşfetmeye yönelen müzisyenler yeni tını ve tekniklerle karşılaşmış, bunları kendi birikimleri ile birleştirip kentli, modern yeni bir üslubun doğmasına yol açmıştır. Bu yeni kentli üslubun ilk örneklerini veren Arif Sağ, Hasret Gültekin, Erdal Erzincan ve Erol Parlak'ın icraları bu dönemde genç bağlama icracılarını etkilemiş ve yeni bir akım başlatmıştır.

Şelpe kısa zamanda kentli Alevi bağlama icracıları ve izlerkitlesi tarafından otantik olarak tahayyül edilen *Muhabbet* üslubuna eklenmiştir. Bu dönemde Doğu'dan bir Alevi deyişi çalarken Teke yöresi tekniklerini kullanmak normal karşılanmaya başlamıştır. Dolayısıyla tezenesiz icra pratiğinin tını ve teknikleri yöresel temsilden ulusal temsile doğru akan bir sürece girmiştir. Böylece tezenesiz icra tekniklerinin kentli bağlama icracıları arasında giderek yaygınlaştığı, dolayısıyla bağlama tınısının, tekniğinin ve repertuarının farklılaşmasına yol açan yeni bir süreç başlamıştır. Bu süreçte ihya otantisitesinin seçenekler kümesi giderek genişlemiştir.

Mahalli otantisite içerisinde varlığını sürdüren şelpe teknikleri, resmî otantisite içerisinde pek dikkat çekmemiş, yeterince ilgi görmemiş ve dolayısıyla gelişme gösterememiştir. Bu nedenle resmî otantisite içerisinde kullanımı sınırlı kalmış, yereldeki çeşitlilik, derinlik ve detayların yeterince incelenmesi yapılamamıştır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, özellikle Teke Yöresi'nin parmak vurma tekniğini kent ortamına ilk taşıyanlar, yine resmî otantisitenin şekillenmesinde önemli payı olan icracılardan Ahmet Yamacı, Hamit Çine, Özay Gönlüm ve Talip Özkan olmuştur.

Elle çalma geleneğinin kente taşınmasında özel bir yeri olan Sarız-Kayserili Âşık Nesimi Çimen, 1984 yılındaki bir röportajında “curayı tezenesiz çalan son sanatçılardan biri” olduğunu ifade etmekte ve “Türkiye radyosu” için yaptığı kayıtların yayınlanmamasına sitem etmektedir (Âşık Nesimi TRT'den Dertli, *Milliyet*, 22 Haziran 1984, 4). O yıllarda TRT'nin yeterince ilgi duymadığı Nesimi Çimen'in, ihya önderleri olarak görebileceğimiz müzisyenlerin ilgisini çektiğini belirtmek gerekir.

25 Günümüzde tezene kullanılmadan çalma tekniklerinin tümünü ifade eden bir kavram hâline dönüşen şelpe teriminin 1980'lerde bugünkü anlamında kullanılmaya başlandığı bilinmektedir. Bu kullanımın tipik bir örneği Arif Sağ'ın 1982 yılında verdiği Şan Tiyatrosu konserlerinde Cemile Kutgün'ün yaptığı sunumda yer almaktadır. Bağlama ile ilgili bilgiler veren Kutgün “tezeneye çalındığı gibi, şelpe tabir edilen sağ elin parmaklarını saz üzerinde gezdirerek de çalınır” ifadesini dile getirmiştir (Sağ, 1982). Sağ, bu konserlerde bağlama düzeni ile parmak vurma tekniğinin geleneksel kullanım şekillerinden bazı örnekler sunmuştur.

26 Teke yöresinde parmak vurma teknikleri “boğaz havası” denilen türle özdeşleşmiştir.

Örneğin Arif Sağ, 1986 yılında çıkan *İnsan Olmaya Geldim* adlı albüm çalışmasında Nesimi Çimen'den derlenen üç adet deyişi seslendirmiştir.

Özay Gönülüm'den öğrendiği boğaz havalardan esinlenen Zülfü Livaneli de 1974 yılında Stockholm'de kaydettiği plağında büyük boy bir bağlama ve curayı bir arada kullanarak parmak vurma tekniği ile boğaz havaları icra etmiştir (*Boğaz Gaydası 1-2, Binboğalar Efsanesi 1-2, Horasandan Bu Yana*). Livaneli'nin bir yandan bu tekniği yöresel bağlamının dışında soyut bir anlatım için kullanması, diğer yandan bu teknikleri kullandığı albümde Alevi müziklerine ve bestelerine yer vermesi, parmak vurma tekniğinin modern anlamda kullanılma biçiminin öncü örneklerinden olmuştur. Diğer yandan, 1980'li yılların başında yeni bir prototip olarak standartlaşan kısa saplı bağlama ile tezenesiz çalma tekniklerini sunan ilk kişi de yine Arif Sağ olmuştur. 1982 yılındaki Şan Tiyatrosu konserlerinde parmak vurma tekniği ile kısa bir örnek sunan Sağ'ın, 1986 yılında Gülhane Parkı'nda tek başına verdiği açık hava konserinde bu tekniklere daha geniş yer vermesi ve kısa saplı bağlamayla icra etmesi dikkat çekicidir²⁷ (Çelik, 2015).

Modern kent ortamında ve müzik endüstrisi içinde elle çalma tekniklerinin yeniden canlandırılması konusunda önemli etkileri olan bir aktör de Hasret Gültekin'dir.²⁸ Şelpenin yeniden canlandırılması sürecinde önemli bir aktör olan Gültekin, çok genç yaşta Maraş ve Sarız yörelerindeki Alevi Kürt dedelerinin elle çalma üslubunu fark ettiği ve bunu Teke yöresi üslubuyla birleşmesinden doğacak yenilikleri öngördüğü söylenebilir. Hasret Gültekin'in 1990'lı yılların başında yaptığı icralar, şelpe tekniğinin farklı bir boyuta taşınacağı ve yeni bir çalma üslubunun doğmakta olduğunu habercisi gibidir:

“Bağlamanın çok değişik çalma üsluplarının olduğunu söylemiştim. Bunların en güzellerinden biri de bana göre ‘şelpe’, yani tezenesiz, mızrapsız bağlama çalma tarzı. Bu sağ elin yani tezene tutulan elin teller üzerinde gezdirilmesiyle oluyor. Bugün Maraş'ta, Sarız yöresinde Alevi Kürt dedeleri büyük bir asıllikle bunu icra ederler. Avşarlar da çalıyor bunu Teke yöresinde... Bu üslubun geliştirilerek, çok güzel bir çalış boyutuna ulaşacağına inanıyorum ve bu konuda çalışmalar yapıyorum.” (Hasret Gültekin, “Bölüm 1”. www.hasretgultekin.com)

Hasret Gültekin, 1993 yılında Sivas Madımak Oteli katliamında hayatını yitirmiştir. Bu dönemden sonra özellikle Alevi gençlerin daha çok dikkatini çekmiş ve öldükten sonra da Alevi uyanışının önemli simgelerinden olmuştur.²⁹

27 Ayrıca bu konserde bağlamada eşik altı mikrofona kullanması ve böylece elektro-akustik bir tını elde edilmesi bu yıllarda yaygınlaşmaya başlayan bir pratiği göstermesi bakımından da dikkat çekicidir.

28 İstanbul'da yaşayan ama aslen Sivas'lı olan Gültekin, hem yöresindeki Alevi dedelerinin ve zakirlerinin bağlamadaki icra biçiminden etkilenmiş, hem de 1980'li yıllarda oldukça göz önünde olan Arif Sağ, Musa Eroğlu ve Yavuz Top'tan etkilenmiştir. Ayrıca Fransa'da Talip Özkan'la çalışma imkânı bulmuş, özellikle Teke yöresinin boğaz havalına ve parmak vurma tekniğine ilişkin bilgiler edinmiştir (bk. Tam, 2014). Nesimi Çimen'in tezenesiz çalışmalarından oldukça etkilenen Gültekin, ayrıca İstanbul'a Sivas'tan göç etmiş bir âşık olan Haydar Acar'ın tezeneli icrasından da etkilenmiştir. Diğer yandan dünyadaki farklı müzikleri dinleyip etkilenerek kendi müzik pratiği ile sentez arayışını sürdürmüştür. Özellikle Paco de Lucia gibi Flamenko gitaristlerinden etkilenmiş ve Flamenko gitar tekniklerini bağlamaya uyarlama konusunda çalışmalar yapmıştır. Kendi müziğini “ilerici müzik” olarak tanımlayan Gültekin, albümlerinde ve düzenlemelerinde davul, yan flüt, bas gibi Batı çalgılarına da yer vermiştir. Bir yandan yeni besteler yapmış, diğer yandan da geleneksel icra biçimlerini analiz etmeye çalışmıştır. 1991 yılında “Bayram Şenliği” isimli televizyon programına konuk olmuş ve tezenesiz çalma teknikleriyle bir icra yapmıştır.

29 2 Temmuz 1993'te Sivas katliamında hayatını yitiren Alevi sanatçılar arasında iki telli curayla şelpe icrasının sembol isimlerinden Âşık Nesimi Çimen ve *Muhabbet* albümlerinde de yer alan ihya önderlerinden Muhlis Akarsu da vardır.

1993 yılında Arif Sağ'ın şelpe tekniğini dikkat çekici biçimde kullandığı ilk albüm olan *Direnış* albümü yayınlanmıştır. Bir konser kaydı olan bu albümde Sağ, yaklaşık 9,5 dakikalık bir şelpe doğaçlamaya yer vermiş ve bu eseri *Direnış* olarak isimlendirmiştir. Alevilerin toplumsal olarak önemli bir kırılma noktasını deneyimlediği ve kentte bir tür direniş kimliği oluşturma çabasını sürdürdüğü bir zamanda ortaya çıkan bu *Direnış* eserinin/albümünün, şüphesiz politik bir anlamının olduğu da düşünülebilir. Alevi ihya sürecinin yaşandığı bu dönemde, Sağ'ın büyük konserlerinde şelpeyi daha yoğun bir virtüözite gösterisi biçimde kullanması, şelpenin kentli Alevi müziğinde giderek daha fazla yer bulmasına zemin hazırlamıştır.

1980'lerin ortalarından başlayarak kentli genç kuşak bağlama icracılarının bir yandan öz arayışı, bir yandan da yenilik arayışı olarak betimlenebilecek bir eğilim gösterdiği ve şelpe tekniklerini adeta yeniden keşfetmeye başladığını söylemek yerinde olur. Bu süreçte bir yandan eski kayıtların peşine düşülmüş, diğer yandan Anadolu'da hâlen tezenesiz çalış tekniklerini kullanan mahalli sanatçılarla görüşmeler yapılmıştır (Ekici, 1993; Parlak, 2001). Kentli icracılar tarafından fark edilen elle çalma tekniklerinin yeniden canlandırma sürecine kaynaklık eden en önemli mahalli sanatçılardan birisi de Ramazan Güngör'dür. 1924 Fethiye-Muğla doğumlu olan Ramazan Güngör 1980'li yılların sonunda TRT'de çeşitli programlarda da konu edilmiş ve bu icralar kentli icracıların ilgisini çekmiştir.³⁰

Şelpenin ihyası sürecinin önemli önderlerinden birisi olan Erol Parlak yaptığı alan araştırmaları ile özellikle Teke yöresindeki üç telli bağlama teknikleri üzerinde yoğunlaşmış, bu teknikleri büyük boy sazlara adapte etme ve yeni repertuar geliştirme konularında önemli bir çaba harcamıştır. 1998 yılında hazırladığı sanatta yeterlik tezini 2000 yılında *Türkiye'de El İle (Şelpe) Bağlama Çalma Geleneği ve Çalış Teknikleri* adıyla kitaplaştırarak, şelpe tekniklerine akademik bir ilginin oluşmasına da öncülük etmiştir. Şelpenin yeniden canlandırılması sürecine oldukça önem atfeden Erol Parlak, bir yandan şelpe teknikleri ile müzik üretmiş diğer yandan eğitim alanında yoğun faaliyetler yaparak bu tekniklerin geliştirilmesi ve tanıtılması konusunda oldukça çaba göstermiştir. Parlak, tezenesiz icra tekniklerinin bağlamanın bir "dünya sazı" olması yönünde önemli bir adım olacağını öne sürmüş, hatta tezeneli çalma tekniklerinin yaptığı katkılara rağmen "bağlamayı dünya sazı yapabilmeye gücünden yoksun" olduğunu ifade etmiştir³¹ (Parlak, 2001, 6). Parlak'ın bu görüşü o dönemde icracıların şelpenin ihyası sürecine atfettiği önemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Şelpe tekniklerinin giderek kentli icracılar arasında dikkatleri üzerine çekmesinden sonra bir adaptasyon/uyarlama süreci başlamıştır. Bu süreçte Anadolu'nun

30 1988 yılında Fransa'da Talip Özkan'dan dersler alan etnomüzikolog Jérôme Cler de Ramazan Güngör'e ve Teke Yöresi müziğine ilgi duymuş, 1991'den itibaren çeşitli araştırmalar yapmıştır. Özellikle Çameli-Denizli'li yerel sanatçı Hayri Dev üzerine yaptığı çalışmalar, bu müziğin Türkiye'de ve uluslararası alanda dikkat çekmesine katkı sunmuştur. 1990 yılında Savaş Ekici, Güngör'le görüşerek bir araştırma yapmış ve bunu 1993'te bir kitap olarak yayınlamıştır (bk. Ekici, 1993). Erol Parlak da Ramazan Güngör'den oldukça etkilenmiş ve tezenesiz çalma konusundaki çalışmalarını Güngör'ü inceledikten sonra derinleştirmiştir (bk. Parlak, 2001, 13).

31 Parlak, özellikle 1990'lı yılların ortalarından itibaren birçok albümde şelpe tekniklerini kullanmıştır. 1995 yılında yayınladığı *Göç Yolları* isimli albümde, geleneksel üç telli bağlama repertuarından örneklerle ve kendi bestelediği eserlere yer vermiştir. Şelpe eğitimi ve notasyonu gibi konularda da öncü çalışmalar yapmış, genç kuşak icracılara bu teknikleri öğretmeye çalışmıştır. Ayrıca düzenlemelerinde şelpe tekniklerinin yoğun olarak kullanıldığı Erol Parlak Bağlama Beşlisi'ni kurarak çeşitli konserler ve kayıtlar yapmıştır.

birçok yöresinden bilinen ezgiler bu tekniğe uyarlanmaya başlamıştır. Büyük oranda bağlama düzeninde gelişen bu teknik, o dönemde popüler olmaya başlayan kısa saplı bağlamanın da doğal bir bileşeni hâline gelmiştir. Bunda şüphesiz model olarak alınan Arif Sağ, Hasret Gültekin, Erdal Erzincan, Erol Parlak gibi bağlama icracılarının eğilimleri etkili olmuştur. Uyarlama yapma sürecinde bağlama icracıları tezenesiz çalmanın imkânlarını kullanarak bir yandan yeni teknikler üretmişler, diğer yandan da farklı çalgılardan esinlenerek teknik dağarcığı geliştirmişlerdir. Bu noktada özellikle dombra, komuz, dutar, tembur gibi Orta Asya ve İran çalgılarının teknikleri ve gitar tekniklerinden etkilenildiği söylenebilir. Bu süreçte, Anadolu'daki yerel kaynaklardan öğrendikleri tekniklerin yanı sıra dünyadaki farklı müzik geleneklerinden de etkilenen bağlama icracılarının kendi becerileri ve keşifleri ile harmanladıkları yeni bir bağlama çalma üslubunun şekillendiğini söylemek yerinde olur.³²

Bir ezgiyi şelpe teknikleri ile çalmak bir yandan görselliğindeki zenginlik dolayısıyla virtüözite gösterisine dönüşmüş, diğer yandan da yeni tını imkânları, pozisyonlar ve eşlik anlayışı gelişmesini sağlamıştır. İrcacılar önceleri izlerkitlenin ilgisini çekmek ve teknik kapasitelerini sergilemek için bu tekniği kullansa da daha sonraları bağlama müziğini geliştirmeye dönük çalışmalar yapmak için bu teknikler bütününe sunduğu imkânları değerlendirmişlerdir (Erdal Erzincan, Kişisel Görüşme, 13 Ekim 2013).

Şelpe teknikleri 1990'lı yılların ortasından itibaren tarihte hiç olmadığı kadar ön plana çıkmıştır. Bu süreçte en önemli aktörlerden birisi şüphesiz Erdal Erzincan olmuştur. Erdal Erzincan bir yandan stüdyoda bir yandan da sahnede bu teknikleri kullanarak şelpelyi müzikal kimliğinin önemli bir bileşeni hâline dönüştürmüştür. Ürettiği uyarlamalar ve besteler bağlama repertuarının kült eserleri hâline gelmiştir.³³ Erdal Erzincan'ın üslubu kendi dershanesinde birçok öğrenci yetiştirmesinin de etkisiyle oldukça yaygınlaşmıştır. Alevi kimliği ile de ön plana çıkan sanatçı, *Muhabbet* albümleri ile ortaya çıkan anlayışın ve Arif Sağ ekolünün devamı olarak izlerkitlede karşılık bulmuştur. Bir yandan bağlama icrasındaki virtüözitesi teknik kapasiteyi oldukça arttırmış, diğer yandan özellikle kısa saplı bağlama ve bağlama düzeni ile ortaya koyduğu tını ile yeni bir ekol oluşturmuştur. Şüphesiz ekolünün yaygınlaşmasında şelpe tekniklerinin etkisi büyüktür. Erdal Erzincan'ın albümlerindeki *sound* ve bağlama tınısı birçok prodüksiyonda taklit edilmiştir. Böylece halk müziği albümleri üzerinde de önemli bir etkisi olmuştur. Bunda stüdyo çalışmalarındaki

32 Geleneksel olarak parmak vurma tekniği genellikle sağ el parmakları (1. ve 2. parmaklar) ile uygulanmaktadır. Sağ el ile klavyeye vurulan parmak yukarıya ya da aşağıya doğru çekildiğinde sol elin bastığı (ya da parmak basılmadan elde edilen) ses işitilir. Bu şekilde bir ezgi sesleri sağ ve sol eller arasında paylaşılırak icra edilir. Genellikle küçük boy üç telli sazlarla (cura) icra edilir. Çoğunlukla alt tel sesinin tam beşli tizindeki perdeye işaret parmağı ile vurulup çekilerek uygulanır. Birinci parmak ile üst tele vurulduğunda orta parmak alt tele vurmak için kullanılır. Geleneksel olarak 3. ve 4. parmaklar ile parmak vurma tekniği pek uygulanmaz. 1990'larda yeniden keşfedilen bu teknikler, usta icracılar tarafından farklı yörelerin ezgileri üzerine uygulanmaya başlanmıştır. Bir yandan sağ el sap üzerinde daha aktif olarak kullanılmaya başlanmış; diğer yandan 1. ve 2. parmakların yanında 3. ve 4. parmaklar da bu teknik içerisinde kullanılmaya başlanmıştır. Erdal Erzincan sağ elini farklı perdelere vurarak çaldığı ilk eserin 1993 yılında düzenlediği *Yayla Yolları* olduğunu belirtmektedir (Erdal Erzincan, kişisel görüşme, 13 Ekim 2013). Benzer şekilde Erol Parlak'ın da kendi bestelediği ve 1995 yılında yayınladığı *Göç Yolları* isimli ezgi, parmak vurma tekniğinin sapta farklı perdelere uygulanması bakımından yenilikçi bir yaklaşım olarak dikkat çekmiştir.

33 *Çeke Çeke, Kaytağı, Sinsin Halayı, Hançer Barı* gibi uyarlamaları, *Bağlama Üvertürü, Giriftar, Evvel Bahar* gibi besteleri özellikle genç bağlama icracıları arasında oldukça dikkat çekmiştir.

düzenleme anlayışı, şelpe tekniği ile yaptığı armonik eşlikler ve bağlama ailesi ile oluşturduğu ritmik/armonik kurgu etkili olmuştur.

Tezenesiz çalma tekniklerinin gelişim gösterdiği bu yıllar aynı zamanda stüdyo teknolojisinin ve ses kayıt tekniklerinin de değiştiği yıllardır. 1990'lı yılların ilk yarısında halk müziği prodüksiyonları çoğunlukla grup bağlama ile yapılmaya devam etmektedir. Şelpe tekniklerinin ortaya çıkardığı tını çeşitliliği dikkat çekmeye başladıkça kanal kayıt teknolojisinin verdiği imkânlarla üst üste kayıtlarla yapılan yeni bir *sound* gelişmeye başlamıştır. Kayıt esnasında ortaya çıkan ses seviyelerindeki farklılık parmak vurma, pençe, tel çekme, tarama gibi teknikleri ayrı ayrı kayıt etme gereksinimi ortaya çıkarmıştır. Böylece 1990'lı yılların ortalarından itibaren tezenesiz çalma teknikleri düzenleme yapma ve tını arayışının önemli bir gereci olmuştur. Bağlama icracıları yaptıkları stüdyo kayıtlarında bu teknikleri yarattıkları tınının önemli bir bileşeni olarak kullanmışlardır. Özellikle albümlerde ritmik ve armonik alt yapıda giderek şelpe teknikleri ön plana çıkmıştır. Bu süreçte bağlama ailesi çalgılarla oluşturulan kompozisyonlar genel *sound*'u belirlemeye başlamış ve bu *sound* icracıların üslubunun önemli bir göstergesi hâline gelmiştir. Armoni kullanımında parmak vurma tekniğinden yararlanılmaya başlanması, icracıları klavye üzerinde sağ el ve sol el için yeni pozisyonları keşfetmeye yönelmiş ve böylece tekniğin geliştirilmesinde önemli bir itici güç olmuştur³⁴ (Erdal Erzincan, Kişisel Görüşme, 13 Ekim 2013).

Şelpe tekniklerini yeniden canlandırma süreci genellikle bağlama düzeni ile gelişme göstermiş ve bu nedenle de çoğunlukla kısa saplı bağlama üzerinde uygulanmıştır. Kentte standart bir hâl alan üç grup yedi telli (3+2+2) bağlamalardaki bam tellerinin parmak vurma tekniğinde istenilen tınıyı ortaya çıkarmaması nedeniyle ilk dönemler bamları çıkartılmış bağlamalarla icra yapılmıştır. Şelpe teknikleri yaygınlaştıkça bu tekniğe daha uygun çalgı arayışları başlamıştır (Parlak, 2000, 191). Bir yandan hem tezeneli hem de tezenesiz icranın bütün olarak uygulanması adına üç sıra/yedi telli kısa saplı bağlama ile bu tekniklerin çalınması devam etmiştir, diğer yandan giderek şelpe çalmaya özgü üretilen üç telli “şelpe sazları” yaygınlaşmıştır. Özellikle stüdyo çalışmalarındaki tını arayışları için sadece üç bam telinden oluşan “bamlı bağlama” gibi yeni denemeler de yapılmıştır. Bazı albüm kapaklarında “şelpe, arpej” gibi terimlerle bağlama icracılarının yaptığı bu yeni tekniklere dikkat çekilmiş ve ayrı birer çalgı gibi önem atfedilmiştir.

34 Diğer yandan şelpe teknikleri 2000'li yıllarla birlikte daha belirgin biçimde eğitim alanına girmeye başlamıştır. Bu süreçte Erol Parlak tezenesiz çalma teknikleri için özgün notasyon işaretleri geliştirerek metotlar yayınlamıştır (Parlak, 2001; Parlak, 2005; Parlak, 2010). Bu metotlarda hem kendisinin hem de başka icracıların yaptığı uyarılama, beste ve düzenlemelere yer veren Parlak, hem şelpe tekniğinin yaygınlaşması adına hem de şelpenin eğitim ve akademik alanlara dâhil olması adına öncülük etmiştir. Şelpe tekniklerinin eğitim alanına yansımalarının somut bir örneği de 2006 yılında Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde Güzel Sanatlar Liseleri'ndeki bağlama dersi için hazırlanan ilköğretim programına tezenesi çalış teknikleri de eklenmesi olmuştur. Bu liselere ait bağlama ders kitapları, Ali Kazım Akdağ tarafından 2007 yılında bu yaklaşımla yeniden yazılmıştır. Arif Sağ ve Erdal Erzincan (2009) bağlamanın iki temel çalış biçimi olan tezeneli ve tezenesiz icranın ikisine de yer verdikleri bağlama metodunda, tezenesiz çalım teknikleri için farklı notasyon sembolleri önermiştir. 1990'lı yıllardan itibaren şelpe eğitimi de veren Erzincan (2019) *Bağlama İçin Besteler* adlı kitabında bu yöntemle yazdığı şelpe bestelerine yer vermiştir. Ayyıldız'ın *Modern Şelpe Repertuarı 1* (2021) isimli kitabı da şelpe eğitimi alanında yapılan yeni çalışmalar anlamda dikkat çekicidir. Diğer yandan özel dersanelerin yaygınlaşması bağlama eğitimi resmî otantisiteden farklı bir içerikle daha serbest bir anlayışla yönlendirilebilmesine vesile olmuştur. Bu anlamda bağlama düzenindeki yeni gelişen repertuar ve şelpe teknikleri özel dersanelerde öğretilmeye başlanması, bu repertuar ve tekniklerin yaygınlaşmasının ve 2000'li yıllarda bağlama çalan genç kuşakların hızlı bir biçimde bu üslupla ilişkilenebilmesine önünü açmıştır.

Müziyenlerin yeni tını arayışları için önemli bir kapı aralayan şelpe teknikleri bağlamının tını olanaklarının sınırlarının zorlanmasına da imkân vermiştir. Sözelimi orta eşiği sağ el ile kapatarak çalma giderek yaygınlaşmaya ve düzenlemelerde önemli bir tını malzemesi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Hatta bu tekniğe “mute/mut” gibi isimler verilmiş ve albüm kapaklarında çalgılar sıralanırken bir dönem “mut bağlama” gibi ifadelerle rastlanmıştır. Özellikle Kardeş Türküler topluluğunun özgün düzenleme anlayışı içerisinde bu teknik öne çıkartılarak oluşturulan *sound* oldukça dikkat çekmiştir³⁵.

Böylece eğitim, konser ve albümlerin etkisiyle giderek dikkat çeken şelpe teknikleri 2000’li yılların başında genç kuşak bağlama icracılarının tını, teknik ve repertuar arayışlarını yönlendirdikleri yeni bir akım ortaya çıkarmıştır. Modern kent ortamında şelpe tekniğini yeniden canlandırılan ilk kuşak icracılardan ayırmak için Ayyıldız’ın (2018, 76) “ikinci kuşak” olarak adlandırdığı Barış Güney, Sinan Ayyıldız, Erdem Şimşek, Erkan Çanakçı, Zeki Çağlar Namlı, Adem Tosunoğlu, Ali Kazım Akdağ gibi icracılar beste, düzenleme ve yorumları ile tezenesiz icra tekniklerinin gelişimine katkı sunmuşlardır. Bu ikinci kuşak icracılar, bir yandan şelpenin teknik kapasitesini geliştirmeye çalışmışlar, diğer yandan da şelpe repertuarının gelişimine beste ve düzenlemeleri ile katkı sunmuşlardır.³⁶

Günümüzde şelpe teknikleri halk müziğinin, özellikle de Alevi repertuarının önemli bir tını ve teknik bileşeni olmuş durumdadır. Her yaş grubundan profesyonel ve amatör icracılar farklı seviyelerde bu tekniklerle ilişkilenebilir. Dolayısıyla halk müziğini yeniden yorumlarken bağlama düzeni ve şelpenin yeni imkânlarını kullanarak yüksek bir teknik kapasite ile gerçekleştirilen icraları yaygın olarak gözlemlemek mümkündür. Ayrıca 1990’lı yılların sonundan itibaren halk müziği (özellikle Alevi müziği) albümlerinin çoğunda şelpe teknikleri yerini aldığını vurgulamak gerek. Kimilerinde eşlik unsuru olarak kimilerinde de özellikle vurgulanan bir tını bileşeni olarak bu tekniklerden faydalanılmıştır. Şelpe, bir yandan yenilik arayışının, diğer yandan öz arayışının önemli bir aracı hâline dönüşmüştür. Bu noktada daha yerel bir tını ve teknik arayışını, başka bir deyişle öz arayışını temsil eden eski çalgıların ihyası sürecine göz atmak yerinde olur.

5.3. Eski Çalgıların İhyası: Dede Sazı, Kopuz, İkitelli

2000’li yıllarla birlikte kentte standart hâle gelmiş uzun saplı ve kısa saplı bağlamaların yanında eski tip yerel çalgıların yeniden canlandırıldığı bir sürece girilmiştir. İhya otantisitesinde eğilim belirleyen aktörler değişmeye başlamış ve seçenekler kümesini genişleten yeni bir akım doğmuştur. Bu akımda müziyenlerin tını ve tekniğe ilişkin tercihlerini daha çok öz arayışı olarak nitelendirebileceğimiz

35 Kardeş Türküler grubunda Erol Mutlu’nun başlattığı bu yönelim gruba sonradan dâhil olan Barış Güney, Volkan Kaplan gibi icracılar tarafından da sürdürülmüştür.

36 Ayrıca sosyal medya uygulamalarının kullanımının arttığı 2000’li (özellikle de 2010 sonrası) yıllardan itibaren ikinci kuşak şelpe icracıları Youtube, Facebook ve Instagram gibi mecralarda dikkat çekici örnekler sunmuşlardır. Diğer yandan resmi otantisitenin şekillendiği TRT’de özellikle 1990’lı yıllardan sonra özel kanalların açılmasıyla ortaya çıkan rekabet ortamının da verdiği etkiyle müzik programları farklılaşmaya başlamıştır. 2000’li yıllarda ise değişmeye başlayan algının da etkisiyle TRT’de yayınlanan televizyon programlarında şelpe çalan icracıların da orkestralarda yerini aldığı görülür. Özellikle 2003-2015 yılları arasında yayınlanan Bergüzar, Dem bu Dem, Katre, Yediveren, Telli Turnam gibi programlarda Erdem Şimşek’in yaptığı şelpe icraları bu anlamda dikkat çekmiştir.

motivasyon şekillendirmeye başlamıştır. Böylece “yerel olana” ve “eskiye” dönüşü temsil eden yeni icra tercihleri ortaya çıkmıştır. Müzisyenler bir yandan eski çalgı bulma, diğer yandan da eski çalgı tiplerini referans alarak yeniden benzer çalgılar yaptırma çabasına girmiştir. Bu durumun ortaya çıkmasında özellikle kısa saplı bağlama ve şelpe teknikleri ile ortaya çıkmaya başlayan Alevi müziği *sound*'unun “öz, otantik, gerçek, geleneksel vb.” Alevi/Halk müziğini yeterince yansıtmadığı düşüncesi oldukça etkilidir. Bu düşünce müzisyenlerin eski çalgıların kaybolmakta olduğuna dair söylemini ve onları yeniden canlandırmaya dönük eylemini pekiştirmiştir. Dolayısıyla öz arayışı ve yenilik arayışı bileşiminde hareket eden müzisyenler ihya otantisitesine yeni tercihler üreterek otantisite sınırlarını genişletmiştir. Bu anlamda eski çalgılar bulma ve onların seslerini yeniden duyurma arayışı icracıları oldukça etkilemiştir. Dede sazi, balta saz, ruzba gibi isimlerle albümlerde ve konserlerde çalınan bu eski sazlar, Alevi müziğini yeniden yorumlamaya çalışan kentli müzisyenlerin başvurduğu bir yol hâline gelmiştir. Özellikle Maraş, Sarız, Arguvan, Tunceli, Sivas yörelerindeki Alevi dedelerinin eski çalma biçimlerini ve tınılarını yansıtmaya niyetiyle bir arayış başlamıştır.³⁷

Elbette bu süreçte alana dâhil olan ve eğilim belirleyen aktörler kadar, dünyada ve Türkiye’de müzik sektöründe ortaya çıkan yeni yönelimlerin etkisi de oldukça hissedilir. Örneğin bu anlamda Kalan Müzik şirketinin yeni bir yayın politikası ile albümler üretmeye başlaması önemlidir. Kalan Müzik bir yandan resmî otantisite söylemi içerisinde Türk Halk Müziği olarak kümelenen müziklerin farklı etnisite ve yerellikler içerisindeki “asıl, otantik” hâllerini ortaya çıkarmak; diğer yandan da dünyada yükselişe geçmeye başlayan *World music* akımına yönelik ürünler vermek hedefiyle yayınlar yapmaya başlamıştır. 2000 yılında kendiyile yapılan bir röportajda “Dünyada popüler müzikte bir düşme var; bundan sonra *World Music* yani dünya müziği var” diyen Hasan Saltık’ın³⁸ şu sözleri dikkate değerdir:

“Bize TRT’de öğrettikleri gibi değil, o kadar muazzam ritimler var ki. Karadeniz’e de Urfa’ya da Ege’ye de Türk Halk Müziği deniyor. Deme be kardeşim, bunların ayrı birer kökeni var. Bunların kökenlerine indiğimizde ayrı zenginlikler çıkıyor karşımıza. Bize madalyonun bir yüzünü gösterdiler, biz bir yüzü daha var diyoruz.” (Günçakan, 2000, 13).

Kalan Müzik 1996 yılından itibaren eski ses kayıtlarını “Arşiv Serisi” adıyla yayınlamaya başlamıştır (Önder, 2019). Daha önce erişim imkânı zor olan bu kayıtlara müzisyenlerin kolayca ulaşabilmesi önemli bir etki yaratmıştır.³⁹ Başka bir deyişle mahalli otantisite kaynaklarının kent ortamında erişilebilir olmaya başlaması geleceğe ilişkin yeni kavrayış ve otantisite iddialarının ortaya çıktığı süreci beslemiştir.⁴⁰ Bu yıllarda bağlamanın

37 Alevi müziği dışında benzer bir ihya hareketi de Teke yöresi üç telli (parmak curası) ve dört telli (iki grup) (Kozagaç curası) çalgılarında görülmektedir. Ancak bu çalgılara, burada bahsi geçen dede sazi, kopuz ve iki telli kadar geniş çaplı bir talep ve ilgi henüz görünmemektedir.

38 Hasan Saltık (1964-2021) Kalan Müzik Şirketi’nin kurucusudur.

39 Bu anlamda yerel icracıların pek duyulmayan kayıtlarını ön plana çıkaran Tahtacılar (1997), Hisarlı Ahmet (1997), Fethiyeli Ramazan Güngör (1997), Muharrem Ertaş (1998), Hacı Taşan (1999), Çekiç Ali (1999), Hacı Taşan (1999), Âşık Ali İzzet Özkan (2000), Davut Sulari (2000), Ürgüplü Refik Başaran (2001), Bayram Aracı (2001), Nesimi Çimen (2003), Ali Murtaza Topal Dede (2003), Feyzullah Çınar (1997, 2003), Hayri Dev (2007), Âşık Veysel (2014, 2019) gibi sanatçıların albümleri örnek olarak verilebilir.

40 Geleceği yeniden yorumlayan ve özellikle eski/yerel tınıları yeniden hatırlatan Erkan Oğur (1996), Erkan Oğur & İsmail Demircioğlu (1998, 2003), Ulaş Özdemir (1998), Erkan Oğur & Okan Murat Öztürk (1999), Muharem Temiz (2000, 2004, 2008, 2017), Muharem Temiz & Cengiz Özkan (2001), Cengiz Özkan (2003), Dertli Divani (2004, 2014, 2018), Gani Pekşen (2007) gibi sanatçıların albümleri dikkat çekmiştir.

yerel tınılarını, ihya otantisitesinin 1990'lı yılların ortasına kadar gelişen halinden farklı olarak daha dikkat çekici bir biçimde öne çıkaran Kalan Müzik yayınlarında, bir yandan da yerel müzikleri yeniden yorumlayan kentli sanatçılara yer verilmiştir.

Eski çalgıların ihyası sürecinin kırılma anlarından birisi 1996 yılında Kalan Müzik tarafından yayınlanan *Eşkîya* isimli film müziği albümünde Erkan Oğur'un kullandığı eski bir saz tınısını, yeni bir akort düzeni ile duyurması olmuştur. Bu film müziği ve albüm birçok kişinin dikkatini çekmiştir. Erkan Oğur'un "kopuz" adını verdiği bu eski tip bağlama, perdesiz gitar ve *e-bow* ile oluşturduğu yeni *sound* yeni bir akımın da habercisi olmuştur.⁴¹ 1998 yılında Erkan Oğur'un İsmail Demircioğlu ile birlikte yaptığı *Gülün Kokusu Vardı* isimli albümde de bu tını ve teknikler kullanılmış, kendinden önceki icralara pek benzemeyen bir yeniden yorumlama biçimi ortaya çıkmıştır. Oğur'un "kopuz" adını verdiği bu eski bağlama için tasarladığı yeni düzen (alt tel: Re, orta tel: La, üst tel: Do) özellikle genç kuşak müzisyenleri oldukça etkilemiştir. Aslında iyi bir gitarist olan Oğur'un sahip olduğu teknik birikimle üç çelik tel ile kullandığı bu düzende keşfettiği akor/arpej pozisyonları, sağ elde tırnakla icra yaparak uyguladığı seri ezgisel arpejler oldukça dikkat çekmiş ve bağlama ile eşlik yapma imkânları açısından önemli ipuçları sunmuştur. Dolayısıyla Oğur'un "kopuz" ile ortaya çıkardığı tını ve uyguladığı teknikler özellikle 2000'li yıllarda bir akım olarak bir yandan bağlama icracılarını etkilemiş, diğer yandan da gitaristlerin bağlama ile ilişki kurmalarına aracılık etmiştir. Artan talep doğrultusunda çalgı yapımcıları ve müzik mağazalarında "kopuz" yapılıp satılmaya başlamıştır. Birçok albümde Erkan Oğur'un yorumlama biçimi, arpej kullanımı ve ezgisel motifleri tekrar edilmiş ve birçok icracı ondan esinlenerek düzenlemelerini şekillendirmeye başlamıştır. Erkan Oğur'un eski tını yeni teknik ile ortaya koyduğu üslup öz arayışı ve yenilik arayışının kesişmesine karakteristik bir örnek oluşturmuştur. Ayrıca "gülün kokusu vardı" söylemindeki geçmişe özlem ve albümdeki yenilikçi düzenlemeler bu iki eğilimin birlikteliğini görünür kılmaktadır.

Müzisyenliğin yanı sıra çalgı yapımına da ilgi duyan Oğur, birçok çalgı yapımcıyı etkilemiş ve onları eski tip bağlamaların yeniden üretilmesi konusunda teşvik etmiştir. Bu anlamda en ilgi çekici örneklerden birisi 2000'li yılların başında Harput'ta "karpuz satarken" tanıştığı Mehmet Karakurt'tur. Karakurt'un dedesinden kalan yaklaşık 100 yıllık bir balta tekne sazı gören Oğur, öncelikle onu bu çalgının

Ayrıca özellikle Alevi müziğinde farklı bağlama tını ve tekniklerini kullanarak stüdyo kayıtlarında farklı bir sound yaratma çabasını yansıtan Ali Rıza Albayrak & Hüseyin Albayrak (2004)'ün albümleri oldukça dikkat çekmiştir. Alevi müziğine vurgu yapan ve yeniden yorumlanmasına dönük Kızılbaz (2009, 2011) ve Alevilere Kalan (2014, 2015) isimli karma albümler de yayınlanmıştır. Bu albümlerde de bir yandan eski tınıları ve repertuarı duyurma isteği ile "öz arayışının", diğer yandan yeni düzenlemeler yapma çabası ile "yenilik arayışının" izlerini duymak mümkündür. Ayrıca kayıt endüstrisinde pek görünür olmayan Zaza ve Kürt Alevilerinin müzikleri de Mikail Aslan (2003, 2008, 2018) ve Cemil Koçgün (2007) gibi sanatçıların albümleri ile duyulur olmuştur.

41 Türkiye'de bağlama tarihi üzerine yayınlanmış literatürde "kopuz"un "bağlamanın atası" olduğuna dair bilimsel bir temeli olmayan yaygın bir görüş bulunmaktadır. Bu galat-ı meşhûr söylemin günümüzde yapılan çalışmalarda da maalesef halen tekrar edilmektedir (konuya ilişkin eleştirel bir tartışma için bk. Şimşek, 2022). Oğur'un çaldığı eski bir çalgıya "kopuz" adını vermesi, bu tarihsel köken algısına gönderme yapmaktadır. "Kopuzun bağlamanın atası" olduğu söylemi bilimsel olarak doğru olmasa da, günümüzde Oğur'un bu adlandırması yaygınlaşmış, eski tipte yapılmış damla formlu üç telli çalgıları, bağlama ailesinin diğer üyelerinden ayırmak için kullanılan bir betimleme halini almıştır. Elbette bu isimlendirmede özel olarak Oğur'un çaldığı düzen ve üsluba da gönderme yapılmaktadır.

bir benzerini yeniden üretmeye teşvik eder. Daha sonra Mehmet Karakurt giderek kendisini çalgı yapım konusunda geliştirir ve Elazığ'da atölye açar. Erkan Oğur'un da yönlendirmesi ile İstanbul, Ankara ve Almanya başta olmak üzere birçok yerden dede sazı (balta saz) ve kopuz siparişleri almaya başlar. Bu durumu "Erkan Oğur nereye konsere gitse, konserden sonra hemen üç beş kişi kopuz sipariş ediyor" diye anlatmıştır (Mehmet Karakurt, Kişisel Görüşme, 9 Haziran 2013).

Diğer yandan bu süreçte bazı müzisyenler eski tını arayışının yanında eski tekniklere de ilgi göstermeye başlamışlardır. Özellikle Alevi dedelerinin ve zakirlerinin çaldığı saz tipleri bu dönemde yeniden popülerlik kazanmıştır. Bu çalgılara modern kent ortamındaki ihya ikliminde "dede sazı", "dede bağlama", "balta tekne" gibi isimler verilmeye başlamıştır. Özellikle görsel ve tını açısından geçmiş, eskiyi, gelenekseli hatırlatmasına önem atfedilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla bu çalgılarda tekne formunun "balta" şeklinde olması ve dut ağacından oyularak yapılması, perde sayısının azaltılması (12 perde vb.), burguluk kısmının saptan ayrılmadan düz bir açıyla devam etmesi (kıрма açısının uygulanmaması), bam teli kullanılmaması, sapın ucuna püskül takılması, ses deliğinin tekne yerine küçük motifler şeklinde göğüğe açılması gibi özellikler ön plana çıkmıştır.⁴² Diğer yandan "iki telli, ruzba (hımza, ırızva), Nesimi curası" gibi adlarla iki telli curaların yeniden canlandırıldığı görülmektedir.

Bu duruma ilk dikkat çekenlerden birisi olan Ulaş Özdemir (2018, 377), 1998 yılında yayınladığı *Ummanda: Maraş Sinemilli Deyişleri* (Kalan Müzik) adlı albümünün "kısa saplı bağlama tahakkümüne karşı 'bilinçdışı' bir tepki olarak" ortaya çıktığını belirtmiştir.

"İster uzun ister kısa saplı olsun, icat ve inşa edilmiş günümüz bağlamasının tahakkümü ve üstat kabul edilmiş ustalarının otoritesi Türkiye'de her alana yayılmıştır. Bu tahakkümü sağlayan otoritenin meşru zemini kısa veya uzun saplı sazları çalmakla başlamaktadır. Bu yaklaşıma göre, Ulalı Ali Rıza, Ramazan Güngör ya da Nesimi Çimen'in curaları, sadece "yöresel" sazlardır, "çağdaş" ve "evrensel" olma şansları yoktur. Onların çaldıkları ezgiler ancak standardize edilmiş uzun veya kısa saplı bağlamalar ile icra edildiğinde "çağdaş" olabilmektedir." (Özdemir, 2018, 378).

Bu yönelimde kısa saplı bağlamanın mahalli otantisiteyi de dönüştürecek popüleriteye ulaşmasının da etkisi olduğu düşünülebilir. Bu noktaya işaret etmesi bakımından icracılığın yanı sıra alan araştırmaları da yürüten Erdal Erzincan'ın şu deneyimleri dikkate değerdir:

"Mesela biz bir derleme yaptığımızda kaynaklar bizim gibi çalmak istiyorlar. Onun önemli olduğunu düşünüyorlar. Kendilerini göstermeye çalışıyorlar. Kendilerini göstermeye çalışırken, kendileri gibi çalmıyorlar. Bizim gibi çalışıyorlar. Biz onu doğru olarak görüyoruz ya... Yani onlar öyle düşünüyorlar... Perdelerini, sazlarını değiştiriyorlar. Ben iyi bir saz istiyorum diyor. Bizim sazlar gibi yaptırmaya çalışıyor. Sazı eline alınca bizim gibi çalmaya çalışıyor." (Erdal Erzincan, Kişisel Görüşme, 13 Ekim 2013).

Alevi müzik ihyasının ilk evresinin bir sonucu olarak *Muhabbet* üslubunun da etkisiyle kısa saplı bağlamanın bir otantisite işaretleyicisine dönüştüğü vurgulanmıştır.

42 Örneğin Özyay Önal tarafından 2003 yılında tasarlanan ve "dede sazı" olarak adlandırılan çalgı uzun süre tarafımızdan TRT'deki müzik programlarında ve konserlerde icra edilmiştir. Bu çalgının ses tahtasında, etrafında 4'er küçük delik bulunan 3 delikli figür oldukça dikkat çekmiş ve birçok çalgı yapımcısı tarafından kullanılmaya başlanmıştır.

Bu süreçte bağlama ölçüleri ihya önderlerinin çalıp söyledikleri ses tonuna göre şekil almıştır. Genellikle Si-Do-Do diyeyz ekseninde akortlanan kısa saplı bağlamalar özellikle bağlama düzeni çalmak isteyen ama Mi bemol-Mi-Fa gibi tonlarda söylemek isteyen müzisyenler tarafından sınırlandırıcı bulunmuştur. Zamanla farklı tonlarda çalıp söylemek isteyen bağlama icracılarının kendilerine alternatif bağlama ölçüleri arayışları başlamıştır. Bu noktada cevabı yine gelenek içindeki çeşitlilikte bulan kimi icracılar yerel geleneklerde farklı akortların merkez kabul edildiği saz biçimlerini fark ederek ön plana çıkarmışlardır. Sözelimi Cengiz Özkan 2003 yılında yayınladığı *Âşık Veysel Türküleri* adlı albümünde Âşık Veysel'in sazının tınısına çok yakın yaklaşık 117 yıllık bir sazla icra yaparak geçmişin tınısına ve tekniğine göndermeler yapmıştır.⁴³ Diğer yandan kullandığı bağlamanın büyüklüğü ve tel düzeni nedeniyle eserleri kendi sesine uygun olacak şekilde Mi bemol tonundan seslendirebilmiştir. “Asıl saz”ın ve sazın “özünün” “12 perdeli dede sazı” olduğunu, diğerlerinin onun çeşitlenmesiyle ortaya çıktığını düşünen Cengiz Özkan’a göre dede sazı piyasa otantisitesinden de ayrışmanın bir yoludur. Zira ona göre “dede sazı sana Arabesk çaldırılmaz, istesen de çalamazsın” (Cengiz Özkan, Kişisel Görüşme, 8 Ocak 2021). Müzisyenler çalgıların yapısında yaşanan zaman içinde farklılaşmayı keşfetmiş ve eski tını/tekninin izini sürmüştür. Erdal Erzincan’ın aşağıdaki görüşleri çalgılardaki değişme sürecinin icra tekniğine etkisini işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir:

“Perde değişik, perde sistemi değişik, tezene var, bam teli var, sazın şekli değişmiş, tını değişmiş. Doğal bir başkalaşma var. Mesela parmak trili... Tacim Dede parmak trili yapmıyor... O sesi uzatmak için. Sesi uzatma ihtiyacından dolayı. Ya tezeneyle tril yapacaksın ya parmakla tril yapacaksın. Şimdi bunun öncesindekiler ihtiyaç duymuyor muydu? Bunu sapı esneterek yapıyordu. Yani klavye yumuşak ağaçtan yapıldığı için o esneterek o sesi uzatıyordu. Başka bir *sound* çıkıyordu. Sonra tezeneyle, bam teliyle perde sisteminin değişmesiyle sazda kullanılan ağaçlar değişmeye başladı. Klavyeler sert ağaçtan yapılmaya başlandı. Sert ağaçtan yapılmaya başlanınca sapı esneterek sesi uzatma ortadan kalktı. Parmak trili diye bir şey çıktı...” (Erdal Erzincan, Kişisel Görüşme, 13 Ekim 2013).

Muharrem Temiz, Cengiz Özkan, Erdal Erzincan, Dertli Divani, Tolga Sağ, Gani Pekşen gibi birçok icracı, bu eski “dede sazı” tınılarını albümlerinde kullanarak yeni bir eğilimi ortaya çıkarmışlardır. Ancak burada söz konusu olan eğilim bir önceki ihya üslubunu tamamen terk ederek geçmişin üslubuna dönmek değil, bu tını ve teknikleri ihya otantisitesinin seçenekler kümesine dâhil etmek olmuştur. Zira müzisyenler albümlerinde ve çeşitli performanslarında kimi zaman bu eski tını/eski teknik bileşimini kullanmışlar, kimi zaman da -elektro akustik (*Fishmanli*) olanlar da dâhil olmak üzere- diğer bağlama türlerini kullanmışlardır. Bu süreçte özellikle yerel müzik kültürü içinde usta-çırak ilişkisiyle yetişmiş ve aynı zamanda konservatuvar eğitimi almış olan kentli müzisyenler, kendi yörelerine ilişkin tını ve tekniklerin “eski” biçimleriyle tanınmasında ön ayak olmuşlardır.⁴⁴

43 Cengiz Özkan bu kayıttaki kullandığı sazın Muharrem Temiz’in dedesi Âşık Hasan Hüseyin Orhan’ın olduğunu belirtmiştir. Arguvan yapımı ve balta tekne oyma dut olan bu saz 2003 senesinde yaklaşık 117 yaşındadır. Ayrıca Özkan bu sazı Âşık Veysel’in de çaldığını belirtmiştir (Cengiz Özkan, Kişisel Görüşme, 8 Ocak 2021).

44 Örneğin Malatya Arguvan’lı Seyit Meftuni’nin oğlu olan Muharrem Temiz kendi doğduğu bölgeye ait yerel repertuarını geleneksel biçimi ile sunmaya başlamıştır. 2000 yılında yayınladığı *Arguvan* adlı albümde kentte standart hâle gelmiş bağlamaların yanı sıra bazı eserlerde solo olarak eski sazların tınılarını

Eski tını ve eski teknik arayışı Alevi müzik ihyası sürecinin önemli bir bileşeni hâline gelmiş ve özellikle 2010'lu yıllarda yaygın bir akım hâline dönüşmüştür. İlk kuşak ihya önderleri derledikleri yerel müzikleri kısa saplı bağlamaya aktararak kendi üsluplarında yeniden yorumlamışlardır. Bu akımla birlikte ise eski repertuarı eski tınıyla icra etme ve bu şekilde “otantik” geleneği temsil etme yönelimi ön plana çıkmıştır. Eski tip çalgı üretimine yönelen çalgı yapımcıların çoğalmasıyla da bu akım giderek yaygınlaşmıştır. “Dede sazı”, “kopuz” gibi eski tip çalgıların yeniden tasarımında ve yaygınlaştırılmasında önemli etkileri olan bağlama yapımcılarından olan Mehmet Güldağ eski çalgılara yönelim sürecini anlattığı şu sözleri de öz arayışına işaret etmektedir:

“Yaklaşık 13-14 yıl önce başladım bu tip sazlar yapmaya. Öncelikle cila atmadan ağacın kendi öz tınısını duymaya çalıştım... Ağacın kendi tınısının insana yakın ve doğal olduğunu hissettim. Daha sonra 12 perde, bombeli ses tahtası, üst boğma eşik, gomalak cila falan bunları ilk başlatanlardan birisi oldum... Daha sonra okulda insanlar yaptığım sazları sevmeye ve çalmaya başladı. Daha sonra Metin Kemal Kahraman gibi bazı müzisyenlerle yolumuz kesişti ve sazlarımı çalmaya başladılar. Daha sonra Gani Pekşen'in bir albüm çalışması için bu tip çalgılar yaptım. Sonraki süreçte bu tip çalgılar moda oldu zaten, birçok kişi yapmaya başladı... Bu bir süreç, insan her an aynı değildir. Doğayı ya da kendi iç sesini dinlediğinde bile her anı farklı... Fakat bir şey vardır sıcaktır, doğaldır, insanı hatırlatır... İşte bu arayış bir şekilde üretimine yansıyor... Benim arayışım bu anlamdaydı. Mesela bir enstrümana yapay cila atmamak, kurumuş ağaçlardan yapmak.” (Mehmet Güldağ, Kişisel Görüşme, 15 Şubat 2021).

Diğer yandan çalıp söyleyen müzisyenlerin yaygın olarak kullanılan kısa saplı bağlamalarda kendi ses tonlarından icra edebilme arayışında “ters düzen” ya da “ters telleme” denilen bir tel takma yöntemi ortaya çıkmıştır. Bu yöntem standart bir kısa saplı bağlamada tellerin kalınlıklarını ve organizasyonunu değiştirerek farklı tonlarda bağlama düzeni çalmaya imkân sağlayan pratik bir çözüm olarak kabul görmüştür. Aslında divan sazında yaygın olarak kullanılmakta olan bu telleme biçimi, bu dönemde yeniden keşfedilerek orta boy çalgılarda kullanılmaya başlanmıştır. Bu şekilde söz gelimi Si, Do tonlarında çalınan bir bağlama, Mi, Fa tonlarında çalınabilmektedir. Üst teller kimi zaman bamsız, kimi zaman da bamlı kullanılabilir. Alt tel grubuna takılan kalın çelik tellerin bamsız (oktavsız) kullanımından dolayı eski çalgıların tınısına gönderme yapmaktadır. Müzisyenlerin dede sazına benzer tınıyı sahnede yakalamak için ters düzen/ters telleme yönteminden faydalanıp, seslerine göre uzun saplı ya da kısa saplı elektro akustik bağlamalar kullandıkları gözlemlenmiştir. Profesyonel müzisyenlerin kullandığı bu uygulamalar amatör müzisyenler arasında da yaygınlaşmıştır.

Eski sazların ihyası sürecine rağmen günümüzde halen kısa saplı bağlamanın yaygınlığı ve Alevi müziğini temsil etme konusundaki simgeselliği büyük oranda sürmektedir (Şimşek, 2016, 105). Zira bağlama üretimi ve satışında sayıca ağırlığın halen kısa saplı bağlamada olduğunu gözlemek mümkündür. Örneğin bağlama yapımcısı Özbek Uçar,⁴⁵ 2000 yılından itibaren yaptığı 2000 çalgının yaklaşık

duyurmuştur. Sözgelimi *Geldim Elinize* isimli uzun havada Arguvan yöresinde geleneksel olarak kullanılan üç telli bağlama ve üç telli cura birlikteliğini örneklerken, *El Ediyi El Ediyi* isimli uzun havayı kısa saplı bağlama (3+2+2 tel düzeni) kullanmıştır.

45 Özbek Uçar'ın bağlama yapım atölyesi İstanbul Mecidiyeköy'dedir.

%80'inin kısa saplı bağlama olduğunu, %18'inin uzun saplı olduğunu geri kalan küçük bir bölümünün de “dede sazı, Veysel sazı, şelpe sazı, Abdal sazı, Divan sazı” gibi farklı siparişler olduğunu belirtmiştir.⁴⁶ Ayrıca son birkaç yılda özellikle “dede sazı”na yönelimin hissedilir biçimde artmaya başladığını vurgulamıştır (Ö. Uçar, Kişisel Görüşme, 8 Ocak 2021).

Zaman zaman farklı bağlama tiplerine yönelimlerde alandaki usta icracıların eğilimlerinin etkisi büyüktür. Sözgelimi Erdal Erzincan, 2020 yılında yayımladığı *İki Telin İzinden* albümü ile iki telli bağlamaya somut bir biçimde dikkat çekmiştir. Bu dikkat çekmeyle birlikte özellikle Erdal Erzincan'ın takipçileri ve öğrencileri arasında iki telli curalara ilginin arttığı gözlemlenmektedir. Erzincan'ın iki telli bağlamaya yönelmesi öz arayışına, kullandığı çalgının günümüzdeki yaygın perde dizgesine sahip olması ve yaptığı düzenlemeler ise yenilik arayışına işaretir.

5.4. İhya İkliminde Yeni Otantisitelere Doğru

Bağlama icracılarının ihya ikliminde öz arayışı ve yenilik arayışı ekseninde yaptıkları yaratıcı tercihleri giderek yenilik arayışının daha baskın olduğu bir hâl almaya başlamıştır. Ancak bu yenilik arayışının içeriği hem resmî hem de piyasa otantisitesinden biraz daha farklıdır. Buradaki yönelim temel olarak ihya otantisitesi ile kuvvetli bağları olan icracıların tercihlerinin değişmeye başlamasının ve öz arayışı eğiliminin ağırlığını kaybetmesinin bir sonucudur. Bu süreç bir bakıma otantisite sınırlarını zorlayan icracıların, hem geleneğe hem de onun yeniden canlandırılma biçimlerinde kanonik değerler olmaya başlayan yargı öbeklerine karşı eleştirel yaklaşımının bir sonucudur. Özellikle 2000'lerden sonra ihya önderlerini kendisine model olarak alan fakat yenilik arayışlarını sürdüren ve giderek farklılaşma eğilimi gösteren yeni bir kuşak ortaya çıkmıştır. Bu kuşak özellikle bağlamadaki teknik gelişmeleri ön planda tutmuştur. Bununla birlikte farklı orkestrasyonlar içerisinde bağlamayı yerleştirme, bağlama için eser üretimi gibi bağlamayı farklı bir ses dünyasının içerisinde konumlandırma yaklaşımları ortaya çıkmıştır. Bir başka deyişle, daha önce ortaya çıkmış öncü sentez fikirleri ile ihya otantisitesinin tını ve teknik kazanımlarının kılavuzluğunda, yeni otantisite oluşumlarına doğru yönelimler gelişmeye başlamıştır.

Greve (2017, 219-220), Türkiye’de yaklaşık 1990’lı yıllardan bu yana çalgıların ve icra tekniklerinin gelişmesi, müzisyenlerin Batı müziği armonisi ile daha yoğun ilişki kurması ve birçok yeni topluluk biçiminin ortaya çıkmasının neredeyse sonsuz bir müzikal performans çeşitliliğine yol açtığını söyler. Bu nedenle homojen olmayan ve bireyselleşmiş bir alanın ortaya çıktığını ve birbirinden bağımsız olarak var olduğu düşünülen bütün geleneklerin sorgulanmaya başladığını belirtir. “Çeşitli müzikal geleneklere ait unsurlardan bireysel olarak yapılan kombinasyonlar” olarak gördüğü bu yeni müzik icraları için ise “post-geleneksel (*posttraditional*)” tanımlamasını kullanmayı önerir (Greve, 2017, 219-220).

46 Bu ihya iklimi Orta Anadolu Abdal geleneğinin önemli temsilcilerinden Neşet Ertaş'ın yeniden gündeme gelmesi, üslubunun ve çaldığı bağlama tipinin yaygınlaşmaya başlamasında da etkili olmuştur. Neşet Ertaş'ın kullandığı formda, boyda ve perde sayısında bağlamalar 1990'larda yeni kuşak icracılar tarafından “Abdal Sazı” olarak adlandırılarak diğer bağlama türlerinden ayrılmaya başlanmıştır (bk. Parlak, 2013, 127). Özellikle 2000'li yıllarda artan ilgiye bağlı olarak çalgı yapım atölyelerine Neşet Ertaş'ın sazına benzer büyük boy bağlamalar yaptırılmaya başlanmıştır. Ayrıca Neşet Ertaş'ın kullandığı biçimde fazla perde bağlama uygulaması ve bozuk düzeninde alt telde V. pozisyon karar alınarak uyguladığı üslup yeniden gündeme gelmiş ve oldukça ilgi görmeye başlamıştır.

1990'lı yıllardan itibaren Alevi/Halk müziğinin ihyasına paralel olarak farklı geleneklerle ilişkiler yoğunlaşmış ve bu "post-geleneksel" müzik projelerinin öncülleri ortaya çıkmıştır. Ancak özellikle 2000'li yıllardan sonra küreselleşmenin tarihte hiç görülmediği kadar etkisini hissettirmesi, birbiri içine geçmiş sayısız müzik üslubunun pek de kolay ayrıştırılamayacak biçimde yeniden bileşimine olanak vermiştir. Geleneksel müzik icra eden müzisyenlerin popüler müziklerle dirsek temasının artması ve gelişen kayıt teknolojileri içerisinde daha nitelikli kayıtlar yapma imkânının gelişmesi müzikteki değişmeyi oldukça etkilemiştir. Ayrıca dijitalleşmenin ve sosyal medya teknolojilerinin getirdiği imkânlarla görünür olmanın çok daha kolay olmaya başladığı bir sürece girilmiştir. Fiziksel mesafelerin sorun olmaktan çıkmasıyla kültürel temas noktalarının genişlediği, görüntü ve ses kayıtlarına ulaşımın kolaylaştığı bu süreçte yeni tını ve teknik arayışları için ve birçok farklı sentez biçimleri oluşturmak için uygun bir zemin ortaya çıkmıştır. Bu etkilerle bir yandan alandaki müzisyenlerin eğilimleri değişmiş, diğer yandan farklı müzisyenler alana dâhil olmuştur. Dolayısıyla bağlama icra alanı da sürekli yeniden şekillenmiş ve "geleneklerötesi" bir bağlamda dönüşümünü sürdürmüştür.

Bu yıllarda bağlama ailesinin farklı boy çalgıları ile çoksesli anlayışla müzik yapabilme yönelimiyle oluşturulan bağlama topluluklarının sayısı da artmıştır. 1990'lı yıllardan beri faaliyetlerini sürdüren Bengi Bağlama Üçlüsü'nün yanı sıra ODTÜ THBT Bağlama Orkestrası, Erol Parlak Bağlama Beşlisi, Erdal Erzincan Bağlama Orkestrası, Lâl Bağlama Üçlüsü, Tambura Trio gibi topluluklar kurulmuştur. Bağlama ailesinin farklı tını ve teknik imkânlarından faydalanarak çoksesli düzenlemeler yapıp özgün bir tını arayışına yönelen bu tip çalışmalar sonucunda, farklı bağlama türlerinin bir arada daha renkli kullanımına dönük anlayışlar gelişme göstermiştir. Bu anlayışların ortaya çıkmasında stüdyo kayıt imkânlarının gelişmesi ile değişen bağlama *sound*'unun da oldukça etkisi olmuştur.

Bu noktada bireyselliğin giderek daha çok ön plana çıktığını ve dolayısıyla her icracının üslubunu oluştururken farklı stratejilere başvurduğunu söylemek mümkündür. İracılar farklı habitusları ve ihtiyaçları dolayısıyla farklı bir sentez arayışına yönelmişlerdir. Dahası yenilik yapma arzusunun kendisi üslupları şekillendiren bir güce dönüşmüştür. Bu süreçte teknik ve tınısal olarak farklılaşma oldukça önemli bir hale gelmiş ve bireysel tarz yaratma çabaları gözle görülür olmuştur. Bağlama icracılarının kendilerine has düzen, çalgı tasarımı, icra tekniği ve tel kombinasyonu geliştirmeleri bu çabanın en somut göstergelerinden olmuştur. Bu anlamda Erkan Oğur'un 1992 yılında tasarladığı ve "Oğur Sazı" ismini verdiği altı telli bağlaması⁴⁷ ve üç telli bağlamada kullandığı kopuz düzeni ile oldukça ilham verici örnekler sunduğunu söylemek yerinde olur. Benzer şekilde Okan Murat Öztürk'ün perdesiz bağlaması ve dört telli bağlaması,⁴⁸ Cenk Güray'ın çift saplı (perdeli ve perdesiz) divan sazı, Erdiñ Aksaç'ın çift saplı (perdesiz ve perdeli) bağlaması, Kemal Dinç'in tasarladığı Dinç Sazı ve çapraz düzeni, Sinan Ayyıldız'ın kullandığı çift saplı saz, Zeki Çağlar Namlı'nın çift ses kutulu (stereo) bağlaması ve sadece bam telleri kullandığı "Zeki Çağlar Namlı model" bağlaması, Erdem Şimşek'in dört telli bağlaması ve tasarladığı herdem düzeni,⁴⁹ Ahmet

47 Oğur sazını farklı biçimlerde akortlayan Oğur'un en çok kullandığı düzen alt tel: Re, ikinci tel: La, üçüncü tel: Do, dördüncü tel: La, beşinci tel: Mi, altıncı tel: Sol şeklindedir.

48 Öztürk, 2007 yılına kadar birçok kayıta dört telli bağlamasını alt tel: Re, ikinci tel: La, üst tel: Mi, üst tel: La olacak şekilde kullanmıştır.

49 2008 yılında 4 telli bağlama için tasarladığım herdem düzeninde alt tel: Re, ikinci tel: Sol, üçüncü tel: Mi, üst tel: La olarak akortlanmaktadır. Bu düzenin dört sıra dokuz telli versiyonunda her bir gurupta bir

Gökhan Coşkun'un uzun saplı dört telli bağlaması için tasarladığı yeni düzen,⁵⁰ Erkan Çanakçı ve Mahir Mak'ın bağlamadaki grup telleri bağımsız olarak kullandığı ve “tel ayırma tekniği” ismini verdiği çalma tekniği (Çanakçı-Mak, 2023, 1-25),⁵¹ Erdal Yapıcı'nın 10 telli bağlaması, Emin Sancak'ın altı telli bas bağlaması ve Ahmet Arslan'ın gitar-bağlama meleziği ile tasarladığı Ditar örnek olarak verilebilir.

Bu tip çalışmalarda yeni tını, yeni teknik ve yeni repertuvar arayışları oldukça etkili olmuştur. Bağlama ile eşlik anlayışını ve armoni uygulamalarını geliştirme ve tını anlamında farklı renkler keşfetme arzusu ön plandadır. Bu amaçla arpej, parmak vurma, tel çekme, çeşitli tezenesiz ritmik ve taramalı vuruşlar, eşiği kapatarak çalma, elleri tellere sürme gibi tekniklerin üzerine gidilmiştir. Ayrıca bağlamanın yapısında ve tellerinde yapılan değişikliklerle tınıda farklılıklar yapılmıştır. Diğer yandan da stüdyo kayıt teknikleri ile farklı bireysel *sound*'lar pekiştirilmiştir. Bu tını arayışı çabasının yanı sıra, bağlama icracılarının yenilik arayışlarının önemli bir göstergesi de giderek artan beste yapma eğilimleridir.⁵² Özellikle şelpe tekniklerinin ön planda kullanıldığı ve çalgının teknik sınırlarının zorlandığı besteler bu anlamda dikkat çekicidir. Diğer yandan geleneksel repertuvar ve tekniklerin dışında yeni/çağdaş müzik arayışları içerisinde bağlamanın kullanılması yeni bir otantisite oluşum sürecinin habercisidir.⁵³

Sonuç

Girift bir süreç olarak ele alınan Alevi/Halk müziğinin ihyasının, bağlama icrasında yeni bir otantisite inşasını şekillendirdiği görülmüştür. İhya otantisitesi olarak adlandırılan bu otantisite, dinamik bir süreç olarak gelişmiş ve zaman içinde değişmiştir. Ayrıca bağlama icrasında farklı bir modern/kentli temsil anlayışının ve yeni estetik tercihlerin gelişmesine yol açmıştır. Çekirdek bir ihyacı müzisyen gurubunun öz arayışı ve yenilik arayışı eğilimlerinin çeşitli şekillerde birleşimleriyle ortaya çıkan bu tercihler, bu makalede özcü-yenilikçi eğilimler olarak nitelendirilmiştir. Söz konusu değişim sürecinin üç ana eksenle ilerlediği ortaya konmuştur. İlk olarak bir tür yenilik arayışı olan kısa saplı bağlamanın aynı zamanda “öz”ü temsil ettiği düşünülen bağlama düzenine dönük yönelimle ilişkili olarak ortaya çıktığı görülmüştür. Ardından şelpe tekniklerinin bir yandan kaybolmaya yüz tutan teknikler olarak yeniden canlandırıldığı, diğer yandan yeni bir düzenleme anlayışı ve repertuvarın yolunu açtığı anlaşılmıştır. Üçüncü eksen olan eski çalgıların ihyası (dede sazı, kopuz,

oktav pest bam teli ile birlikte (alt telde ikisi çelik olmak üzere 3 tel, diğer gruplarda bir çelik bir bam teli şeklinde) kullanılmaktadır.

50 Ahmet Gökhan Coşkun'un yaklaşık 15 yıldır kullandığı dört telli bağlamada düzeninde alt tel: La, ikinci tel: Re, üçüncü tel: Sol, dördüncü tel: La olarak akortlanmaktadır.

51 Gitar tekniğinden etkilenecek tırnak kullanmanın yaygınlaşmasıyla birlikte, telleri ayırarak kullanma pratiği de icracılar arasında kullanılmıştır. Ancak Çanakçı-Mak, sağ elinin tırnaklarıyla değil, parmak uçlarıyla tellere dokunarak kendine özgü bir tını ortaya çıkarmaktadır.

52 Bu anlamda özellikle şelpe tekniklerinin ön planda kullanıldığı ve çalgının teknik sınırlarının zorlandığı Erdal Erzincan'ın *Bağlama Üvertürü*, *Evvel Bahar*, *Temkeş* ve *Erol Parlak'ın Göç Yolları*, *Turnaların Dansı* adlı besteleri örnek olarak verilebilir. Bu öncü icracıların ardından gelen kuşakta ise Barış Güney'in *Tohum*, *Hasret*; Zeki Çağlar Namlı'nın *Zerre*, *La Lune/Köy*; Sinan Ayyıldız'ın *Karadeniz Rapsodisi*, *Daydream*, *Deva*; Erdem Şimşek'in *Sır*; *Bahar*; *Döngü*, *Kinaye*, *Tahayyül*, Adem Tosunoğlu'nun *Yabancı (Stranger)* ve Erkan Çanakçı'nın *Sertiven*, *Tılsım* gibi eserleri örnek olarak verilebilir.

53 Bu anlamda Taner Akyol, Kemal Dinç ve Erdem Şimşek'in “yeni/çağdaş müzik” çalışmaları kapsamında yaptığı icralar örnek olarak verilebilir (bk. Mert, 2020; Şimşek, 2022). Özellikle Kemal Dinç'in *Bağlama İçin Denemeler* albümü mevcut otantisite işaretleyicilerinden kopma ve yeni bir söylem geliştirme isteğinin somut bir örneğidir.

ikitelli) sürecinin ise öz arayışının daha baskın olduğu bir eğilim olarak geliştiği ortaya konmuştur. Sonuç olarak, otantisitenin sınırları katılaşmaya başladığında ve korumacı bir tutum geliştiğinde müzisyenlerin bu sınırları aşma stratejileri geliştirdiği, otantisite sınırlarını genişlettiği ve hatta yeni otantisitelere doğru bir yönelim gerçekleştirebileceği görülmüştür. Zira bağlama icracılarının yenilik arayışı eğilimiyle gerçekleştirdikleri icralar, ihya otantisitesinin sınırlarını aşmaya başlamış ve çoktan yeni otantisite oluşumlarına doğru yönelmeye başlamıştır.

Kaynaklar/References

- Akdeniz, Serap. Alevi Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Yamanlar Alevi Göçmenlerinin Müzik Pratikleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, 2011.
- Alp, S. *Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans: Hitit Çağında Anadolu'da Üzüm ve Şarap*. Ankara: Kavaklıdere Kültür Yayınları, 1999.
- "Aşık Nesimi TRT'den Dertli". *Milliyet*. s. 4, 22 Haziran, 1984.
- Ayyıldız, Sinan. *Methods For Creating Melodic Patterns Using Parmak Vurma Technique in Saz (Bağlama) Performance (Doktora Tezi)*. İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018.
- Ayyıldız, Sinan. *Modern Şelpe Repertuarı 1*. Ankara: Kitapol Kitap, 2021.
- Aydın, Ayhan. *Aydınlar/Kanaat önderleri/Sanatçılarla Alevilik Bektaşilik Söyleşileri*. İstanbul: Can Yayınları, 2009.
- Ataman, S. Y. "Türk Halk Çalgılarına Ait Ayrıntılı Bilgiler ve Bağlama Geleneği". S. Turhan (Editör), *Türk Halk Musikisinde Çeşitli Görüşler*, 409-435. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Bekki, Salahaddin. "1980 Sonrası Aşık Şiirinde Siyasi Söylemler", *Littera Turca Journal Turkish Language and Literature*, 2/1, 2016, 51-66.
- Castells, Manuel. *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür-Kimliğin Gücü*, (Çev. Ebru Kılıç), (Cilt 2). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Çanakçı, Erkan-Mak, Mahir. "Bağlamada Tel Ayırma Tekniği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 105, 1-25, 2023. <https://doi.org/10.34189/hbv.106.001>
- Coşkun Elçi, Armağan. "Yetiştirdiği Ortam ve Yetiştiren Unsurlar Işığında Müzik Yönü İle Âşık Veysel". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 51, 89-210, 2009.
- Çamuroğlu, Reha. *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
- Çelik, Reis. "Arif Sağ - Bağlama Solo [Reis Çelik Arşivi © 1986 Tüplü TV]". YouTube. Yayın Tarihi 16 Eylül 2015. <<https://www.youtube.com/watch?v=IngHgF8vEI0>>
- Çevik, Mehmet. *Türkü ve Algı: Türkü Kültüründe Değişim Süreci*. Ürün Yayınları, 2013.
- Diñçol, Belkıs. *Eski Ön Asya ve Mısır'da Müzik*. İstanbul: Ege Yayınları, 2003.
- Duran, Selçuk. *Aşıklık Geleneğinden Protest Müziğe Ali Asker Örneği (Yüksek Lisans Tezi)*. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.
- Duygulu, Melih. *Âşık Davut Sulari*, Kalan Müzik Arşiv Serisi, İstanbul, 1999, (CD Kitaplığı), 1999.
- Ekici, Savaş. *Ramazan Güngör ve Üç Telli Kopuzu*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Erol, Ayhan. "Birlik ve Farklılık Ekseninde Alevilik ve Alevi Müziği". *Folklor Edebiyat*, 30 (2), 287-307, 2002.
- Erol, Ayhan. "Alevi-Bektaş Müziğindeki Çeşitliliği İncelemek". 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, (1. Cilt), 301-321. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2007.
- Erol, Ayhan. *Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2005.
- Erol, Ayhan. *Müzik Üzerine Düşünmek*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009.

- Erol, Ayhan. *İslam, Alevilik ve Müzik*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2018.
- Erzincan, E. *Bağlama İçin Besteler: Bağlama, Bozuk, Misket ve Müstezat Düzenlerinde*. İstanbul: Temkeş Yayınları, 2019.
- Greve, Martin. *Makamsız: Individualization of Traditional Music on the Eve of Kemalist Turkey*. Würzburg: Erlon Verlag, 2017.
- Gültekin, Hasret. "Bölüm 1". [www.hasretgultekin.com](http://www.hasretgultekin.com/bolum1.mp3). Erişim 24 Eylül 2017. <http://www.hasretgultekin.com/bolum1.mp3>
- Günçikan, Berat. "Biraz Müzik Zekası! [Hasan Saltık'la röportaj]". *Cumhuriyet* (Dergi Eki), s.13, 23 Temmuz, 2000.
- Hornbostel, Erich M. von, ve Curt Sachs. "Classification of Musical Instruments" (Çev. A. Baines ve K. P. Wachsmann). *The Galpin Society Journal*, 14 (March), 3-29. 1961.
- İrat, Ali. Murat. *Modernizmin Erittikleri: Sünniler Şiirleri ve Aleviler*, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2009.
- Kurt, İrfan. *Bağlamada Düzen ve Pozisyon*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1989.
- Livingston, Tamara. "Music Revivals: Towards a General Theory". *Ethnomusicology*, 43 (1), 66-86, 1999.
- Markoff, Irene. "The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam". *World of Music*, 28 (3), 42-56, 1986.
- Markoff, Irene. "Deconstructing Haydar: Lineage, Ownership, and Innovation in the Creation of Alevi "Classic"". Timothy Rice (Ed.), *Ethnomusicological Encounters with Music and Musicians: Essays in Honor of Robert Garfias*, 195-214. Burlington: Ashgate, 2011.
- Mert, B. *Yeni Anlatım Olanaklarıyla Bağlama: Bağlamada Genişletilmiş Çalım Teknikleri Metodu*. Ankara: Ürün Yayınları, 2020.
- Önal, Özay. Ankıranın Ustaları. *Sazadair*. Erişim 2 Ocak 2012. <http://www.sazadair.com/sazadair/>
- Özdemir, Ulaş. *Senden Gayrı Aşık mı Yoktur: 20. Yüzyıl Aşık Portreleri*. İstanbul: Kolektif Kitap, 2017.
- Özdemir, Ulaş. "Müzik İcrası Ve Tahakküm İlişkisi Bağlamında Kısa Saplı Bağlamanın Serencamı". *Müzik ve Politika - Uluslararası Etnomüzikoloji Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 363-382. Bursa: Etnomüzikoloji Derneği Yayınları, 2018.
- Öztürk, Okan Murat. "Arif Sağ Üstad'ın "Davullar Çalınırken" Çalışması Vesilesiyle Anadolu Müziğinde Usuller". www.turkuler.com. 2005. Erişim: <http://www.turkuler.com/yazi/anadolumuziginde.asp>
- Öztürk, Okan Murat. "Geleneksel Bağlama İcrasının Gelişiminde Üstadlık Kültürünün Rolü Ve Belirleyiciliği". *1. Uluslararası Nida Tüfekçi Bağlama Sempozyumu*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı Yayınları, 2016.
- Özmen, İsmail. *Alevi Bektaşî Şiirleri Antolojisi (17.-18. YY)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998.
- Parlak, Erol. *El İle Bağlama Çalma Şelpe Tekniği Metodu 1*: Ekin Yayınları, 2001.
- Parlak, Erol. *El İle Bağlama Çalma Şelpe Tekniği Metodu 2*. İstanbul: Aktüel Yayınları, 2005.
- Parlak, Erol. *Bağlama (Saz) Okulu: Schule Metodu*. Wilhelmshaven: Akustik Müzik Kitapları, 2010.
- Parlak, Erol. *Garip Bülbül Neşet Ertaş: Hayatı, Sanat, Eserleri 2*. İstanbul: Demos Yayınları, 2013.
- Poyraz, Bedriye. *Direnişle Piyasa Arasında: Alevilik ve Alevi Müziği*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2007.
- Sağ, Arif. *İşte Bağlama İşte Arif Sağ Konseri 2 (kaset)*. İstanbul: Harika Plak, 1982.
- Sağ, Arif-Erzincan, Erdal. *Bağlama Metodu*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2009.
- Şimşek, Erdem. "Alevi Kültürel Kimliğinin Yeniden İnşası Sürecinde Bir Temsil Aracı Olarak Bağlama". *1. Uluslararası Nida Tüfekçi Bağlama Sempozyumu*, 97-107. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı Yayınları, 2016.
- Şimşek, Erdem. Otantisite İnşası çerçevesinde Türkiye'de bağlama icrasının değişim süreci: Gelenek, İcat, İhtilaf, İhya (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Teknik Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022.
- Tam, Bedir. [Çeyrek Asırlık Çınar: Hasret Gültekin]. "Hasret'le... Talip Özkan Röportajı" [Video]. Youtube. Yayın Tarihi 7 Eylül 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=qVKYWZzv9AY&t=46s>
- TÜİK. Kentsel Nüfus-Kırsal Nüfus Oranı (2019), Erişim 16 Temmuz 2019. <http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist>

Yılmaz, Güneş. Davut Sulari ve Ozanlık Geleneği İçindeki Yeri, (Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.

Yörükoğlu, Rıza. *Değirmenin Bendine: Arif Sağ'la Müzik, Alevilik ve Siyaset Üzerine Sohbet*. İstanbul: Alev Yayınları, 1993.

Varuy, Nebil. *Türkiye İşçi Partisi: Olaylar, Belgeler, Yorumlar (1961-1971)*, Sosyal Tarih Yayınları, İstanbul, 2010.

A NOTE ON THE DOCUMENT OF ‘THE LINEAGE (SILSILENAMA) OF THE QARAMANIDS’

‘KARAMANOĞULLARININ SİLSİLENAMESİ’ İSİMLİ BELGE ÜZERİNE BİR NOT

MEHMET AKİF ERDOĞRU  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Abstract

Among The Archives of the Topkapı Palace Museum of Istanbul, Turkey, there is a handwritten document on the lineage of the Qaramanids, an Islamic dynasty, opposed to the Ottomans that ruled the Middle Taurus in Turkey between the years of 1256-1474 (no. 5719/1). This Ottoman archival document is not yet in the literature of Qaramanid studies. The author of the document and its date are unknown. It was written in Ottoman Turkish. It should also be noted that the document is suitable for Ottoman bureaucratic correspondence in form and style. Due to its writing style, it can be dated to the end of the fifteenth century or the early sixteenth century. It seems that it was prepared by a high-level Ottoman bureaucrat at a date after Qasım Beg's death of 1483. Since Qasım Beg, one of the last rulers of the Qaramanids, died in 1483, it was prepared after this date. The name of Qasım Beg's son is unknown. Ottoman intelligence learned that this person was living in Cairo, Egypt, with his two sons. During the Ottoman-Mamluk wars in Syria and Southern Anatolia between the years of 1485-1491, the members of this dynasty have regained importance for Ottomans politically and militarily.

Keywords: Qaramanids, Turkey, Anatolia, Osmanlılar, Memlûklular.

Öz

İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi'nin arşiv belgeleri arasında, 1256-1474 yılları arasında Türkiye'de Orta Toroslarda hüküm sürmüş, siyaseten Osmanlılara karşı olan İslami hanedan Karamanoğulları'nın soyuna dair bir elyazması belge bulunmaktadır (No. 5719 /1). Bu Osmanlı arşiv belgesi, henüz Karamanoğulları araştırmaları literatüründe yer almamaktadır. Belgenin yazarı ve tarihi bilinmiyor. Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Belgenin biçim ve üslup olarak Osmanlı bürokratik yazışmalarına uygun olduğunu da belirtmek gerekir. Yazı üslubu nedeniyle 15. yüzyılın sonlarına veya 16. yüzyılın başlarına tarihlenebilir. Üst düzey bir Osmanlı bürokrati tarafından Karamanoğulları'nın son sultanlarından Kasım Bey'in 1483'teki ölümünden sonraki bir tarihte hazırlandığı anlaşılmaktadır. Kasım Bey'in oğlunun adı bilinmiyor. Osmanlı istihbaratı, bu kişinin iki oğluyla birlikte Mısır'ın Kahire kentinde yaşadığını öğrendi. 1485-1491 yılları arasında Suriye ve Güney Anadolu'daki Osmanlı-Memlûk savaşları sırasında bu sülalenin mensupları Osmanlılar için siyasi ve askeri açıdan yeniden önem kazandılar.

Anahtar Kelimeler: Karamanoğulları, Anadolu, Türkiye, Osmanlılar, Memlûklular.

Introduction

This document has some problems in terms of the Qaramanid lineage. One of them is the addition of the new names of the dynastic members of the Qaramanids, whose names are never mentioned in their own history, to this Ottoman document. For example, the names of Halil Beg's three sons, Efendi Beg, Hızır Beg, Qasım Beg, and their descendants are not mentioned in the Qaramanid genealogy. As a member of the Qaramanid dynasty, the name of Halil Beg is mentioned in Ottoman archival documents. The names of Davud Beg, Mirza Beg, Şah Melik Beg, Hızır Beg, Mecnun Beg and Halil Beg's son Qasım Beg are not found in Qaramanid genealogies. It should also be noted that in this document, two different Qasım Beg names are mentioned. The first of these, Qasım Beg, the son of Aliyyüddin (Alaaddin) Beg (d. 1397 or 98), died in 1483. The other is Qasım Beg, the son of Halil Beg. The author states that one of Qaramanid generation lived in Cairo with his two sons. There are two different Qasım Begs mixed together in the document.

Professor Faruk Sümer, who published an article on the history of Qaramanids, mentions only one Qasım Bey from the Qaramanid lineage (Sümer, 1997, 619). He states that Qasım Beg was the son of II. İbrahim Beg (d. 1464) and bears the nickname Şams al-din. Pir Ahmad the Qaramanid was his brother. Faruk Sümer says that Qasım Beg, who took refuge with the Whitesheeps after the conquest of Qaraman by Ottomans, came to the İçel province of Anatolia, taking advantage of the struggle for reign between Bayezid and Cem Sultan after the death of Mehmed the Conqueror. Turgut, Varsak and other tribes here were greeted with joy by him. Qasım Beg made an agreement with Bayezid and became a governor for the İçel province of Ottomans.

As far as I know, Faruk Sümer prepared this family genealogy basically according to the information in the Qaramanid's inscriptions, published by Halil Edhem (1861-1938). The names shown as members of the Qaramanid dynasty by the Mamluk sources are problematic. The person stated in the document as the descendant of Qasım Beg must be Mustafa Beg. He, taking advantage of the Ottoman-Mamluk wars, came from Iran to the İçel region and took the side of the Mamluks, especially by gathering the Varsak tribes, a great nomadic confederation of Taurus mountains of Turkey (Sümer, 2012, 420-421). Thereupon, the Ottoman sultan Bayezid sent the grand vizier, Mesih Pasha (d. 1501), against the rebellious Mustafa the Qaramanid, between years of March 1501-July 1501 (Reindl-Kiel, 2004, 309-310). Mesih Pasha suppressed this revolt against Ottomans. I think this document was prepared by the Ottoman bureaucrats around this time to see if the remnants of the Qaramanids again posed a threat to the Ottomans.

1. Karamanoğullarının Silsilenamesi

(Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, No. 5719/1)

Asl-ı evlad-ı Karaman

Cedd-i a'la Nure Sufi

Veled-i o Karaman Beg

Ve veled-i o Mahmud Beg

Ve veled-i o Halil Beg, mezkûr Halil Begin beş oğlu varmış

Aliyyüddin Beg, evvelki oğludur
 Veled-i o Mehmed Beg
 Veled-i o İbrahim Beg
 Veled-i o Kasım Beg
 Münkati. Bu dairede olan kimesneler beglik alagelmışlerdir

İkinci oğlu Efendi Beg
 Veled-i o Davud Beg
 Veled-i o Mirza Beg
 Veled-i o Şah Mehmed Beg, bende-i padişahi

Üçüncü oğlu Hızır Beg
 Veled-i o Mecnun Beg
 Münkati şod

Dördüncü oğlu Süleyman Beg
 Münkati şod

Beşinci oğlu Kasım Beg, mezkûr Kasım Beg evladından bir kimesne var, iki oğluyla Mısır'da mütemekkinlerdir

Ottoman archival document on the lineage of the Qaramanids (English translation)
 The lineage of the Qaramanids (Topkapi Palace Archive, Istanbul, No. No. 5719/1)

Origin of Qaramanids
 their greatest ancestor is Nure Sufi
 his son Qaraman Beg
 and his son Mahmud Beg
 and his son Halil Beg. The aforementioned Halil Beg had five sons

Halil Beg's first son is Aliyyüddin Beg
 his son Mehmed Beg
 his son İbrahim Beg
 his son Qasım Beg
 Its extinct. Those who are in this line have been rulers.

Halil Beg's second son is Efendi Beg
 his son Davud Beg
 his son Mirza Beg
 his son Şah Mehmed Beg. He is the servant of the Ottoman Sultan

Halil Beg's third son is Hızır Beg
 his son Mecnun Beg
 Its extinct

Halil Beg's his fourth son is Süleyman Beg
 Its extinct

Halil Beg's fifth son is Qasım Beg, There is a person from the son of the aforementioned Qasım Beg. He resides in Egypt with his two sons.

As a result, I commented that this document produced by the Ottoman bureaucracy is not a reliable document in terms of the genealogy of the Qaramanids. Because, this document was also problematic in terms of historical methodology. The document is too late. It can only be stated that the Ottoman statesmen of The Bayezid period felt to learn the names of the rulers of Qaramanids.

References/Kaynaklar

İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi [Topkapı Palace Museum Archive İstanbul], İstanbul, No. No. 5719/1.

Reindl-Kiel, Hedda. "Mesih Paşa", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 29, 309-310, 2004.

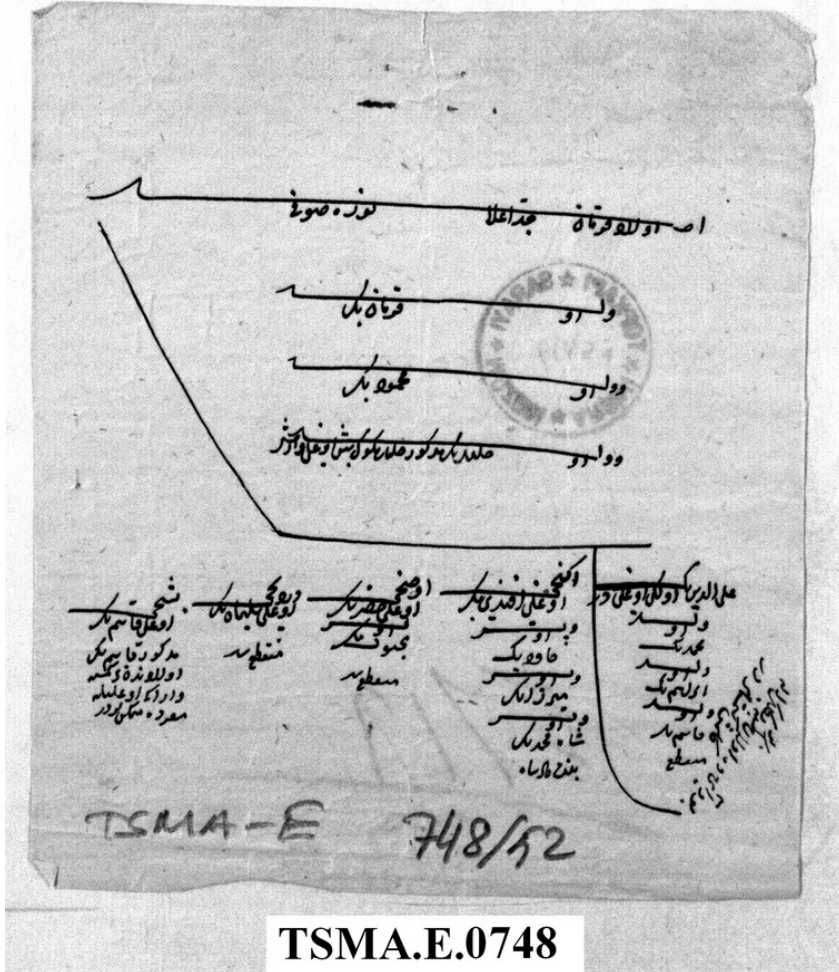
Sümer, Faruk. "Turgutlular", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 41, 420-421, 2012.

Sümer, Faruk. "Karamanogulları", *EI*, Second Edition, IV, 619-625, 1997.

Appendix/Ek

The Lineage (Silsilenama) of The Qaramanids/Karamanoğulları'nın silsilenamesi. (TSMA No: 5719/1).

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA) ©



TSMA.E.0748

KAYNAKLAR IŞIĞINDA BURSA'DA BİR HORASAN ERENİ: ABDAL MURAD SULTAN, TÜRBE VE TEKKEŞİ

A HORASAN ERENE IN BURSA IN THE LIGHT OF DOCUMENTS: ABDAL MURAD SULTAN TOMB AND LODGE

FAHRİ MADEN  RÖR

Sorumlu Yazar/Correspondence

HÜMEYRA KARABIYIK  RÖR

Öz

Anadolu'da Horasan'dan gelen ve bölgenin fethinde önemli rol oynayan pek çok Abdalan-ı Rum ereni bulunmaktadır. Bursa'nın fethine katılan erenlerden biri Abdal Murad Sultan'dır. Abdal Murad Sultan şehrin fethinden sonra Uludağ eteklerinde Orhan Gazi'nin desteğiyle tekkesini kurmuştur. Filidar (Fildar) Köyü başta olmak üzere tekke vakfına mülkler vakfedilmiştir. Elimizdeki kaynaklar Abdal Murad Tekkesi'nin XVII. yüzyıla kadarki faaliyetleri hakkında detaylı bilgi vermemektedir. Abdal Murad Tekkesi'yle ilgili ilk detaylı bilgiler Evliya Çelebi'ye aittir. Onun şahitliğine göre tekkede Bektaşî dervişleri muazzam büyüklükteki tekke mutfağında misafirlere hizmet vermişlerdir. Tekkenin bulunduğu bölge padişahların ve ileri gelen ayanların gelip ziyaret ve istirahat ettikleri, şehre nazır bir mesire yeri idi. Arşiv vesikaları, XVIII. yüzyılda tekkede görev yapan Bektaşî tekkenişin ve türbedarlar hakkında az da olsa bilgi vermektedir. Bektaşîliğin 1826 yılında yasaklanması üzerine Abdal Murad Tekkesi yıkılmış, bırakılan türbe mahallinin idaresi Nakşî şeyhlere devredilmiştir. XIX. yüzyıl boyunca Abdal Murad Tekkesi'nde Bektaşî-Nakşî mücadelesi baş göstermiştir. İstanbul Karyagdı Baba Tekkesi postnişini Necib Baba'nın gayretleriyle tekke yeniden Bektaşî idaresine alınmıştır. Abdal Murad Tekkesi tüm tekke ve türbelerin kapatıldığı 1925'ten sonra kaderine terk edilip bakımsız kalmış, 1933'te yıkılmıştır. Geride yalnızca Abdal Murad Sultan ile oğlu Abdal Mehmed'in mezarı kalmıştır. Yıkılan tekkenin yerine Cumhuriyet döneminde camii yaptırılmıştır. Bu çalışmada Bursa'da tasavvufî hayatta önemli yeri olan Abdal Murad Tekke, Türbe ve vakfının tarihi serüveni ana kaynaklar ışığında aydınlatılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bursa, Abdalan-ı Rum, Bektaşîlik, Abdal Murad, Necib Baba, Filidar Köyü.

Abstract

There are many Abdalan-ı Rum saints in Anatolia who came from Khorasan and played an important role in the conquest of the region. One of the saints who participated in the conquest of Bursa is Abdal Murad. After the conquest of the city, Abdal Murad established his lodge on the slopes of Uludağ with the support of Orhan Gazi. Properties were donated to the lodge foundation, especially in Filidar Village. Sources do not give detailed information about the activities of Abdal Murad Lodge until the 17th century. The first detailed information about Abdal Murad Lodge belongs to Evliya Celebi. According to his testimony, Bektashi dervishes served the guests in the enormous kitchen of the lodge. The region where the lodge was located was a recreation area overlooking the city, where notables came and rested. Archive documents give little information about Bektashi officials who worked in the lodge in the 18th century. After Bektashism was banned in 1826, Abdal Murad Lodge was demolished, and the administration of the mausoleum, which was left, was handed over to the Nakshi sheiks. During the 19th century, the Bektashi-Nakshi struggle broke out in the Abdal Murad Lodge. With the efforts of Necib Baba, the furnishing of the Istanbul Karyagdi Baba Lodge, the dervish lodge was again taken under the Bektashi administration. Abdal Murad Lodge was left to its fate after 1925 and was neglected, and was demolished in 1933. The graves of Abdal Murad and his son Abdal Mehmed remained behind. A mosque was built in place of the destroyed dervish lodge during the Republican period. In this study, the historical adventure of Abdal Murad Lodge, Tomb and foundation, which has an important place in mystical life in Bursa, is illuminated in the light of main sources.

Keywords: Bursa, Abdalan-i Rum, Bektashism, Abdal Murad, Necib Baba, Filidar Village.

Giriş

Abdal Murad Sultan'ın hayatına, kurduğu tekkesine ve faaliyetlerine muhtelif araştırmalar içerisinde kısmen değinilmiştir. Ancak bu konuda başlı başına bir makaleye tesadüf olunmamaktadır. Sözünü ettiğimiz araştırmalar Abdal Murad Sultan'ın destansı hayatı ve faaliyetleriyle sınırlı kalmıştır. Bursa'da teşkil ettiği tekke ve adına kurulan vakfın XIV. yüzyıldan sonraki süreci hakkında kısa bazı bilgilerin dışında arşiv belgeleri, seyahatnameler veya salnameler gibi birinci elden kaynaklar dikkate alınarak bir kurumsal tarih çalışması bulunmamaktadır. Yaptığımız bu çalışma ile Abdal Murad Tekkesi'nin geçirdiği tarihi evreler aydınlatılmış, böylece hem Bursa'nın kentsel tarihi hem de tekkeler gibi sosyal hayatta önemli roller üstlenmiş kurumlardan birinin daha karanlıkta kalmış yönleri gün yüzüne taşınmış olmaktadır. Osmanlı arşivi ve vakıflar arşivindeki kayıtlar Abdal Murad Tekke ve vakfının XVII. yüzyıldan başlayarak XX. yüzyıla kadar olan faaliyetleri ve buradaki gelişmelere ışık tutmaktadır.

“Abdal” kelimesi ve tabiri “derviş”, “eren” ve “evliya” karşılığı olarak kullanılmıştır. Sözlük anlamı olarak “bedel” kelimesinin çoğuludur. Manevi varlıklarını, ruhlarını maddi vücutlarına bedel ettikleri, hiçliği ve fakirliği seçtikleri için bu unvanla anılan zatlardır. Bu zatlar kalbi safileşmiş, halktan beklenti duymadan, sırf Allah için halka faydalı olanlardır. Bektaşî meşrep Kalenderi dervişler için de kullanılan bir tabirdir. Anadolu'yu Türkleştiren, Horasan erenleri ve derviş zümreleri için de “Abdalan-ı Rum” tabiri kullanılmıştır (“Abdal”, 1977, 7-9). Bursa şehrinin fethinde, Türkleşmesinde ve Türk mahallelerin oluşmasında Horasan erenleri kolonizatör rol oynamışlar (Barkan, 1942, 279-386), ayrıca Abdal Murad Sultan bölgenin fethedilmesinde lojistik destek de sağlamıştı (Şahin, 2007, 104). Kentte yer isimlerine ve yapılara bu zatların adları verilmiş ve günümüze kadar yaşamaya devam etmiştir. Konumuz olan Abdal Murad Sultan da kendi adıyla anılan tekkeye ilave olarak manevi kimliğinin de etkisiyle cami, köy,¹ mahalle (Sevim, 1996, 149; Yahşi, 1998, 25),² köprü³, mesire yeri (Yıldırım, 2013, 701; Kumaş, 2011, 66, 105), sahra (kır)⁴ gibi Bursa'nın dokusuna sirayet eden yapı ve alanlara isim babası olmuştur. Diğer erenler gibi doğum ve vefat tarihi net tespit edilemeyen (Hızlı, 2018, 28) Abdal Murad'ın Bursa'nın fethini kolaylaştırıcı hizmetleri olmuş, bir görüşe göre fethi katılan dervişlere önderlik etmiştir (Fındıkoğlu, 1953, 3-4). Ayrıca fetih sırasında henüz topun kullanılmaya başlanmadığı bir zamanda,

“Bizanslılar elindeki Bursa kalesini tahrip etmek için tepelerden yuvarladığı kayalar, kale sakinlerini büyük korkulara sevk etmiş, bu ve benzer hizmetleri karşılığında kendisine Filidar/Filedar (Gündoğdu) Köyü bağışlanmıştır.” (Muhammed, 2022, 7).

Fetihten sonra da bu hizmetleri devam etmiş, örneğin sahillerde ortaya çıkıp halkı tedirgin eden ve korkutan büyük yılanları öldürerek destanlaşmıştır (Erginli, 2002,

1 Raif Kaplanoğlu'na göre Uludağ eteklerinde yer alan Abdal Murad mesire yerinin kayıtlara köy olarak da kaydedildiğini, hatta Sultan I. Murad'ın vakfı olduğunu ileri sürülmektedir (Kaplanoğlu, 2001, 5).

2 “...mahrise-i Burusa'da defin-i hak-ı ıtrnak olan Abdal Mehmed Kuddise Sirrehü'l-âli Hazretlerinin nâm-ı alilerine mensub *mahallede* bi'l-misafire sakin Çamşir Süleyman Efendi ibn Halil...” (Bursa Şer'iyye Sicili, nr. 3956, 12).

3 “Bursa şehrinde harâb olan köprülerden Abdal Murad Köprüsü'nün tastir-i mecrâsı...” (BOA, A.MKT. MVL, 112/73).

4 Arşiv kayıtlarında Abdal Murad Sahrası olarak söz edilen, Abdal Murad Tekkesi yakınlarında olduğu anlaşılan Naib Deresi isimli mevkide, muhacirlerin yerleşik olduğu Paşa Mahallesi'nde 1886 yılında yeni bir mescit inşa edilmiştir (BOA, EV.MKT.CHT, 417/2).

178). Bursa'nın fethinden önce gelip yerleştiği Uludağ eteklerindeki yerde fetihten sonra Sultan Orhan'ın da desteğiyle tekkesini kurup hizmetini devam ettirmiştir. Bu hizmetlerden en önemlisi Sultan Orhan tarafından kendisine bağışlanan Filidar (Filedar) Köyü'nde şenlendirme ve iskân politikasını sürdürmüştür (Erginli, 1995, 38).

Bektaşilere göre Abdal Murad Baba Horasan'da dünyaya gelmiş, veli, zahit ve mücahit bir zat olup Anadolu'ya Hacı Bektaş Veli ile birlikte gelmiştir. Bektaşilikte halife makamına ulaşan Abdal Murad Baba'nın diğer Horasan erenleriyle verdiği destek ve onların maneviyatları bereketiyle Sultan Orhan İslam topraklarını genişleten fetihlerde başarı elde etmiştir (Çift, 2013, 130). Ancak Abdal Murad Sultan'ın Anadolu'ya Hacı Bektaş Veli ile birlikte geldiği bilgisi kronolojik olarak mümkün görünmemektedir. Keza Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelişi ile Abdal Murad Sultan gelip Bursa'ya yerleşmesi ve Bursa'nın fethine katılması arasında neredeyse bir asırlık zaman farkı bulunmaktadır. Abdal Murad Sultan'ın Bektaşilikle ve Hacı Bektaş Veli ile birlikte anılmasında, Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nda yetişen ve Hacı Bektaş Veli'nin düşünce ve inancını temsil eden Abdal Musa ile temasından kaynaklandığı düşünülebilir. Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nda yetişen Abdal Musa, Orhan Gazi'ye desteğe gelmiş ve Bursa'nın fethine katılmıştır. Bu dönemde Abdal Murad ile temasları dolayısıyla etkileşim gerçekleşmiştir.

Abdal Murad Sultan'ın yerleşip tekkesini kurduğu yer Bursa şehrine nazır, yüksek ve mesirelik alandaydı. Dolayısıyla Abdal Murad Sultan burayı iskân ederek ahalinin kullanımına sunmuş, insanların gelip dinlenme, gezinti ve eğlence alanı olarak kullanmasına olanak sağlamıştır. Bursa'ya geldiğinde yerleştiği bölgeye fetihten sonra tekkesini tesis etmiş, bölge halkıyla da iyi ilişkiler kurarak bölgeyi İslamlaştırmaya gayret etmiştir (Kaplanoğlu, 1998, 57). Lamii Çelebi (v. 1532) Bursa'nın tabii güzelliklerini tanıttığı *Şehrengiz-i Bursa* adlı manzum eserinde "Arsa-i Abdal Murad" başlığı altında burayı bir ziyaretgâh, sahn-ı işret (eğlence yeri) ve meserret (sevinç) yeri olarak anlatmaktadır. Lamii Çelebi'nin anlatımı şöyledir:

*"Yine Abdal Murad'un fezâsı
Bakacak gibi hoş demdür havası
Zeminden hükmeder çerh-i berine
Nigindür kalenin engüştlerine
Güneş ucun (evcin) görüp düşmüş zevâle
Felekveş şehre olmuşdur havâle
Ziyaretgâhtır hem sahn-ı işret
Olur ol yerde her yüzden meserret"* (Yurtsever, 1984, 112-113; Akkuş, 1987, 103).

1. Horasan Ereni Abdal Murad Sultan ve Kerametleri

Kaynakların ve sözlü geleneğin verdiği bilgilere göre Abdal Murad aslen Buharalıdır (Baldırzâde, 2000, 87).⁵ Avrupalı seyyahlardan Bernard ise onun Azerbaycan'dan geldiğini belirtmiştir (Yıldırım, 2013, 1681). Doğum tarihi tespit edilememiştir. Belîğ'e göre Bursa'nın fethinden önce oğlu Abdal Mehmed ile birlikte Anadolu'ya gelen kırk abdalın biridir (İsmail Belîğ, 1287, 212). Evliya Çelebi, O'nu

5 Bursa'daki Buhara kökenli eren sadece Abdal Murad Sultan değildir. Emir Sultan, Pir Emir ve Ahmed-i İlahi gibi şehrin batısında ve doğusunda -Abdal Murad şehrin güney ucundadır- türbeleri bulunan Buharalı zatlar da bulunmaktadır. Bu itibarla Mustafa Kara şehrin "Buharalılar tarafından kuşatıldığı" düşüncesindedir (Kara, 2018, 9).

Orhan Gazi dönemi velileri arasında zikretmektedir. Evliya Çelebi, Abdal Murad Sultan'ı ilim ve hikmet hazinesi, hilm ve ismet (yumuşaklık ve temizlik) sıfatları sahibi, ibadet edenlerin en şerefli, zahitlerin bizzat kendisi, “şeyh” ve “hazret” unvanlı olarak zikretmektedir. Ayrıca Horasan erenlerinden olup Bursa fethinde bulunmuşlardır. Keramet ehli, Allah'a cezb edilmiş kimse idi (Evliya Çelebi, 1998-II, 26, 31).

Abdal Murad Sultan, Aşıkpaşazâde tarafından Abdalan-ı Rum ve Gaziyan-ı Rum şeklinde adlandırıldığı manevi gazi ve fatihlerden, Abdalan zümresinin ileri gelenlerinden biridir. Hak rızası için gaza etmiş ve Bursa kuşatması sırasında oğlu Abdal Mehmed ile birlikte gözcülük hizmeti görmüştür (Cengiz, 2013, 43). Fetihden önce gelip Uludağ eteklerinde yerleşen Abdal Murad'ın fetihden önce taşlar yuvarlamak suretiyle kale halkını bezdirdiği rivayet edilmektedir (Şahin, 2007, 289). Diğer Horasan erenleriyle birlikte 1326 yılında Bursa'nın fethinde bulunmuş, askere maddi ve manevi destek vermiştir. Rivayete göre Abdal Murad Bursa'nın kuşatılması sırasında büyük kaya ve taşları yuvarlar, bu taşlar kaleye düşüp surları harap etmiş (Çetin, 2022, 47). Ayrıca kuşatma sırasında kaleyi (Alkaya, 2006, 10) ve Bursa'daki hareketleri gözetleme görevi de görmüştür (Yüce, 2017, 19).

Abdal Murad Sultan, Orhan Gazi ile de yakın ilişkiler kurmuştur. Fetihden sonra vefat edip bugünkü türbesine defnedilmiştir (O. F. Köprülü, 1998, 63). Aşıkpaşazâde Buhara asıllı olup Bursa'nın fethinde Sultan Orhan ile birlikte bulunduğunu, vefatından sonra ise Bursa Hisarı içine defnedildiğini söylemektedir (Aşıkpaşazâde, 1332, 200). Bursa'nın kuşatılması sırasında onun Orhan Gazi tarafından bir birliğin başında bulunmaya çağrıldığı da ifade edilmektedir. Böylece şehrin fethinde çok önemli bir katkısı olmuştur.⁶ Fetih sırasında büyük tahta kılıcı ve merkebi ile Orhan Gazi'ye yardım ettiği ve askerler arasında irtibat sağladığı da belirtilmektedir (Hızlı, 2018, 29). Abdal Murad fetih öncesi ve sırasında Balabancık ile Aktimur kaleleri arasında bilgi alışverişini sağlamıştır (“Bursa”, 1982, 136-137).



Şekil 1: Abdal Murad Sultan'nın türbesinden günümüze ulaşan yapılar (1998 yılı) (O. F. Köprülü, 1998, 63).

Aşıkpaşazâde'nin “kerameti zâhir olmuş kişilerden” (Aşıkpaşazâde, 1332, 200) dediği Abdal Murad Sultan, Osmanlı arşiv kayıtlarında “kutbü'l-ârifin gavsü'l-vâsılın”⁷ övgüsüyle anılmaktadır. Bu ifadelerin anlamı “irfan bilgisine sahip erenlerin başı, Allah'a kavuşmuş zatların üst mertebesinde olan” demektir. Bu ifadelerden sonra “kuddise sırrühülali,⁸ sırrühülaziz”⁹, “kuddise sırrühülmeştân”¹⁰ denilerek vefat

6 (https://tarihturklerdebaslar.wordpress.com/2015/04/04/abdal-murad, 2022)

7 BOA, AE.SMST.III, 23/1568.

8 BOA, AE.SMST.III, 23/1568.

9 Bursa Şer'iyye Sicili, nr. 3494, v.23a.

10 Bursa Şer'iyye Sicili, nr. 3956, 12.

eden erenlerin ismi anılırken kullanılan “Allah âli ve aziz sırrını takdis etsin” “yüce sırrı mübarek ve temiz olsun” anlamında bir dua cümlesiyle Abdal Murad Baba yâd edilmektedir. Ayrıca belgelerde “defin-i hak-ı ıtrnak olan”¹¹ denilerek sırlandığı toprağın güzel kokulu hale geldiği ifade edilmektedir. Halk arasında ise Abdal Murad’ın pek çok menkıbesi ve kerameti anlatılmaktadır. İnanışa göre bela ve musibetlere duçar olup kurtulmak isteyenler Abdal Murad’ın kabrini ziyaret ettiklerinde Allah’ın izniyle feraha ererlerdi. Yine “sıkıntıdan kurtulmak isteyen ve çeşitli dileği olan kadınların Abdal Murad’ı ziyaret edip çaput bağladıkları belirtilmektedir.” (Alkaya, 2006, 11)

Abdal Murad Menakıbı Bursalı bir mutasavvıf olan Hüsameddin Bursevi (v. 1632)¹² tarafından hazırlanmıştır. Abdal Murad Sultan’ın kerametleri mezarının bulunduğu, demir parmaklıklarla çevrili alana konulan levhaya da yazılmıştır. Bu kerametlerden ilki Bursa’nın fethi sırasında yaşanmıştır. Kuşatma sırasında askeri birliğin başında bulunmaya davet edilen Abdal Murad o günkü ölçüyle altmış okka ağırlığında, kimsenin eline alıp kullanmaya güç yetiremeyeceği dört arşın (2 metre 64 cm) ağaç kılıçla cenk etmiştir. Hammer “Abdal Murad’ın dört arşın uzunluğunda ağaç bir kılıçtan başka silâhi olmadığı halde hayret edilecek kahramanlık eserleri gösterdiğini” söylemektedir (Hammer, 1985-I, 140). Bu kerameti Abdal Murad Sultan’ın Aliyye’l-Murteza’nın manevi mirasının ve kudretinin temsilcisi olduğuna delil kabul edilmiştir. Zikredilen devasa büyüklükteki kılıçla düşman askerleri ile birlikte yılanları ve vahşi hayvanları da telef etmiştir. Kanuni Sultan Süleyman, Abdal Murad Tekkesi ve Türbesi’ni ziyaret ettiği sırada bu devasa kılıcın üçte birlik kısmını kestirip saray hazinesindeki Hz. Peygamber, halifeler ve büyük askeri komutanların silahlarının yanına koydurmuştur (Baldırzâde, 2000, 89). Kılıcın diğer parçası türbede bırakılmıştır. Bu devasa kılıç ile yılan şeklindeki tunç topuz XVII. yüzyılda türbede mevcut iken XIX. yüzyılın sonlarında ortadan kalkmıştır. Ayrıca Abdal Murad hakkında bilgi veren Evliya Çelebi, Belig ve Hasluck sözünü ettiğimiz kılıçla ilgili birbirinden farklı rivayetler nakletmişlerdir (O. F. Köprülü, 1998, 64).

Abdal Murad Sultan Bursa’nın fethinde yanından hiç ayırmadığı devasa boyuttaki tahta kılıca bir anlam veremeyen kişilerin istihzalı olarak “*bu nasıl bir kılıç böyle?*” şeklindeki sorularına, “*siz onun ne kadar keskin olduğunu bilemezsiniz*” cevabını vermiştir (Hızlı, 2018, 29). Baldırzâde’nin naklettiğine Marmara denizinden çıkan iki ejderhanın kıyıdaki köylere ve kasabalara büyük zarar vermeleri üzerine Orhan Gazi kerametleri dilden dile anlatılan ve Bursa’nın fethinde de faydaları zahir olan Abdal Murad’ı halka zarar veren ejderhaların ortadan kaldırılması için görevlendirmiştir. Bunun üzerine Abdal Murad, deniz kıyısına gidip nara atmış, denizden çıkan ejderhalara elindeki kılıçla birer defa vurarak bunları öldürmüştür. Abdal Murad ejderhaları öldürdüğü sırada orada olaya şahitlik eden Orhan Gazi’nin adamları bu ejderlerin başlarını tunçtan birer kalıba döktürüp, bunlardan birini Abdal Murad Zâviyesinde bırakmışlar, diğerini hazineye götürmüşlerdir (Baldırzâde, 2000, 88-89). 1649 yılında türbede muhafaza edildiği anlaşılan bu topuz ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Abdal Murad Baba’nın bu tahta kılıç ile bugün türbesine çıkılan yol üzerinde bulunan, ancak şu an kayıp olan büyük bir kayaya vurduğu ve bu kayayı ikiye böldüğü de rivayetler arasındadır. Yine rivayete göre Bursa’nın fethinin

11 Bursa Şer’iyye Sicili, nr. 3956, 12.

12 Şair ve müellif şahsiyetlerden Hüsameddin Bursevi, Semerkandiye tarikatı şeyhlerindedir. On altı eseri olan bu zat hakkında detaylı bilgi için bkz. (Kara, 1998, 512).

ardından dergâhında inzivaya çekilen Abdal Murad Sultan yiyecek ihtiyaçlarını halkın yardımlarıyla karşılamıştır. Yiyecek ihtiyacı olduğunda eşeğini şehre doğru salar, halk ona saygısından ve hürmetinden gerekli yiyecekleri heybeye koyarlardı.¹³ Bu konuda Fuat Köprülü'nün rivayetine göre Abdal Murad ihtiyacı olduğunda eşeğini Bursa kalesinin Zindan Kapısı denilen kapısına gönderir, kalede yaşayan Hıristiyanlar da onun kudsiyetine inandıklarından eşeğin heybesine yiyecek koyarlarmış (Köprülü, 1935, 60). Bu durum Abdal Murad Sultan'ın Ömer Lütfi Barkan'ın anlattığı Rum Abdallarının kolonizatör olarak gönül kazanıp İslam'ı yayma politikasının bir tezahürüdür. Bu tür rivayetler Abdal Murad Sultan'ın hem tahta kılıcıyla cenk ettiğini hem de Müslim-gayrimüslim demeden insanlara faydalı işler yaparak gönül kazanma yoluyla bölgenin Türkleşmesine, şenlendirilip mamur bir yurt haline getirilmesine katkı sağladığını göstermektedir. Ayrıca Hıristiyan halk tarafından da ermiş bir zat gözüyle bakılmaya başlanmış, Menthon'un ifadesiyle Abdal Murad zamanla "*Hıristiyan keşişlerin yerine geçen ilk Müslüman keşiş*" (Kaplanoglu, 2001, 5) haline gelmiştir. Böyle olmakla birlikte Abdal Murad'ın Bursa'nın fethinden önce Bursa kalesini tahrip etmek için tepelerden kayalar yuvarlaması ve kale halkını korkutarak yıldırma politikası izlemesi sebebiyle bölge halkının onun ermiş bir kişi olduğunu kabul etmelerinden daha ziyade ondan korkmalarından dolayı saygılı davrandıkları fikri de dile getirilmektedir (Erginli, 1995, 37-38).

Abdal Murad Sultan'ın mezarına konulan levhada zikredilen bir diğer kerameti kıpkırmızı ateş korunu pamuk içine sarıp Doğlu (Dolu) Baba'ya¹⁴ göndermesidir. Ateş pamuğu yakmamıştır. Yine mezardaki levhada yazdığına göre türbenin bulunduğu alan mesire yeri olduğundan eğlenmeye gelen ve sarhoş olan biri Abdal Murad Sultan'ın sandukası üzerine çıkıp hayvana biner gibi binmiştir. Bu edepsiz davranışı sergileyen adam dağdan aşağı düşmüş ve ölüsü Bursa ovasında bulunmuştur.

Batılı seyyahlar burada medfün olanların birer Hıristiyan azizi oldukları gibi Abdal Murad'a atfedilen kerametlerin de o azizlere ait bulunduğunu rivayet etmişlerdir. Evliya Çelebi ile yakın zamanda, 1656 yılında Bursa'ya gelen Jean de Thèvenot, Abdal Murad tepesinde Aziz Roland'ın medfun olduğu rivayetini şu şekilde anlatmaktadır:

"Söylencelere göre imparator, kızını şifa için Bursa'ya gönderdiği zaman, Müslümanlar Bursa'ya akın yapmışlar. Bunun üzerine babasından yardım istemiş. Babası da ona çok kuvvetli, sağlam ve yiğit bir kişi olan Ronald/Orland yönetiminde yardım göndermiş. Bu kişi Abdal Murad Tekkesi'nde gömülüyümüş." (Kaplanoğlu, 2002, 101).

Abdal Murad Türbesi'nin 1701 yılındaki bir başka batılı ziyaretçisi Joseph Pitton de Tournefort da "Kentın yakınında, güneybatı yönündeki bir tepenin üstünde bulunan Türk mescidinde Roland'ın kılıcı olduğu söylenen çok kalın bir kılıç saklı" diyerek türbedeki kılıcın Hıristiyan aidiyetini vurgulamıştır (Yıldırım, 2013, 1680).

¹³ (<https://www.evliyalar.net>, 2022)

¹⁴ Tıpkı Abdal Murad Sultan gibi Bursa'nın fethine katılan ve askerler susuz kalınca onlara ayran verdiği söylenen zattır. "Doğ-düğ" Farsça'da ayran anlamına gelmektedir. Bu sebeple Doğlu Baba denilmiştir. Bursalı Belîğ onun adının duadan geldiğini söylemektedir. Bursa yamaçlarında Karabelen mevkiinde dergâhı bulunan Doğlu Baba vefatından sonra oraya defnedilmiştir. Dergâh günümüze ulaşmamıştır. Yalnızca türbe mahalli ve yanındaki tarihi bir çınar mevcuttur. Tarihiçi Hammer'in onu Türklerin Ariste'si olarak tanıttığı belirtilmektedir. Muhtemelen Abdal Murad Sultan ile aralarında yaşanan bir hadiseden dolayı bahsettiğimiz pamuk içerisinde ateş gönderme kerameti zuhur etmiştir (Hammer, 1985-I, 139).

Oysa Hammer, Bernard ve Lanuay gibi XIX. yüzyıl seyyahları daha önce buraya gelen gezginlerin türbedeki kılıcın Roland'a ait olduğunu zannederek yanıldıklarını belirtmişlerdir (Yıldırım, 2013, 1681).

1804'de türbeyi ziyarette bulunan Hammer bazı tekrarları da içeren şu bilgileri yazmıştır:

“Abdal Murad, Bursa'nın fethine katılmış Horasanlı bir derviştir ve Olympus Dağı'nın eteklerinde, kendi adını taşıyan muhteşem manzaralı bir noktada yer alan manastırın içinde gömülüdür. Manastır'ın içinde Avrupalı seyyahların kafaları karışarak abdal dervişe ait olmakla birlikte çılgın bir şövalyenin demir kılıcı olan Orlando Furioso'nun Durindana'sı zannettikleri ahşap kılıcı saklanmaktadır. Ancak sadece ahşaptan yapılmış olmalarına rağmen böylesi kutsal kılıçlar bu örnekte de olduğu gibi Osmanlı sultanlarına çelik kılıçların yaptığından daha az hizmet sağlamamışlardır. Sultan I. Ahmet bu inancı siyasi menfaati için kullanmak için normalde 3 yarda uzunluğundan olan kılıçtan 1 yarda kestirmiş ve bu kutsal silahın kalan parçasını İstanbul'daki imparatorluk hazineleri arasında kutsal bir yadigâr olarak saklamıştır.” (Yıldırım, 2013, 1681).

1840'da buraya gelen Avrupalı seyyah Bernard ise şu bilgileri vermiştir: “Abdal Murad da, Azerbaycan'dan gelerek, Bursa'nın fethinde hazır bulunmuştur. Uludağ eteklerinde, kendi adını taşıyan düzlükteki tekkede gömülüdür. Bu zatın kullandığı ağaçtan kılıç, hala tekkede mevcuttur. Avrupalı bazı seyyahlar, bu kılıcı meşhur “Dorendana”nın sanarak işi karıştırmışlardır. Birinci Sultan Ahmet, bu kılıcın bir miktarını kestirmiş ve “Hazine-i Hümayun” a koydurmuştur.” (Yıldırım, 2013, 1681).

1880 yılında türbeyi ziyaret eden Lanuay seyahatnamesine şu ifadeleri yazmıştır:

“Mezarda zatın ağaçtan yapılmış bir kılıcı bulunur. Pek çok Avrupalı gezgin bu kılıcı ünlü Şarلمان'ın yeğeni Roland'ın kılıcı sanmışlarsa da bu eski bir söylence olup, her iki kılıcın birbiriyle hiçbir ilişkisi yoktur. Sultan I. Ahmet, gerçek kılıcın bir miktarını kestirip, hazineye gelir sağlamıştır.”

Sonraki gelen seyyahlar türbedeki kılıcın Roland ile lakası yok deseler de XX. yüzyılın başlarında F. W. Hasluck bir defa daha Frenkler tarafından “Roland'ın Kılıcı” olarak adlandırılan meşhur kılıcın başlangıçta Bursa'daki hisarın kapısı üzerinde asılı olduğunu ve sonradan savaşçı derviş Abdal Murad ile ilişkilendirilip onun mezarına yerleştirildiğini iddia etmiştir (Hasluck, 1929, 230). Konuyla ilgili diğer Batılı seyyahların rivayetleri aşağıda verilmiştir.

Manzum olarak Fatih devri sonuna kadar Osmanlı Devleti tarihini ele alan XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Ahmet Hasib Efendi (v. 1753) eserinde Abdal Murad ve oğlu Abdal Mehmed'in kerametleri ve faaliyetlerine yer vermiştir. Muhtemelen her iki zatın menâkıbnamelerine (velayetnâmelerine) dayalı olarak hayatlarını manzum bir şekilde ele almıştır. Eserde 2041-2069 sıralı manzumeler Abdal Murad Sultan'a, 2070-2075 numaralı manzumeler ise Abdal Murad Sultan'ın oğlu Abdal Mehmed'e ayrılmıştır. Ahmet Hasib Efendi bu eserinde Abdal Murad Sultan'ın Nakşi müridi olduğunu belirtmektedir. Ancak o dönemde henüz tarikat Nakşi isimiyle ortaya çıkmış değildi.¹⁵ Ayrıca Buhara'dan Maverâünnehir, Turan ve İran'dan gezerek yanındaki birkaç “kafadarı” ile Diyar-ı Rum'a gelip Sultan Orhan'ın Bursa'yı fethinde hazır bulunmuştur.

15 Nakşi tarikatı Abdülhalik Gucdivâni (v. 1179)'ye dayandırılıyorsa da tarıkata ismini veren Buharalı Bahaeddin Nakşibend (v. 1389) XIV. yüzyılın sonlarında vefat etmiştir. Dolayısıyla Nakşi tarikatının bu isimle anılması daha sonraki tarihlere denk gelmektedir (Algar, 2006, 335-342).

Abdal Murad Sultan'ın anlattığı eşeğini şehre salıp halkın heybesine yiyecek koyması ve sapan ile taş atıp küffarın yapılarını tahrip etmesi gibi kerametlerini, türbesindeki kılıcı haber vermesinden başka Battal Gazi neslinden olup cesâmette ve fazilette Abdal Murad Sultan'ın Battal Gazi'den noksanı bulunmadığını söylemektedir. Ahmet Hasib Efendi, Abdal Murad Sultan'ın Orhan Han zamanında vefat ettiğini, mezarının ise şehir ayanının her sene temaşaya çıktıkları yüksek bir yerde yer aldığını söylemektedir. Hasib Efendi nazmını "Hüda kabrini nurlandırısın" satırlarıyla sonlandırmaktadır. Abdal Murad Sultan'ın hayatı ve kerametlerine bu şekilde yer verdikten sonra oğlu Abdal Mehmed hakkında da kısa bilgi vermiştir. Onun diğer adı Seyyid Nasiriddin'dir. Buhara'da nesli devam etmektedir (Ahmed Hasib Efendi, 2021, 275-278).

Abdal Murad Sultan'ın oğlu Abdal Mehmed'in mezarı yan yanadır. Bursa'da II. Murad döneminde yaşayan, keramet ehli Abdal Mehmed -vefatı XV. yüzyılın ikinci yarısı-isminde bir başka eren daha bulunmaktadır. Araştırma eserlerde bu iki zat birbirleriyle karıştırılmıştır. Oysa bu iki zatın yaşadıkları devir aynı değildir (Uludağ, 1998, 63). Ayrıca sözünü ettiğimiz ikinci Abdal Mehmed adına II. Murad tarafından yaptırılan cami, türbe, çeşme ve hazire günümüzde de varlığını Bursa Osmangazi ilçesi Demirtaşpaşa Mahallesi Tahal Caddesi No 40'da devam ettirmektedir.

2. XVI, XVII ve XVIII. Yüzyıl Seyyahlarının Dilinden Abdal Murad Sultan

Abdal Murad Sultan'ın tarihi süreçte yerli ve yabancı çok sayıda seyyah ziyaretçisi olmuştur. 1588'de türbenin ilk ziyaretçisi Seyyah Lubenau'dur. Seyyahın izlenimleri şöyledir:

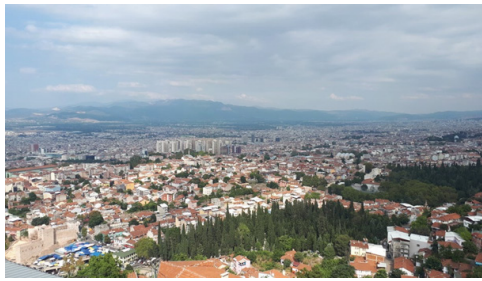
"Şehrin kapısında Roland'ın büyük kılıcı asılı duruyor. Türkler onun da bir Türk olduğunu ve Orhan'a şehrin ele geçirilmesi sırasında yardım ettiğini iddia ediyorlar ve bu kılıca çok önem veriyorlar... Kenti gezerken halk tarafından Abdal Murad diye adlandırılan bir azizin mezarını da ziyaret ettik. Türkçede abdal, akli başında olmayan anlamına geliyor. Ama Türklere göre aynı zamanda 'kendini Tanrı'ya adanmış' da demek. 'Murad'ın Latince karşılığı Desiderius, Yunancası Erasmius, Almancası da, çok sevilen, arzulanan anlamında. Türkler bu azizlerinden Seitih (Şeyh) Abdal Murad diye söz ediyorlar. Mezarı oldukça yüksek bir tepenin üstünde ve çok hoş bir yerde. Buradan Bursa kenti tüm çevresi ile birlikte görülüyor ve eni ile boyu bir büyük Alman mili kadar olan özel vadi seyredilebiliyor. Bana anlattıklarına göre, Abdal Murad, Sultan Orhan'ın Bursa kentini fethettiği sırada ordusunda savaşan bir kumandanmış. Mezarın yanı başında kaba bir dana derisine sarılı olağanüstü büyük ve geniş bir kılıcı hala muhafaza ediliyor. Sekiz büyük karış boyunda ve rahat bir karış genişliğinde olan kılıcın kını da özeldi ve insanın iki eliyle bile zor kaldırabileceği kadar ağırdı. Türklerin Derviş dedikleri ve birer aziz gibi saydıkları kişiler bu kılıcı zaman zaman buradan alıp kutsal bir eşya olarak şehir şehir dolaştırıyorlar ve bağış topluyorlar. Onların iddialarına göre, Abdal Murad bu kılıcıyla bir kayayı ikiye bölmüş. Kentten mezara gidip gelirken önünden geçilen bu çatlak kayayı ziyaretçilere gösteriyorlar. Fakat aslında bu çatlakların kılıç darbesiyle değil doğal olarak meydana gelmiş olduğu da açıkça belli oluyor. Böyle bir rivayetin yayılmasındaki amaç, mezarı ziyarete gidenlerin, ister Türk olsun, ister Hıristiyan veya Yahudi, kadın veya erkek, mezarın başında içlerinden tuttıkları niyetin gerçekleşeceğine güvenmeleridir... Bize ağırlığı belki 24 Pfund'da (12 kg) fazla olan bir gürz de gösterdiler. Tepesinde pirinç madeninden dökme, dört ayağı üstünde duran bir aslan figürü vardı, kulpu da aynı madendendi, sapı ise demirdendi. Gürz bir adamın tek eliyle kolay kolay kaldıramayacağı kadar ağırdı. Söylediklerine göre bu gürz Abdal Murad'ın savaşta kullandığı silahtı.

Bakalım bir bitki kökünü görüp güz sandığımı ve uydurma tarifler yaptığımı iddia eden iftiracılar buna ne diyecekler? Ayrıca taneleri küçük birer meyve büyüklüğünde olan kırmızı mercandan yapıma bir tespih de gördük. Ucunda altın bir çerçeve içinde aynaya benzer bir taş asılıydı. Bunun özel bir taş olduğunu söylediler.” (Yıldırım, 2013, 1680).

XVII. yüzyılın ilk yarısının (1632 yılında) yerli şahidi ve yazarı Kâtip Çelebi’dir. O da Bursa’yla ilgili verdiği bilgide Abdal Murad’a yer vermiştir. Kâtip Çelebi’nin verdiği bilgiler sınırlı da olsa Abdal Murad’a taalluk eden satırları şöyledir:

“Keşiş Dağı eteklerinde Abdal Murad denen bir mesiresi vardır. Kaleden yukarda geniş bir meydana olup kale ve şehir ovasına bakar, ağaçlıklı ve bol suludur. Burada Abdal Murad mezarı ve tekkesi vardır. Karanfil adı verilen diğer bir mesire yerinin içinden Alishir suyu geçer.” (Yahşi, 1998, 46)

XVII. yüzyılda Abdal Murad Baba’nın türbesinin yerli ziyaretçilerinden biri Evliya Çelebi’dir (Evliya Çelebi, 2001, 141). Evliya Çelebi’nin buraya dair verdiği zengin betimlemeler -muhtemelen 1640 yılına ait- o dönemde tekkedeki yaşantıya ve tekkenin fonksiyonlarına ışık tutmaktadır. Abdal Murad Sultan başlığı altında verdiği bilgilere göre Abdal Murad Sultan Türbesi şehrin güneyinde, Bursa’yı gören yeşillik ve iki tarafı ağaçlık bir alanda, bir mesire ve etraf seyredilen yerde bulunmaktaydı.¹⁶ Buradaki tekke bir Bektâşi merkezi, yani “âsitâne-i Âl-i Abâ” idi. Orhan Gazi’nin yaptırdığı tekkede yalnız ayak, başkâbak, maharetli, güçlü, kuvvetli, ilahi aşkla ciğeri yanmış, sinesi ateşlenmiş canlar (dervişler) vardı. Buraya gelenlere canı dilden hizmet ederlerdi. Tekkeye binden fazla sahan, tencere, bakır kazan gibi kap kacak ve yeme takımları vakfedilmişti. Burayı ziyaret edenler orada sohbet ve ibadet ederlerdi. Ayrıca Evliya Çelebi Bursa’nın mesire, gezinti ve seyir yerlerini anlatırken sözü yine Abdal Murad Sultan mesiregâhına getirmektedir. Seyyahın bilgilerine göre burası Ruhban Dağı’nın eteklerindeki büyük bir tepe üzerinde bir vadi olup Bursa şehrinin tek tek tüm binaları ve şehrin tamamı görülmekteydi.¹⁷ Bursa hakkında bilgi veren Hoca Sadeddin Efendi de Orhan Gazi ile Bursa’nın fethinde bulunan Abdal Murad Türbesi’nin mesire yerinde olduğunu bildirmektedir (Hoca Sadedin Efendi, 1279-II, 407; Hoca Sadedin Efendi, 1279-V, 11).



Şekil 2: Günümüzde Abdal Murad Türbesi’nden Bursa manzarası.

¹⁶ “Bursa’nın cenûbu tarafında şehre hâ’il bir tekye-i hıyâbân içinde medfûndur. Ahâlî-i Bursa’nın teferrücgâhıdır ve seyyâhân-ı berr u bihârın dahi mesîregâh-ı geh-gâhıdır.” (Evliya Çelebi, 1998-II, 31)

¹⁷ “Tekye-i Abdâl Murâd Sultân: Bursa’ya havâle çemenzâr ve hıyâbân-ı küyâh, bir teferrücgâh [u] mesîregâh, âsitâne-i Âl-i Abâ, ya’nî tekye-i Bektâşiyândır. Pâ-bürehne ve ser-bürehne, zeber-dest, tüvânâ, aşk-ı İllâhî ile ciğeri büryân, sînesi sûzân olmuş cânlar vardır kim teferrüce varan cânlara dil u cân ile rû-mâlfide edüp hizmet ederler. Bu tekyeyi Orhân Gâzî binâ etmişdir. Binden mütecâviz sahan ve tencere ve kazgân-ı bakır âvânî vakfî vardır. Cümle ehl-i ziyâret anda sohbet edüp ibâdet ederler.” (Evliya Çelebi, 1998-II, 14)

Seyyah Abdal Murad Tekkesi'nin bulunduğu mesire, dinlenme ve yeşillik alanı şöyle anlatmaktadır:

“Ve mesîregâh-ı Abdâl Murâd Sultân: Cebel-i Ruhbân'ın dâmeninde bir püšte-i âlî üzere bir vâdîdir kim cümle şehri Bursa ferâde ferâde her âsâr-ı binâsı nümâyândır. Ve bir çemenzâr-ı ferah-fezâ zemîni vardır kim sun'-ı Perverdigâr ile arzı gûyâ yeşil dühâvî katife ile döşenmiştir. Ve bu âsitânede eflâke ser çekmiş çınar-ı müntehâlar ve kara ağaçlar ve bîd-i ser-nigûn ve ar'ar u şimşâd ve servî dırahtları var kim sâye-i zıll u himâyesinde on bin âdem meks etse kifâyet eder. Ba'zı dırahtda yaban asmasından ve habl-i kavîden salıncaklar vardır. Yârân u dilberân-ı zarîfânlar binüp salıncup birbirlerine salıncak kolunu çekerler ve birkaç yerinde mecma'-ı zurefâ mastaba soffaları ve namâzghâh soffaları vardır ve matbah-ı it'âmlarından mâ-i cârîler ile kebâb dollâbları vardır. Germâ-nerm âteşde kebâbı su çevirüp bir kebâb olur, âdem çevirmeğe ihtiyâc değildir. Âb u hevâsı ve medd-i basarı yerinde hoş hevâ bir mesîregâhdır.” (Evlîya Çelebi,1998-II, 31)

Evlîya Çelebi Abdal Murad Sultan'ın şahsı hakkında da bilgiler vermektedir. İlim ve hikmet hazinesi, yumuşak huylu ve masum, ibadette ileri ve nefesine karşı zahit Şeyh Abdal Murad Hazretleri Horasan erenlerinden olup Bursa'nın fethinde bulunmuştu. Allah'a cezb edilmiş ermişlerdendi. Bursa'nın güney tarafında, şehri gören, iki tarafı ağaçlık tekke içerisinde gömülüdür. Hem Bursa ahalisinin hem de karada ve denizde seyahat edenlerin seyir ve mesire yeri olan hazretin nurlu türbesinde üç zira ağırlığında kılıcı vardır. Sultan Ahmet bir zira miktarını kesip uğur ve bereket vesilesi olarak hazineye götürmüştür (Evlîya Çelebi,1998-II, 31). Evlîya Çelebi Abdal Murad Tekkesi'nde Bektaşî dervişleriyle karşılaştığını haber vermekte, ancak Abdal Murad ile Hacı Bektaş Veli arasında bir ilişki söz etmemektedir.

Evlîya Çelebi'den hemen sonra Abdal Murad Tekke ve Türbesi'ne seyyah Thévenot gelmiştir. 1656 yılına tekabül eden bu seyahatten kalan bilgiler şöyledir:

“Prenses Sarrasin'lerin (Müslümanlar) akınlarından fazlasıyla rahatsız olunca, babasından yardım istemiş; o da çok sağlam yapılı, güçlü kuvvetli ve yiğit bir adam olan Roland veya Orland kumandasında yardım kuvveti göndermiş, Roland (veya Orlando) birçok Müslüman'ı öldürmüştü. Kentin hemen yakınında bir dağ var, bu dağın tepesinde de içinde bir Türk dervişin yaşadığı bir türbe bulunuyor; bu türbe sağlam duvarlar ve parmaklıklarla korunuyor, ama dervişin eline birkaç akçe sıkıştırınca içeri girmeme izin verdi ve adı geçen Roland'a ait olduğu söylenen yedi parmak enindeki kılıcı bana gösterdi; kılıcın sadece ağzı dört ayak uzunluğunda, tek başına kabzasının boyu ise bir ayağı buluyor; bunun kılıç ağzının sadece yarısı olduğunu ve diğer yarısının padişahın hazinedarında durduğunu söylüyorlar; ama bu kadarı bile öyle ağır ki insan tek eliyle tutunca başkaca bir hareket yapmasına imkân kalmıyor. Bu kılıcın yanında aynı Roland'ın gürzü duruyor; başparmağın iki katı kalınlıkta, yaklaşık üç ayak uzunlukta demir bir sopa bu; kabzası bakırla kaplanmış, bu da onu iyice kalınlaştırıyor, gürzün ucuna ise bakırdan kocaman bir aslan takılmış. Yine bu türbenin içinde, üzerlerinde siyah kadife örtü serilmiş ve uçlarında birer sarık bulunan iki sanduka yer alıyor; bu sandukalarda Roland ile oğlunun naaşlarının bulunduğunu söylüyorlar; onların inancına göre her ikisi de Müslüman'mış. Bahsettiğim kılıç ile gürzü bu sandukaların hemen önündeki bir masanın üzerinde tutuyorlar.” (Yıldırım, 2013, 1680).

XVIII. yüzyılın sonlarında 1793'de Bursa'ya bir seyahat düzenleyen Ignaz von Brenner, Abdal Murad Türbesini şehirde ilk ziyaret edilmesi gereken yer olarak ifade etmektedir. Brenner'in türbeye dair aktardığı bilgiler şöyledir:

“İlk olarak ziyaret edilmesi gereken yer burada çok fazla saygı gören Abdal Murad adında bir Türk azizinin kentin üstündeki hoş bir tepeden aşağıya bakan türbesi yani mezar yeridir. Bu dini bütün münzevinin yanında, kardeşçe bir uyum içinde mezarının uzunluğundan olmasa bile sözde silahlarının boyutundan çıkartılabileceği üzere doğaüstü bir güçte olan ünlü bir kahramanın ölümlü kalıntıları yatar. Ancak bu yalnızca onun Topuz’unun ahşap bir modelidir. Topuz: Gürz, sopa silahı. Kalın, silindir biçimli, yaklaşık bir topla sona eren iki feet uzunluğunda bir değnek. Değerli metallere yapılır ve hatta asaletin derecesine göre mücevherlerle süslenir. Ayrıca bizim eski asamızı da karşılar. Bir atlının tam silahlanması için kılıç ve topuz eyer süngüsünün her iki tarafına asılırdı. Birkaç feet uzunluğunda ve birkaç inç genişliğindeki kılıcının şimdi yalnızca kılıfı mevcuttur. Ünlü Roland’ın kalıntılarını burada bulma hayali, mezarın üstünden bulunan ve emirlerin kendilerine özgü, ayrıcalıklı işaretleri olan yeşil türbanlar nedeniyle ortadan kalkar. Constantinople ve Jerusaleme’ye yaptığı efsanevi yolculuğu sırasında büyük Karl’a eşlik eden Fransız şövalyesi bilindiği gibi Hz. Muhammed’in ne bir müridi ne de onun soyundan gelen birisidir. Her kimin olursa olsun, bu anıt mezarın konumundan daha hoş bir şey hayal edilemez. Keyif verici çiçekli koridor, yakınlarındaki huzur verici ağaç koruluklarının serin gölgesi, karanlık labirente benzer yolu, esen rüzgârlarla yaprakların hışırdaması, tüylü ahalisinin (kuşların) cıvıltıları, ferahlık veren pınarı... Burada her şey bu latif, melankolik hisleri uyandırır ve benzersiz doğanın Yaratıcısını akla getirir.” (Yıldırım, 2013, 1680-1681).

Brenner, Bursa’da Abdal Murad Sultan hakkında işittiği hayatından bazı kesitleri ve kerametlerini kendi zihninde yorumlayarak anlatmaktadır:

“Bu mucize adam hakkında Bursa’da çok şey anlatılırdı. Şimdi mezarının bulunduğu tepede yaşamış ve münzevi bir yaşam sürdürmüştür. Hüccesini asla terk etmemiştir. Acıktığında gri eşeğine bir işaret verir ve o da hızla yol olarak sırtındaki heybesiyle kente girerdi. Dini bütün Müslümanlar da ona büyük miktarda erzak ve çok lezzetli yiyecekler temin ederlerdi. Bir gün sabırsız hayvan boş biçimde geri döndü. Kentlilerin bu nezaketsizliğine öfkelenerek kudretli elleriyle onların üzerine çok büyük kaya parçaları fırlattı ve Bursa’yı tamamen bir moloz yığını haline getirmekle tehdit etti. Bu durumdaki çok büyük şaşkınlığa düşen ahali derin bir pişmanlık duyular ve keşişin sinirini sakinleştirmek için yeni bir tedarik sağlayacaklarına yemin ettiler. Bize kentte muhtemelen yüzlerce kilo ağırlığında olabilecek bu kaya parçalarından bazılarını gösterdiler. Şüphesiz bu mucize adam, bir yer sarsıntısı ya da şiddetli yağmurların neden olduğu bu durumu halk üzerinde bir etki meydana getirmek için bir fırsat olarak kullanmıştır. Ayrıca herhangi bir Abdal Murad’ın öfkesi olmaksızın böylesine büyük dağlarda bu tür hadiseler meydana gelmektedir. Bu arada bu mucizevi adamın bugün hala ateşli hastalıkları iyileştirme gücü olduğuna inanılır. Mezarının çevresindeki servi koruluğu ateşli hastalığa tutulanların iyileşme umutlarıyla oraya astıkları küçük elbise parçalarıyla tamamen çok renkli bir görünüme sahiptir.” (Yıldırım, 2013, 1194-1195).

3. Abdal Murad Baba Tekkesi ve Vakfı

Abdal Murad Tekkesi ve Türbesi Bursa’ya¹⁸ karşı yüksek bir tepe üzerindeki gezinti yerinde ve çimenlik alanda kurulmuştur. Burası Alacahırka semtinin yukarısında, kireç ocağının üst tarafında olup günümüze bazı kalıntıları kalmıştır (O. F. Köprülü, 1998, 64).

18 Abdal Murad isminde bir başka zaviyenin Samsun Çarşamba’da bulunduğu tespit edilmektedir. Bu zaviye Kadiri tarikatı meşayih tarafından idare olunmaktaydı. Ayrıca Yukarı Karaağaç Bükü Köyü’nün bu zaviye vakfı dâhilinde olduğu anlaşılmaktadır. Çarşamba Abdal Murad Zaviyesi vakfının 1847-1849 yıllarında üç senelik geliri 1.740 kuruş kadardı (VGMA, Defter nr.4641, 187; BOA, EV.MH, 969/22; BOA, EV.MKT.CHT, 86/27; BOA, EV.MH, 1157/9).

Bugün Abdal Murad Türbe ve Camii, Osmangazi İlçesi Alacahırka Mahallesi Atabey Sokak No 4’de yer almaktadır. Bazı eski kaynaklarda tekke ve türbenin bulunduğu yer Bursa’ya nâzır Uludağ’ın yamaçlarında Alişir Deresi yakınlarında şeklinde tarif edilmektedir (Çift, 2013, 130). Hammer de zaviyenin Keşiş Dağı zirvesinden gelen Alişir ırmağı üzerinde olduğunu söylemektedir (Hammer, 1985-I, 139).

Abdal Murad Sultan, Buhara’dan geldiğinde mukim olduğu, bugün türbesinin bulunduğu şehre muntazır mevkide -burası Trikalis Zâviyesi olarak zikredilmektedir- (Yüce, 2017, 19) fetihten sonra tekkesini kurmuş ve hizmetlerini sürdürmüştür. Burada daha önce eski bir manastırın varlığı tespit edilmektedir. Uludağ manastırlarının çoğu bölgenin fethi sonrası tekke haline getirilmiştir. Bunların en önemlisinin Abdal Murad Tekkesi olduğu belirtilmektedir. Araştırmalara göre Abdal Murad’ın türbesi ve tekkesinin bulunduğu tepelik alan IX. yüzyılda yaşayan Büyük Aziz Joannice’nin¹⁹ yaşadığı yerdir. Aziz Joannice, Bizans İmparatoru Theophil’in ikonalar konusunda bilgisine danıştığı bir aziz olup uzun süre burada inzivaya çekilmiştir. Ayrıca Trichalice olarak anılan bu tepe, Hıristiyan dönemi için çok kutsal alanlardan biridir. Bursa’ya gelen yabancı seyyahlara göre burada medfûn olan zat Abdal Murad Sultan değil de Hıristiyan inancında kutsanan Aziz Ronald’dır. Tekkedeki dört metre boyundaki kılıç için de benzer durum söz konusudur. Bu kılıcın Hıristiyan azizlerin yanı sıra Şarlman’ın yeğeni Konet Roland’a aidiyeti dahi iddia edilmiştir (Kaplanoğlu, 2002, 78).

Orhan Gazi döneminde O’nun destekleriyle kurulduğu (Öz, 1995, 131-132) anlaşılan tekkenin hizmetlerini yürütmesi için bir de vakıf tesis edildiği tespit edilmiştir. Nitekim Orhan Gazi “dört arşın uzunluğunda tahta kılıcıyla birçok kahramanlıklar göstermesi” (Köprülü, 1976, 259) gibi Bursa’nın fethinde gördüğü hizmetlerinden dolayı Filidar/Filedar (Gündoğdu) Köyü’nü Abdal Murad Sultan’a tahsis etmiş ve köyde yetiştirilen mahsulün vergi gelirleri tekke vakfına aktarılmıştır. Arşiv belgelerinde köyden elde edilen gelirlere dair bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca Orhan Gazi’nin Abdal Murad Tekkesi vakfına birkaç köy daha vakfettiği ifade edilmektedir (Çift, 2001, 230). Tekkenin vakıf hizmeti olarak en önemli fonksiyonu ayende ve revendeye (gelen ve giden misafirlere) yemek verilmesiydi. Abdal Murad Sultan, Orhan Gazi’nin de desteğiyle tekkesinde tesis ettirdiği kocaman mutfakta pişirdiği yemeklerle gelip geçenlerin karnını doyurmuştur (Mehmed Şemseddin, 1997, 265). Filidar Köyü’nde gelen gelir büyük ölçüde bu hizmete hasrediliyordu. Kalan gelir ise tekkenin görevlilerinin maaşları, tamir ve dervişlerin ihtiyaçları için harcanıyordu.

19 Çok sayıda üst düzey ve ahaliden ziyaretçisi olan Aziz Joannice’in peygamber olduğu ve mezarını ziyaret eden hastalara şifa verdiği gibi hakkında rivayetler dile getirilmiştir. Tıpkı Abdal Murad için anlatılan yılanlardan halkı kurtarması gibi benzer kerametler ona da atfedilmiştir. Ayrıca kişiliği açısından da nakledilen bilgiler Aziz Joannice ile Abdal Murad Sultan’ın benzerliğine işaret etmiştir. Örneğin “Bir gün çok sayıda keşişin bulunduğu dinsel toplantıda Aziz Joannice’a en mükemmel erdemin ne olduğu soruldu. Bazıları merhamet, bazıları ise dua etme, sadaka verme ve tövbe etmek için acı çekme dediler. Aziz Joannice söz alarak en büyük erdemin alçakgönüllülük olduğunu söyledi.” Bu durumda ilginç bir şekilde Aziz Joannice’nın kişiliği ile ona atfedilen olağanüstü olaylar ve kerametler halk arasında Abdal Murad Sultan ile devam ettirilmiştir. Bu rivayetler Hıristiyanlar tarafından Aziz Joannice hakkında, Müslümanlar tarafından Abdal Murad Sultan hakkında anlatılagelmiştir. Aziz Joannice’in çileli ve meşakkatli hayatı, nasıl aziz olduğu, geçirdiği sınavlardan sonra başının tıraş edilip çıplak ayakla manastıra götürüldüğü, belirttiğimiz kerametlere ilave olarak hayvanlara hükmetme, su üzerinde yürüme, şifa dağıtma, başarı ve bereket için dua etme, kimseye görünmeden zindan kapısını açıp esirleri kurtarma ve diğerleri hakkında bkz. Kaplanoğlu, 2002, 82-84, 88-90, 92-93, 95-97, 101.



Şekil 3: Abdal Murad Sultan ve oğlu Abdal Mehmed'in mezarları ile hazirenin yenilenmiş hali.

Filidar/Filedar Köyü'nün günümüzde adı değiştirilip Gündoğdu'ya çevrilmiştir. Arşiv kayıtlarında 1671 tarihinde köyde 191 haneden 20 kadarı avarız hanesi iken, (Dörtok, 2001, 67) 1779 yılında Filedar Köyü'nde 6 adet avarız hanesi vardır (Sayın, 2017, 127, 134). Bu altı haneden 1839 yılında nüzul ve avarız vergisi olarak 138 kuruş tahsil edilmiştir. Ayrıca II. Mahmut döneminde 1838 yılında köy halkından ilan-ı cihâdiye vergisi olarak 10.419 kuruş toplanmıştır. Filedar Köyü Osmanlı idari yapılanması içerisinde Bursa kent merkezine bağlı köylerden olup burada şer'i işlerde ve mahkemede şehir kadısına yardımcı bir naip vardı (Satıcı, 2008, 112, 141, 424, 426).²⁰ Yine sicil kayıtlarında 1896 yılında köyde Rum kökenli gayrimüslim nüfus bulunduğu gibi Kürd kökenli Osmanlı tebaası da yaşamaktaydı.²¹ Filidar (Filedar) Köyü Rum ahalisinden çuhacılık mesleğini icra edenler tespit edilmiştir.²² Köy, Bursa ilinin Osmangazi ilçesine 18 km uzaklıkta bulunmaktadır. Bursa'nın en eski yerleşim yerlerinden biridir. 1924 sonrası Rumlar tarafından boşaltılan yerlere mübadelede Selanik ilinin Kurular Mahallesi'nden gelen muhacirler ile Vodina Pomakları yerleştirilmiştir. Ayrıca köyde İskeçeliler de yerleşiktir. XX. yüzyılda köy Pomaklar ve İskeçeliler diye iki ayrı yerleşimle gelişmiştir. Filidar/Filedar (Gündoğdu) Köyü Bursa'ya hâkim Gemlik Körfezi'ni de uzaktan gören yaklaşık 400 rakımlı bir tepe üzerindedir.²³

Tekkenin kuruluşundan XVII. yüzyıla gelene kadar faaliyetleri hakkında elimizde bilgi yok denecek kadar azdır. Muhtemelen Abdal Murad Sultan'ın Uludağ'ın eteklerinde kurduğu tekkede vefatından sonra bir müddet de oğlu Abdal Mehmed faaliyet göstermiştir. Böylece bölgenin iskânı ve şenlendirilmesi devam etmiş, ayrıca tekkede ayende ve revendeye (gelip giden misafirlere) hizmet verilmiş, dervişler yetiştirilmiştir. Rivayete göre çok cezbeli ve celal sahibi bir zat olan Abdal Mehmed de kırklardan kabul edilir. Tekkesi önündeki çınar altında oturup dervişlerin ve fukaranın dertlerini dinleyip onlara yardımcı olurdu. O da babası gibi ehl-i keramet bir zat idi. Çok cezbeli olması sebebiyle dervişler her zaman yanına gelemez, cezbe ve istiğrakı fazla

20 Filedar köyü ahalisinin 1812 yılında Bursa âyanı Müderris Cizyedarzâde Hüsametdin Efendi'den fazla vergi toplayarak kendilerine zulmettiğine dair şikâyetleri için bkz. (Satıcı, 2008, 112, 141, 424, 426).

21 "...Filedar Karyesi mütemekkinlerinden Papas oğlu Tanaş veled-i Bangel ve Kurşunlu oğlu Yenaki veled-i Kanstanti'ye mülkiyet üzere bey'...", "Mahrûse-i Burusa kurâsından Filedar Karyesi'nde sâkin Kürd Cafer bin Şâh Hüseyin tarafından zikr-i âti hususda... karye-i mezkûre mütemekkinlerinden tebaa-i Devlet-i Aliyye'nin Rum milletinden Estrati veled-i Tanaş zimmetinde..." (Pınarbaşı, 2019, 278, 336).

22 Çuha, yün kumaş demektir. Bu meslekle icra eden şahıs Fedarlı Dimitri veledi Sedari'dir (Akıncı, 2016, 47).

23 (<https://pomaknews.com/gundogdufilidar-osmangazi-bursa>, 2023).

olduğunda yanına uğramaktan çekinen dervişleri sair zamanlarda elini öpüp duasını alırlardı (Baldırzâde, 2000, 89-90). Abdal Mehmed vefatından sonra tekke haziresine, babasının yanına defnedilmiştir. Ondan sonra tekkenin postnişinliğine kimin getirildiği konusunda bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte tekkede daha sonraki dönemlerde irşad faaliyetine ve misafir ağırılanmasına devam edildiğini tahmin etmek güç değildir. Evlada meşrut olduğu muhakkak olan tekkede 1484 yılında Şeyh Salih Efendi'nin on akçe yevmiyeyle on yıl kadar şeyhlik yaptığı ifade edilmiştir (Erginli,1995, 39).

Öte yandan tekkenin kurucusu Abdal Murad hakkında bilgi veren en eski kaynaklar onun Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik bağlantısı hakkında bilgi vermemektedir. Abdal Murad'ın Hacı Bektaş Veli Dergâhı'ndan yetişen Abdal Musa ile birlikte Bursa'nın fethinde bulunması, kendisinin bir Horasan ereni olması kurduğu tekkenin Bektaşî dervişlerince sahiplenilmesiyle tekke XVI. yüzyılın başlarında Balım Sultan ile teşkilatlı bir yapıya kavuşan Bektaşîliğe bağlanmıştır. Ancak XVI. yüzyılın sonlarına kadar tekke hakkında bilgi kaynaklarında bir kesinti söz konusudur. Nitekim yukarıda zikri geçen Batılı seyyahlardan türbeyi ilk ziyaret eden Lubenau'nun 1588 yılına ait seyahatnamesinde Abdal Murad Tekke ve Türbesi'ne rastlanmaktadır. Lubenau'nun haber verdiği göre o tarihte Abdal Murad Türbesi'nin bulunduğu dağda birçok Türk keşiş yaşamaktaydı. Bunlardan “en büyük baba” anlamına gelen Azim (Azem) Baba adındaki zatın her yıl ülkedeki dervişleri ve erenleri etrafına toplayıp Abdal Murad Sultan'ın mezarı başında bir ziyaret toplantısı gerçekleştirdiğini söylemektedir (Yıldırım, 2013, 1514). Nitekim seyyahın verdiği bu bilgiden yedi yıl sonra 1595 yılında tekkeye Abdal Murad evladından Hacı Mahmud'un postnişin tayin edildiği anlaşılmaktadır (Erginli, 1995, 39).

Şekil 4: Bursa'da Gazi Abdal Murad Asitanesi yakınındaki Oğuz Dede'nin fakir halinden dolayı kendisine günlük beş akçe verilmesi (1621).²⁴

24 İş bu dârende-i ferman-ı hümayun Mevlana Oğuz Dede hakkında mezid-i 'inâyet-i padişahanem zuhura getirüb mahruse-i Burusa'da Gazi Abdal Murad kuddise sırrehü'l-'azîz âsitânesi kurbunda olub fakir hal ve mahal ve müstehak olduğu sebebden mahruse-i mezbûrda İkiızceler ağnamı mahsulünden sene selasin ve elf Cemaziyelahirinin on ikinci gününden yevmi beş akçe vazife ta'yin edüb bu berat-ı hümayunu verdim ve buyurdum ki varub ta'yîn olunan yevmi beş akçe vazifesin mahruse-i mezbûrda İkiızceler ağnamı mahsulünden alub mütekarrin ola ol babda hiç ahd-i mâni' ve dâfi' olmaya şöyle bileler alamet-i şerife i'timâd kılalar tahriren fi'l-yevmi'r-râbi' aşere şehri Cemaziyelahir li-sene selasin ve elf (14 Cemaziyelahir 1030/6 Mayıs 1621). (Bursa Şer'iyye Sicili, nr. 3494, v.23a).

Abdal Murad Baba Tekkesi'ndeki gelişmeler ancak XVII. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı arşiv kayıtlarından takip edilebilmektedir. Elimizdeki ilk belgeye göre Mayıs 1621 tarihinde Bursa'da Gazi Abdal Murad Kuddise Sırrehülaziz Âsitanesi yakınında fakir bir halde yaşayan Oğuz Dede'ye İkişceler ağnamı mahsulünden günlük beş akçe verilmesi kararlaştırılmıştır.²⁵ Bu belgede Oğuz Dede'nin tekkedeki göreviyle ilgili bir ifade bulunmamaktadır. Sadece tekke yakınında yaşadığı ve gelire ihtiyaç duyduğu belirtilmektedir. Ancak muhtemelen o Abdal Murad Baba'nın türbesi ile ilgilenmekteydi. Bu yıllarda Bursa'da Bektaşî dervişlerinden faaliyette olanlar vardı. Örneğin Emirbuhari civarında oturan Bursalı Derviş Selman tarafından 1625 tarihinde Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi intisah etmiştir (Gölpınarlı, 1958, XXVII).

Bu derviş tahminimize göre Bektaşî dervişlerindendi. Bu dönemde doğrudan Gazi Abdal Murad Tekkesi'nde tekkenişin olarak adını tespit ettiğimiz Şeyh Muharrem adlı zattır. Evliya Çelebi'nin tekkeyi ziyaretinde muhtemelen bu zat ya da halefi orada tekkenişin bulunuyordu. Keza elimizdeki şer'îye sicil kaydına göre 1649'da Şeyh Muharrem'in vefatının ardından evladiyet üzere oğlu Şeyh Mehmet tekkenişin atanmıştır. Atama yazısında yeni tekkenişinin "varıp mezbûr müteveffa babası yerine evladiyet üzere tekkenişin olup hizmet-i lazimesi mü'edda kılındıktan sonra üslub-ı sabık üzere mutasarıf olup vâkıfın ruhu, devam-ı ömr ve devlet için duaya müdavemet göstermesi" istenmekteydi.²⁶



Şekil 5: 1649 yılında Bursa'da Gazi Abdal Murad Tekkesi'nde Şeyh Muharrem'in vefatının ardından evladiyet üzere oğlu Şeyh Mehmet'in tekkenişin olarak atanması (1649).²⁷

Abdal Murad Tekkesi'nin Bektaşîlikle bağlantısına ilk temas eden ise Evliya Çelebi'dir. Seyyah tekkede karşılaştığı Bektaşî dervişlerini "Aşk-ı İlâhî ile çiğeri büryân, sinisi sûzân olmuş cânlar vardır kim, oraya seyrangâha varan cânlara canu

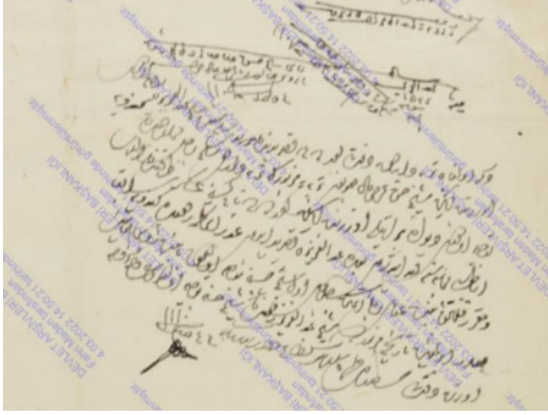
25 Bursa Şer'îye Sicili, nr.3494, v.23a.

26 Bursa Şer'îye Sicili, nr. 3527, 87, Hüküm 642.

27 Hük-m-i şerif-i âlişan oldur ki. Mahruse-i Burusa'da vâki' Gazi Abdal Murad Tekyesinde evladiyet üzere tekyenişin olan Şeyh Muharrem fevt olub mahlûl olmağın yerine sulbi oğlu iş bu darende-i hümayun Şeyh Mehmed mahal ve müstehak olmağın tevcih olunub berat-ı hümayun verilmek babında inayet taleb etmeğın sadaka edüb bu berat-ı hümayunu verdim ve buyurdum ki varub mezbûr müteveffa babası yerine evladiyet üzere tekyenişin olub hizmet-i lazimesi mü'edda kılındıktan sonra üslub-ı sabık üzere mutasarıf olub vâkıfın ruhu ve devam-ı ömr ve devlet için duaya müdavemet göstere şöyle bileler alamet-i şerife i'timad kılalar tahriren fi evail-i Şevvali'l-mükerrrem li-sene tis' ve hamsin ve elf (1059/Ekim 1649).(Bursa Şer'îye Sicili, nr. 3527, 87, H. 642).

gönülden hizmet ederler” şeklinde tanıtmaktadır (Evliya Çelebi, 1998-II, 14). Abdal Murad Tekkesi ve buradaki dervişler Evliya Çelebi tarafından Bektaşî gösteriliyorsa da (Evliya Çelebi, 1998-II, 47)

Aşıkpaşazâde, Mecdî, Gelibolulu Mustafa Âli ve Hoca Sadeddin Efendi gibi kaynaklarda Abdal Murad ile Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik arasında bir münasebet kurulmamaktadır. Bu durumda tekke muhtemelen XVI. yüzyıldan sonra Bektaşî dervişlerince sahiplenilmeye ve kullanılmaya başlamış, bu sebeple XVII. yüzyılda Evliya Çelebi orada Bektaşî dervişleriyle karşılaşmıştır (O. F. Köprülü, 1998, 64).



Şekil 6: Yıllık 155 kuruş geliri olan Bursa’da Abdal Murad türbedarlığına Ahmed Dede’nin müdahalesiyle türbedar olan Şeyh Abdülaziz’in vefatı üzerine önceki görevli Şeyh Hasan’ın yeniden türbedar atanması (1699).²⁸

Elimizdeki arşiv belgelerinden birine göre XVII. yüzyılın ikinci yarısında burada Şeyh Recep’in türbedar bulunduğuna işaret etmektedir. Şeyh Recep’ten sonra göreve arzuhal sunan Şeyh Uzun Hasan getirilmiştir. Ancak Şeyh Hasan’ın 1698 yılına ait arzuhalinde kendi üzerinde olan Abdal Murad Zaviyesi vakfına Ahmet Dede isimli kişinin müdahalede bulunduğu ifade edilmektedir. Ahmet Dede görevi askeri tarafından kendi üzerine kaydettirip sonra Abdülaziz isimli şahsa bırakmıştır. Şeyh Hasan bu durumundan şikâyetçi olmuş ve bu haksızlığın giderilip görevin kendisine yeniden iadesini istemiştir.²⁹

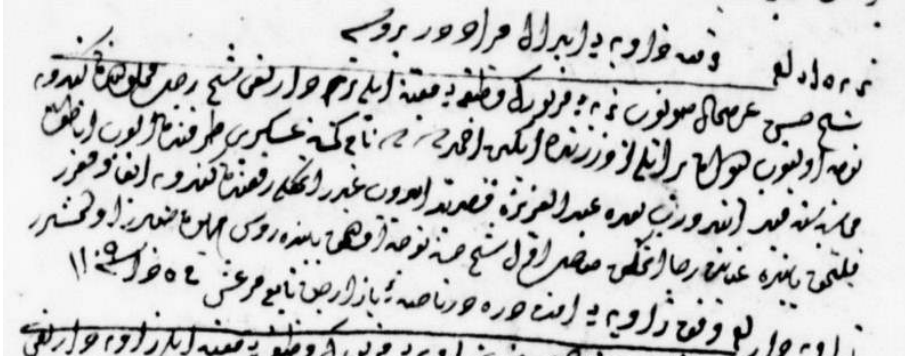
Arşiv kayıtlarına göre 1696-1698 yılları arasında Abdal Murad Zaviyesi vakfının yıllık 155 kuruş geliri mevcuttur. Bu yıllarda tekedeki vazife ihtilafı Ahmet Dede adlı zatın üzerine berat ettirdikten sonra kendi rızasıyla görevi bıraktığı Şeyh Abdülaziz’in de önceki görevli Şeyh Hasan’a görevin verilmesine razı olmasıyla neticelenmiştir.³⁰

28 Vakf-ı Zaviye-i Abdal Murad der Bursa. 155 guruş hâsılât sene 1107-1108-1109 (1696-1698). Zikr olunan türbedarlık defteri Ahmed Dede kasr-ı yedinden türbedarlık-ı mezkûr Şeyh Abdülaziz’e berat olunub üzerlerinde iken Şeyh Hasan arzuhal sunub türbe-i mezkûrun türbedarlığı şeyh-i mezbûrun mahlûlünden kendüye tevcih olunub divan beratıyla üzerinde iken Ahmed Dede nâm kimesne askeri tarafından olub Anadolu muhasebesine kayd ettirildikde ba’dehu Abdülaziz’e kasr-ı yed edüb gadr etmişdir ba’dehu kendüye ibka ve takrir kılınmak babında taleb etmeğin evvel Şeyh Hasan’a tevcih olunmak babında ruznamçe sadır olmağın tarih-i mezbûrdan Şeyh Abdülaziz fevtinden Şeyh Hasan’a tevcih olundukda vech-i muharrer üzere defteri sudur ferman sultanım hazretlerindir fi 4 Ş sene 1110 (5 Şubat 1699). (BOA, İE.EV, 37/4274).

29 VGMA, Defter nr. 229, 118.

30 BOA, İE.EV, 37/4274.

Fakat görevin tam olarak devri Şeyh Abdülaziz'in vefatından sonra gerçekleşmiştir. Görevin tekrar Şeyh Uzun Hasan'a iadesi 5 Şubat 1699 tarihinde vuku bulmuştur.³¹ 1706 yılında ise Ahmet Halife isminde bir zatın görevde olduğu anlaşılmaktadır.³²



Şekil 7: Şeyh Hasan'ın arzuhali üzerine kendi üzerinde olan Bursa'da Abdal Murad türbedarlığının Ahmet Dede isimli askeri sınıftan bir kişinin müdahalesinin ortadan kaldırılması ve görevin geri Şeyh Hasan'a iadesi (1698).³³

Eldeki bilgiler 1724 yılında vefat eden Halveti tarikatı Mısıriye koluna bağlı Şeyh Salih Efendi adında Bursa Kavaklı Camii imamının da tekkenin ihyasına katkıda bulunduğunu haber vermektedir (Çift, 2001, 230). Burası *Yadigâr-ı Şemsi*'de Halveti tarikatına bağlı, devran zikri yapılan ve zikir günü Cuma olan bir tekke şeklinde gösterilmiştir (Taşkın, 2017, 22, 159, 257). Oysa arşiv kayıtlarında tekkede 1729 yılında gerçekleşen bir görevli değişikliği Abdal Murad Baba Tekkesi'nin Bektaşiler tarafından idare edildiğine işaret etmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz arşiv kayıtlarında tekke vakfının görevlilerinin hangi tarikata bağlı olduklarına dair bir ifade bulunmamaktaydı. Ancak vakıflar arşivinden elde ettiğimiz belgede belirtilen tarihte meydana gelen görevli değişikliğinde mevcut türbedar uzaklaştırılıp Bektaşî fukaralarından Derviş Mehmet tekkenişin atanmıştır. Belgedeki bilgilere bakacak olursak, Abdal Murad Zaviyesi vakfında muayyen vazife ile tekkenişin olan Mestan evladı Mehmet Halife, türbedarlık görevini de oğlu Ali üzerine berat ettirmiş, böylece tekke harap hale gelip içindeki dervişler mağduriyet yaşamışlardır. Yapılan inceleme sonucu ortaya çıkan bu netice üzerine tekkenişin Mestan evladı Mehmet Halife ve oğlu türbedar Ali görevden uzaklaştırılmış, o sırada Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde seccadenişin bulunan Şeyh Ali'nin arzıyla göreve 28 Mayıs 1729 tarihi itibarıyla Bektaşî fukaralarından Derviş Mehmet getirilmiştir.³⁴ Vakıflar arşivindeki kayıtlara göre 30 Ağustos 1740'da zaviyedarlığa Hacı Bektaş Veli seccadenişini Feyzullah Efendi'nin arzıyla Seyyid Derviş Salih getirilmiştir.³⁵

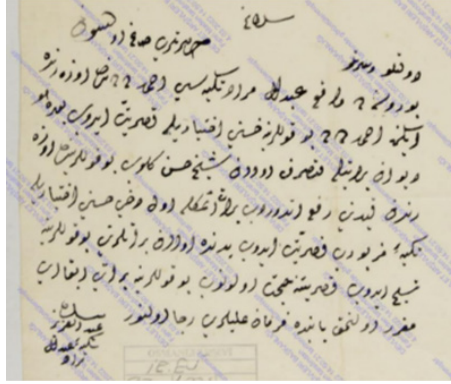
31 BOA, İE.EV, 37/4274.

32 VGMA, Defter nr. 491, 126.

33 Türbedarlık. Vakf-ı zâviye-i Abdal Murad der Burusa. Şeyh Hasan arzuhâl sunub türbe-i mezbûrun vazife-i mu'ayyene ile türbedarlığı Şeyh Receb mahlûlünden kendüye tevcih olunub divân beratıyla üzerinde iken Ahmed Dede nâm kimesne askeri tarafından olub Anadolu muhasebesinden kayd ettirüb ba'dehu Abdülaziz'e kasr-ı yed edüb gadr etmekle ref'inden kendüye ibkâ ve mukarrer kılınmak bâbında rica etmeğin sahib-i evvel Şeyh Hasan'a tevcih olunmak bâbında ru'us-ı hümayun sadır olunmuşdur fi 5 Za sene 1109 (15 Mayıs 1698).(VGMA, Defter nr. 229, 118).

34 VGMA, Defter nr. 243, 280; VGMA, Defter nr. 491, 126.

35 VGMA, Defter nr. 491, 108, 126.



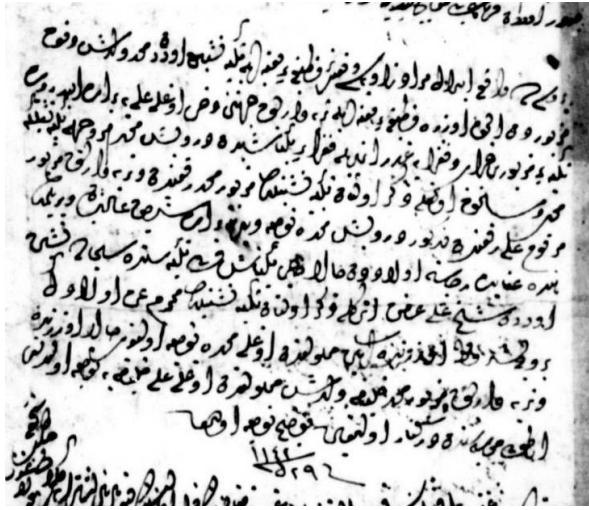
Şekil 8: Bursa'da Abdal Murad türbedarlığına Ahmed Dede'nin müdahalesiyle türbedar olan Şeyh Abdülaziz'in önceki görevli Şeyh Hasan'ın yeniden türbedar atanmasına razı olması.³⁶

XVIII. yüzyılın ilk yarısına ait Bektaşî tekkelerindeki gelişmelere ışık tutan *Vesâik-i Bektaşîyan*'da Abdal Murad Tekkesi 1731 ve 1746 tarihli iki kayıta zikredilmektedir. 1731 tarihli kayıta tekkenin Pınarbaşı mevkiinin yakınında bulunduğu söylenmektedir (*Vesâik-i Bektaşîyan*, 2015, 53). 21 Haziran 1746 tarihli ikinci kayıta ise Hacı Bektaş Veli Hazretlerinin tarikat-ı aliyyelerine şart olunan Abdal Murad Zâviyesi vakfının belirlenmiş vazifelere aykırı olarak hareket eden türbedar Ali ile tekkenişin Süleyman'ın göreve ehliyetsizlikleri nedeniyle, ayrıca tarikat adabı üzere Abdal Murad Sultan'ın makamını görüp göz edemediklerinden, ayende ve revendeye (gelip giden misafirlere, yolculara), Bektaşî fukarasına gereği gibi hizmet yapılmayıp nefislerinin hevasına uymalarından, zâviye boş kalıp kandilleri yanmaz, evliyanın âyini icra olunmaz olmuştur. Fukara-yı dervişâna merhameten ve vakıf şartlarına uygun olarak bu kişilerin uzaklaştırılıp Bektaşî fukarasından kemerbest-i tarikat olan Derviş Bayram'ın her yönden göreve uygun olması hasebiyle tayini istenmiştir (*Vesâik-i Bektaşîyan*, 2015, 67-68).

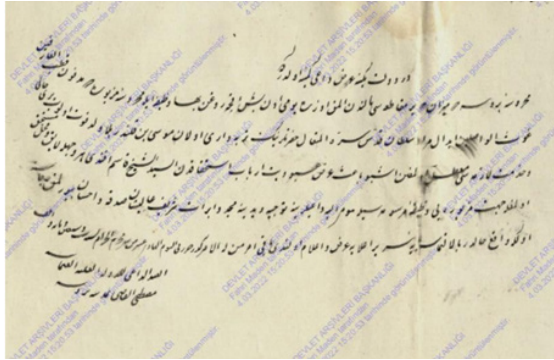
Elimizde Abdal Murad Baba Tekkesi ile ilgili XVIII. yüzyıla ait bir başka belge 1762 tarihlidir. Belgede Bursa'da medfûn "kutbü'l-ârifin gavsü'l-vâsılîn" Abdal Murad Sultan Kuddise Sırrehülâli Hazretlerinin türbedarı olan Kalender oğlu Musa'nın evlatsız bir şekilde vefat ettiği, bu sebeple yeri boş kaldığından tekkede hizmetlerin yürütülemediği belirtilmektedir. Böylece tekkeye yeni bir türbedar atanması gerekmiştir. Bu yeni türbedarın erbab-ı istihkaktan, yani vakıf şartlarına uygun, ehil ve alakalı bir kişi olması gerekmektedir. Neticede Seyyid Şeyh Kasım Efendi her şekilde göreve layık ve müstehak olduğu belirtilerek 2 Ağustos 1762 tarihinde kendisine berat verilip türbedarlığa tayin edilmiştir.³⁷ Bu yeni türbedar için kullanılan "Seyyid" unvanı önemlidir. Keza bu unvan soyu ve nesebi Ehl-i Beyt-i Resulullah'a dayanan zatlar için kullanılmaktadır. Bir Bektaşî tekkesine bu unvana sahip bir türbedarın atanması gayet tabiidir.

36 Devletlü ve sa'âdetlü Sultanım hazretleri sağ olsun. Burusa'da vâkı' Abdal Murad Tekyesi Ahmed Dede'nin üzerinde iken Ahmed Dede bu kullarına hüsn-i ihtiyarıyla kasr-ı yed edüb ba'dehu divân beratıyla mutasarrıf Uzun Şeyh Hasan gelüb bu kullarının üzerinden kaydını ref' ettirüb berat etmekle ol dahi hüsn-i ihtiyarıyla tekye-i mezburu kasr-ı yed edüb yedinde olan beratlarını bu kullarına teslim edüb kasr-ı yedine hüccet olunub bu kullarına berat ibkâların mukarrer olunmak bâbında ferman-ı 'âfileri rica olunur. Bende-i Abdülaziz tekye-i Abdal Murad. (BOA, İE.EV, 37/4274).

37 BOA, AE.SMST.III, 23/1568.



Şekil 9: Abdal Murad Zaviyesi vakfında muayyen vazife ile tekkenişin olan Mestân evlâdı Mehmet Halife'nin türbedarlık görevini de oğlu Ali üzerine berat ettirmesi, böylece tekkenin harap hale gelmesi sebebiyle bu zatların görevden uzaklaştırılıp Hacı Bektaş Veli Tekkesi seccadenişini Şeyh Ali'nin arzıyla göreve 28 Mayıs 1729 tarihi itibarıyla Bektaşî fukaralarından Derviş Mehmet'in getirilmesi.³⁸



Şekil 10: Bursa'da metfun "kutbü'l-ârifin gavsü'l-vâsılın" Abdal Murad Sultan Kuddise Sirrehülâli Hazretlerinin türbedarı olan Kalender oğlu Musa'nın evlâtsız bir şekilde vefat etmesi üzerine her şekilde göreve layık ve müstehak olan Seyyid Şeyh Kasım Efendi'nin 2 Ağustos 1762 tarihinde türbedarlığa tayin edilmesi.³⁹

38 Bursa'da vâki' Abdal Murad Zâviyesi vakfından vazife-i mu'ayyene ile tekyenişin olan Mehmed veled-i Mestân vakf-ı mezbûrdan almak üzere vazife-i mu'ayyene ile türbedarlık cihetini dahi oğlu Ali'ye berat ettirüb tekye-i mezbûru harab ve fukarâya gadr etmeleriyle fukara-yı Bektaşî-yı Bektaşî Mehmed ber veçhile tekyenişinliğe mahal ve müstehak olmağla zikr olunan tekyenişinliğin mezbûr Mehmed ref'inden ve türbedarlık-ı mezbûr merkum Ali ref'inden mezkûr Derviş Mehmed'e tevcih ve yedine berat-ı şerif-i âlişân verilmeğin ba'dehu inayet ricasın evlad-ı hâlâ Hacı Bektaş Veli Tekyesinde seccadenişin olan Şeyh Ali arz etmekle zikr olunan tekyenişinlik muharrer ve an evladın ber vech-i iştirâ olan ahz ve bende-i emîn mahlûlünden oğlu Mehmed'e tevcih olunub hâlâ üzerinde ve türbedarlık-ı mezbûr Mehmed Halife veled-i Mestân mahlûlünden oğlu Ali Halife'ye tevcih olundukda Anadolu muhasebesinden derkenâr olunmağın mucebince tevcih olunmak fi 29 L sene 1141 (28 Mayıs 1729). (VGMA, Defter nr. 243, 280).

39 Der devlet-i mekine arz-ı dâ'i-i keminelidir ki, Mahrûse-i Bursa'da mizan ve berr mukâta'ası mâlından almak üzere yevmî on beş akçe revgan bahâ vazife ile mahrûse-i mezbûrede medfûn kutbü'l-ârifin gavsü'l-vâsılın Abdal Murad Sultan Kuddise Sirrehü'l-âli Hazretlerinin türbedarı olan Musa bin Kalender bila veled fevt olub yeri hâlî ve hizmet-i lâzimesi mu'attıl olmağın iş bu bâ 'is-i arz-ı ubudiyet

Arşiv kayıtlarında XVIII. yüzyılın son çeyreğinde de Abdal Murad Zaviyesi tekkenişlik ve türbedarlık görevlerine Bektaşî baba ve dervişlerinden atamaların devam ettiği görülmektedir. Nitekim 27 Haziran 1773 yılında Hacı Bektaş Veli Âsitanesi seccadenişini Şeyh Abdüllatif Efendi'nin arzıyla türbedarlığa Seyyid Derviş Hasan Halife (Şeyh Hasan Dede) bin Seyyid Hüseyin, 1780 yılında tekkenişliğe Bektaşî Derviş Mehmet tevcih edilmiştir.⁴⁰

Bursa'ya 1804 yılında bir seyahatte de bulunmuş olan Hammer, Bursa tekkeleriyle ilgili verdiği bilgilerde Abdal Murad Tekkesi hakkında şu detaylara yer vermiştir: “Kalenin arkasındaki kutsal Abdal Murad Tekkesi'nde Bektaşî dervişleri yaşar. Bu dervişler Orhan'ın hükümdarlığı sırasında meydana getirilmiş yeni askerler demek olan Yeniçerilerin önderi Hacı Bektaş tarafından kurulmuştur ve bu yüzden Yeniçeriler tarafından tercih edilen bir tarikattır. Çaydanlıklar, kâseler, kaplar ve her çeşit mutfak eşyası ile dervişler manastır mutfağını sadece kendileri kullanmazlar, yabancılarının kullanımına da izin verirler.” (Yıldırım, 2013, 657).

4. 1826'da Bektaşî Yasağı ve Abdal Murad Tekkesi

1826 yılı 10 Temmuz tarihinde Osmanlı padişahı II. Mahmut'un yayınladığı fermanla Bektaşîlik yasaklanıp Bektaşî tekkeleri yıktırılarak mal varlıklarına el konulması kararlaştırılmıştır. Yasak ilk olarak başkentte uygulamaya başlandıktan sonra taşraya da görevli memurlar gönderilerek Bektaşî tekkeleri kapatılıp yıktırılmıştır. Bu fırtınadan Bursa tekkeleri de etkilenmiştir. Bektaşîlik yasaklanıp Abdal Murad Tekkesi yıktırıldığında diğer tekkelerde de olduğu üzere geride sadece Abdal Murad Sultan'ın türbe mahalli kalmıştır. Ancak burasının idaresi de Bektaşîlerden alınıp türbedar olarak Şeyh Kasım Efendi görevlendirilmiştir (Çift, 2001, 230). Ancak Şeyh Kasım Efendi İstanbul'daki memuriyetinden dolayı görevi yürütmemiş, Abdal Murad Türbesi sahipsiz ve bakımsız kalmıştır. Döneme şahitlik eden Gazzizâde Abdüllatif (v. 1832) Abdal Murad Tekkesi hakkında “Bursa teferrüçgâhları beyanında zikri mürur eyledi. Zâviyedir. Elân şeyhi ve türbedarı vardır” (Öcalan, 2022, 57) demektedir. Gazzizâde bu bilgiyi “kadîmi tekye olup şimdi metruk olan tekyeler beyan” başlığı altında vermiştir. Bu itibarla Gazzizâde muhtemelen 1826 yıkımından etkilenen Abdal Murad Tekkesi'nin metruk hale gelmesine işaret etmektedir.

Her ne kadar Orhan F. Köprülü, Abdal Murad Tekkesi'nin XX. yüzyılın başlarına kadar Bektaşî kimliğiyle varlığını sürdürdüğünü belirtiyorsa da (O. F. Köprülü, 1998, 64) 1826 sonrası Nakşi tarikatına devredildiği ve Nakşi-Özbek olarak faaliyette bulunduğu anlaşılmaktadır. Yer yer hangi tarikata bağlı olduğu tespit edilemeyen Derviş İbrahim b. Ali Efendi gibi (1856-1867 arası postta kalmıştır) zatlar da görev almıştır (Çift, 2001, 230).

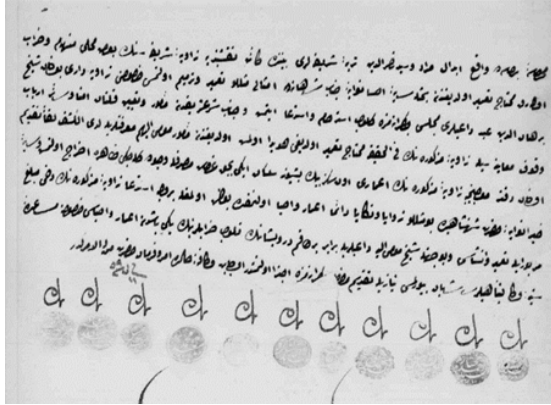
1826'da Bektaşî yasağı ile birlikte yıktırılan ve metruk bir hale gelen tekkenin yeniden ne zaman ayağa kaldırıldığı tespit edilememektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi tekke yıktırılıp geride bırakılan Abdal Murad Türbesi'ne bir Nakşi türbedar atanmış, muhtemelen Bektaşî yasağı yumuşamaya başladıktan sonra buranın bir Nakşi tekkesi

erbâb-ı istihkâdan es-Seyyid eş-Şeyh Kasım Efendi her veçhile layık ve mahal-i müstehak olmağla cihet-i mezbûreyi vazife-i mersümesiyle mumaileyh dâ 'ilerine tevcih ve yedine müceddeden berat-ı şerif-i âlişan sadaka ve ihsân buyurulmak ricasına ol ki vâki ' hâldir bi'l-iltimas serir-i a'laya arz ve i 'lam olundu bâki emr men lehü'l-emrindir hurru ri fi'l-yevmi'l-hâdi aşere min şehri Muharremi'l-harâm li-sene sitte ve seb 'in ve mi'e ve elf (11 Muharrem 1176/2 Ağustos 1762). (BOA, AE.SMST.III, 23/1568).
40 v BOA, EV.MH, 538/68; VGMA, Defter nr. 491, 108, 126.

olarak faaliyetine izin verilmiş, zamanla Bektaşiler buraya yeniden sokulmuşlardır. Keza Batılı seyahatçılardan Charles Ambrose Bernard, 1840 tarihinde tekke hakkında kalenin üst başında yer aldığı ve dervişlerinin bir takım Bektaşilerden ibaret bulunduğu bilgisini vermektedir (Yıldırım, 2013, 657; Bernard, 1943, 45). Bu kısa bilgi XIX. yüzyılın ortalarında Abdal Murad Tekkesi'nin tekrar faaliyetlerine başladığını ve hatta burada Bektaşilerin yeniden varlık gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Ancak arşiv kayıtları tekkenin bir süre daha Nakşi şeyhler elinde kaldığını göstermektedir.

5. Abdal Murad Tekkesi'nin Yeniden İnşası

1826 sonrasında Bursa'nın Pınarbaşı adlı mahallinde yer alan Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Zâviyesi'nin yeniden tamir ve ihya edilerek Kalenderhâne-i Özbekiye ismiyle bir Nakşi tekkesine dönüştüğü anlaşılmaktadır. Arşiv kayıtlarından 1826 sonrası Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Zaviyesi'ne atanan ilk Nakşi şeyhinin Şeyh Niyazi el-Buharî olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹ Şeyh Niyazi el-Buharî'den sonra ise Şeyh Ahmet Şah ve oğlu görevlendirilmiştir. Şeyh Ahmet Şah tekkenin gelirleriyle yakından ilgilenmiş, vakıf gelirlerine yapılan müdahaleleri ortadan kaldırmıştır. Tekkeye Çıldır valisi, Hüdavendigar ve Kocaeli sancaklarının eski mutasarrıfı İçelli Ahmet Paşa tarafından Kütahya Sancağı Altıntaş Nahiyesi Eymür Köyü ve Alibey Köyü'nde ziraat olunur birer çiftlik ile buralardaki hayvanat, alet ve edevatın yarılarının vakfedildiği anlaşılmaktadır. Bu mülk ve edevata hissenin diğer yarısında sahip şahıslardan müdahale zuhur edince Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Zaviyesi şeyhi Ahmet Şah Divan-ı Hümayun'a başvurarak bu müdahaleyi ortadan kaldırtmıştır. Böylece tekke zaviyedarı tarafından kiraya verilip geliri yemek masrafı başta olmak üzere tekke giderlerine harcanması şart koşulan çiftliklerin yarı hisselerine sahip çıkmıştır.⁴²



Şekil 11: Bursa'da Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Zâviyesi'nin harap olan mahallerinin zaviyedar Şeyh Ali Burhaneddin Efendi'nin talebiyle 18.582,5 kuruş masrafla tamir ettirilmesi (1843-1844).⁴³

41 Kütahya Şer'iyye Sicili, nr. 2773, 250.

42 Kütahya Şer'iyye Sicili, nr. 2773, 250.

43 Mahrûse-i Burusa'da vâki' Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin Türbe-i Şerifeleri beyninde kâin Nakşibendiye Zâviye-i Şerifesinin ba'zı mahalli münhadim ve harab olarak muhtaç-ı ta'mir olduğundan bahisle saye-i ihsanvaye-i cenab-ı şahanede emsali misillü ta'mir ve termim olunması hususunu zaviyedarı bulunan Şeyh Burhaneddin abd-i daileri meclis-i çakeranemize gelüb istirham ve istüd'a etmiş ve canib-i şer'-i şerifde me'mur ve ta'yin kılınan iftâ ve sair erbab-ı vukuf muayinesiyile zaviye-i mezkûrenin fi'l-

Şeyh Ahmet Şah'ın ardından Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Tekkesi'nde zaviyedarlığı oğlu Seyyid Şeyh Ali Burhaneddin Efendi devralmıştır. Seyyid Şeyh Ali Burhaneddin Halife döneminde onun talebiyle epey süredir yıkık ve harap halde bulunan zaviye eklentileri yeniden tamir ve ihya edilmiştir. 1843-1844 yıllarına denk gelen bu tamiratı zorunlu hale getiren sebep tekke binalarının harap olması kadar buradaki Özbek dervişlerinin sayılarında meydana gelen artışla mevcut binaların yetersiz kalmasıydı. Tamiratla ilgili çok sayıda arşiv kaydı bulunmaktadır. Bu kayıtlarda zaviye derununda yer alan uzun zamandır tamamen harap hale gelmiş olan kârgir bir baba semahane ile bazı hayır sahiplerinin inşa ettirdikleri iki bab köhne hücre, büyük bir sofa, bir mutfak, mutfak içinde iki bab görkemli oda, bir sofa, iki bab köhne hücreler de tamamen harap durumdaydı. Tekke eklentilerindeki bu harap durum sebebiyle orada oturan dervişler hizmet yapamamaktaydılar. Tekke semahane ve diğer eklentilerini bu harap halden kurtarmak için tekke vakfı geliri yetersiz olduğundan Evkaf-ı Hümayun hazinesinden yardım ve ödenek ayrılmıştır. Aşşaptan yeni bir semahane ile ayende ve revende (gelip giden yolcular, misafirler) Özbek dervişlerin meşakkatinin ortadan kalması amacıyla yapılacak iki bab hücrenin inşasında lazım olan malzeme ve ihtiyaçların maliyetleriyle birlikte listesi hazırlanmıştır. 29 Ekim 1843 tarihi itibarıyla Evkaf-ı Hümayun Müdürü Hacı Halil Edib Efendi tekkenin aşşap kısımlarında tamir ve yeniden fevkâni tevhidhâne bina edilmesi için kaza kaymakamının da iştirakiyle mimar ve işten anlayan kişilere tekke binalarını incelemiştir. Buna göre bir ihtiyaç listesi oluşmuş, tamir ve inşaya kifayet edecek sayılarda taban ağacı, dikme ağacı, tavan tahtası, döşeme tahtası, muhtelif tahta ve kereste, keten, keten çul, pencere, cam, kapı, kireç, çivi, boya, kiremit ve duvar sıvası gibi malzemeye ilave olarak ırgat, kırk adet dülgör ve sıvacıların yevmiyelerinin toplamı 18.582,5 kuruşa mal olmaktadır.⁴⁴

Ekim 1843 sonu itibarıyla yapılacak tamir ve yenilemenin maliyeti bu şekilde belirlenmesine rağmen Kasım 1843 ve 1844 yılının Şubat, Mart, Nisan ve Eylül aylarında kurumlar arasında yazışmalar devam etmiştir.⁴⁵ Mart 1844 tarihli yazıda zâviyenin harap olan mahallerinin zâviyedar Şeyh Ali Burhaneddin Efendi'nin talebiyle 18.582,5 kuruş masrafla tamirinin mümkün olduğu bir kez daha dile getirilerek, tamirin belirtilen meblağ aşılmadan ve ilgili vakıf gelirlerinden karşılanması şartıyla tamiri emredilmiştir. Tamirin sonunda yapılan harcamaların yazıldığı defterin Evkaf-ı Hümayun hazinesine gönderilmesi istenmiştir.⁴⁶ Tamir gerçekleştirilene kadar çok sayıda yazışma yapıp Bursa vilayeti yetkilileri ile devletin merkezi kurumları arasında resmi bir işleyiş söz konusu olmuştur. Şubat ve Mart aylarında bu yazışmalar yoğunlaşmıştır. Bunun sebebi tekke vakfının tamir için gerekli masrafı karşılayacak gelirinin bulunmamasıdır. 14 Şubat 1844 tarihli yazışmada eğer tekke vakfının tamir masrafından fazla geliri var ise tamir ettirilmesi, aksi takdirde masrafın nereden

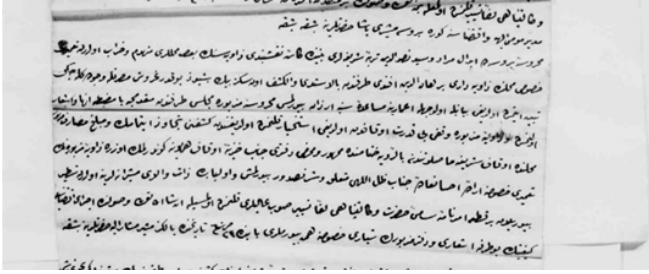
hakika muhtaç-ı ta'mir olduğu hüveydâ olmuş olduğundan me'mur-ı mumaileyhim ma'rifetleriyle lede'l-keşf leffen takdim olunan defter muccebince zaviye-i mezkûrenin i'marı on sekiz bin beş yüz seksan iki buçuk (18.582,5) guruş masrafla vücuda geleceği zahire ihraç olunmuş ve saye-i hayr-envâye-i hazret-i şehinşahide bu misillü zevaya ve tekaya dâ'ima i'mar ve ihya olunmakta bulunmuş olmağla ber vech-i istid'a zaviye-i mezkûrenin dahi meblağ-ı mezbûr ile ta'mir ve inşası ve bu veçhile şeyh-i mumaileyh da'ileriyle beraber bir takım dervişanın kalub harablarının yeni başdan i'mar ve ihyası hususuna müsa'ade-i seniyye-i vekaletpenahileri şayan buyurulması niyaziyla takdim (...) olunmuştur ol babda ve kâffe-i halde emr u ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fî 11 L sene 59 (4 Kasım 1843).(BOA, EV.THR, 147/20).

44 BOA, EV.THR, 147/3.

45 BOA, EV.THR, 147/20; BOA, EV.THR, 150/59; BOA, EV.THR, 147/3; BOA, EV.THR, 150/50.

46 BOA, EV.THR, 150/59; BOA, EV.THR, 150/50.

karşılanaçağının belirlenerek icabına bakılması yetkili yerel meclise bildirilmiş, tekke vakfının “bi-kudret evkaftan” olduğu anlaşılıp benzeri tekkeler gibi Evkaf-ı Hümayun hazinesinden karşılanarak yapılan tamir masraflarının kaydedilerek gönderilmesi istenmiştir.⁴⁷ Nitekim tamir için “bi-kudret evkaftan” Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Türbesi yanındaki Nakşi Zâviyesi’nde harap olan kârgir semahane ve diğer bazı eklentiler 22 Eylül 1844’de yetkili kişiler tarafından keşfedilip ihtiyaçların yazıldığı defter Evkaf-ı Hümayun Nezareti’ne gönderilmiştir.⁴⁸



Şekil 12: Bursa’da Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Zâviyesi’nin harap olan mahallerinin zaviyedar Burhaneddin Efendi’nin talebiyle 18.500 den fazla tutan masrafla vücuda geleceği, tamirin belirtilen meblağ aşılımadan ve ilgili vakıf gelirlerinden karşılanması şartıyla tamir ettirilmesi emri (1844).⁴⁹

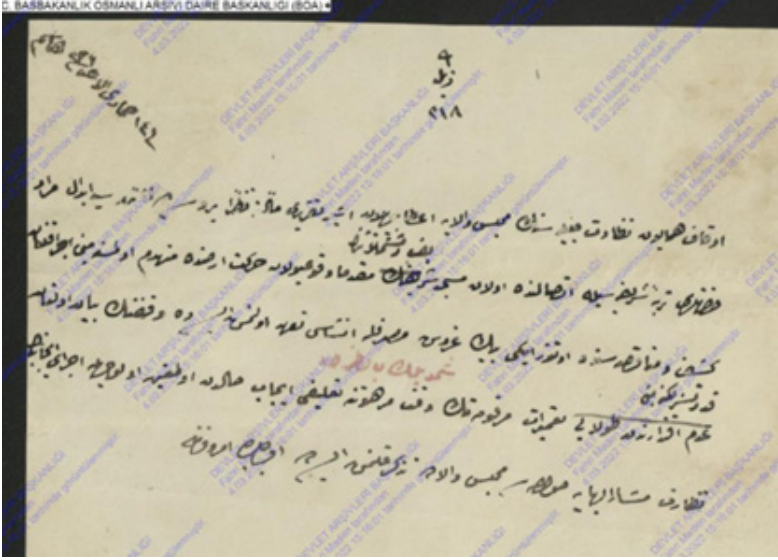
Bu son keşif defterinde tekkede tamir ve inşa edilen binalar ve bölümler o dönemde tekkenin genel görüntüsü, büyüklüğü ve faaliyet durumu hakkında fikir vermektedir. Buna göre 1844 yılında Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Dergâhı’nda fevkani yüz otuz zira ahşap tevhihâne ve sofa, on üç buçuk zira bir bab fevkani hücre, tevhihâne bitişiğinde bir bab köşk odası, mutfak, zaviye içerisinde fevkani ve tahtani beş bab oda ve iki adet sofa, zaviyenin üst kısmındaki kabristânın etrafındaki duvar ve yüz yirmi zira kaldırımın tamir ve inşa edilmiştir. Bu inşaatın ve tamiratın gerçekleştirilebilmesi için 80 adet döğme meşe direği, 22 adet taban meşe ağacı, 1.242 adet muhtelif özellikte ağaç, 3.000 tavan tahtası, 700 adet döşeme tahtası, 5 adet oda kapısı, 3 adet doğrama yüklük, 3 adet dolap, 30 adet pencere ve bunlara cam, 150 vukiyye çeşitli çivi, ayrıca 40.000 adet çivi, 120 vukiyye keten, 4.000 adet kiremit, 50 kadar ırgat, 200 kadar neccar ve sıvacıya ödenen ücretle birlikte toplam 18.632,5 kuruş maliyet hesaplanmıştır.⁵⁰ Tekke vakfının bu maliyeti karşılayacak geliri olmadığından Evkâf-ı Hümayun hazinesinden gerekli inşa ve tamir faaliyeti gerçekleştirilmiştir.

47 BOA, EV.THR, 147/3.

48 Bursa Şer’iyye Sicili, 3870, v.126a.

49 Mahruse-i Burusa’da Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin Türbe-i Şerifeleri beyinde kâ’ın Nakşibendi Zâviyesi’nin bazı mahalleri münhadim ve harap olurlar ta’miri hususu mahallinde zaviyedar Burhaneddin Efendi tarafından bi’l-istid’a ve l-keşf on sekiz bin beş yüz (18.500) bu kadar gurus masrafla vücuda geleceği tebeyün etmiş olduğu beyanıyla ol veçhile i’marına müsa’ade-i seniyye erzan buyurulmuş mahruse-i mezbûre meclis tarafından mukaddemce ba-mazbata inha ve iş’ar olunmuş ve zaviye-i mezbûre vakfı bi-kudret evkafdan olduğu istihbar kılınmış olduğundan keşfini tecavüz etmemek ve meblağ-ı masarîf-ı mezbûr mahallinde evkaf-ı şerif hasılatından bi’r-rü’ye hitamında memhur ve mümzi defteri canib-i hazine-i evkaf-ı hümayun gönderilmek üzere zaviye-i mezbûrenin ta’miri hususuna irade-i ihsan-âde-i cenab-ı zillullahi mûte’allık ve şerefsudür buyurulmuş ve olbada zat-ı vala-yı müşiranelerine olarak tastir buyurulan bir kıt’a emname-i sami-i hazret-i vekaletpenahi leffen tesyir-i savb-ı alileri kılınmış olmasıyla inşaallahu te’ala vusulünde icra-yı iktizasıyla keyfiyetin bu tarafa iş’arı ve defter-i mezbûrun tesyarı hususuna himmet buyurmaları babında 23 S sene 60 (14 Mart 1844) tarihinde yalnız müşir-i müşarünieyh hazretlerine başka. (BOA, EV.THR, 150/150).

50 Bursa Şer’iyye Sicili, nr.3870, 125-126.



Şekil 13: Depremde yıkılan Abdal Murad Hazretleri Türbesi ile bitişiğindeki mescid ve müstemilatının 32.000 kuruş masrafla inşası söz konusu olmuş ise vakfının gelirinin yetersiz olması sebebiyle tamiratın ileri bir tarihe ertelendiği (8 Ocak 1860).⁵¹

Abdal Murad Tekkesi'nde semahâne ve diğer eklentilerinde esaslı bir tamirat ve yeniden inşa faaliyet yaptırmaya muvaffak olan Ahmet Şah oğlu Ali Burhaneddin Efendi 1848 yılı sonunda geride evlat bırakmadan vefat etmiştir. Bu durumda tekkeye yeni bir şeyh aranmıştır. Daha önce meşihat ve zaviyedarlık hizmetlerine vekâlet etmiş olan, göreve ehil ve müstehak bulunan Seyyid Şeyh Mehmet Saitcan Halife bin Mehmet İsmail Özbekî'ye tevcih edilmiştir.⁵² 1853 tarihli bir arşiv kaydında tekkeye Çıldır valisi,⁵³ Hüdavendigar ve Kocaeli sancaklarının eski mutasarrıfı İçelli Ahmet Paşa tarafından Kütahya Sancağı Altıntaş Nahiyesi Eymür Köyü'nde ziraat olunur bir çiftliğin vakfedildiği belirtilmektedir. Ancak zikrettiğimiz tarihte zaviyedar ve müteveli bulunan Seyyid Mehmet Saitcan Efendi bin Seyyid İsmail Özbekî şer'i meclise yaptığı başvuruda sözü edilen çiftlikteki binaların harap hale geldiğini, çiftliğin kiralanması için 300 kuruştan fazla para verenin olmadığını, bu gelirin de tamirat ve sair masraflar için yeterli gelmediğini belirterek çiftliğin bedeli misliyle başkasına devredilmesini istemiştir. Çiftliğin arsa ve arazilerinin müzayedeye verilerek başkasına devrini isteyen Seyyid Mehmet Saitcan Efendi resmi işlemlerin yapılması için Mehmet Tahir Efendi'yi vekil ve naip tayin etmiştir.⁵⁴

51 Zeyl 318. Fî 14 Cemaziyelahir sene (1)276 (8 Ocak 1860). Evkaf-ı Hümayun Nezaret-i Celilesinin meclis-i vâlâya i'tâ buyurulan iş bu takrir-i me'aline nazaran Burusa'da mütenevvir Seyyid Abdal Murad Hazretleri türbe-i şerifesiyle ittisalinde olan mescid-i şerif ve müstemilatının mukaddema vuku 'bulan hareket-i arzda münhadim olmasına mebni icra kılınan keşf ve münakasasında otuz iki bin gurus masrafla inşası ta 'ahhüd olunmuş ise de vakfının beyan olunan adem-i iktidarından dolayı kudretsizliğine mebni ta'mirat-ı merkümenin şimdilik bilahare vakt-i mürhüvvetine ta'lifi icab-ı halden olmağın ol veçhile icra-yı icânının nezaret-i müşârtinileyhaya havalesi meclis-i valaya tezekkür kılınmış ise de olbâda emr u ferman. (BOA, MVL, 593/19).

52 BOA, EV.MH, 183/54.

53 Kütahya Şer'iyye Sicili, nr.2773, 250.

54 Bursa Şer'iyye Sicili, 3969, v.4b.

1855 yılında Bursa’da meydana gelen ve kayıtlara “küçük kıyamet” ifadesiyle geçen iki şiddetli -misli hiç işidilmemiş derecesinde gâyet şedid hareket-i arz- (Özaydın, 2017, 17) depremde Abdal Murad Tekke, Türbe ve Köprüsü de etkilenmiş ve kısmen yıkılmıştır (Özaydın, 2017, 135, 168-169). Bu depremin etkilerinin ortadan kaldırılması için tamir ve inşa faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Depremden beş yıl sonrasına (8 Ocak 1860) ait bir arşiv kaydında “Evkaf-ı Hümayun Nezareti’nden Meclis-i Vala’ya gönderilen takrirden anlaşıldığı üzere, türbe ve bitişiğindeki mescit, yaşanan deprem felâketinde yıkılmıştır. Yapılan keşif sonucunda 32.000 kuruş harcanarak yeniden inşa edilebileceği öngörülen türbe ile bitişiğindeki mescit ve müstemilatı için vakfına başvurulmuş, fakat vakfın gücünün inşa masrafını karşılamaya yetmeyeceği anlaşılmıştır. Masrafları karşılanamadığından türbenin tamirâtı ileri bir tarihe ertelenmek zorunda kalmıştır. Meclis-i Vala tarafından görüşülen hususlar aynıyla Evkaf Nezareti’ne bildirilmiştir.” (Özaydın, 2017, 135).55

6. Abdal Murad Tekkesi’nin Yeniden Bektaşî İdaresine Geçmesi

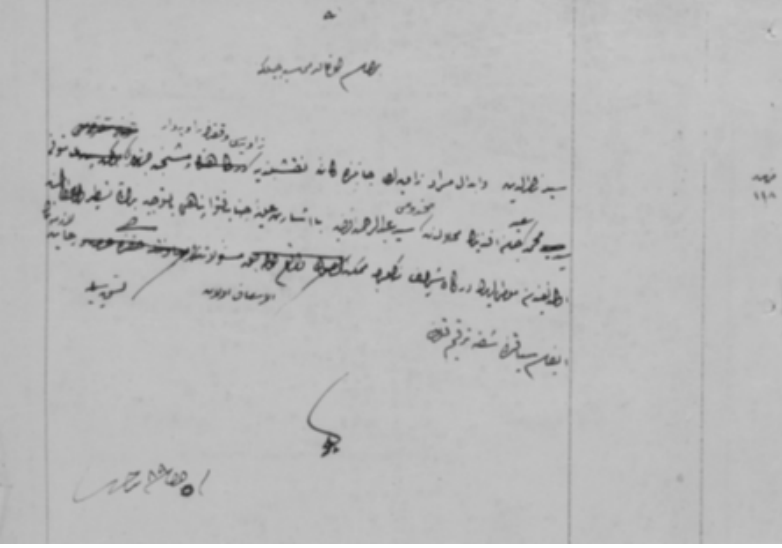
1826 yasağının etkisi Sultan Abdülaziz döneminde azalınca Bektaşiler ellerinden alınan tekkelerini yeniden kazanmak amacıyla çalışmalar yürütmüşlerdir. Bu çabanın Abdal Murad Tekkesi için de kendini gösterdiği görülmektedir. Nitekim İstanbul Karyagdı Baba Tekkesi postnişini Necib Baba (v. 1879) bu tekkenin yeniden Bektaşî idaresine geçmesi için mücadele etmiş, bu mücadelesinde de muvaffak olmuştur. Bursa’daki hem Mir-i Bûdela (Bûdela Bey) Tekkesi’ne hem de Abdal Murad’a postnişin tayin edilmiştir (Çift, 2001, 230). Bursa’da depremin yaşandığı ve tekkenin ciddi hasar gördüğü 1855 yılına ait kayıta istihkak erbabından Seyyid Şeyh Mehmet Necib Efendi’nin arzuhal sunup Bursa’da Abdal Murad Zaviyesi vakfının evlatsız vefat eden Derviş Mehmet ve Seyyid Derviş Hasan Halife’den boşalan tekkenişinlik ve türbedarlık cihetlerine kendisinin görevlendirilmesini talep etmiştir. Necib Efendi’nin bu talebini uygun görüp atamasının yapıldığı resmi yazıda her ne kadar zikredilen görevlilerin 1774 ve 1780 yıllarında Hacı Bektaş Veli Âsitanesi seccadenişin arzıyla atamaları yapılmışsa da Abdal Murad Zaviyesinin Bektaşî zaviyelerinden olmadığı vurgulanmıştır. Bu vurgunun sebebi 1826 yılında Bektaşîliğin yasaklanmasıdır. Ayrıca 1826 sonrası Bektaşî tekkelerinin ancak Nakşî adı altında açılmasına izin verilmesi hasebiyle, Necib Efendi’nin Nakşî tarikatı halifelerinden olduğu da belirtilmiştir. Neticede İstanbul’da kalmayıp bizzat Bursa’ya giderek tekkede hizmet etmeyi taahhüt eden Seyyid Mehmet Necib Efendi bin Seyyid Mehmet Arif’in, şahitlerin de haber vermeleriyle göreve ehil ve müstehak bir Nakşî şeyhi olarak atanmasına dönemin Evkaf-ı Hümayun Nazırı ve Şeyhülislamı onay vermişlerdir.⁵⁶ Her ne kadar 16 Ocak 1855 yılında Necib Efendi tekkenişinlik ve türbedarlık cihetlerine atanmışsa da⁵⁷ öbür taraftan Seyyid Mehmet Saitcan Efendi de Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Zâviyeleri vakfının meşihat ve zaviyedar cihetine tasarruf etmiştir. Bu durum tekkede çift başlılığın oluşmasına da neden olmuş olmalıdır. Nitekim Seyyid Mehmet Saitcan Efendi’nin vefatının ardından yerine 13 Mayıs 1872’de mahdumu Seyyid Abdurrahman Efendi de görevlendirilmiştir.⁵⁸

55 BOA, MVL, 593/19.

56 BOA, EV.MH, 538/68.

57 VGMA, Defter nr. 491, 108.

58 BOA, EV.MH, 655/63.



Şekil 14: Bursa'da Abdal Murad ve Seyyid Nasriddin (Abdal Mehmed) Zâviyeleri vakfının meşihat ve zaviyedar cihetine Seyyid Mehmet Saitcan Efendi'nin vefatının ardından mahdumu Seyyid Abdurrahman Efendi'nin tevcihi (1872).⁵⁹

Böyle bir çift başlılığın ve Bektaşiliği temsilen Mehmet Necib Baba'nın postnişin bulunduğu sırada 1870 yılında Abdal Murad Tekkesi, Batılı seyyahları konuk etmiştir. Abdal Murad Türbesi'ni ziyaret eden Hubert Edward Henry Jerningham “deli, çılgın” olarak nitelediği Abdal Murad Sultan ve burası hakkında “Delilerin ilk sırasında geleni Abdal Murad, Horasan'dan gelen bir derviş olup Bursa'nın Türkler tarafından ilk alınışında bulunmuştur. Mezarı, Olympus (Uludağ)'un eteğinde bir manastırın içindedir ve buradan aşağıdaki ovanın muhteşem bir manzarası görülür.” demektedir (Jerningham, 1873, 222; Yıldırım, 2013, 1681). Jerningham'ın hemen ardından bölgeden Ernst Haeckel geçmiştir. 1873 yılına ait seyahat notlarında “Bu çekici mesirenin (Pınarbaşı) hemen yanında büyük ve yaşlı selvilerin olduğu bir mezarlıkla karşılaşsınız. Bunu geçtiğiniz zaman çeyrek saatlik hoş bir kayalık patıkaya girilir ve ardından iki Müslüman azizi olan Abdal Murad ve Seyyid Nasir'in ünlü ziyaret yerine gelinir.” ifadelerine yer vermiştir (Yıldırım, 2013, 1681). Bursa'nın 1878 yılındaki konuğu F. Blunt “Bektaşilerin başlıca manastırlarından bazıları Bursa vilayetinde bulunabilir.” diyerek şehrin Bektaşilik açısından önemine işaret etmiştir (Yıldırım, 2013, 1671). Ayrıca Blunt seyahat notlarında Abdal Murad Sultan'ın ismini vermeden, ancak türbenin sahibi olarak Orhan Gazi'nin Bursa fethinde yanında bulunan bir kişi şeklinde gösterip hikâyesini anlatmıştır. Verdiği bilgiler şöyledir:

“Orta Asya'nın uzak bölümlerden geldiği tahmin edilen bu göçebe grup meskenlerini kentin surlarının dışında güzel bir nokta olan Pınarbaşı'nda kurdular. Burada servi

59 Burusa Evkaf muhasebeciliğine. Seyyid Nasriddin ve Abdal Murad Zâviyeleri canibinde ka'in Nakşibendiye zaviyesi vakfının zaviyedar ve meşihat ciheti müteveffa Seyyid Mehmed Saidcan Efendi'nin mahlûlünden mahdumu Seyyid Abdurrahman Efendi'ye ba-ışaret-i aliyye-i cenab-ı fetevapenahi bi't-tevcih berati tastir ve ita olunmuş olduğundan mumaileyh dergâh-ı şerif-i mezkûreye mümkünü'l-is'af olan mütevilatının tesviyesiyle riayet-i lazimenin ifası şukka terkim kılını 5 Ra sene 89 (13 Mayıs 1872).(BOA, EV.MH, 655/63)

ağaçları koruluğu Sultan Orhan'a refakat eden ve fetihten sonra kente yerleşmiş olan ilk liderlerden birisinin kutsal kalıntılarını barındıran güzel türbesine siper oluştururlar. Müslümanlar tarafından çok saygı duyulan türbesi sıklıkla vadinin kenarındaki serin çeşmelerde abdestlerini alırken ya da mezarın üzerinde yanan kandillere sahip olan heybetli ağaçların gölgesinde dindar bir biçimde namazlarını kılarken görülebilecek olan hacıların uğrak yeridir. Bu meşhur azizin eylemleri ve yaşamıyla bağlantılı bazı gizemli efsaneler çoğu doğu efsanelerinde olduğu gibi kökeni kendi anavatanında bulunabilecek ve kendilerine bu uzun yolculuğu yaptıran ve Emir'in mezarında hürmetlerini sunan barbar akrabaları tarafından yüzyıllar sonra yeniden keşfedilmiş ya da yorumlanmış doğaüstü olaylarla karışmış olmalıdır." (Yıldırım, 2013, 1195-1197).

1880'lerde ise yine Batılı bir seyyah Lanuay, şu bilgileri vermiştir:

"Bursa'da birçok tekke vardır. Dervişlerin evi olan bu zaviye ve tekkelerden ikisi çok önemlidir. Bunlardan biri Mevlevihane diğeri de Bektaşî dergâhı olan Abdal Murat tekkesidir... Bursa'da birçok evliya gömülüdür. Kentin en güzel mevkiinde yapılmış olan bu güzelim türbeler Abdal Murat türbesi gibi hem ziyaret hem de gezinti yerleridir. Evliyalar Baba, Dede, Mecnun ve Sultan lakaplarıyla anılır... Kasr-ı Hümayun arkasında ve Keleş Dağı eteğinde Bektaşî tarikatına ait olan bir tekke vardır. Tekkenin bulunduğu yerin manzarası çok güzeldir. Bu türbe çok uzak olmasına karşın çok ziyaretçi çeker. Kendi adına mensup olan bu tekkede Abdal Murad hazretlerinin mezarı vardır. Bu mezar nedeniyle tekke de çok ilgi görmüştür." (Yıldırım, 2013, 657, 1663, 1671).

Dönemin son seyyahı Walker 1886 yılına ait izlenimlerinde şu bilgileri vermektedir:

"Teoloji, kanunlar ve tıp üzerine birçok ünlü çalışma bu heybetli ağaçlıkların derin sükûneti içinde yazılmıştır ve bundan dolayı aşağıda yer alan huzursuz kentteki mücadele ve buhran zamanlarında tuhaf, fantastik hikâyeler ortaya çıkmıştır. Bunların içinde memleketi istila eden korkunç yılanları yok ettiği hayret uyandırıcı boyutlardaki ahşap kılıcıyla kahramanca mucizeler gerçekleştirmiş, Bursa kuşatmasına Orhan tarafından davet edilmiş Abdal Murad'ı okuyoruz. Hücresi ve mezarı dağın en sarp çıkıntılarının birisinin üzerindeki yüksek bir mevkiye görülür. Burada, büyük bir kentin karmaşası içinde sakin bir biçimde derin düşüncelere dalmayı başaramayarak, her akşam kendisini kutsal dağın ıssız yerlerine götüren ancak sabah ibadetinden önce tekkesinde bulunma konusunda asla başarısız olmayan Constantinople'un saygıdeğer bir dervişinin efsanesi vardır... Daha sonra ağaçlıklarla çevrelenmiş Pınarbaşı'nın çimenlik platosunun arkasında, bir tanesi soluk pembe, bir diğeri sarı ve üçüncüsü de beyaz renklere olan üç büyük tekke dikkat çeker. Daha da ileride, Seyit Nasır'ın mabedi devasa bir selvinin köklerine tutunur. İleride yine dağların daha üst kesimlerinde iki kayalık çıkıntının üstünde, bu kentin fethinde Orhan'ın yoldaşları olan Abdal Murat ve Abdal Musa'nın mezarları vardır." (Yıldırım, 2013, 1187, 1502).

Görüldüğü üzere 1870-1886 arasında Bursa'ya gelen Batılı seyyahlar Abdal Murad Tekkesi ve Türbesi etrafında oluşan inanç ikliminin halk nezdinde de önemli bir yere sahip olduğuna şahitlik etmektedirler. Ayrıca bu dönemde Abdal Murad Tekkesi'nin müdavimleri arasında Kırım Hanlığı Geray (Giray) sülalesinden İzzet Geray (Giray) Sultan da bulunmaktadır. Kaplan Giray Sultan'ın oğlu olan İzzet Giray Sultan bugün Bulgaristan sınırları içerisinde kalan İslimye'nin Buhalı (Bulgarca Bikovo) Köyü'nde ikamet etmekte iken 93 Harbi (1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı) sonrasında Bursa'ya göç etmek zorunda kalmıştır (Kırımlı, 2021, 913).⁶⁰

60 BOA, MVL, 50/50.



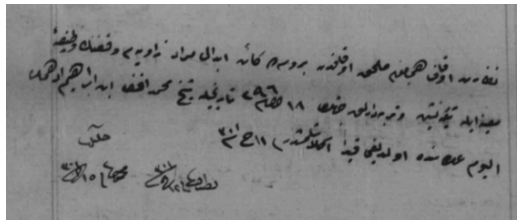
Şekil 15: Abdal Murad Tekkesi haziresinde bulunan Kırım hanedanından ve Hacı Bektaş Veli bendelerinden İzzet Geray (Giray) Sultan Efendi'nin mezarı. Bektaşilere mahsus on iki köşeli teslim taşı motifi bulunan mezar taşı kitabesi: “Ah mine'l-mevt. Kırım Hanı sülâlesinden İslimye Muhacirlerinden Zağra-i Cedid Kazâsı'nda Buhalı İzzet Giray Sultan Efendi Tarık-i Nâciye'den ve Hacı Bektaş Veli bendelerinden olub doksan üçte Rumeli'den hicretle Bursa'ya gelüb bin üç yüz on ikide (1896) seksen beş yaşında dâr-ı bekâya rihlet eyledi ruhuna Fatiha 10 Teşrin-i sani sene 1312 (22 Kasım 1896).” (Çalıklıuşu, 2019, 52).

İzzet Giray Sultan'ın mezarı Abdal Murad Tekkesi haziresindedir. Bektaşilere mahsus on iki köşeli teslim taşı motifi bulunan mezar taşı kitabesinde

“Ah mine'l-mevt. Kırım Hanı sülâlesinden İslimye muhacirlerinden Zağra-i Cedid Kazası'nda Buhalı İzzet Giray Sultan Efendi Tarık-i Nâciye'den ve Hacı Bektaş Veli bendelerinden olub doksan üçte Rumeli'den hicretle Bursa'ya gelüb bin üç yüz on ikide (1896) seksen beş yaşında dâr-ı bekâya rihlet eyledi ruhuna Fatiha (10 Teşrin-i sani sene 1312/22 Kasım 1896)” (Çalıklıuşu, 2019) ifadeleri yer almaktadır.

Bu bilgidен hareketle İzzet Giray Sultan'ın Bektaşî tarikatı mensubu olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen Bursa'ya göç ettikten sonra bu tekkenin müdavimleri arasında yer alıp vefat ettikten sonra da tekke haziresine defnedilmiştir.

Hem İstanbul'da Karyağdı Baba Tekkesi postnişinliğini yürüten hem de Abdal Murad Sultan Tekkesi'nde Bektaşîliği yeniden tesis eden Mehmet Necib Baba 1879 yılında vefat etmiştir. Bunun üzerine 3 Kasım 1879'da Abdal Murad Zâviyesi'nin türbedarlık ve tekkenişinlik görevleri Kasımzâde Mehmet Efendi'nin torunu Şeyh Mehmet Efendi bin İbrahim Ethem'e tevcih edilmiştir.⁶¹

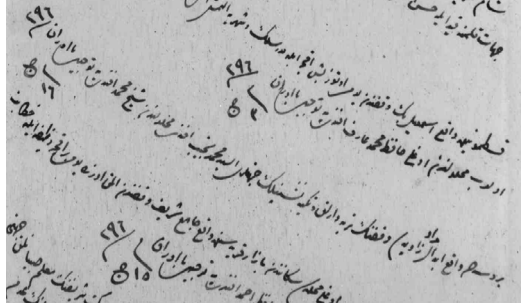


Şekil 16: Abdal Murad Zâviyesi vakfına tekkenişinlik ve zaviyedarlık görevlerine 3 Kasım 1879'da Şeyh Mehmet Efendi bin İbrahim Ethem'in tayin edildiği.⁶²

61 Zâviyenin tekkenişin ve türbedarlık cihetlerine Şeyh Mehmet Efendi bin İbrahim'in 22 Ekim 1878 ve 7 Haziran 1879 tarihlerinde atandığına işaret eden arşiv kayıtları da vardır (İstanbul Müftülüğü Evkaf Müfettişliği, Defter nr. 660, 1; Bursa Şer'iyye Sicili, nr. 3956, 12). Ancak diğer arşiv kayıtlarının tamamında bu görevli değişikliğinin 3 Kasım 1879'da olduğu zikredilmektedir. (BOA, EV.MKT.CHT, 655/90; BOA, EV.MKT, 3108/41; BOA, EV.MKT.CHT, 741/5; BOA, EV.MKT.CHT, 183/51; BOA, EV.MKT.CHT, 194/53; BOA, EV.MKT, 3246/106; VGMA, Defter nr. 491, 108).

62 Nezaret-i Evkaf-ı Hümayuna mühlak evkafdan Burusa'da ka'in Abdal Murad Zâviyesi vakfının

Bununla birlikte arşiv kayıtlarına göre Necib Baba'dan sonra bir süre postnişinlik vazifesini oğlu Kâzım Efendi (v. 1883)'nin devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Kâzım Efendi sonrası ise mütevellilik hizmetini Bayramoğlu zevcesi Adile Hanım yürütmüştür. Bu arada Kâzım Efendi'nin eşi Edibe Hanım kendisine üç senelik kira bedelinin ödenmesi gerektiği isteğiyle başvuruda bulunmuştur.⁶³ Bu talebin incelenmesi sırasında tekkenin vakfiyesi gibi resmi evraklarının ortaya çıkarılması gerekmiştir. Edibe Hanım, Abdal Murad Dergâhı vakfiyesi ve sair resmi evrakının Kürkçü Çeşme mevkiinde kendisine teslim ettiği kayını Makineci Rıza Efendi uhdesinde kaldığını ve geri iade edilmediğini belirterek konunun teftiş ve gözden geçirilmesini talep etmiştir.⁶⁴



Şekil 17: Bursa'da Abdal Murad Zâviyesi türbedarlığına 1879 yılında Seyyid Necib Efendi'den sonra Şeyh Mehmet Efendi'nin getirilmesi.⁶⁵

Öte yandan meşihat ve zaviyedarlık uhdesine verilen Mehmet Efendi göreve tayin edildiğine dair beratın tarafına verilmesini talep etmiştir.⁶⁶ Ancak Mehmet Efendi'nin postnişinliğe getirildikten sonra adına düzenlenen beratın harcı için 1.500 kuruş ödenmesi gerekiyordu. Mehmet Efendi bu paranın tekkenin biriken dört senelik 8.000 kuruşluk hasılatından tahsil edilmesi talebinde bulunmuştur.⁶⁷ Bunun üzerine yapılan incelemede tekkenin Sultan Orhan Gazi vakfı köylerinden Filidar (Filedar) Köyü'ndeki mezraasından bir miktar aşar geliri bulunduğu, bu gelirin eski zaviyedar Karyağdı Şeyhi Necib Efendi'nin oğlu tarafından taliplerine kiraya verildiği, ancak bedelinin tahsil edilmediği, tekkeye postnişin atanan Mehmet Efendi'nin İstanbul'da bulunması sebebiyle de zaviye gelirlerinin tahsilinin aksadığı, gelirin tahsili için ya bizzat Mehmet Efendi'nin tekkenin başına gelmesi veya kira bedelinin tahsili için bir vekil gönderilmesi istenmiştir.⁶⁸

Arşiv kayıtları postnişinliği Seyyid Mehmet Efendi'nin yürüttüğü sırada tekke ve türbenin harap hale geldiğini göstermektedir. Keza 1892 yılında postnişin vekili

vazife-i mu'ayyene ile tekyenişin ve türbedarlık cihetleri 18 Za sene 296 (3 Kasım 1879) tarihiyle Şeyh Mehmed Efendi ibn İbrahim Edhem'in el-yevm uhdesinde olduğu kayden anlaşılmıştır fi 11 C sene 301 (8 Nisan 1884). (BOA, EV.MKT.CHT, 183/51).

63 BOA, EV.MKT, 1574/56.

64 BOA, EV.MKT, 1546/22.

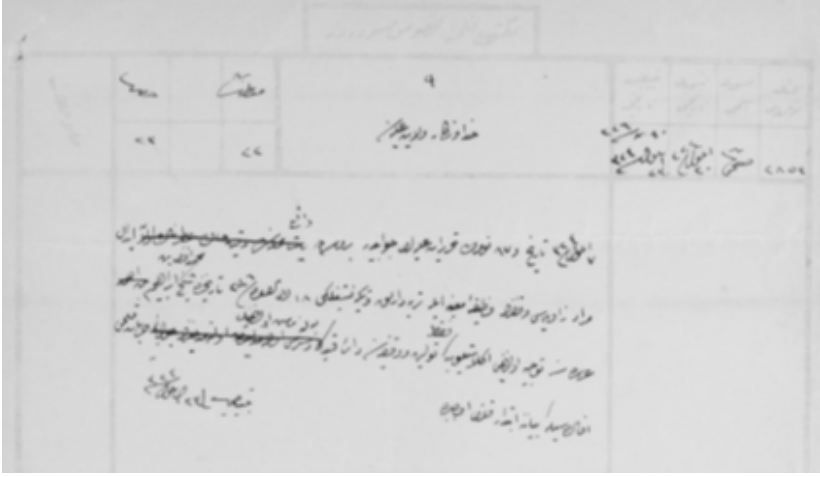
65 Bursa'da vâki' Abdal Murad Zâviyesi vakfının türbedarlık ve tekyenişinlik cihetleri es-Seyyid Necib Efendi mahlûlünden Şeyh Mehmed Efendi'ye tevcihi evrakı fi 16 C sene 1296 (7 Haziran 1879). (İstanbul Müftülüğü Evkaf Müfettişliği, Defter nr. 660, 1).

66 BOA, EV.MKT, 1086/59.

67 BOA, EV.MKT, 986/48; BOA, EV.MKT, 985/96.

68 BOA, EV.MKT, 1014/70; BOA, EV.MKT, 1014/61.

Şerif Hasan'ın Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ne verdiği dilekçede Abdal Murad Tekke ve Türbesi'nin harap olması sebebiyle âyin yapılmadığını, üstelik mütezimlere ihale edilip arazi gelirine mal sandığından el konulması dolayısıyla muhasebesinin görülemediğini belirtmiştir.⁶⁹ Hemen ardından Maliye Nezareti'ne de durumun incelenmesi için postnişin Şeyh Mehmet Efendi imzasıyla başvuruda bulunulmuştur. Bu başvuruda zaviye taamiyesi için harcanması gereken Filidar (Filedar) Köyü arazisine yöre ahalisinin de müdahalede bulunduğu belirtilmektedir. Ayrıca postnişin Şeyh Mehmet Babıali'den zaviyenin zikredilen köyden gelen gelirinin benzeri gibi tarafından tahsil ve sarfını talep etmiştir.⁷⁰



Şekil 18: Abdal Murad Zâviyesi vakfına tekkenişinlik ve zaviyedarlık görevlerine 3 Kasım 1879'da Şeyh Mehmet Efendi bin İbrahim'in tayin edildiği, vakfin vakfiye kayıtlarının olup olmadığının incelenmesi emri.⁷¹

Konu 13 Şubat 1893 tarihinde Maliye Nezareti'ne yazıldıktan sonra Maliye Nazırı Nazif Efendi tekke ve gelirleri ile ilgili bir soruşturma başlatmıştır. Maliye nazırının incelemesi sonucunda elde edilen bilgilere göre 30 Eylül 1880 tarihi itibarıyla Abdal Murad Zaviyesi'nin belirlenmiş vazifelerle zaviyedarlığı Şeyh Mehmet Efendi bin İbrahim'in tasarrufunda bulunmaktaydı. Ancak tekke vakfının vakfiyesine dair herhangi bir kayıt olmayıp Sultan Orhan Vakfı dâhilindeki Filidar (Filedar) Köyü'nden bu zaviyeye bir şey tahsis kılındığına dair de bir kayıt bulunamamıştır. Bu köyün aşar gelirinin Tanzimat Fermanı'ndan sonra Evkaf-ı Hümayun hazinesinden Maliye hazinesine nakledilerek tahsil edildiği, dolayısıyla 14.100 kuruş bedel ile ihale edilen Filidar (Filedar) Köyü'nün Abdal Murad Zâviyesi ile alakası olmadığı, köyün Sultan Orhan vakfına tabi olup maliye hazinesi tarafından gelirinin zapt edildiği anlaşılmıştır.⁷² Bu durumda Filidar (Filedar)

69 BOA, EV.MKT, 1848/74; BOA, EV.MKT, 1850/111.

70 BOA, BEO, 154/11505.

71 Mektubi kalemine mahsus müsveddedir. 20 Eylül sene 324/23 Eylül sene 324 (3 Ekim 1908/6 Ekim 1908). Hüdavendigâr Vilayet-i Aliyyesine. 7 Eylül sene 324 (20 Eylül 1908) tarih ve 87 numaralı tahrirat-ı aliyeleri cevabıdır Bursa'da vâki Paşa mahallesinde defin-i hak-ı ıtınak olan Abdal Murad Zâviyesi vakfının vazife-i mu'ayyene ile türbedarlık ve tekyenişinliği 18 Zilka'de sene 296 (3 Kasım 1879) tarihinde Şeyh Mehmet Efendi bin İbrahim bin Ahmed uhdesine tevcih olunduğu anlaşılıb fakat tevliyet ve vakfiyesine dair kaydı bulunamamış olduğu cihat kalemi ifadesiyle beyanına ibtidar kıldı olbabda tebyiz fi 23 Eylül sene 324 (6 Ekim 1908).(BOA, EV.MKT, 3246/106).

72 BOA, BEO, 154/11505.

Köyü aşar gelirleri II. Mahmut döneminde önce kurulan Evkaf-ı Hümayun Nezareti hazinesince zapt edilmiş, Tanzimat'tan sonra da maliye hazinesine devredilmiştir. Abdal Murad Zaviyesi bu köyün aşar gelirlerinden mahrum kalmıştır.



Şekil 19: Hüdavendigâr Vilayeti'nde Sultan Orhan Gazi vakfından hasılatı Abdal Murad Hazretleri Zâviyesi taamesine harcanan Filidar (Filedar) Köyü arazisine yöre ahali tarafından yapılan müdahalenin men edilmesini isteyen postnişin Şeyh Mehmet'in arzuhali.⁷³

Öte yandan 1896 yılında Abdal Murad Zâviyesi zaviyedarlık ve türbedarlık görevinde bir değişiklik gündeme gelmiştir. Çünkü görevli olan Şeyh Mehmet Efendi'nin İstanbul'da kitabet hizmeti yürütmesi dolayısıyla tekkedeki vazifesini yerine getirmediği ortaya çıkmıştır. Bu durumda Şeyh Mehmet Efendi'nin zaten yerine getirmediği tekkedeki görevinden uzaklaştırılıp Halil Efendi'ye tevcih edilmesi talep edilmiştir. Bu talebin ardından Şeyh Mehmet Efendi'nin İstanbul'da nerede istihdam ve ikamet ettiğinin araştırılması, evlatsız olarak vefat etmiş ise zaviyedarlık ve türbedarlığa Halil Efendi'nin getirilmesi uygun görülmüştür.⁷⁴ Ancak göreve getirilen Halil Efendi'nin vefatı üzerine tekkede bir postnişinlik krizi yaşanmıştır. 1903 yılında Halil Efendi'nin oğlu Kâni (Kâzım) Efendi göreve tayin edilmek istemiş, ancak Şeyh Mehmet bin İbrahim buna itiraz ederek 1879 yılında uhdesine verilen Abdal Murad zaviyedarlığına Halil Efendi'nin oğlu Kâni (Kâzım) isimli zatın kendi üzerine almaya çalıştığını, böylece meydana gelen fuzuli müdahalenin ortadan kaldırılmasını istemiştir.⁷⁵

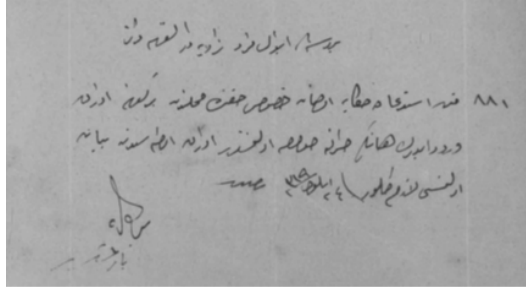
Kâni (Kâzım) Efendi'nin o tarihteki müdahalesi men edilmiştir. Bir süre sonra, 1908'de Kâni (Kâzım) Efendi yeniden Abdal Murad Türbesi türbedarlığına babası Halil Efendi'nin mahlûlünden kendisine tevcih edilmesini talep etmiştir. Bu istek karşısında inceleme yapılmış, en son türbedarlığa 3 Kasım 1879'da Mehmet Efendi bin İbrahim'in atandığı, Halil Efendi'ye tevcihine dair kayıt bulunamadığı dile getirilerek bu istek geri çevrilmiştir.⁷⁶

73 24 Receb sene 310 (11 Şubat 1893). Maliye Nezareti Behiyyesine. Tarih-i tebyizi 1 Şubat sene 308 (13 Şubat 1893). Cennetmekân Sultan Orhan Gazi hazretleri evkafından Hüdavendigâr vilâyeti dâhilinde vâki' ve hâsılâtı Abdal Murad Hazretleri Zâviyesinin ta'âmiyyesine ve sâ'ire meşrû ve mahsus olan Filidar (Filedar) Karyesi arazisine ahali-i mahallîye tarafından vuku'a gelen müdahaleden nâşi zaviye-i mezkûre hâl-i harabide kalmış olduğundan bahisle zikr olunan müdahalenin men'iyile karye-i merkume hâsılâtının eslâfi misillü tarafından tahsil ve sarfı hakkında emr-i âli tasdirî ve ba'zı ifâdâtı hâvî zaviye-i mezkûre postnişini Şeyh Mehmed imzasıyla atebe-i ulya-yı zıllullahiye takdim olunub bi'l-havâle ba-emr-i âliye gelen istid'âne meffan savb-i behiyyelerine tesyâr kılınmış olmağla bu bâbda hazine-i celilece olan kayd ve ma'lûmâtın ve vâki' olacak mütâla'a-i atûflerine ezbârına himmet olunması sıyâkında tezkere. Evrâk müdüriyet-i aliyyesinin işâreti üzerine. (BOA, BEO, 154/11505).

74 BOA, EV.MKT, 2212/93; BOA, EV.MKT.CHT, 397/68.

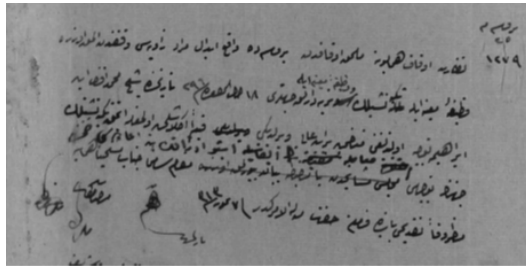
75 BOA, EV.MKT.CHT, 572/109.

76 BOA, EV.MKT, 3211/56; BOA, EV.MKT.CHT, 725/82.



Şekil 20: Abdal Murad zâviyedarlığına dair yazışma (1903).⁷⁷

XX. yüzyılın başlarında geliri Abdal Murad Tekkesi vakfına ait olan Filidar (Filedar) Köyü arazisine köy ahalisinden bazı kişilerce müdahale söz konusu olduğundan tekke vakıf kayıtlarının incelenerek bu durumun ortadan kaldırılması zaviyedar vekili ve zaviyedarın annesi Hüsnîye Hanım tarafından talep edilmiştir. Yapılan incelemede tekkenin 3 Kasım 1879'da Şeyh Mehmet Efendi bin İbrahim'e tevcih edildiği, tevliyet ve vakfiyesine dair kayıt bulunmadığı, Filidar (Filedar) Köyü'nün cennetmekân Sultan Orhan Gazi'nin vakfı dâhilinde olduğu anlaşılmıştır.⁷⁸



Şekil 21: Abdal Murad Zâviyesi vakfına tekkenişinlik ve zaviyedarlık görevlerine 3 Kasım 1879'da Şeyh Mehmet Efendi bin İbrahim'in tayin edildiği.⁷⁹

Abdal Murad Türbesi'nin 1907 yılında da tamiri söz konusu olmuştur. Dönemin Bursa valisi Mehmet Refik tarafından yazılan yazıda Abdal Murad Hazretlerinin tekkesi vakfına ait olan Filidar (Filedar) Köyü'nde Abdalyeri isimli mahaldeki mezranın aşar gelirlerinden vilayet mal sandığında biriken 16.000 kuruş ile türbenin tamir edilmesine Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nden izin istenmiştir.⁸⁰ Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nden verilen cevapta türbenin tamir edilebileceği, ancak masrafların genel masraflar idaresinden ifa edilmesinin lazım geleceği belirtilmiştir.⁸¹

77 Bursa'da Abdal Murad Zâviyedarlığına dair. 881 Arz-ı istid'ada hikâye olunan husus hakkında mahallinden bir günâ evrak vürud ederek hangi tarafa havale olunmuşdur evrak odasından beyan olunmasını lazım gelür fi 24 Eylül sene 319 (7 Ekim 1903). (BOA, EV.MKT.CHT, 553/36).

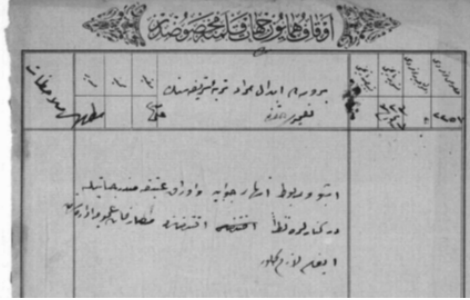
78 BOA, EV.MKT, 3108/41; BOA, EV.MKT.CHT, 553/36.

79 Nezaret-i evkaf-ı hümayuna mülhak evkafdan Bursa'da vaki' Abdal Murad Zâviyesi vakfından almak üzere vazife-i mu'ayyene ile tekyenişinlik vazife-i mu'ayyene ile türbedarlık ciheti 18 Zilka'de sene 296 (3 Kasım 1879) tarihinde Şeyh Mehmed Efendi ibn İbrahim'e tevcih olduğusu mutazammın berat-ı ali verildiği kayden anlaşılmış olmağla ancak tekyenişinlik cihetinin tevcihi iktizasının ifasıyla iş bu evrakın yine i'adesi zımında makam-ı sami-i cenab-ı (...) mazrufen takdimi babında ferman-ı hazret-i men lehü'l-emrindir fi 7 Temmuz sene 313 (19 Temmuz 1897). (BOA, EV.MKT.CHT, 408/132).

80 BOA, EV.MKT, 3152/58.

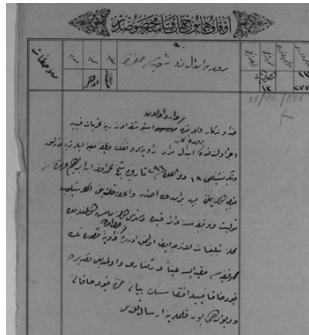
81 BOA, EV.MKT.CHT, 696/6.

Bazı araştırmalarda 1913 yılında Abdal Murad Tekkesi'nin faaliyetlerinin sona erdiği belirtilmektedir (Taşkın, 2017, 160). Bektaşiler Abdal Murad Tekkesi'ni yeniden kendi uhdelere almaya çalışırken 1826 sonrası buraya atanan Şeyh Kasım Efendi'nin torunu Mehmet Efendi bir şekilde buraya atanmasını sağlamıştır. Ancak O da tıpkı dedesi gibi İstanbul'daki memuriyetinden dolayı gidip yerinde görevini yürütmemiş, 1914 yılında vefat etmiştir. Bursa'da Bektaşi dergâhları hakkında makale kaleme alan Salih Çift 1914 yılında Mehmet Efendi'nin vefatından sonra Abdal Murad Tekkesi'nin sahihsiz kaldığını, türbedarlığa ise Mehmet Efendi'nin annesinin nezaret ettiği bilgisine ulaşmıştır (Çift, 2001, 230-231).



Şekil 22: Abdal Murad Hazretlerinin türbesinin tamir edilmesi (1907).⁸²

XX. yüzyıl başlarında Bektaşi tekkelerini gezen ve kaynaklardan derlediği bilgilerin yanı sıra seyahat notları da tutan Hasluck, Abdal Murad adına Sultan Orhan tarafından bir tekke kurulduğunun söylendiğini, ancak Hoca Sadettin'in verdiği bilgiden hareketle bu tekkenin Bektaşilerle bağlantısını şüpheli gördüğünü belirtmektedir. Seyyah ve araştırmacı Hasluck, Bektaşi bağı şüpheli bulmakla birlikte aziz Abdal Murad'ın mezarının durduğunu haber verirken Evliya Çelebi'nin onu Hacı Bektaş Veli'nin yârânı gösterdiğini belirtme ihtiyacı duymuştur. Ancak Hasluck, gerek Geyikli Baba'nın gerekse Abdal Musa'nın Hacı Bektaş Veli ile bağlantısı bilgisinin sonradan ortaya çıktığına kanaat getirmektedir (Hasluck, 1991, 16).



Şekil 23: Abdal Murad Zâviyesi vakfına tekkenişinlik ve zaviyedarlık görevlerine 3 Kasım 1879'da Şeyh Mehmet Efendi bin İbrahim'in tayin edildiği, vakfın vakfiye kayıtlarının olup olmadığının incelenmesi emri.⁸³

82 Evkâf-ı hümayun cihat kalemine mahsusdur. 17 Temmuz sene 323 (30 Temmuz 1907). Bursa'da Abdal Murad türbe-i şerifisinin ta'miri hakkında. İş bu merbut inhâ ve cevabiye ve evrak-ı atika mündericatyyla derkenarlara nazaran iktzasının masarifat-ı umumiyeye idaresinin ifası lazım gelür. (BOA, EV.MKT.CHT, 696/6).

83 Evkâf-ı Hümayun Cihat Kalemine mahsusdur. Bursa'da Abdal Murad Zaviyesi hakkında. 13 Eylül

Tekkenin son yıllarına dair verilen bilgilerde, tevhidhanesinin cami olarak kullanıldığı, diğer yapılardan ayrı şekilde planlanmış bir mutfak, harem ve harem bahçesi gibi eklentilerine, tekkenin etrafının üç yönden kestane bahçesi ve koruluklarla çevrildiğine işaret edilmektedir (Taşkın, 2017, 160, 239).

Kardeş dergisinde isminin ilk harfleriyle (A.M.) “Abdal Murad ve Derviş Abdi” adlı bir yazı kaleme alan bir zat yazısında 1924 yılında türbenin ve etrafının durumunu haber vermektedir. Bu yazı 1924 yılında Abdal Murad Türbesi’nin Derviş Abdi tarafından bakım ve hizmetlerinin görüldüğüne şahitlik etmektedir. Ayrıca Yunanlıların Bursa’yu işgalleri sırasında türbe ve etrafında ciddi tahribatta buldukları anlaşılmaktadır. Yazı şöyledir:

“Birkaç arkadaşın teklifi üzerine bera-yı teferrüç Abdal Murad’a gitmeğe karar vermiştik. Abdal Murad’ı beş sene var ki, ziyaret etmemiştim. Oraya çocuk iken ma’âile pek çok cumalar çıkar, sepetlerimizle, sefer taslarımızla götürdüğümüz yemeklerimizi, kocaman çınarların altında, etrafı temaşa ederek, koca çınarların dalına atılan urgandan kurulan salıncaklarda sallanır, düz küçük çayırılıkta koşar yorulur, lâkin temiz hava, latif manzara temaşa eder, gurupla manzuru-yı mest olarak ayrılır idik. İşte çocukluğumdan biri kalbimde saklanan bu mevkiin hâtıralarını bu defaki teferrüç vesilesiyle o mevkie çıkmaktan nazarımda canlandı.

Arkadaşlarımla Çilyoz Deresi’nden geçince, sarp yokuşuna sardık. Yolu önce gördüğümden daha bozulmuştu. Bir hayırperverin vaktiyle yaptırdığı kaldırımından daha birkaç zaman geçecek olur ise, eser kalamayacak. Yukarıdan yağmur sularının getirdiği birçok çakıl taşlarıyla, belki yol olduğu gaib olacaktır. Her ne ise, bugün işte o yolu vaktiyle tanzim ettiren hayırperverin eseri üzerinden dinlenerek, yarım saati geçerek Hazret-i Abdal’ın türbesi dibine vasil olduk. Fakat o muhteşem çınarlarından eser yoktu. O mesirenin arka kısmında çeşme yanındaki çınarların büyüğü kesilmiş, diğer biri gövdesinden kesilmiş ise de, yine sürmekte, bu tahribatın kâmilen kâfir Yunanlılar tarafından yapılmış olduğunu öğrendim. Şimdi ise o kadar tahribata düşmüşlüğüne yıkıp gitmesine rağmen, meydanda fevkalade temizlik ve suyolunun tanzim ve şadırvanımsı mahaller tefrik o ve bütün o çemenzarın etrafına muhafaza tahtında çınar ve söğüt ve ıhlamur ağaçları dikilmek suretiyle yetiştirilmesine gayret eden bir hayırperverin mevcudiyetini irae ediyordu. Bu kimdir?

Abdal Murad mevkiinin eskiden yalnız ağaçlarının muhteşemliğinden başka bir şeysi yok iken ve âdeta çeşmeleri dahi, daima hayvanatın taarruzuna uğrayan bu yeri eski halinden bin kat güzel tanzim eden ve bu hâli muhafaza ettiren zatın kim olduğunu orada bulunan bir rençbere merak ile sordum. İleride çimen içerisinde uzanmış, ayağında pabuç olmayan ve yalnız beyaz dondan ibaret, başı açık Derviş Abdi dedikleri işte şu zat olduğunu söylediği zaman, kendisiyle görüşmek için yanına gittim. Yanına geldiğimden haberdar bile olmayan Derviş Abdi, verdiğim selamı gayet kayıtsızca mırıldanarak aldı. O âlemine, etrafına bakıyor bir şeyler söylüyordu.

-Derviş ve Şeyh Abdi Efendi, burasını sen mi tanzim ettin?, dedim. Üzerine bir kakhaha koyuverdi, güldü.

-Sana da mı söylediler, dedi, yine güldü. Nihâyet.

sene 324 (26 Eylül 1908). Hüdavendigâr vilayetinden varid olan iş bu şukka üzerine taharriyat-ı kaydiye icra olundukda Bursa’da kâin Abdal Murad Zâviyesi vakfının vazife-i muayyene ile zaviyedarlık ve tekyenişinliği 18 Zilkâ’de sene 296 (3 Kasım 1879) tarihinde Şeyh Mehmed Efendi ibn İbrahim uhdesine tevcih olunduğu mübeyyin berat ısdar ve i’ta kılındığı anlaşılıb tevliyet ve vakfiyesine dair kayda desters olunamamış olmağla ba’dehu mahalline tefliğat-ı lazime ifa olunmak üzere üzere evvel emirde zaviye-i mezkûrenin vakfiyesi mukayyed ise aynen derkenarı ve olmadığı takdirde kuyud-ı hakanisiyle itkizasının beyanı zımnında kuyud-ı hakani ve diban-ı hümayun kalemlerine irsal kılındı. (BOA, EV.MKT.CHT, 741/5).

-Evet, usta söyledi ben yaptım ve ustanın emrinden hârice çıkmadım, dedi. Ustanın kim olduğunu sormam üzerine, bilemediğime hiddet etti.

-Seni beni yaradandır, cevabını verdi ve yanımdan kalktı.

Cebinden çıkardığı bir çakı ile yeşil çimenler içerisinde beliren yabancı otları koparmaya, ötekini berikinin bıraktığı çöpleri devşirmeye başladı Akşam olmuştu, o hâlde vazifesini bitirememiş, etrafı beş on defa tekrarlayarak temizlemekte berdevam idi. Hakikaten Abdal Murad şimdiki hâlde Bursa'nın bütün mesiresinin en güzel ve en temizidir. Şehrin içinde bulunup, her gün çıkılan temenna-yı kebiri, belediyenin onlarca, yüzlerce me'murlarının tanzim ettiremediği o yere nispetle, Abdal Murad'ın bir Derviş Abdi'si gül, gülistan yapmış. O mevkii bütün züvvâr için hakikaten görülecek bir hâle ifrağ etmiştir. Yaşasın Derviş Abdi ki, böyle temiz bir mesiregâhtan rûh alalım." (A.M., 1924, 3).

7. 1925 Sonrası Abdal Murad Baba Tekkesi

1925 yılında tüm tekke ve türbelerin kapatılması kararı alınmıştır. Bu tarihten itibaren atıl bir vaziyette kalan tekke zamanla ahşap çatısından başlayarak harabe haline gelmiş ve 1933 yılında yıkılmıştır (Uludağ, 1998, 63). Tekkenin Alacahırka semtinin yukarısındaki kireç ocağının üstünde (O. F. Köprülü, 1998, 64) tek servinin bulunduğu yerde 1949 yılında tekke kalıntılarının kaldığı belirtilmiştir (Baykal, 1950, 71; Beldiceanu, 1992, 39).

Abdal Murad Sultan'a ait zamanla ortadan kalkan, ama XX. yüzyıl başlarında mevcut bulunan ahşap bir türbenin varlığından da söz edilmektedir (Çalıküşu, 2019, 51). Muhtemelen ahşap türbe aksamı da ortadan kalkarak Abdal Murad Sultan'ın ve oğlu Abdal Mehmed'in mezarı açıkta kalmıştır. Her iki mezar ve etrafı son yıllarda tamir ettirilerek varlığını devam ettirmiştir.⁸⁴

Netice olarak Evliya Çelebi'nin XVII. yüzyılda teşekküllü bir kurum olarak faaliyetinden söz ettiği, mutfağında binden fazla tabak, tencere ve bakır kazandan söz ettiği, Abdal Murad Tekkesi yapılarından günümüze hiçbir şey ulaşmamış, geride sadece sonradan inşa edilen Abdal Murad Sultan'ın adı verilen cami ile yanındaki Abdal Murad Sultan ve oğlu Abdal Mehmed'e ait iki adet mezar ile az aşağısında İzzet Giray Sultan'ın mezarı ve mezar taşı kalabilmiştir. Abdal Murad Sultan'ın oğlunun Osmanlıca mezar taşı kitabeleri günümüze ulaşmamıştır. Tamamen ortadan kalkan bu mezar taşı kitabeleri yerine günümüzde "Kutbü'l-ârifin Abdal Murad Hazretleri vefatı 14. yüzyıl" yazan mermer mezar taşı konulmuştur.

1925 sonrası Abdal Murad Sultan Tekkesi'yle bağlantılı olmamakla birlikte Bursa'da Bektaşiliği temsil eden Tatar İbrahim Baba bulunmaktadır. H. 1266 (M. 1849-1850) yılında Filibe'de dünyaya gelen İbrahim Baba, Bektaşilikten nasibini Münir Baba'dan, babalık icazetini Pirevi postnişini Hacı Feyzullah Dedebara'dan almış, mütareke dönemine kadar Merdivenköy Tekkesi postnişinliğinde bulunmuş, ancak tekkeye İtilafçı siyasi anlayış girince buradan ayrılıp Bursa'ya göç etmiştir. Hayatının son yıllarını da Bursa'da geçirmiştir. Bursa'da geçirmek için ilk olarak Kediler Tekkesi Camii imamlığı yaptı. Rahatsızlandığı için imamlığı devam ettiremedi. Daha sonra Bursa müzesi kapıcısı oldu. Süsten gösterişten hoşlanmayan, basit ve mütevazı kıyafetler giyen, her hali ile dervişâne yaşayıp "Tasavvuf yâr olup bâr olmamaktır" anlayışıyla dervişliği "başkasının sırtına yüklemek değil, kendi sırtında taşımak" olarak kabul ederdi. Çok gezmiş, güngörmüş, yayan olarak gezdiği

84 (<https://www.evliyalar.net/abdal-murat-k-s>, 2022).

Bağdat'tan Kerbela'ya kadar birçok memlekette nasip vererek çok sayıda canlar uyandırmıştır. Son günleri imkânsızlıklar içinde geçti. Müze kapıcılığından aldığı para yetmiyordu. “Yalnızlık, bakımsızlık yüzünden çok sık hastalanıyordu. Son yılları hazin bir perişanlık içinde geçti. Bir akşam müze dönüşünde Dereköprüsü üstünden geçerken düşüp ayağı kırıldı. Durumu büsbütün fenalaştı. Bursa'da Pullukçu İsmail Pişkin isimli iyiliksever bir zat, babayı ahırına aldı, üç ay kadar ona baktı, ne lâzımsa yaptı. Fakat babanın sağlık durumu ağırlaşınca onu Gureba hastanesine (şimdiki devlet hastanesine) yatırdılar. Ameliyat edilmesi lâzım geliyordu. ‘Huzur-ı kibriyaya sakat, noksan aza ile çıkamam!’ diye razı olmadı. Kısa bir süre sonra (1935 yılında) cemel âlemine göç etti.” Bursalı İbrahim Baba hakkında bu bilgileri veren Revnakoğlu onun Zindankapısı çevresinde Abdal Murad Tekkesi yakınlarındaki Alacahırka'da Garipler mezarlığına sırlanmışını haber vermektedir (Koç, 2021, 383-385).



Şekil 24: Son yıllarını Bursa'da geçiren Bektaşî babalarından ve 1935 yılında vefat edip Alacahırka'da Garipler mezarlığında sırlanan Tatar İbrahim Baba (Koç, 2021, 385).

Bektaşî baba ve dervişlerinin temel özelliklerinden ve hususiyetlerinden biri şehir hayatına uyum sağlamış, birer şehirli olmalarıydı. Bunun tezahür ettiği ortamların başında Osmanlı başkentlerinden Bursa geliyordu. Son devir Bursalı Bektaşî babaları arasında Ahmed Halid Balımeren (v. 1961)'in adı geçmektedir. Baba Milli Mücadele'de M.M Grubu ve Müseccel Felah gibi bazı cemiyetlere üye olarak kurtuluşa katkı vermiştir (Çıplak, 2017, 32). Ancak elimizde Rumca bildiği bilgisi dışında detaylı bilgiler bulunmamaktadır.



Şekil 25: Bursalı son devir Bektâşi babalarından Ahmed Halid Balmeren.⁸⁵

Yakın zamanda 1925 sonrası tamamen ortadan kalkan Abdal Murad Tekkesi'nin bulunduğu alan üzerine betonarmeden Abdal Murad Sultan'ın adı verilen bir cami (Çalıkluşu, 2019, 51) ve önüne şadırvan inşa edilmiştir. Son çevre düzenlemesi ve tamirde şadırvan yapısı kaldırılıp abdest alma yeri tanzim edilmiştir. Günümüzde buralarda dolaşan kişiler hala buradaki şahane manzaradan, ulaşım zor olsa da havası ve manzarasıyla yaşanılacak yer olduğundan söz etmektedirler. Ancak 1977 yılında bölgenin durumu hakkında bilgi veren Kâzım Baykal, Abdal Murad Türbesi'nin bulunduğu yerin mesire alanı olma durumunun sona erdiğini, türbenin etrafının gecekondularla dolduğunu belirtmektedir (Baykal, 1950, 231).

Abdal Murad Tekkesi'nin Ahi gelenekleriyle de bağlantısı bulunmaktadır. Tekkenin ilk dönemlerinden itibaren ayrıcalıklı özelliklerinden biri olarak esnafın peştamal kuşanma töreninin burada gerçekleştirilmesi zikredilmektedir (Hızlı, 2018, 30). Yakın zamana kadar esnafın bir Ahi geleneği olan şet (peştamal) kuşatma törenleri burada gerçekleştirilmiştir (Şen, 2006, 49). “Buna ‘tânie’ veya halk dilinde ‘tehniye’ ya da ‘tâmie’ denilirdi. Tânie, genellikle Abdal Murad veya Akçağlayan mevkilerinde yapılırdı. Günümüzde yaz aylarında buraları birer mesire yeri olarak kullanılmaktadır. Peştamal kuşanma törenlerinde dini ibadet yapıldıktan sonra önde şeyh efendi, arkada usta olacak kalfalar olmak üzere Abdal Murad'ın türbesine girilip duadan sonra salevât getirilir ve evliyaya verilen değer şu şekilde ifade edilirdi:

⁸⁵ İnternet ortamında (<https://phebusmuzayede.com>, Erşim 03.03.2022) satışa çıkarılan bu fotoğrafın arkasında “Fa'ik Bey kardaşıma ebedi hatıra olarak ve daima duadan bırakılmamaklığım için sunulmuş olan bu naçizanemi takdimle kesb-i şeref eylerim efendim. Fakirü'l-hakir Muhibb-i Âl-i Abâ kardeşiniz Ahmed Halid Balmeren Bursa: Mollafenari Mahallesi Mumcubali Sokak Numara 1.” ifadeleri bulunmaktadır.

‘Destini destime vergil desti keremdir, Allah bir dedik, pervane geldik, yüzümüz dergâha döndük, kıblemiz dergâh, gün kubbe altında yeşil seccade üzerinde, erenler meyânında, sizler huzurunda peştamal kuşanıp bir murat almaya geldik. Şeyh efendi, Ahi Baba, yiğit başlı ihtiyar ne buyurursunuz?’ Bu konuşma tekbirlerle devam ederdi. Duada geçen ‘4444 tabakatı erenler’ ifadesi de evliyanın sayısı hakkındaki bilgi açısından dikkat çekmektedir. Duadan sonra kalfalar ve çıraklar esnafın en yaşlısının ve ustalarının ellerini öperler, ihtiyar usta da; ‘Allah mübarek etsin oğlum, sanatında doğru ol!’ şeklinde nasihatte bulunurdu. Bursa’daki esnaflar, tıpkı birer okul gibi disiplin altında çıraklık, kalfalık ve ustalık aşamalarını geçip uzun yıllar sonra işyeri açabilirlerdi. Çıraklar kalfalık hakkı kazanınca, ustası esnafa ve devlet ricaline haber verip, bir tatil günü Abdal Murad gibi mesire yerlerinde halkın da katılımıyla toplanılıp yemekler pişirilir, oyunlar oynanır, güreşler yapılırdı. Peştamal kuşanma törenlerinin masrafı da esnaf sandığından karşılanırdı. Bu törenler esnafın arasındaki birlik ve kardeşliği sağlamak bakımından ve sanatkârların birbirine sevgi ile bağlanmaları yönünden çok iyi bir hareket olarak değerlendirilmekte idi.” (Alkaya, 2006, 10-11).

Sonuç

Anadolu’nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında Horasan erenlerinin maddi ve manevi büyük katkıları bulunmaktadır. Bu erenlerden biri Bursa’nın fethinden hemen önce Buhara’dan gelen Abdal Murad Sultan Uludağ eteklerinde eski bir manastır kalıntılarının olduğu yere yerleşmiştir. Burası şehre ve kaleye nazır bir yerdir. Bursa kuşatması sırasında elindeki devasa büyüklükteki tahta kılıcı ile Orhan Gazi’nin çağrısına uyarak savaşa katılan Abdal Murad hakkında halk arasında gerek fetihle ilgili gerekse fetih sonrası pek çok kerameti anlatılmıştır. Diğer Horasan erenleri ile birlikte Bursa’nın fethine maddi ve manevi destekleri görülen Abdal Murad Sultan’a şehrin fethi sonrası Orhan Gazi tarafından bir tekke yaptırılmış ve bu tekkeye Filidar (Filedar) adındaki köyün gelirleri vakfedilmiştir. Böylece XIV. yüzyıldan Osmanlı Devleti’nin sonuna kadar faaliyet gösterecek olan Abdal Murad Tekkesi ortaya çıkmıştır.

Abdal Murad Tekkesi’nde Abdal Murad Sultan’ın vefatından sonra bir süre oğlu Seyyid Nasiriddin adıyla anılan Abdal Mehmed faaliyet göstermiştir. Bektaşî geleneğine göre Abdal Murad Sultan’ın Hacı Bektaş Veli ile irtibatı dile getirilmektedir. Diğer pek çok Abdalan-ı Rum zümrelerinde olduğu üzere Abdal Murad Tekkesi de zamanla bir Bektaşî dergâhına dönüşmüştür. Abdal Murad Sultan’ın hatıralarını ve türbesini Bektaşî dervişleri sahiplenmişlerdir. Osmanlı Devleti de XVI. yüzyılın başlarında teşkilatlanan Bektaşî tarikatını desteklemiş, Abdal Murad Tekkesi Bursa’da Bektaşîliğin önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. Tekkenin temel fonksiyonu kolonizatör dervişlerin burada ayende ve revendeye (gelip geçen yolcu ve misafirlere) temel ihtiyaç olan yemek ikramında bulunmalarıydı. Bu hizmetin görülebilmesi için Orhan Gazi’nin tekke mutfağına çok sayıda kap kakac ve sair eşya vakfettiği Evliya Çelebi tarafından haber verilmiştir. 1640’larda tekkeye gelen ve Abdal Murad Sultan’ın türbesine ziyarette bulunan Evliya Çelebi burada Bektaşî dervişlerinin bulunduğunu haber vermektedir.

Abdal Murad Tekke ve Türbesi XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla çok sayıda yabancı seyyah tarafından da ziyaret edilmiştir. Bazı Batılı seyyahlar burada medfün olan zatın bir Hıristiyan azizi olduğunu iddia etmişlerdir. Bunda biraz da Abdal Murad Sultan’ın tekkesini kurmak için eski bir manastır kalıntılarının bulunduğu yeri seçmesi etkilidir. Bu batılı seyyahlar özellikle türbedeki büyük kılıç ve Abdal Murad Sultan’ın topuzuyla ilgilenmişlerdir.

Arşiv kayıtlarından anladığımız kadarıyla XVIII. yüzyıl boyunca kesintisiz bir şekilde Bektaşî baba ve dervişleri tarafından idare edilen Abdal Murad Tekkesi 1826 yılında ülkedeki genel Bektaşî yasağından nasibini almıştır. Başkentte uygulandığı gibi devlet memurları tarafından yıkılan Abdal Murad Tekkesi fırtına geçtikten sonra bir Nakşî tekkesi olarak Özbek dervişlerin konakladığı Kalenderhâne'ye dönüştürülmüştür. 1844 yılında tekke semahânesi, mutfak ve derviş hücreleri gibi diğer eklentileri esaslı bir tamirden geçirilmiştir. Ancak 1855 yılında yaşanan şiddetli depremde tekke ciddi hasar almış ve bir kez daha tamir edilmek durumunda kalmıştır. Ayrıca bu tarihten sonra Bektaşî baba ve dervişlerinin yeniden Abdal Murad Tekkesi'nde söz sahibi olma mücadeleleri yoğunlaşmıştır. İstanbul'da Karyağdı Baba Dergâhı'nda postnişin bulunan Mehmet Necib Baba bir şekilde Abdal Murad Tekkesi'nin postnişinliğini de kendi üzerine almayı başarmıştır. Necib Baba 1879 tarihinde vefat edinceye kadar mücadelesini sürdürmüştür. Ancak öbür taraftan Osmanlı yönetiminin de eski Bektaşî türbelerine Nakşî şeyhi atanması ısrarı da sürmüştür. Bu durum tekkelerde iki başlılık meydana getirmiştir.

1925 yılına kadar ayakta kaldığı anlaşılan Abdal Murad Tekkesi tüm tekke ve türbelerin kapatılması kararı alınan bu tarihten sonra kaderine terk edilmiştir. 1930'larda harap hale gelip yıkılan tekkenin kalıntıları XX. yüzyılın ortalarına kadar durmaktaydı. Ancak zamanla tamamen ortadan kalkan tekkenin yerine Abdal Murad isminin verildiği bir camii inşa edilmiş, Abdal Murad Sultan ve oğlu Abdal Mehmed'in mezarların bu caminin avlusunda etrafı istinat duvarıyla çevrili alanda kalmıştır. Yakın zamanda tamirat gören mezarların hemen aşağısında 93 harbi sonrası Bursa'ya hicret eden Kırım Hanlığı Giray sülalesinden İzzet Giray Sultan'ın (v. 1896) mezarı vardır. Mezar taşında yer alan on iki köşeli teslim taşı figürü İzzet Giray Sultan'ın Bektaşîliğe olan bağlına işaret etmektedir.



Şekil 26: Abdal Murad Sultan'ın mezarı yanına inşa edilen Abdal Murad Camii ve Bursa şehri manzarası.

Günümüzde her mezhep ve inançtan insanımızın ziyaret edip dualar ettiği Abdal Murad Sultan'ın mezarı Bursa'nın manevi dinamiklerinden biridir. Horasan'dan kalkıp Anadolu'yu yurt tutmak için binlerce kilometre yol kat eden, hayatını Türk toplumunun hizmetine hasreden bu zatların aziz hatıralarına sahip çıkmak, onların hayatlarını, öğretilerini ve mücadelelerini örnek alıp gelecek kuşaklara aktarmak toplumsal barışımız ve geleceğimiz açısından çok önemlidir. Nitekim Bursa esnafı hala peştamal kuşanma gibi Ahi geleneklerini Abdal Murad Sultan'ın mezarı başında gerçekleştiriyor olması bu anlamda kayda değer bir uygulamadır.

Kaynaklar/References

- “Abdal”. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terimler*, I, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977, 7-9.
- “Bursa’da Alacahırka Semtinde Abdal Murad Caminin Bahçesinde”, Erişim 03.03.2022, <https://www.evliyalar.net>.
- “Bursa”. *Yurt Ansiklopedisi*, III, İstanbul 1982: Anadolu Yayıncılık, 136-137.
- A.M., “Abdâl Murad ve Derviş Abdî”, *Kardeş*, 253/3, 11 Temmuz 1924.
- Ahmed Hasib Efendi. *Silkü'l-Le'âl-i Âl-i Osmân Manzum Osmanlı Tarihi (1299-1881)*, I, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Akıncı, Barbaros. *XIX. Yüzyılda Bursa Ticaret Hayatında Gayrimüslimler*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya 2016.
- Akkuş, Metin. *Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Bursa Şehr-engizleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzurum 1987.
- Algar, Hamid. “Nakşibendiye”, *DİA*, 32, İstanbul 2006, 335-342.
- Alkaya, Hasan Basri. *Bursa ve Çevresindeki Ziyâret Yerleri ve Bunların Etrafında Oluşan Dini İnançlar*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa 2006.
- Aşıkpaşazâde. *Tevârih-i Âl-i Osman (Âşıkpaşazâde Tarihi)*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.
- Baldırzâde Selisi Şeyh Mehmed. *Ravza-i Evliya*, haz. Mefail Hızlı-Murat Yurtsever, Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Barkan, Ömer Lütfi. “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, 2/279-386. Ankara 1942.
- Baykal, Kâzım. *Bursa ve Anıtları*, Bursa: Aysan Matbaası, 1950.
- Beldiceanu, Irène. “Başlangıçlar: Osman ve Orhan”, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (Osmanlı Devleti'nin Doğuşundan XVIII. Yüzyılın Sonuna)*, I, Yayın Yönetmeni: Robert Mantran, çev. Server Tanilli, İstanbul 1992: Cem Yayınevi, 39.
- Bernard, K.A. *Bursa Banyoları*, çev. Rıza Ruşen Yücer, İstanbul: Kenan Matbaası, 1943.
- BOA, A.MKT.MVL, 112/73.
- BOA, AE.SMST.III, 23/1568.
- BOA, BEO, 154/11505.
- BOA, EV.MH, 1157/9; 183/54; 538/68; 655/63; 969/22.
- BOA, EV.MKT, 1014/61; 1014/70; 1086/59; 1546/22; 1574/56; 1848/74; 1850/111; 2212/93; 3108/41; 3152/58; 3211/56; 3246/106; 985/96; 986/48.
- BOA, EV.MKT.CHT, 183/51; 194/53; 397/68; 417/2; 553/36; 572/109; 655/90; 696/6; 725/82; 741/5; 86/27.
- BOA, EV.THR, 147/20; 147/3; 150/50; 150/59.
- BOA, İE.EV, 37/4274.
- BOA, MVL, 50/50; 593/19.
- Bursa Şer'iye Sicili*, nr. 3527, 87, Hüküm 642; nr.3969, v.4b; nr.3956, 12; nr.3494, v.23a; nr.3870, 125-126, 126a.

- Cengiz, İsmail. "Bursa'da Türkistanlı Alp Erenler", *Bursa'da Zaman*, 7/42-25. Temmuz 2013.
- Çalıkşu, Eser. *Bursa Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Doktora Tezi. Bursa 2019.
- Çetin, Osman. "Bursa Gezileri: Işıklar", *Bursa Günlüğü*, Sayı 17, Temmuz-Ağustos-Eylül 2022, 46-51.
- Çıplak, İsa Tolga. *Demokrat Parti Döneminde Aleviler ve Bektaşilerin Siyasi ve Sosyo-Kültürel Faaliyetleri (1950-1960)*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir 2017.
- Çift, Salih. "Osmanlılar Döneminde Bursa'da Bektaşî Kültürü ve Bektaşî Tekkeleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, X, Sayı 2, Bursa 2001, 230.
- Çift, Salih. *Son Bektâşî Dedeabası Ahmed Sırrı Dedeabası Ahmedîyye Risâlesi ve Nefesler*, İstanbul: Revak Kitabevi, 2013.
- Dörtok, Zeynep. *Bursa'nın Kent Dokusu Üzerine Tarihsel Bir İnceleme (17. Yüzyıl)*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa, 2001.
- Erginli, Zafer. "Bursa Tasavvuf Kültüründe Horasanlı Dervişler", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, İstanbul: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2022, 176-194.
- Erginli, Zafer. *Kuruluş Döneminde Bursa'da Faaliyet Gösteren Türkistan Kökenli Mutasavvıflar*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa 1995.
- Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, II, Haz. Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, V, Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-İbrahim Sezgin, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. *İstanbul'un Bir Kültür Merkezi Olarak Teşekkülü Meselesi*, İstanbul 1953.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyet-nâme*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958.
- Hammer, Joseph von. *Büyük Osmanlı Tarihi*, I, çev. Mehmed Ata, haz. Mümin Çevik-Erol Kılıç, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1985.
- Hasluck, F. W. *Christianity and Islam Under The Sultans*, I, London: Oxford University Press, 1929.
- Hasluck, F.W. *Bektaşîliğin Coğrafi Dağılımı*, çev. Turgut Koca-A. Nezih Erginsoy, İstanbul: Ufuk Matbaası, 1991.
- Hızlı, Sevd. *Bursa'nın Fethi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 2018.
- Hoca Sadedin Efendi, *Tâcü'l-Tevârîh*, II-V, İstanbul 1279.
- <https://phebusmuzayede.com>, Erşim 03.03.2022.
- <https://pomaknews.com/gundogdufulidar-osmangazi-bursa>, Erişim 21.02.2023.
- <https://tarihturklerdebasklar.wordpress.com/2015/04/04/abdal-murad>, Erişim 03.03.2022.
- <https://www.evliyalar.net/abdal-murat-k-s>, Erişim 03.03.2022.
- İsmail Belig. *Târih-i Burusa (Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefâyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân)*, Hüdavendigâr: Vilâyet Matbaası, 1287.
- İstanbul Müftülüğü Evkaf Müfettişliği, Defter nr. 660, 1.
- Jerningham, Hubert E. H. *To and from Constantinople*, London, 1873.
- Kaplanoğlu, Raif. "Bursa'daki Tasavvuf Kültüründe İslam Dışı Etkiler", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, İstanbul: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2002, 101.
- Kaplanoğlu, Raif. *Bursa Ansiklopedisi I (Yer Adları)*, İstanbul: Avrasya Etnografya Yayınları, 2001.
- Kaplanoğlu, Raif. *Bursalı Şair Yazar ve Ünlüler Ansiklopedisi*, Bursa 1998.
- Kara, Mustafa. "Hüsâmeddin Bursevî", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998.
- Kara, Mustafa. "Tasavvuf Tarihinde Bir Ulu Şehir: Bursa", *Bursa Günlüğü*, Sayı 4, Aralık 2018, 9.
- Kırımlı, Hakan. "Geray Hanedanının Osmanlı Devleti Topraklarında Kalan Maddî İzleri", *Belleten*, 85/304, Aralık 2021, 889-931.

- Koç, Mustafa. “Bektaşî Babaları ve Diğer Tekkelerde Bektaşîleşmeye Dair Revnakoğlu Dosyalarından Tespitler”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 61/1, 2021, 379-409.
- Köprülü, Fuad. “Abdal Murad”, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, I, İstanbul 1935, 60.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.
- Köprülü, Orhan F. “Abdal Murad”, *DİA*, X, İstanbul 1998, 63.
- Kumaş, Nursal. *II. Abdülhamid Döneminde Bursa’da Sosyal Hayat (1876-1909)*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Doktora Tezi. Bursa 2011.
- Kütahya Şer’iyye Sicili*, nr.2773, 250.
- Mehmed Şemseddin. *Yâdigâr-ı Semsî (Bursa Dergâhları)*, I-II, haz. Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.
- Muhammed, Faris. “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşunda Dervişlerin Rolü”, Erişim 22.02.2023, <https://www.academia.edu>, 7.
- Öcalan, Hasan Basri. “Gazzizâde Abdüllatif’in Kaleminden Bursa Dergâhları”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13/22, 2022, 57.
- Öz, Baki. *Aleviliğin Tarihsel Konumu*, İstanbul: Der Yayınları, 1995.
- Özaydın, Neslihan. *Arşiv Belgeleri Işığında 1855 Depremi ve Bursa Yapılarına Etkisi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Doktora Tezi. Bursa 2017.
- Pınarbaşı, Seyit Muhammed Enes. *H. 1313-1315 Tarihli C-147 Numaralı Bursa Şer’iyye Sicilinin 1-50 Varaklarındaki Kayıtların Fıkıh İlmi Açısından Tasnif ve Tahlili*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 2019.
- Satıcı, Emre. *19. Yüzyılda Hüdavendigâr Eyaleti*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara 2008.
- Sayın, Sinan. *B-215 Numaralı Bursa Şer’iyye Sicil Defteri Transkripsiyonu (H. 1192-1193/M. 1778-1779)*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Muğla 2017.
- Sevim, Sezai. “Osmanlı Bursa’sına Grup Yerleşimleri Hakkında Bazı Bilgiler”, *Bir Masaldı Bursa*, haz. Engin Yenil, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Şahin, Haşim. *Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul 2007.
- Şen, Fevzi. “Abdal Murat’ta Bir Peştamal Kuşanma Töreni”, *Bursa Araştırmaları (Kent Tarihi ve Kültürü Dergisi)*, 14/49. Bursa Güz 2006.
- Taşkın, Caner. *15 ve 20. Yüzyıllar Arası Bursa Tekkelerinin Mekân ve Cephe Kurgusu*, Trakya Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Edirne 2017.
- Vesâik-i Bektaşîyan*, haz. Ayşe Değerli-Eşref Temel-Bekir Şahin, Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- VGMA, Defter nr. 229, 118; Defter nr. 243, 280; Defter nr. 491, 108, 126; Defter nr. 4641, 187.
- Yahşi, Talip. *Bursa’nın Tarihi Coğrafyası*, Marmara Üniversitesi Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 1998.
- Yıldırım, Fahri. *14. Yüzyıldan Cumhuriyet Dönemi’ne Kadar Yabancı Seyyahların Gözünden Bursa İlindeki Mimari Eserler*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara 2013.
- Yurtsever, M. Murat. *Lâmîi Çelebi Şehrengîz-i Bursa İnceleme-Metin*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa 1984.
- Yüce, Özge. *Bursa Türk-İslam Eserleri Müzesi’ndeki Tarikat Eşyaları*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale 2017.

Ekler/Appendices

Ek 1: Bursa Pınarbaşı’ndaki Abdal Murad ve Seyyid Nasir Zâviyesi arasında inşa edilen Kalenderhâne-i Özbekiye denilmekle meşhur Nakşi Zâviyesi’nin zaviyedarı Şeyh Niyazi el-Buhari’nin vefatı üzerine göreve Şeyh Ahmed Şah’ın getirilmesi, Şeyh Ahmet Şah’ın Divan-ı Hümayun’a verdiği dilekçesinde geliri

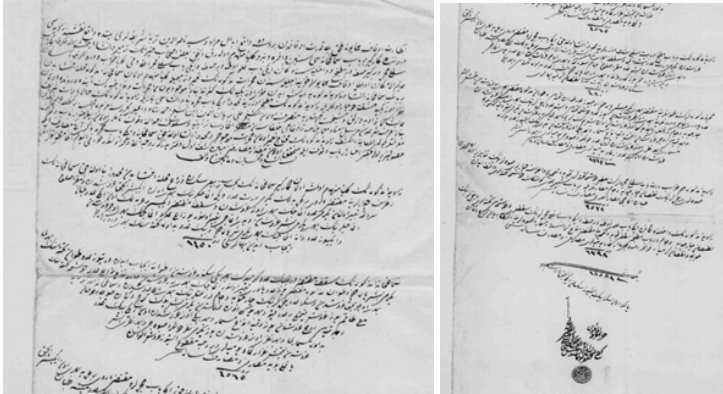
görevli bulunduğu zaviye vakfına yemek masrafları için verilen Kütahya Sancağı Altıntaş Nahiyesi Eymür Köyü ve Alibey Köyü'ndeki birer çiftlik ile oradaki hayvanat, hububat ve eşyaların yarımşar hissesine yapılan müdahalenin ortadan kaldırılması talebi (Kütahya Şer'iyeye Sicili, nr.2773, 250).



Kıdvetü'n-nüvvâb el-müteşerri'ın Altıntaş Nahiyesi nâ'ibi mevlânâ zîde ilmuhu tevki'-i refi'-i hümayun vâsıl olucak ma'lûm ola eş-Şeyh Ahmed Şâh Divân-ı Hümayun'uma arzuhal edüb Çıldır vâlisi sâbık Ahmed Paşa'nın bundan akdem Hüdâvendigâr mutasarrıflığı vaktinde ihyasına muvaffak olduğu vakf-ı şerifin Kütahya Sancağı'nda Altıntaş Nahiyesi'nde Eymür Karyesi çiftliğiyle Temurbaş ta'bir olunan (...) çiftliğin nisfını mahrûse-i Bursa'da Pınarbaşî nâm mahalde Abdal Murad ve Seyyid Nâsir Zâviyeleri beyninde inşasına muvaffak olduğu Kalenderhâne-i Özbekiye demekle meşhur zâviye-i Nakşibendiyyeye ve yine nâhiye-i mezbûrede Alibey Karyesi çiftliğini dahi ma'û'l-zükûr Temurbaş ta'bir olunan edevâtının nisfını mahrûse-i mezbûrda medfûn Ahmed İzzî Kuddisse Sırrehü'l-azizin Tekyesi'ne vakf ve meşrut olunmuş olduğundan mucbince zikir olunan Eymür Karyesi çiftliği müstakilen Kalenderhâne-i Özbekiyye şeyh olan mumaileyh eş-Şeyh Ahmed Şah tarafından ve Alibey Karyesi çiftliği dahi Ahmed İzzî Tekyesi postnişini olan olan eş-Şeyh Abdülatif canibinden zabt olunarak fakat Temurbaş ta'bir olunan idare ve eşya dahi nisf üzere tarafeynden zabt ve idare olunmak iktiza eder iken postnişin-i mumaileyh iş bu çiftliğin ikişer dahi Temurbaş idâre misillü müşterektir diyerek hilâf-ı meşrû vâkıf zabt ve hâsılatını ahz ile gadr dâ'iyyesinden olduğundan bahisle ba'dezin zikir olunan çiftlikler ve edevâtın nisfılarını yedlerinde olan beratları mucbince zabt ve rabt eyleyüb hilâf-ı defter-i hâkâni ve mugâyir-i berât-ı âlişân şeyh-i mumaileyhin vâki' olan müdâhale ve te'addisinin men'-i vâki'i babında emr-i şerifim sudûrunu tahrir ve istid'a eylemekden nâşi hazine-i âmirem kuyûdâtına mürâca'at olundukda vezir-i müşârünileyhin Hüdâvendigar ve Kocaili sancakları mutasarrıflığı hengâmında Kütahya Sancağı'nda Altıntaş Nahiyesi'nde Eymür Karyesi çiftliği ile Temurbaş ta'bir olunur hayvanat ve hububât ve (...) çift ve idare-i sa'ir ve (...) nisfılarını mahrûse-i Bursa'da Pınarbaşî nâm mahalde Abdal Murad ve Seyyid Nâsir Zâviyeleri beyninde inşasına muvaffak oldukları Kalenderhâne-i Özbekiye demekle meşhur zâviye-i Nakşibendiye her kim postnişin olur ise çiftlik-i mezbûrların yed ve ma'rifet ve temessükü ve icare-i vahide-i sahihiyye ile beher sene talibine icar ve hâsıl-ı evkaf ve gallesinden ashâb-ı arazi için bedel-i öşr mukataa olarak senevi otuz guruş ba'de'l-eda bakisi zâviye-i mezkûrenin ta'amiyyesine sarf olunmak ve yine nâhiye-i mezbûrede Alibey Karyesi çiftliği dahi Temurbaş ta'bir olunub hayvanat ve hububat ve (...) (...) ve idare-i sa'irenin nisfılarını mahrûse-i Bursa'da vâki' kutbü'l-ârifin gavsu'l-vâsılın eş-Şeyh Ahmed Şah zâviyesinde postnişin olan kimesne yed ve ma'rifet ve temessükü ve kezâlik icare-i vâhide ile beher sene talibine icar olunub hâsıl olan icare ve gallesinden ashâb-ı arazi için mu'ayyen bedel-i öşr mukâta'asıçün senevi otuz guruş ba'de'l-edâ bakisi zâviye-i mezbûrede müceddeden bina eyledikleri minarenin ikal-i kanadil mühimmatı ve evkât-ı hamsede ezân-ı şerif kırâ'et eden mü'ezzine miktar-ı kifâyesi lede'l-sarf fazla kalur ise zâviye-i mezbûrenin ta'amiyyesine harç olunmak üzere ba-hatt-i hümayun tevkifi kalemiyle defterhâneleri vakfa tashih ve zikir olunan zaviyelerde mütevellî olanlar dahi mütevellî olmak üzere bir kıta' vakfiyye ma'mulihâ tertib ve Anadolu muhasebesine kayd ile Kalenderhâne Zâviyesi'ne postnişin olan eş-Şeyh Niyazi el-Buhârî ile eş-

Şeyh Ahmed el-İzzî Efendi Zâviyesi'nde postnişin olan eş-Şeyh Abdüllatif yedlerine berâtları i'ta olunmuş ise de (...) mebnî sâbîkû'z-zîkr Eymür Karyesi çiftliği ile Alibey Karyesi çiftliği nısıflarının tevliyetleriçün Kalenderhâne şeyhi mezbûr Şeyh Niyaz'a ve nisf-ı âharları tevliyetiçün Şeyh Ahmed el-İzzî Tekyesi şeyhi merkm Şeyh Abdüllatif'e verilen berat vakfiyye-i ma'mûlihâ ve defterhâne-i âmiremin mugâyiri olub tarafeyn-i nizâ'dan hâli olmayacağından mâ'adâ Kalenderhâne-i Özbekiyye Zâviyesi'nin zâviyedârı merkm eş-Şeyh Niyazi el-Buhârî bundan akdem fevt olub zâviyedarlık-ı mezbûr müteveffâ-yı mezbûrun mahlûlünden mumaileyh eş-Şeyh Ahmed Şah zîde salahıye tevcih olunmağla mukaddem verilen beratları kaydları ber mucib-i vakfiyye sıhhati üzere tashih birle sâbîkû'z-zîkr (...) muharrere-i mezkûrenin nisf-i ile Eymür Karyesi çiftliği vakfının tevliyeti dahi müteveffâ-yı mezbûr Şeyh Niyazi mahlûlünden mumaileyhe tevcih ve kezalik (...) mezkûrenin nisf-i ile Alibey Karyesi çiftliği vakfi tevliyeti Şeyh Ahmed el-İzzî Zâviyesi şeyhi merkm eş-Şeyh Abdüllatif uhdesinde ifâ ve sıhhati üzere yedlerine başka başka berat-ı âlişanım virmekle bâbında istid'â-yı inayet etmeğın vâkıf-ı müşarüüleyhin Anadolu muhasebesine kayd olunan vakfiyye-i ma'mûlîlâsında Eymür Karyesi çiftliği Kalenderhâne Zâviyesi'nde postnişin olan eş-Şeyh Niyazi el-Buhârî mütevellî olub ba'de her kim şeyh olur ise mütevellî ola ve Alibey Karyesi çiftliğini dahi eş-Şeyh Ahmed el-İzzî Zâviyesi'nde postnişin olan es-Seyyid Şeyh Abdüllatif mütevellî ola ba'de (...).

Ek 2: Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Türbesi'ndeki Nakşi Zaviyesi'nin semahane ve diğer bölümlerinin Özbek dervişlerinden çoğalmasi sebebiyle mevcut binaların yetersiz kalmasından toplam 18.582,5 kuruşa mal olacak tamirat ve inşada gerekli malzeme ve masrafları (1843) (BOA, EV.THR, 147/3).



Nezaret-i evkaf-ı hümayuna mülhak bi-kudret evkafdan Bursa'da vaki' Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin Türbe-i Şerifeleri beyinde vaki' Nakşibendiye Zâviyesi derununda kârgir bir bab sema'hane sinin-i vafiredenberü külliyyen münhadim olarak ancak ba'zı ashab-ı hayratın terim ve inşa etmiş oldukları iki bab sülfi hücre ve bir kebir sofa ve bir matbah ve dâhiliyesinde kâin iki bab ulvi oda ve bir sofa ve iki bab sülfi hüceratı dahi külliyyen harab ve derûnlarında sakine hadimü'l-ımkân olmakla evkaf-ı hümayun hazine-i celilesinden hücerat-ı mezkûrenin ta'mir ve termimiyle külliyyen münhadim olan sema'hane-i mezkûre mahalline ahsâbdan bir bab sema'hane inşa ve zaviye-i mezkûreye (...) eden fukara-yı Özbekiyyenin kesretine binaen mevcut bulunan hücerat vefa etmeyecek ayende ve revende olan fukara-yı Özbekiyye meşakkate dıçar olmalarıyla zaviye-i mezkûrenin matbahı üzerine müceddeden iki bab hücre bina ve inşası niyazıyla zaviye-i mezkûrenin hala ba-berat-ı şerif-i alişan zâviyedarlık ve meşihat cihetlerine mutasarrıf olan eş-Şeyh Ali Burhaneddin ibn eş-Şeyh Ahmed Şah da'ileri mahrus-e-i mezbûre meclisine bir kıt'a arzuhal takdimine niyaz taraf-ı şer'den mürsle-i emna ve mi'mar-ı hassa kaimakamı hulefasından Mustafa Ağa ve sair ebniye ve sükûf (?) ahvaline vukuf-ı tâmları olan bî-garaz erbab-ı vukuf ma'rifetleriyle lede'l-mu'ayene ve l-keşf zaviye-i mezkûrenin muhtaç-ı ta'mir olan hücerat-ı mevcude ve müceddeden inşa olunacak sem'hane ve iki bab hücre ve zikr-i ati masarraf ile mesuliyetiniz olacağıın ihbar erbab-ı vukuf ile mütehakkık olan mikdar masarrafını mübeyyin keşf defteridir ki ber vech-i ati zikr olunur hurreire fi'lyevmi'l-hamis Şevvali'l-mükerrrem li-sene tis'a ve hamsin ve mi'eteyn ve elf (5 Şevval 1259/29 Ekim 1843).

Zaviye-i mezkûrenin külliyyen münhadim olmuş olan kârgir sema'hane'nin be-hesab terbi'i (?) seksan zira' mahalline ahsâbdan müceddeden bina olunacak sema'hane'nin etraf duvarlarına muktezî dördü bir arabalık yirmi dört adet dikme ağaçlarının beheri on ikişer buçuk guruşdan ve makraslık serdetme ta'bir olunan yirmi adet ağacın beheri

on guruşdan ve müsakkafatına muktezi ikişer arabalık on iki aded taban ağaçlarının beheri yirmi beşer guruşdan deydi (?) ağacı ta'bir olunur yüz elli aded ağacın beheri üçer guruşdan ve iki yüz aded dâne ağacının beheri yirmişer paradan bin aded bedâvere (?) tahtasının beheri dörder paradan icab eden bahaları 1.450 guruş.

Sema'hane-i mezkûrenin müsakkafatına muktezi dört bin aded kiremidin beherini seksan guruşdan ve tavanına icab eden dört yüz aded tavan tahtasının beheri yirmi beşer paradan ve tavan-ı mezkûre muktezi yüz aded pâvri (?) ta'bir olunur ağacın beheri birer guruşdan derununa yüz elli aded deresteme (?) tahtasının beheri üçer buçuk guruşdan ve sekiz aded pencerelerinin çerçeve ve cam drahtlarının beheri elli guruşdan ve sema'hane-i mezkûreye ma'a takım yüz guruş kıymetli bir aded kapu ve beherisi on guruşdan yirmi beşer yük kireç ve ketân savbı ve dırahan beher kıyyesi üç guruşdan yüz vukıyye enva'-ı mismar ve beher bini onar guruşdan on iki bin aded bedâvere mismarı ve beher neferi onar guruşdan yüz yirmi nefer dülger ve sıvacı ve beher neferi beşer guruşdan yetmiş neferatı ve yevmiyeleri ber vech-i maktu' altyüz guruş elvan yağlı boya masarufı ve masaruf-ı sairesi 4.565 guruş

Zaviye-i mezkûrenin bir bab matbah ve bir beyt-i süflisinin üzerlerine müceddeden inşa olunacak iki bab hücrelere muktezi dördü bir araba on ikişer buçuk guruşdan yirmi dört aded meyte dikme ve müsakkafata beheri yirmişer guruşdan ikişer bir arabalık altı aded meşe taban ve beheri onar guruşdan beş aded makraslık cam sürtme (?) ve beheri üçer guruşdan elli aded pedi (?) ağacı ve yirmişer paradan yüz aded dâne ve beheri dörder paradan beş yüz aded bedâvere tahtası ve beherisi seksaner guruşdan bin aded noksan kiremid bahaları 480 guruş

Hücre-i mezkûrelerin tavanlarına muktezi beheri yirmişer paradan üç yüz aded tavan tahtası ve tavan-ı mezkûre muktezi beheri birer guruşdan yetmiş beş aded pâveri ağacı ve derûnlarına beheri üçer guruşdan yüz aded döşeme tahtası ve beş aded pencerelerinin beheri ellişer guruşdan çerçeve ve cam drahtları ve beher yedeği onar guruşdan on beş yük kireç ve beheri kıyyesi birer guruşdan yirmi beş ve kaba ketan çulu ve beher kıyyesi üçer guruşdan altmış ve kaba enva' mismar ve beher bini onar guruşdan yedi bin beş yüz aded bedâvere mismarı ve beher neferi onar guruşdan kırk aded dülger ve sıvacı yevmiyeleri ve beher re'si beşer guruşdan on beş aded ırgad yevmiyeleri masarufı ve masaruf-ı saire-i lazimesi 1.717,5 guruş

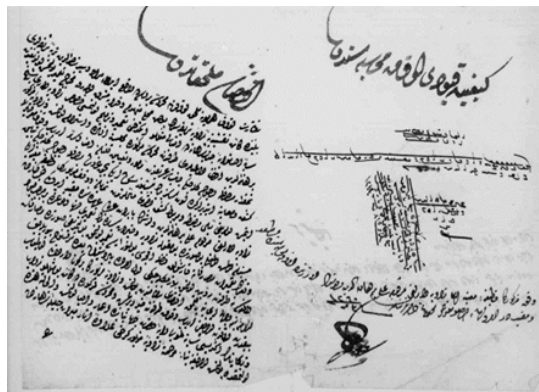
Zaviye-i mezkûrede harab dört bab süfli hücrelerin ba'zı döşeme tahtaları tecciden ta'miri ve etraf duvarları sıvalarının fenâ-pezir olan mahalleri sıvaları ve pencerelerinin noksan çerçeve ve cam masaruflarıyla bir bab kebir ulvi köşkün döşemeleri ve iktiza eden taban ağacı masaruf-ı sairesi 3.573 guruş

Zaviye-i mezkûrenin dâhilinde kâin iki baba ulvi oda ve bir sofa ve iki bab süfli hücrelerinin sofaları ve döşeme tahtaları ve pencerelerinin noksan çerçeve ve cam ve bir bab matbahı sofası teccid ve ta'mirine muktezi enva' keraste ve mismar ve sıvalarına iktiza eden kireç ve ketân savbı ve noksan kiremid ve dülger ve sıvacı ve ırgad yevmiyeleri masarufı ve masaruf-ı sairesini 6.799 guruş

Cem'an yekûn 18.582,5 guruş

Yalnız on sekiz bin beş yüz seksan iki buçuk guruşdur

Ek 3: Bursa'da Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Zâviyesi'nin harap olan mahallerinin zaviyedar Şeyh Ali Burhaneddin Efendi'nin talebiyle 18.582,5 kuruş masrafla tamir ettirilmesi (1843-1844) (BOA, EV.THR, 147/20).



Keyfiyet kuyüdu evkaf muhasebesinden

Evkâf-ı zâviye-i Abdal Murad der Bursa

Vakf-ı mezkûrun vazife-i mu'ayyene ile zaviyedarlığı merhum Ali Burhaneddin üzerinde evkaf muhasebesinde mestur ve mukayyeddür emr u ferman devletlü sa'adetlü sultanım hazretlerindir fi 3 R sene 1260 (22 Nisan 1844).

Nezaret-i Evkâf-ı Hümayuna mülhak evkafdan mahruse-i Bursa'da vâkı' Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin Türbe-i Şerifeleri beyinde kâ'in Nakşibendiye Zâviye-i Şerifesinin ba'zı mahalli münhadim ve harab-müşerref olarak muhtaç-ı ta'mir bulunmuş olduğundan saye-i ihsanvaye-i cenab-ı şahanede emsali misillü dahi ta'mir ve terim olunması hususu zaviyedarı Şeyh Burhaneddin Efendi da'ileri tarafından mahruse-i mezkûre meclisine ifade ve istirhâm olunmuş ve zaviye-i mezkûr ne mikdar masrafla vücuda geleceği canib-i şer'-i şerifden me'mur ve ta'yin kılınan emnâ ve sair erbab-ı vukuf ma'rifetleriyle keşf ve mu'ayene ettirildikde on sekiz bin beş yüz seksan iki buçuk (18.582,5) guruş masrafla vücuda geleceği tebeyyün etmiş olduğu seyli mazbata ve merbut keşf defteri me'allerinden nümayan ve vakf-ı mezbûrun vazife-i mu'ayyene ile zaviyedarlığı merhum Ali Burhaneddin veled-i Şah ba berat-ı ali uhdesinde mukayyed idüğü derkenârda müsteban olmuş olmağla bu surette bu makule zaviye ve hayrat-ı sairinin ta'miri inha ve (...) ber mucceb-i kayd vakfın ta'mirat masrafına karşın fazla akçesi bulunur ise ta'mir bulunub bulunmadığı surette masarifat vâkı'ası ne taraftan rü'yet olunmak lâzım geleceği lede'l-ahirde bi'l-istizân ba'dehu şerefsunuh buyurulacak (...) veçhile icabına bakılmak iktzası nizamından bulunmak ve zaviye-i mezbûrun bir güne vâridatı olmayub bi-kudret vakıfından olduğu erbab-ı vukuf tarafından haber verilmiş ve mahruse-i mezkûrede kâin bu misillü zaviye ve tekayann ekserisi saye-i tülî-vaye-i hazret-i cihanbarda i'mar ve ihya olunmuş ve elhaletü hazihi olunmakta bulunmuş olduğuna bina'en merhameten zaviye-i mezkûr dahi ilave-i asar-miran-ı celile-i şahaneden.

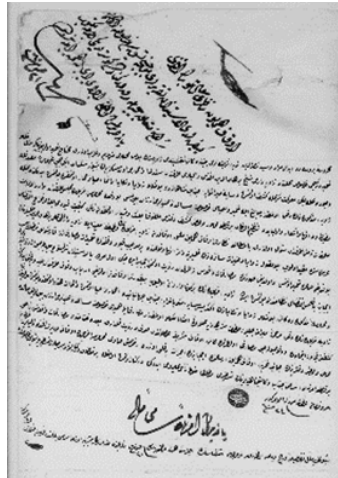
Ek 4: Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Zâviyesi'nin harap olan mahallerinin zaviyedar Şeyh Ali Burhaneddin Efendi'nin talebiyle 18.582,5 kuruş masrafla, tamirin belirtilen meblağ aşılmadan ve ilgili vakıf gelirlerinden karşılanması şartıyla tamir ettirilmesi emri (1844) (BOA, EV.THR, 150/59).



Mahrûse-i Bursa'da Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin Türbe-i Şerifleri beyinde kâ'in Nakşibendi Zâviyesi'nin ba'zı mahalleri münhadim ve harab olarak muhtaç-ı ta'mir olduğu beyanıyla emsali misillü ta'mir ve terimi hususu mahallinde zaviyedarı Şeyh Burhaneddin Efendi da'ileri istid'a ve i'marı on sekiz bin beş yüz seksan iki buçuk (18.582,5) guruş masrafla vücuda geleceği ma'rifet-i şer'le keşf olunmuş ve saye-i hayrî'l-vâye-i cenab-ı şahanede bu misillü zevaya ve tekaya dâ'ima ihya ve i'mar olunmakta bulunmuş idüğünden bahisle zaviye-i mezkûrenin dahi ol mikdar mebalîğ ile ta'mir ve ihyası hususunda müsa'ade-i aliyye erzan buyurulması bu def'a mahruse-i mezbûre meclis-i (...) vârid olan mazbatada inha ve iş'ar ve olbadda tanzim olunan bir kıta'memhur ve mümzi keşf defteri tesyar olunmaktan naşi kuyuda lede'l-mürâca'a Nezaret-i Evkâf-ı Hümayuna mülhak evkafdan zaviye-i mezbûrenin vazife-i mu'ayyene ile zaviyedarlığı Ali Burhaneddin Halife'nin uhdesinde mukayyed olub bu makule zevaya ve hayrat-ı sairinin ta'mirine dâ'ima inha vuku'unda ber mucceb-i kuyud vakfının ta'mirat ve masarifatına karşuluk fazlası bulunduğu halde ta'mir olunması ve olduğu surette masarifatına karşuluk masarifatı vâkı'ası ne taraftan rü'yet olunmak iktiza edeceği evvel emirde

bilinüb ana göre tesviye olunması icab-ı nizamından bulunmuş ise de zaviye-i mezbûrenin bir güne varidatı olmayub bi-kudret evkafdan olduğu erbab-ı vukufdan haber verilmiş idüğüne ve mahruse-i mezkûrede kâin zevâyâ ve tekayanın ekserisi saye-i hayrül'ihsanvâye-i cenab-ı cihandaride i'mar ve ihya olunmuş ve elhaletü hazihî olunmakta bulunmuş idüğüne binaen zaviye-i mezbûrenin dahi mirat-ı celile-i hazret-i şahaneye ilaveten keşfini tecavüz etmemek ve vuku bulacak masarîf evkaf-ı şerife hasılatından sarf ve rü'yet kılınmak üzere icrâ-yı ta'miriyle hitamında masarîfat vâkı'asını mübeyyin memhur ve mümzi defterinin cenab-ı hazine-i evkaf-ı hümayuna irsal ve takdimi hususu evkaf-ı hümayun nazırın saadetlü beyefendi tarafından ba-takrir inha ve ifade olunmuş olduğundan keyfiyet hakipa-yı hümayun-ı hazret-i şahaneden lede'l-istizan ol veçhile icra-yı iktizasına irade-i ihсан-âde-i cenab-ı zıllullahi müte'allık ve şerefsudur buyurulmuş ve hazinece icra-yı icabı nazır-ı mumaileyhe havale kılınmış olmağla ber muceb-i idare-i seniyye zaviye-i mezkûre ol veçhile icra-yı ta'mir ve termimiyle hitamında defâtir-i lâzimesinin canib-i hazine-i merkumeye irsali hususuna himmet buyuralar deyu fi 20 S sene 60 (11 Mart 1844) tarihinde Hüdavendigâr müşirine emname-i sami yazılmışdır.

Ek 5: Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Zaviyesi'nin harap olan binalarının tekke vakfının tamir masraflarından fazla geliri var ise tamir ettirilmesi, aksi takdirde 18.582,5 kuruş tutan masrafların nerden karşılanacağına belirlenerek icabına bakılması, tekke vakfının "bi-kudret evkafından" olduğu anlaşılıp benzeri tekkeler gibi Evkaf-71 Hümayun hazinesinden karşılanarak yapılan tamir masraflarının kaydedilerek gönderilmesi emri (1844) (BOA, EV.THR, 147/3).



Mahrûse-i Burusa'da Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin Türbe-i Şerifeleri beyninde kâ'in Nakşibendi Zâviyesi'nin ba'zı mahalleri münhadim ve harab olarak muhtaç-ı ta'mir olduğu beyanıyla emsâli misillü ta'mir ve termimi hususu mahallinde zaviyedarı Şeyh Burhaneddin Efendi da'ileri tarafından istid'a ve i'marı on sekiz bin beş yüz seksan iki buçuk (18.582,5) guruş masrafla vücuda geleceği ma'rifet-i şer'le keşf olunmuş ve saye-i hayrat-vaye-i cenab-ı şahanede bu misillü zevaya ve tekaya dâ'ima ihya ve i'mar olunmakta bulunmuş idüğünden bahisle zaviye-i mezkûrenin dahi olmkidar mebalîğ ile ta'mir ve ihyâsı hususuna müsa'ade-i aliyyeleri erzak buyurulması bu def'a mahrûse-i mezbûre meclis tarafından vârid olan mazbatada inhâ ve iş'ar ve olbabda tanzim olunan bir kıta memhur ve mümzi keşf defteri melfufen tesyar olunmaktan naşi keyfiyet kuyudu ba'de'l-ihrâç iktizasî mülhakat zimmeti tarafından su'âl olunarak bi'l-mutalâ'a nezaret-i evkaf-ı hümayuna mülhak evkafdan zaviye-i mezbûrenin vazife-i mu'ayyene ile zaviyedarlığı Ali Burhaneddin Halife'nin uhdesinde mukayyed olub bu makule zevaya ve hayrat-ı sâ'trenin ta'mirine dair inha vuku'unda ber muceb-i kuyud vakfının ta'mirat masarîfatına karşın fazlası bulunduğu hâlde ta'mir olunması ve olmadığı surette masarîfat vâkı'ası ne taraftan rü'yet olunmak icabı ideceği evvel emrde bi'l-istizan şeref-sunuh buyurulacak irade-i seniyye veçhile icabına bakılması iktiza-yı nizamından bulunmuş ise de zaviye-i mezbûrenin bir güne vâridatı olmayub bi-kudret evkafdan olduğu erbab-ı vukuf tarafından haber verilmiş idüğüne ve mahruse-i mezkûrede ka'in bu misillü zevaya ve tekayanın ekserisi saye-i mesubatvaye-i cenab-ı cihanbanide ahmar ve ihya olunmuş ve elhaleti hazihî olunmakta bulunmuş olduğuna binâ'en zaviye-i mezbûrenin dahi merhameten mirat-ı celile-i hazret-i şahaneye ilaveten emsali misillü olmkadar masarîf ile ta'miri hususuna müsa'ade-i aliyyeleri erzan buyurulduğu halde keşfini tecavüz

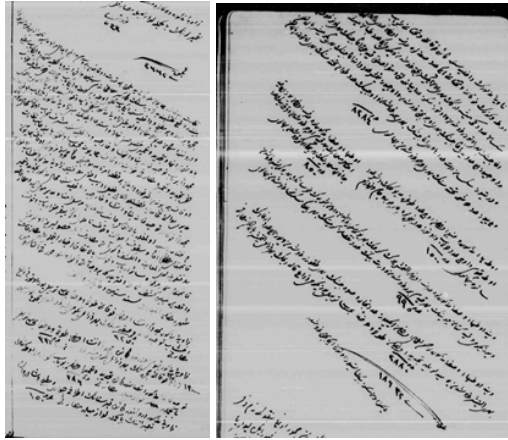
etmemek ve vuku'bulacak masarîfı ol tarafda kâ'in evkaf-ı şerife hasılatından sarf ve rü'yet kılınacak ba'dehu hitâmında masarîfat vâkı'asını nâtik memhur ve mümzi defterinin canib-i hazine-i evkaf-ı hümayuna irsalinde icabının icrasına bakılmak üzere rızasını havi mahruze-i mezbûre evkaf müdürü efendi da'ilerine hitaben bir kıt'a emrnâme-i sami-i cenab-ı vekaletpenahilerinin tastiri mutlaka menut-i re'y-i alileri idüğü derkenar olunmuş olmağla ber mantuk-ı derkenar emrnâme-i samileri tastiriyle tesviyesi hususunda emr u ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fi 24 M sene 60 (14 Şubat 1844)

Yazılan inha-yı sami-i me'ali

İş bu takrir me'ali tafsilten derç ve beyan olunarak ol veçhile iktizasının icrasına himmet olunmak babında fi 20 S sene 260 (11 Mart 1844) tarihinde Hüdavendigar müşirine emrnâme-i sami bildirilmiştir ferman hazret-i veliyü'l-emrindir

Evkaf-ı Hümayun nazırnı sa'adetlü beyefendi keyfiyet lede'l-istizan takrirleri mucebince tesviyesi hususuna edâ-i (?) şahane müte'allık buyurularak derkenarda gösterildiği veçhile mektub yazdırılmış olmağla icra-yı icabına himmet eylesin fi 21 S sene 260 (12 Mart 1844).

Ek 6: Seyyid Ali Burhaneddin Efendi'nin arzuhaliyle "bi-kudret evkaftan" Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Türbesi yanındaki Nakşi Zâviyesi'nin harap olan kârgir semahanesi ve diğer eklentilerinin tamiri için yetkili kişiler tarafından yapılan keşif sonrası tamirin toplam 18.632,5 kuruşa mal olacak masraf kalemleri ve bunları gösterir defter (1844) (*Bursa Şer'iyye Sicili*, nr.3870, 125-126).



Nezâret-i Evkâf-ı Hümayun-ı Mülukane'ye mülhak bi-kudret evkâfdan Bursa'da vâkı' Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin Türbe-i Şerifeleri beyninde vâkı' Nakşibendiye Zâviyesinin kârgir semâ'hânesi sinin-i vâfiredenberü bi'l-külliyeye münhadim ve iki bâb süfli hücre ve bir oda ve bir matbah ve dâhiliyesinde iki bâb ulvî oda ve bir sofa ve iki bâb hücerât dahi müşerref harâb ve derûnunda iskâne adimü'l-iskân olduğunu zâviye-i mezkûr şeyhi zehâetlü es-Seyyid Ali Burhaneddin Efendi bâ-arzuhâl inhâ ve tecdid ve ta'miri husûsunu niyâz ve istid'â eylediğine mebni zâviye-i mezkûre ihfâf olmak üzere müceddeden bir bâb tevhidhâne binâ ve inşâ ve hâriciye ve dâhiliyyesinde müşerref harâb olan mahal-i mezkûrenin dahi tecdid ve ta'mir ve masarîfı hazine-i evkâf-ı hümayun mahsûb olunmak bâbında cânib-i nezâret-i evkâf-ı hümayundan şerefvürüd eden bir kıt'a emrnâme mucebince hâlâ mahruze-i mezbûrede evkâf-ı hümayun müdürü mevâlî-i fihâmdan faziletlü el-Hâc Halil Edib Efendi ma'rifetiyle zâviye-i mezkûre ahsâb olan aksâmı mücaddeden fevkâni tevhidhâne bina ve inşâ ve hariciye ve dâhiliyesine mahal-i mezkûr tecdid ve ta'mir ve hitâme-i reside olmağla bi'l-iltimas cânib-i şer'den mürsel emnâ (?) ve müdür-i mumaileyh ve mi'mar-ı kaza ka'imakamı Mustafa Ağa ve sükûf ahvâline vukuf-ı nâ hulvî (?) olan bi-garaz erbab-ı vukuf ma'rifetleriyle lede'l-mu'âyene ve'l-keşf zikr-i âti masârîf ilusüllerin olduğunu ka'imakam-ı merkum ve sâ'ir erbâb-ı vukuf bi'l-ittifâk ihbâr etmeleriyle masârîfât-ı vâkı'ayı mübeyyin keşf-i sâni defteridir ki be rvech-i âti zikr olunur hurrire fi't-tâsi' min şehri Ramazani'l-mübârek li-sene sittin ve mi'eteyn ve elf (9 Ramazan 1260/22 Eylül 1844).

Zâviye-i mezkûre müceddeden inşâ olunan fevkani tûlen ve arzen be-hesâb-ı terbi'i (?) yüz otuz zirâ' ahsâb tevhidhâne ve sofasının beher zirâ'ı yirmi beşer gurusdan mecmû' levazımıyla masârîfı 3250 gurus

Zâviye-i mezkûr kapısı üzerinde kâ'in müceddeden inşa olunan tûlen ve arzen be-hesâb-ı terbi'i (?) 13,5 zirâ' bir bâb fevkâni hücrenin beher zirâ'ı yirmişer guruşdan 337,5 guruş

Tevhidhâne-i mezkûr ittisâlinde kâ'in tecdiden ve ta'mir olunan bir bâb köşk odasının bi'l-cümle levazımatıyla masârîfı 386 guruş

Zâviye-i mezkûr üzerinde kâ'in kabristânın etrâfı duvarı ve matbah ve şâdirvân ta'mirâtının bi'l-cümle levazımıyla masârîfı 150 guruş

Zâviye-i mezkûrun dâhiliyesinde kâ'in fevkâni ve tahtâni beş bâb oda ve kezalık fevkâni ve tahtani iki adet sofalara sarf olunan dördü bir guruşdan seksan adet döğme meşe direğin beheri on ikişer buçuk guruşdan ve yirmi iki adet taban meşe ağacının beheri otuzar guruşdan ve otuz sekiz adet payandalık ve makrâslık kayacak ağacının beheri onar guruşdan ve üç yüz elli adet yedi (?) ağacının beheri üçer buçuk guruşdan ve üç yüz yetmiş adet dâne ağacının beheri yirmişer paradan dört yüz seksan dört adet pâveri ağacının beheri birer guruşdan ve üç bin adet tavan tahtasının beheri otuzar paradan ve yedi yüz adet döşeme tahtasının beheri on guruşdan bahaları 8.284 guruş

Odahâ-i mezkûre ve hedm olunan üç adet doğrama yüklük ve beş adet oda kapısı ve üç adet dolab ve otuz adet pencerelere çerçeve ve cam ve levazım-ı sâ'ire bahaları 1.500 guruş

Odahâ ve sofa-i mezkûrelere sarf olunan yüz elli vukıyye ecnâs mismârın beher kıyyesi üçer guruşdan ve kırk bin adet bedâvere (?) mismârının beheri onar guruşdan bahaları 850 guruş

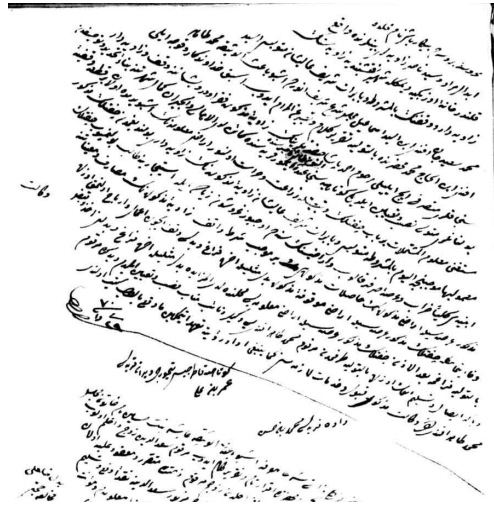
Ve yine odahâ ve sofa-i mezkûrelere sarf olunan altmışar yük kerçek (?) beher yükü sekiz guruşdan ve on beş yükü beşer guruşdan ve yüz yirmi vukıyye ketan çerinin (?) beher kıyyesi birer guruşdan ve dört bin adet noksan kiremitin beher bini seksan guruşdan bahaları 995 guruş

Ve yine odahâ ve sofa-i mezkûrelerde i'mâl olunan iki yüz adet neccâr ve sıvacının beheri dokuz guruşdan ve yüz elli adet ırgadın beheri altışar guruşdan yevmiyeleriyle tecdid olunan tûlen ve arzen be-hesâb terbi'i (?) yüz yirmi zirâ' kaldırımın beher zirâ'ı altmışar paradan masârîfı 2.880 guruş

Yekûn 18.632,5

Yalnız on sekiz bin altı yüz otuz iki buçuk guruşdur.

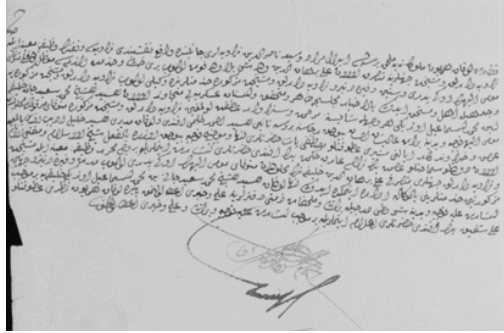
Ek 7: Hüdavendigâr ve Kocaeli sancaklarının eski mutasarrıfı İçelli Ahmet Paşa'nın Bursa'nın Pınarbaşı mahallindeki Abdal Murad ve Seyyid Nâsir (Abdal Mehmed) adlı o sırada Kalendarhâne-i Özbekiye ismiyle meşhur olan Nakşî zaviyesine Kütahya Sancağı Altıntaş Nahiyesi Eymür Köyü'nde ziraat olunur bir çiftliği vakfetmesi, çiftlikteki binaların harap olması ve çiftlik gelirinin masraflarını karşılamaması sebebiyle satılması (1853) (*Bursa Şer'iyye Sicili*, nr.3969, v.4b).



Mahrûse-i Burusa'da Pınarbaşı nâm mahalde Abdal Murad ve Seyyid Nâsir Zâviyelerinde vâki' Kalenderhâne-i Özbekiye demekle meşhûr Nakşibendiye zâviyesinin zâviyedar ve vakfının bi'l-meşrûta ve bâ-berât-ı şerif-i âlişâna mütevellisi es-Seyyid Mehmed Sa'idcan Efendi ibn es-Seyyid İsmâ'il meclis-i şer'-i şerif-i enverde iş bu bâ'isü'l-vesika Mehmed Tahir Efendi ibn el-Hâc Mehmed mahzarında bi't-tevliye takrir-i kelâm ve ta'bir-i ani'l-merâm edüb esbak Hüdavendigâr ve Kocaili sancakları mutasarrıfı İçilli Merhûm Ahmed Paşa Hazretlerinin zaviye-i mezkûre fukara ve derişânına vakf ve zaviyedar bulananları mütevellisi nasb ve ta'yin eylediği Kütahya Sancağı'nda Altıntaş nahiyesinde Eymür Karyesi'nde kâ'in lede'l-ahâli ve'l-cirân kemâl-i şehadetine binâ'en teccid ve tevsîfiden müstağni ma'lumü'l-müştemilât bir bâb çiftlik ve tabi'atıyla zira'at ve hırsat olunurzâviyedarı bulunduğundan çiftlik-i mezkûr ebniyesi külliyyen harab ve arsa-i sarf (?) kalub ve arâzinin senede üç yüz guruşdan ziyade ile isticarına talib bulunmayub çiftlik-i mezkûr arsasıyla arazi-i mezkûrenin hasılat-ı mezkûresi ber muceb-i şart-ı vakıf zaviye-i mezkûrenin masarır ve mu'ayyenatına vefa etmemekle çiftlik-i mezkûr arsasıyla arazi-i mezkûre-i mezkûre bedel-i misliyle ahara ferağ ve bedeli vakf için i'mal ve erbah olunmak üzere bi't-tevliye ferağuma ba'de'l-izin çiftlik-i mezkûr arsasıyla arazi-i ma'lumeyi mahallinde lede'l-müzayede bedel-i misliyle ahara ferağ ve bedelini ahz ve kabz isal ve teslim etmek üzere bi't-tevliye tarafımdan merkmum Mehmed Tahir Efendi'yi vekil ve nâ'ib-i menâb nasb ve ta'yin eyledim dedikde merkmum Mehmed Tahir Efendi dahi vekâlet-i mezkûru kabul ve hidemât-ı lâzmesini kemâ yenbağî edâ ve rü'yete ta'ahhüd etmeğın mâ-vak' bi't-taleb ketb olundu fi 29 Ra sene 70 (30 Aralık 1853).

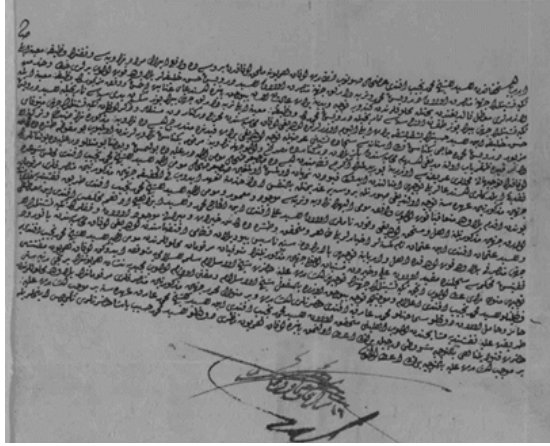
Şuhûdü'l-hâl: Kütahya Katırcısı Temurcuviranı Karyeli Ömer bin Ali, Zâde Karyeli Mehmed bin Hasan.

Ek 8: Bursa'da Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin (Abdal Mehmed) Zâviyesi'nin bir Nakşî zaviyesi olarak meşihat ve zaviyedarlık cihetine mutasarrıf olan Şah oğlu Ali Burhaneddin'in evlatsız vefatı üzerine göreve ehil ve müstehak olduğu haber verilen Seyyid Şeyh Mehmet Saitcan Halife bin Mehmet İsmail Özbeki'nin tevcihi (1848) (BOA, EV.MH, 183/54).



Nezaret-i evkaf-ı hümayun-ı mülkaneye mülhak Bursa'da Abdal Murad ve Seyyid Nasiriddin Zâviyeleri canibinde vâki' Nakşibendi zaviyesi vakfının vazife-i mu'eyyene ile zaviyedarlık ve meşihat cihetlerine mutasarrıf olan Ali Burhaneddin veled-i Şah bila veled fevt olub yeri hali ve hizmet-i lazimesi mu'attıl olmağla müteveffâ-yı mumaileyhin önü pederi ve sinin-i vafiredenberi zaviyedarlık ve meşihat-ı mezkûre hizmetlerinden vekili olub zaviyedarlık ve meşihat-ı mezkûreye ve mahal ve ehl ve müstehak idüğü bi'l-ihbâr meclisçe zâhir ve mütehakkik ve esnân-ı askeriyeyi mütecaviz olan es-Seyyid eş-Şeyh Mehmed Sa'idcan Halife ibn Mehmed İsmâ'il Özbeki her veçhile şayeste-i merhamet ve sezavar-ı atufet olmağın zaviyedarlık ve meşihat-ı mezkûre müteveffâ-yı merkmumun mahlûlünden mumaileyhe tevcih ve yedine berat-ı alışan ihšan buyurulmak ricasına Burusa nâibi es-Seyyid Hilmi Efendi ve evkaf müdürü es-Seyyid Halil Edib Efendi bi'l-ma'iyeye arz ve Hüdavendigâr eyaleti müşiri atufetlû Mustafa Paşa hazretleri inha ve mucebince tevcih buyurulmak üzere bi'l-fi'il şeyhülislam ve müftü'l-enam olan devletlû semahatlû İsmet Beyzâde Arif Hikmet Beyefendi Hazretleri işaret etmeleriyle ber vech-i muharrer vazife-i mu'ayyene ile meşihat ve zaviyedarlık cihetleri mutasarrıfı Ali Burhaneddin Halife'nin mahlûlünden müteveffâ-yı mumaileyhin önü pederi olub müddet-i vafiredenberü ciheteyn-i mezkûreteyn hizmetlerini bi'l-vekalâ idare etmekte idüğü inha olunan es-Seyyid eş-Şeyh Mehmed Saidcan bin Mehmed İsmâ'il Özbeki Halife'ye ber muceb-i işaret-i ali tevcih ve yedine şurutı derciyle beratı ve muhallefât zimmeti defterlerine ilmühaberi i'ta olunmak babında evkaf-ı hümayun nazır atufetlû Ali Şefik Beyefendi hazretleri i'tam etmeleriyle ber muceb-i işaret-i ali tevcih ve beratı ve ilmühaberi i'ta olundu (9 Muharrem 1265/5 Aralık 1848).

Ek 9: Seyyid Şeyh Mehmet Necib Efendi bin Seyyid Şeyh Mehmet Arif'nin Bursa'daki Abdal Murad Zaviyesi vakfının tekkenişinlik ve türbedarlık görevlerine kendisinin tayin edilmesi isteği (1855) (BOA, EV.MH, 538/68).



Erbab-ı istihkakdan es-Seyyid eş-Şeyh Mehmed Necib Efendi arzuhal sunub Nezaret-i Evkaf-ı Hümayuna mühlak evkafdan Bursa'da vaki' Abdal Murad Zâviyesi vakfının vazife-i mu'ayyene ile tekyenişinlik cihetine mutasarrıf olan Derviş Mehmed ve türbedarlık cihetine mutasarrıf olan es-Seyyid Derviş Hasan Halife bila veled fevt olub yerleri halî ve hizmet-i lazımleri mu'attıl kaldığından habisle mahlûllerinden kendiyi tevcih ve yedine berat-ı alişan ihsan buyurulmak babında istid'a-yı inayet etmiş ve vakf-ı mezkûrun vazife-i mu'ayyene ile tekyenişinlik ciheti bin yüz doksan üç (1193/1780) senesi tarihiyle Derviş Mehmed'in vazife-i mu'ayyene ile türbedarlık ciheti bin yüz seksan yedi (1187/1774) senesi tarihiyle es-Seyyid Derviş Hasan Halife ibn es-Seyyid Hüseyin'in başka başka berat ile el-yevm üzerlerinde olduğu evkaf muhasebesinden muhrec derkenardan müstefad ve zikr olunan tekyenişinlik ciheti müteveffâ-yı mezbûr Derviş Mehmed'e Hacı Bektaş Velî Âsitanesi seccadenişini arzıyla tevcih olunduğu berat kaydında münderç ise de zaviye-i mezkûrenin zabt ve tekine dair kayda zaferyâb olunamadığı eşhâm muhasebesinden yazılan derkenarda musarrâh ve ol veçhile zaviye-i merkume Bektaşî zaviyelerinden olmayub bu makule taşrada kâin evkafın tevcihatı mahalleri arızası üzerine kuyud edilmeğe eğerçe nizamından ise de sahib-i arzuhal mumaileyh Deraliyye'de bulunmuş ve ba'zen bu misillü Deraliyye'de bulunanların takdim edildikleri istid'alarıyla tevcihi emsalinden idüğü kuyuddan nümayan olmuş olmağın sahib-i arzuhal mumaileyh es-Seyyid eş-Şeyh Mehmed Necib Efendi meclis-i şer' de ciheteyn-ı mezkûreteyn uhdesine tevcih olunduğu suretle Bursa'ya azimletle bi'n-nefs eda-i hizmete ta'ahhüd edüb fi'l-hakika ciheteyn-i mezkûreteyn mutasarrıflar merkumân bundan akdem bila-veled fevt olub vakıf-ı mumaileyhin zaviye ve türbesi mevcut ve ma'mur ve mumaileyh es-Seyyid eş-Şeyh Mehmed Necib Efendi tarik-i Nakşibendiye hulefasından olarak ciheteyn-i mezkûreteyne ehl ve müstehak olduğu vukuf-ı tâmları olan es-Seyyid Ali Efendi ibn el-Hâc Mehmed ve es-Seyyid İbrahim Edhem Muhlis Efendi ibn Mustafa ve es-Seyyid Osman Efendi ibn Osman nam kimesneler ihbarlarıyla zahir ve mütehakkık ve taşrada ka'in hayrat ve miratı mevcut olan vakıfların tekyenişinleri ciheti mutasarrıfı bila veled fevt oldukda ehl ve erbâbına tevcihi ba-irade-i seniye te'sis buyurularak nizamı iktizasından olduğu evkaf muhasebesinden bi'l-vürud teftiş mahkemesi sicilinde mukayyed olan ilmühaberden müsteban olmağla ciheteyn-i mezkûreteynin müteveffıyan-ı merkuman mahlûllerinden mumaileyh es-Seyyid eş-Şeyh Mehmed Necib Efendi'ye tevcihi menut-ı re'y-i ali olub ancak tekyenişinlik cihetine tevcihi işaret-i aliyye-i hazret-i şeyhülislam müsellimü'l-islamca mütevakıf idüğü evkaf-ı hümayun müfettişi fazeletlü es-Seyyid Mehmed Necib Efendi i'lam ve mucebince tevcih buyurulmak üzere bi'l-fi'il şeyhülislam ve müfti-i enam olub Mecidiye nişan-ı hümayunun birinci rütbesini ha'iz ve hamil olan devletlül semahatlü Mehmed Arif Efendi hazretlerinin işaret ve ber minval-i muharrer ciheteyn-i mezkûreteyn mutasarrıfları merkumânın bila veled mahlûllerinden tarikat-ı aliyye-i Nakşibendiye meşayihinden olub ehliyeti mütehakkık olan es-Seyyid Mehmed Necib Efendi ibn es-Seyyid eş-Şeyh Mehmed Arif uhdesine ber muceb-i işaret-i aliyye hazret-i fetvapenahi bi't-tevcih şuruğu derciyle beratı i'ta olunmak babında evkaf-ı hümayun nazır devletlül es-Seyyid Mehmed Habib Paşa hazretleri telhis etmeleriyle ber muceb-i işaret-i aliyye bi't-tevcih beratı i'ta olunub (16 R 1272/26 Aralık 1855).

Ek 10: Abdal Murad Zâviyesi türbedarlık ve zaviyedarlık görevine Karyâğdı Şeyhi Necib Efendi'nin vefatı üzerine eski görevlilerden Kasımzâde Mehmet Efendi'nin torunu Mehmet bin İbrahim'in atanması (*Bursa Şer'iyye Sicili*, nr.3956, 12).



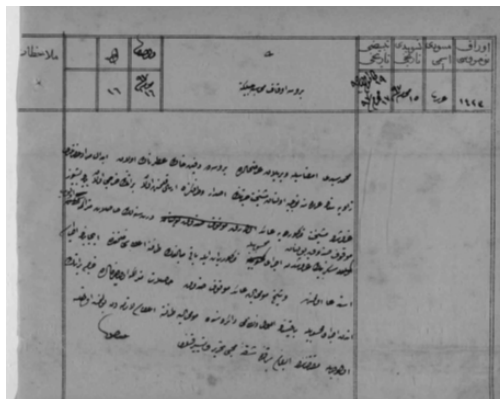
İ'lam

Numara 76

Abdal Murad Zâviyedarlığı i'lamı

Der devlet-i mekine-i arz-ı da'î-i kemineridir ki nezaret-i evkaf-ı hümayun-ı mülukaneye mülhak evkafdan mahrus-e Bursa haricinde kâ'in Abdal Murad Kuddise Sirrehü'l-mestân Zâviyesi vakfından almak üzere vazife-i mu'ayyene ile zaviye-i mezkûrede türbedarlık ve tekyenişinlik cihetlerine ba-berat-ı şerif-i alişan mutasarrıf olan Karyâğdı Şeyhi Necib Efendi bundan akdem vefat edüb yeri hali ve hizmet-i lazimesi mu'attıl kalmağın cihat-ı mezkûrenin ba-berat-ı ali mutasarrıf-ı esbaki Kasımzâde Mehmed Efendi'nin hafidi olub cihat-ı mezkûreye ehl ve erbab idüğü meclis-i idare-i vilayette mukayyed ve meclis-i şer'-i münirde mahrus-e mezbur-e evkaf-ı muhasebecisi ref'atlı Ali Efendi muhızır oldukları halde (...) erbab-ı vukuf ihbar ve re'is-i meşayih-i kiram sa'adetlü es-Seyyid eş-Şeyh Mehmed Tahir Efendi tarafından tanzim olunan bir kıt'a şehadetnâme ile zâhir ve nümayan olmağın cihat-ı mezkûre müteveffâ-yı mumaileyh mahlûlünden iş bu ba'is-i arz-ı ubudiyet Mehmed bin İbrahim da'ileri uhdesinde tevcih ve yedine müceddeden bir kıt'a berat-ı şerif-i alişan sadaka ve ihsan buyurulmak ricasıyla bi'l-iltimas pây-e-i serir-i a'laya arz ve i'lam olundu baki emr u ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fi 25 L sene 295 (22 Ekim 1878).

Ek 11: Abdal Murad Zâviyesi uhdesine verilen Mehmet Seydi Efendi'nin berat harcını tekke meşihatına ait 8.000 kuruşluk hasılatı tahsil edilip kalan meblağın tarafına verilmesi isteği (1879) (BOA, EVMKT, 986/48).

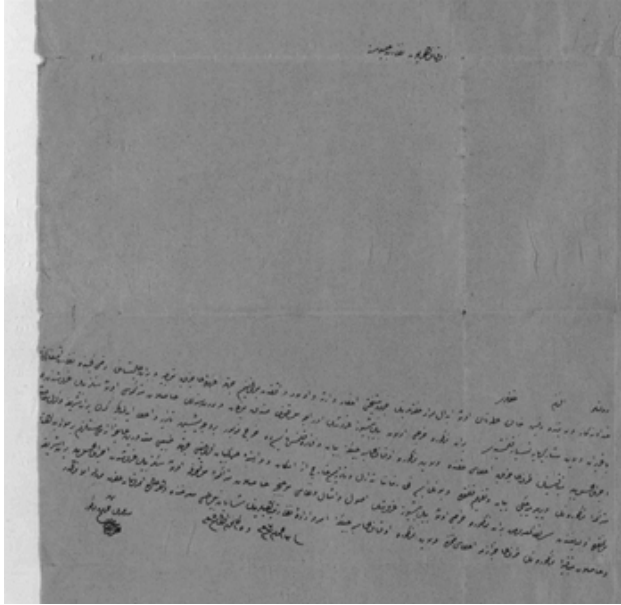


Bursa'da evkaf muhasebeciliğine

15 Muharrem sene 97/17 Muharrem sene 97 (29 Aralık 1879/31 Aralık 1879)

Mehmed Seydi imzasıyla verilen arzuhalde Bursa'da defin-i hak-ı ıttınak olan Abdal Murad Hazretleri zaviyesinin uhdesine tevcih olunan meşihat-ı cihetinin ısdar ve tarafınıza irsal kılınmış olan beratın harcı olan bin beş yüz guruş meşihat-ı mezkûreye a'îd dört senelik hasılat müterakime olub mevkuף sanduk bulunan sekiz bin guruşdan icra-yı mahsubuyla mezkûr berat ile baki mebalîğın tarafına i'tası zımında icabının icrası istid'a olunmuş ve şeyh-i mumaileyh a'îd mevkuף sanduk hasılat-ı müterakime olduğu halde harç-ı beratın (...) icrâ-yı mahsubuyla bakisinin usul ve nizamı da iresinde mumaileyh tarafına i'tası lazımeden bulunmuş olmağla ol veçhile muktezasının ifası şıykında şukka-i (...) tahrir ve tesyir kılındı.

Ek 12: Abdal Murad Zâviyesi uhdesine verilen Mehmet Seydi Efendi'nin berat harcını tekke meşihatına ait 8.000 kuruşluk hasılattan tahsil edilip kalan meblağın tarafına verilmesi isteğİ (BOA, EV.MKT, 985/96).



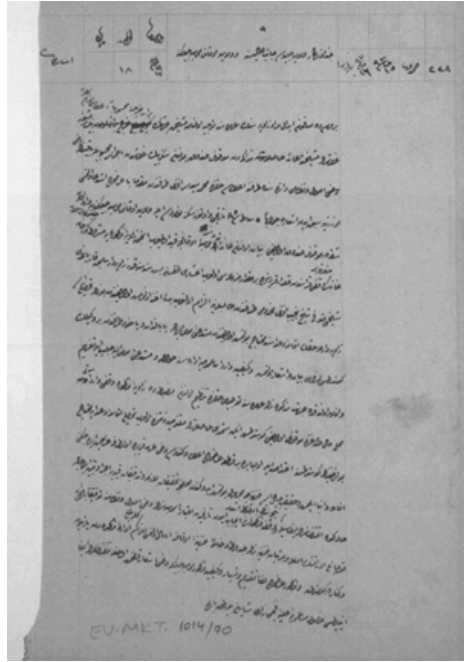
Evkâf-ı hümayun nezaret-i celilesine

Devletlü efendim hazretleri

Hüdavendigâr vilayetinde defin-i hak-ı ıttınak olan Abdal Murad Hazretlerinin cihet-i meşihati ihzar-ı varise ve evlad-ı vakıfdan bulunduğum cihetle uhde-i aciziye tevcih ve berat-ı alışıma dahi geçende nezaret-i asafânelerinden ba-tahrirat vilayet-i müşarünileyhaya tesyar kılınmışdı berat-ı mezkûre harcı olan bin beş yüz (1.500) guruşun oraca mevkuף sandık bulunan ve dört senelik hasılat-ı müterakimesi olan sekiz bin (8.000) guruşdan icra-yı mahsubuyla mütebakisinin taraf-ı aciziye i'tası hakkında vilayet-i mezkûre evkâf muhasebeciliğine beyan ve ifade kılınmış ise de harç-ı mezbûr ber veçh-i peşin te'diye ve i'ta edilmedikçe gerek berat-ı şerife ve gerek hasılat-ı müterakime-i mezkûrenin verilemeyeceğİ beyan ve tefhim kılınmakta ve bunun ise fi zamanına tedarik ve te'diyesi hariç ez imkân ve vareste-i ani'l-beyan olduğu cihetle tabi'i mefdûriyet-i derûn-ı acizanesi müstelzim bir mevâd-ı bedâhatden bulunmakta olduğundan salifü'l-ma'ruz berat-ı mezkûre harcı olan bin beş yüz guruşun usul ve emsal ve nizamı mucebince hasılat-ı müterakime-i mevkuף olan sekiz bin guruşdan icra-yı mahsubuyla berat-ı şerife ve hasılat-ı mütebakiye-i mezkûrenin taraf-ı acizaneme i'tası zımında vilayet-i mezkûre evkaf muhasebeciliğine emr ve irade-i nezaret-i penahilerinin şayan buyurulması mu'arızında ve herhâlde emr u ferman hazret-i men lehül-emrindir fi 13 Muharrem sene 297 ve 15 Kanun-ı evvel sene 295 (27 Aralık 1879).

Mutasarrıf-ı cihet-i mezkûr

Ek 13: Abdal Murad Zâviyesi uhdesine verilen Mehmet Efendi'nin berat harcını tekke meşihatına ait 8.000 kuruşluk hasıllattan tahsil edilip kalan meblağın tarafına verilmesi isteğine cevap (BOA, EV.MKT, 1014/70).



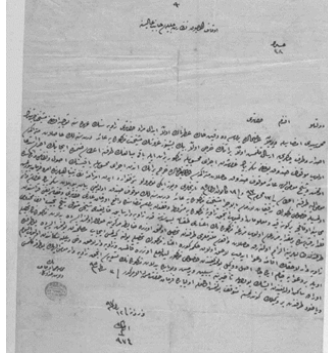
15 Ra sene 97/26 Ra sene 97 (26 Şubat 1880/8 Mart 1880)

Hüdâvendigâr Vilâyet-i Celilesi Cânib-i Âlisine ve Vilâyet Evkaf Muhasebeciliğine

17 Ca sene 97 (28 Şubat 1880)

Bursa'da medfün Abdal Murad Zâviyesinin uhdesine tevcih olunan meşihat cihetinin berat harcına mahsuben i'tası lazım gelân bin beş yüz (1.500) guruşun meşihata â'id hâsılât müterakimeden mevkuf sanduk bulunan sekiz bin (8.000) guruşdan icrâ-yı mahsubuyla bakisinin dahi usul ve nizamı dairesinde tarafına i'tası hakkında Mehmed Seydi Efendi tarafından mukaddema ba-arzuhal istid'a olunması üzerine sebk eden iş'ara cevaben 3 Şubat sene 95 (15 Şubat 1880) tarih ve otuz sekiz numerosu ile vilayet evkaf muhasebeciliğinden varid olan şukkada mevkuf sanduk olduğu beyan olunan â'idata dair muhasebe-i evkafça kayd olmayub ancak zaviye-i mezkûreye meşrut cennetmekân Sultan Orhan Gazi Hazretleri vakfı kurâsından Filidar (Filedar) Karyesi'nde bir mikdar mezra'ası olub a'şarı doksan beş (1295/1880) senesine kadar zaviyedar-ı sabık Karyagdı Şeyhi müteveffâ Şeyh Necib Efendi mahdumu tarafından taliblerine ilzam olunub bedeli ahz olunmamış olduğundan bunun tahsili ise zaviyedar-ı lâhıkın ikâme-i da'vasına muhtaç bulunmuş olduğundan müsted'i-i mumaileyh bi'z-zât veyahut tarafından bir vekilin gönderilmesi lüzumu beyan ve iş'ar olunmuş ve keyfiyet varidat-ı umumiyye idaresine havâle ve müsted'i-i mumaileyh celb ile tefhim ve ifade olundukda cihet-i mezkûrenin uhdesine tevcihi hakkında tanzim olunan mazbatada zaviye-i mezkûre vakfı vâridâtı mahalli mal sandığıında mevkufun olduğu gösterilmiş iken şimdi hasıllatın mültezimin zimmetinde olub tahsili ikame-i da'vaya muhtaç bulunduğu gösterilmesine i'tiraz ile olabda bir kıt'a arzuhal i'ta ve kendüsü dahi ahd-i karibde ol tarafa azimet edeceği ifade ve ebna eylemiş ve hakikat hal ise hazinece meçhul bulunmuş idüğünden mahallince tahkikat-ı lazime ve tedkikat-ı kaydiyye icra ve tebeyyün edecek hale göre iktizasının ifasıyla neticesinin ba-mazbata iş'ar vakf-ı mezkûrun icab eden tarihten itibaren muhasebesinin dahi usul ve nizamına tevfiikan bi'r-rü'ye koçanlı evrakının imla ve mürettebat hazinesinin cedvele idhalen hazine-i evkafa irsal olunması lazım geleceği irade-i mezkûreden yazılan derkenarda gösterilmiş ve mezkûr arzuhal leffen takdim ve tesyar ve keyfiyet mezkûr muhasebecilikle dahi iş'ar kılınmış olmağla muktezasının ifa ettirilmesi hususuna müsa'ade-i aliyye-i fehmaneleri şayan buyurulmak bâbında.

Ek 14: Abdal Murad Zâviyesi uhdesine verilen Mehmet Efendi'nin berat harcını tekke meşihatına ait 8.000 kuruşluk hasıllattan tahsil edilip kalan meblağın tarafına verilmesi isteğine cevap (BOA, EV.MKT, 1014/61).

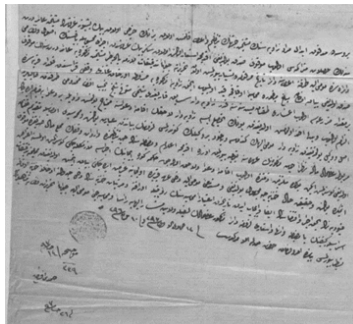


Evkâf-ı Hümayun Nezaret-i Celilesi Canib-i Alisine

Devletlü efendim hazretleri

Mehmed Seydi imzasıyla verilen arzuhalde Bursa'da defin-i hak-ı ıturnak olan Abdal Murad Hazretleri zaviyesinin uhdesine tevcih olunan meşihat cihetinin ısdar ve taraf-ı çakeriye irsal kılınmış olan beratının harcı olan bin beş yüz (1.500) guruşun meşihat-ı mezkûreye a'îd dört senelik hasılat-ı müterakimesi olub mevkuף sanduk bulunan sekiz bin (8.000) guruşdan icra-yı mahsubuyla mezkûr berat ile baki meblağın tarafına i'tası zımnında icabının icrâsı istid'a olunmuş ve şeyh mumaileyhe a'îd mevkuף sanduk hasılat-ı müterakimesi olduğu halde harç-ı beratın andan icra-yı mahsubuyla bakisinin usul ve nizamı dairesinde mumaileyh tarafına i'tası fi 17 Muharrem sene 97 ve fi 19 Kanun-ı evvel sene 95 (31 Aralık 1879) tarihli ve yüz iki numaralı şeref-vârid eden emnâme-i nezaretpenahilerinde emr ve ferman buyurulmuş olmasıyla husus-ı mezkûrun tedkikat-ı lazimesi bi'l-icrâ meşihat-ı mezkûreye a'îd dört senelik mevkuף sandık olduğu beyan buyurulan sekiz bin guruşa dâir muhasebe-i evkâfça bir güne kayd ve ma'lumat olmayub ancak zaviye-i mezkûreye meşruta-i vakfdan Bursa kazasında vâkı' Orhan Gazi Hazretleri vakf-ı şerifi kurâsından Filidar (Filelar) Karyesinde bir mikdar mezra'ası olub mezra'a-i mezkûrenin a'sarı doksan beş senesine kadar zaviyedar-ı sabık Karyağdı şeyhi müteveffâ Şeyh Necib Efendi mahdumu tarafından taliblerine ilzam olunarak hasılat vâkı'ası mültezimleri tarafından tahsil olunmak üzere zabıta merkezine havale olunmuş ise de bedelat-ı mezkûrenin tahsili zaviyedar la-hakkm ikame-i da'va edüb la-hak olan hükme göre a'shar-ı mezkûrun tahsili yoluna gidilmesi icab maslahattan bulunmuş ise de bu tarafda öyle bir da'vaya hitam edecek asl ve vekil bulunmadığından husus-ı mezkûr (...) üzere kalmış ve zaviyedar la-hık dahi der aliye sükkâmından olub el-yevm orada sâkin olduğundan işin bu veçhile te'hirine sebebiyet vermiş ve bu babda bedelat-ı mezkûrenin tesviyesi ancak zaviyedar-ı mumaileyhin bu tarafa gelmesi veyahut tarafından bir vekilin gönderilmesine mütevakkıf bulunmuş olmağla olbabda ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fi 3 Şubat sene 95 (15 Şubat 1880).

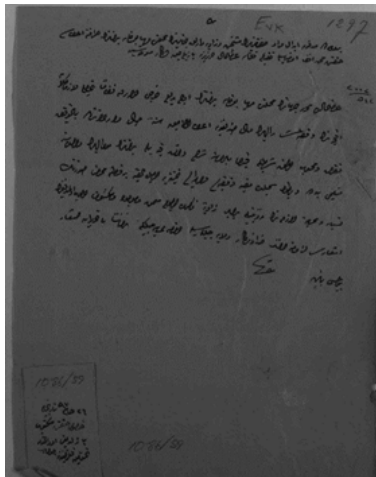
Ek 15: Abdal Murad Zâviyesi uhdesine verilen Mehmet Efendi'nin berat harcını tekke meşihatına ait 8.000 kuruşluk hasıllattan tahsil edilip kalan meblağın tarafına verilmesi isteğine cevap (BOA, EV.MKT, 1014/61).



Muhasebeci-i evkaf-ı vilayet-i Hüdavendigâr

Bursa'da medfün Abdal Murad Zâviyesinin meşihat cihetinin tanzim ve i'ta kılınmış olan beratın harcı olan bin beş yüz (1.500) guruş meşihata aid dört senelik hasılat-ı müterakimesi olub mevkuf sandık bulunduğu akdemce iş'ar olunmuş olan sekiz bin (8.000) guruş icra-yı mahsubuyla bakiyesinin usul ve nizamı dairesinde mumaileyh tarafına i'tasına dair tarih-i merkumede tesyar buyurulmuş olan tahrirata cevaben tedkikat-ı lazıme bi'l-icra meşihat-ı mezkûreye a'id dört senelik mevkuf sandık olduğu beyan olunan meblağ-ı mezbûre muhasebe-i evkafça kayd olmayub ancak zaviye-i mezkûreye meşruta Orhan gazi vakfı kurâsından Filidar (Filedar) Karyesi'nde bir mikdar mezra'ası olub a'sarrı doksan beş senesine kadar zaviyedar-ı sabık Karyağdı Şeyhi müteveffa Şeyh Necib Efendi mahdumu tarafından taliblerine ilzam olunub ve bedeli ahz olunmamış olduğundan bunun tahsili ise zaviyedar la-hakkın ikame-i da'vasına muhtaç bulunmuş ve öyle bir da'vaya kıyam edecek asıl ve vekil bulunmadığından zaviyedar-ı mumaileyhin kendüsü veyahut bir vekilinin gönderilmesi lüzumunun beyanından ibaret bulunmuş ve Mehmed Seydi imzasıyla takdim kılınan merbut arzuhal me'aline nazaran hin-i mezkûrenin uhdesine tevcih buyurulmak üzere akdemce i'lam ve mazbatasının hin-i tanziminde varidat-ı vakfın mahalli mal sandığına mevkuf olduğu gösterilmiş iken bu kere miltezimin zimmetinde olub ikame-i da'va ve la-hık olacak hükme göre icabının icrası lazım geleceği gösterilmiş olmasına i'tiraz etmekte bulunmuş ve hakikat hâl hazinece meçhul bulunduğu ve müsted'i-i mumaileyh dahi ahd-i karibde evvelce yine (...) edeceğini beyan etmiş olduğundan mahallince tedkikat-ı kuyudiyenin be-hak icra ve iktizasının ifa ve icab eden tarihten i'tibaren muhasebesinin rü'yetiyle evrakına ve mürettebat hazinesinin dahi cedveline idhalen hazine-i evkafa (...) keyfiyetin ba-mazbata ve inhâ ve iş'arı lüzumuna dair mezkûr arzuhalin leffiyile vilayet-i müşarünileyhâya re'sen ve muhasebeci-i mumaileyh cevaben tahrirat-ı nezaretpenahilerinin tasir buyurulması babında mer u ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fi 12 Cemaziyelevvel sene 297 ve fi 10 Nisan sene 296 (22 Nisan 1880).

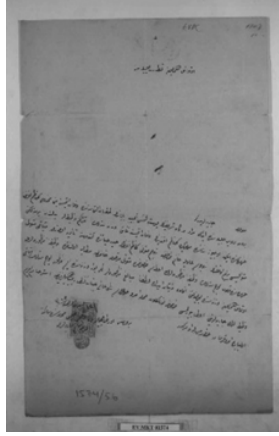
Ek 16: Mehmet Efendi'nin Abdal Murad Hazretlerinin meşihat ve zaviyedarlık görevlerine tayin edildiğine dair beratın tarafına verilmesini talebi (1880) (BOA, EV.MKT, 1086/59).



Bursa'da medfün Abdal Murad Hazretlerinin meşihat ve zaviyedarlık cihetinin mahallinde müheyya bulunan beratının tarafına i'tası hakkında Mehmed Efendi imzasıyla takdim kılınan arzuhal üzerine yazılacak derkâr müsveddesidir

Arzuhalde muharrer cihatın mahallinde müheyya bulunan beratının üç rub' harcı olarak nizamem tahsili lâzımgelan akçenin vakf-ı müşarünileyhin mal sandığından i'ta olunacak sene-i hâl varidatından bi't-tevkif takarrür (?) ve mahsub olunmak şartıyla kaydları bi'r-rü'ye şerh verilerek kaydıyla beratının mumaileyhin validesine teslimi (...) ve (...) sicilde mukayyed vakfiyesi var ise hazineye hamilü'l-mukayyed bir kıt'a muharrer suretinin tesyar ve muhasebe-i lazımenin rü'yetiyle beraber zaviye-i mezkûre elyevm ma'mur ve mevcut ve meksûf olub olmadığının iş'arı lüzumuna ahz Hüdavendigâr vilayet-i celilesiyle evkaf muhasebeciliğine (...) ba-tahrirat iş'ar buyurulması babında.26 Ca sene 97 (6 Mayıs 1880) tarihli husûs hakkında mektûb yazıldığı evrâkdan tahkik kılındığından cevâb.

Ek 17: Abdal Murad Dergâhı postnişini Necib Baba'nın vefatından sonra yerine tayin edilen oğlu Kâzım Efendi'nin de 1883'de vefatından sonra dört senelik vazife bedelinin üç senesinin kendisine ait olduğunu ifade eden Edibe Hanım'ın bu meblağ talebi (BOA, EV.MKT, 1574/56).

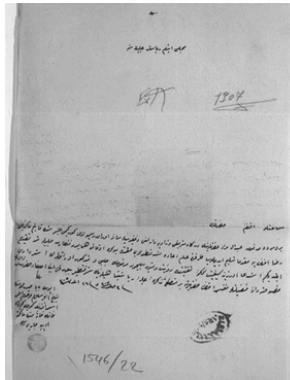


Evkaf-ı Hümayun Nezaret-i Celilesine

Ma'ruz-ı çâkeriyeleridir ki

Bursa vilayet-i celilesinde Abdal Murad Dergâh-ı Şerifinin postnişini Necib Baba'nın doksan altı (1296/1879) senesinde vefat etmesine mebni mahtumu Kâzım Efendi uhdesinde iken üç yüz (1300/1883) senesinde mumaileyhe Kâzım Efendi'nin vefat etmesinden nâşi dört senelik müterakim vazifeler bedelinden bir seneliği mütevellisi Bayramoğlu'nun zevcesi Adile Hanım tarafından zevcim müteveffâ Kâzım Efendi'nin hin-i hayatında kendüsüne te'diye olunarak mütebâki müteveli uhdesinde kalan üç senelik vazife-i mezkûrelerin i'tası hususunda müteveli-i merkume hanımdan mutalibe olundukda vazife-i mezkûreleri evkaf-ı hümayun veznesinde bulunduğunu ifade ve ibtidar ederek lutfen mebalîğ-i mezkûreler eğer bura veznesinde ise mezkûr üç senelik mütebaki vazifelerin câriyelerini i'ta buyurulması hususuna lazım gelen mahalle emr ve havalesi re'y-i âli-i cenab-ı nezaretpenahilerinin istirham eylerim olabada emr u ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fi 12 Teşrin-i evvel sene 305 (24 Ekim 1889).Bursa Ortakçılar'da Fethi Çelebi Mahallesi'nde sâkine Edibe Hanım câriyeleri.

Ek 18: Edibe Hanım'ın kayını Makineci Rıza Efendi'ye teslim ettiği Abdal Murad Dergâhı vakfiyesi vesair resmi evrakın iade edilmediğinden konunun teftiş edilmesi talebi (1889) (BOA, EV.MKT, 1546/22).



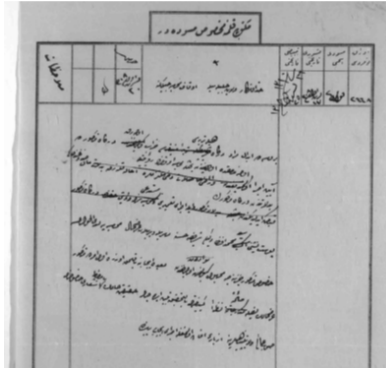
Meclis-i Eytam Riyaset-i Celilesine

Semâhatlü efendim hazretleri

Bursa'da medfün Abdal Murad Hazretlerinin Dergâh-ı Şerifi ve zaviyedarlığı vakfiyesiyle sâ'ir evrak-ı resmîyeleri Kürçü Çeşmesi'nde kaynım Makineci Rıza Efendi'ye mukaddema teslim edülüb tarafımıza adem-i i'ade sened-i tastirleriyle (?) hakkında bu kere Evkaf-ı Hümayun Nezaret-i Celilesine takdim eylediğim istid'a üzerine keyfiyet mahkeme-i teftişin rü'yet ve tesviyesicînin merkûmlar celbi ve mezkûr evrakların istirdâdî mutabakatına (?) dair faziletlü müfettiş efendi hazretlerine bir kıt'a tezkere-i aliyye-i riyasetpenahirenin şereftastir buyurulması bâbında emr u ferman hazret-i men lehül-emrindir fi 3 Safer sene 307 ve fi 16 Eylül sene 305 (28 Eylül 1889).

Bende-i Eyüp'de Baba Haydar Mahallesi'nde Şeyhülislam Merhum Ahmed Es'ad Efendi'nin küçük kerimesi hanımın hânesinde sakine Edibe câriyeleri.

Ek 19: Abdal Murad Dergâhı ve Türbesi harap olduğundan âyin icra olunamamakta ve arazisi gelirlerine mal sandığından el konulduğundan muhasebesinin görülemediği, durumun incelenmesi için postnişin Seyyid Mehmet Efendi vekili Şerif Hasan tarafından verilen arzuhal (BOA, EV.MKT, 1850/111).



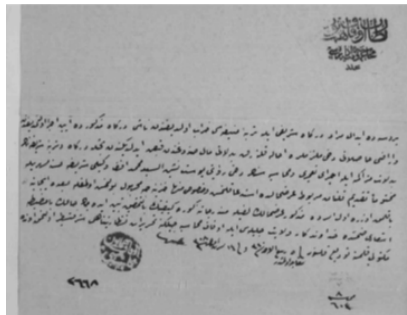
Mektubi kalemine mahsus müsvededdir

17 Teşrin-i evvel sene 308/25 Teşrin-i evvel sene 1308 (29 Ekim 1892)

Hüdavendigâr vilayet-i celilesiye evkaf muhasebeciliğine

Bursa'da Abdal Murad Dergâhıyla türbesi harap olarak dergâh-ı mezkûrda âyin icrâ olunamamakta olduğundan bahisle muhasebe-i vakfin rü'yetiyle mal sanduğundaki bedelatından dergâh-ı mezkûrun icrâ-yı ta'miri müsted'i postnişini Mehmed Efendi vekili Şerif Hasan mührüyle verilen arzuhâl muhasebeye lede'l-havâle husus-ı mezkûr hazinece meçhul olduğundan ba'dehu icabına bakılmak üzere evvel emirde mezkûr arzuhalin leffiyile me'aline nazaran keyfiyetin bi't-tahkik tebeyyün edecek hakikat hâlin ba-mazbata iş'arı husûsunun savb-ı âli vilayetpenahilerine ezbarı ifade olunmağla icra-yı icabı babında.

Ek 20: Abdal Murad Dergâhı ve Türbesi harap olduğundan âyin icra olunamamakta ve arazisi gelirlerine mal sandığından el konulduğundan muhasebesinin görülemediği, durumun incelenmesi için postnişin Seyyid Mehmet Efendi vekili Şerif Hasan tarafından verilen arzuhal (BOA, EV.MKT, 1848/74).



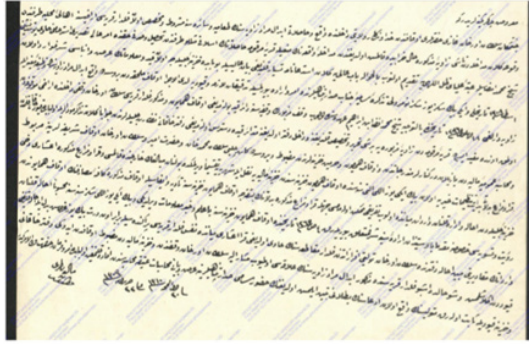
Nezaret-i Evkaf-ı Hümayun

Muhasebe-i Umumiye Kalemi

Aded

Burusa'da Abdal Murad Dergâh-ı Şerifi ile Türbe-i Münifesi harab olduğundan naşi dergâh-ı mezkûrede âyin icra olunamadığından ve arazi hasılatı dahi mültezimlere ihale kılınarak bedelatı mal sandığından kabz edildiğinden bahisle dergâh ve türbe-i şerifenin bedelat-ı müterâkime ile icra-yı ta'ciri ve muhasebesinin dahi rü'yeti postnişin es-Seyyid Mehmed Efendi vekili Şerif Hasan mührüyle mahtumen takdim kılınan merbut arzuhalde istid'a kılınmış ve hususu minhâ hazinece meçhul bulunmuş olmağla ba'dehu icabına bakılmak üzere evvel emrde mezkûr arzuhalin leffiyile mündericatına göre keyfiyetin bi't-tahkik tebeyyün edecek halin bâ-mazbata iş'arı zımında Hüdavendigâr vilayet-i celilesi ile evkaf muhasebeciliğine tahrirat-ı nezaretpenahi şereftastir olunmak üzere mektubi kalemine tevdi' kılınur mukabele olmuştur fi 5 Rebiülahir sene 310 ve fi 14 Teşrin-i evvel sene 308 (27 Ekim 1892).Evkaf-ı Hümayun Muhasebecisi.

Ek 21: Hüdavendigâr Vilayeti'nde Sultan Orhan Gazi vakfından hasılatı Abdal Murad Hazretleri Zâviyesi taamiyesine harcanan Filidar (Filedar) Köyü arazisine yöre ahali tarafından yapılan müdahalenin men edilmesini isteyen postnişin Şeyh Mehmet'in arzuhali üzerine yapılan soruşturma (BOA, BEO, 154/11505).



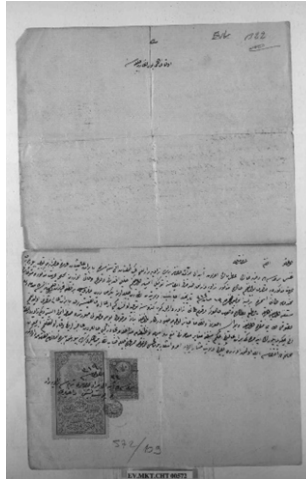
Nezâret-i Umûr-ı Maliye Muhâsebât-ı Atika Muhasebesi aded 425

Ma'rûz-ı çâker-i keminelidir ki

Cennetmekân Sultan Orhan Hân-ı Gâzi Hazretleri evkafından Hüdavendigâr vilâyeti dâhilinde vâki' ve hâsılâtı Abdal Murad Zâviyesinin ta'âmiyye ve sâ'iresine meşruta ve muhassıs olan Filidar (Filedar) Karyesi arâzisine ahâlî-i mahallîye tarafından vuku'a gelan müdahaleden nâşi zâviye-i mezkûre hâl-i harâbide kalmış olduğundan müdâhale-i vâki'anın men'iyile karye-i merkûme hâsılâtının islâfî hisillü tarafından tahsil ve sarfı hakkında emr-i âlî tasdirî istirhâmî havî postnişini Şeyh Mehmed imzâsıyla atebe-i ulÿâ-yı zıllullahiye takdim olunub bi'l-havâle Bâb-ı Âli'ye gelan istid'ânâme tesyâr kılındığı beyân-ı âlisiyle bu bâbda hazine-i celilece olan kayd ve ma'lûmâtın arz ve ebnâsı şerefvârid olan 1 Şubat sene 1308 (13 Şubat 1893) tarihli ve iki bin sekiz yüz numaralı tezkere-i sâmiye-i cenâb-ı sadâretpenahilerine emr ve irâde buyurulmasıyla tedkikât lâzime ve kuyûdiye lede'l-icrâ evkâf-ı mülhakadan Burusa'da vâki' Abdal Murad Zâviyesinin vazife-i mu'ayyene ile zâviyedarlığı 18 Eylül sene 1296 (30 Eylül 1880) tarihinde bi't-tevcih Şeyh Mehmed Efendi ibn İbrahim uhdesinde olub vakf-ı mezbûrun vakfiyesine dâ'ir kayd bulunmadığı evkâf-ı hümayun ve mezkûr Filidar (Filedar) Karyesi Sultan Orhan vakfı dâhilinde arazi-i mevkûfeden olmak üzere mukayyed ise de karye-i merkumeden zâviye-i mezbûreye bir şey tahrir ve tahsis kılındığına ve dâhil-i defter olduğuna mütedâ'ir kayda desters olunmadığı defter-i hâkâni nezaret-i celilelerinden cevaben gelan tezkârî müsveddeleriyle olbâda kuyud-ı hâkani kaleminden ve muhasebe-i umûmiyye-i mâliyeden yazılan derkenarlar mündericatından ve evkâf-ı hümayun ve Haremeyn hazinelerinden mazbut ve Burusa'da kâ'in Çelebi Sultan Mehmed Han ve Hazret-i Emir ve Sultan Orhan evkâf-ı şerifelerine merbut kurâ ve mezârî' bedelatı bidayet-i Tanzimât-ı Hayriye olan bin iki yüz elli altı senesinde (1256/1840-1841) evkâf-ı hümayun hazinesinden hazine-i maliyeye nakl ile şehriyeye taksimen verilmekte bulunan mebâliğin hâricinde kalması ve kurâ ve mezârî'-i mezkûre a'şârı dahi hazine-i celileden ihâle ve irade kılınan varidat meyânında olub tefriki

mümkün olamaması cihetiyle kurâ ve mezârî-i mezkûre bedelâtının başkaca evkâf-ı hümayun hazinesine te'diye ve ibkâsıyla evkâf-ı mezkûre kâffe-i masârifinin evkâf-ı hümayundan rü'yet ve tesviyesi husûsuna mukaddema bi'l-istizân irâde-i seniyye-i şerefîmüte'allık buyurularak 4 S sene 1263 (22 Ocak 1847) tarihinde evkâf-ı hümayun hazinesine bâ-ilmuhaber ma'lûmât verildiği ve bin iki yüz elli sekiz senesine mahsuben ihâle kılınan varidatının mikadârını mübeyyin ihâle defterinde Sultan Orhan tevliyeti ifrazatından Filidar (Filedar) mukata'asının hâvi olduğu kurâ a'sarı meyânında nefs-i Faldar Karyesi perakendesiyile beraber on dört bin yüz gurus (14.100) bedel ile ihâle kılındığı kuyuddan anlaşılmış ve şu hâlde iş bu Filidar (Filedar) Karyesi'nde mezkûr Abdal Murad Zâviyesi'nin alakası olmayub müşarûniyleh Sultan Orhan vakfından ve hazine-i maliyeden mazbut evkâfdan idüğü defter-i hakani ve hazine kuyuduyla sâbit olarak tevliyetin vâki' olan iddi'âsının batılanı tebeyyün eylemiş olduğunun huzur-ı sâmi-i sadâretpenâhilerine arz ve beyânı muhâsebât-ı atika muhasebesinden ifâde kılınmağın olbâbda emr u ferman hazret-i veliyyüemrindir fi 20 Zilhicce sene 1310 ve fi 23 Haziran sene 1309 (5 Temmuz 1893).Maliye Nazırı Nazif.

Ek 22: 1879 yılında uhdesine verilen Abdal Murad zaviyedarlığını bir ara görevde olan Halil Efendi'nin oğlu Kâni isimli zatın kendi üzerine almaya çalıştığına dair postnişin Şeyh Mehmet bin İbrahim'in bu fuzuli müdahalenin ortadan kaldırılması isteği (1903) (BOA, EV.MKT.CHT, 572/109).



Evkâf-ı Hümayûn Nezaret-i Celilesine

Devletlü efendim hazretleri

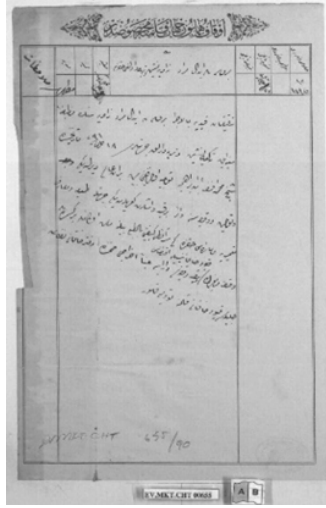
Nefs-i Burusa'da defin-i hâk-i ıtrnak olan Abdal Murad Hazretlerinin zaviyedarlığı geçen doksan altı (1879) senesinde bâ-berat-ı âlişan uhde-i acizaneme tevcih buyurularak cihet-i mezkûreye mutasarrif olduğum hâlde mezkûr zaviyedarlık hizmetin ifasına tevkil etmiş olduğum Halil Efendi'nin vuku'-ı vefatı üzerine mahallince cihet-i mezkûre müteveffanın mahdumu Kâni isminde birisine tevcihi zmnında 19 Nisan sene 313 (1 Mayıs 1897) tarihiyle canib-i vilayetten nezaret-i celilelerine yirmi dört numarasıyla bir kıt'a tahrirat kılınmış ise de mu'ameleden müstağni olduğu cihetle bi't-tab' battalda kalub hâlbuki merkum Kâni zaviyedarlık güya kendüsüne tevcih olunmuş gibi iddi'alara kalkışarak bâ-berat-ı âli mutasarrif olduğum hukuku tanımamakta olduğuna ve bu ise usulen ve nizamen câ'iz olamayacağı derkar bulunduğuna binâ'en merkumun böyle fuzuli surette zabt etmek istediği zaviyedarlıktan eli çekdirilerek yedimdeki berat-ı alinin hükmi münifine mugayir mu'amelenin men' devamıyla vazifeme müdâhale ve tecavüzcü hallerden acizlerinin vekaye olunmaktığı için mahallince iktzası ifa olunmak üzere keyfiyetin vilayet-i müşarûniylehaya emr ve iş'ar buyurulması hususuna müsa'ade-i celile-i cenab-ı nezaretpenahileri müşirine buyurulmak babında emr u ferman hazret-i men lehü'l-emrindir

24 Eylül sene 319 (7 Ekim 1903)

Burusa'da Abdal Murad Hazretleri türbesi zaviyedar ve postnişini dâ'ileri

es-Seyyid Mehmed bin İbrahim

Ek 23: Abdal Murad Zâviyesi tekkenişin ve türbedarlık cihetlerine 3 Kasım 1879'da Şeyh Mehmet Efendi bin İbrahim'e tevcih edildiği, zaviyenin tevliyet ve vakfiyesine dair kayıt ve bilgi olup olmadığının araştırılması (BOA, EV.MKT.CHT, 655/90).

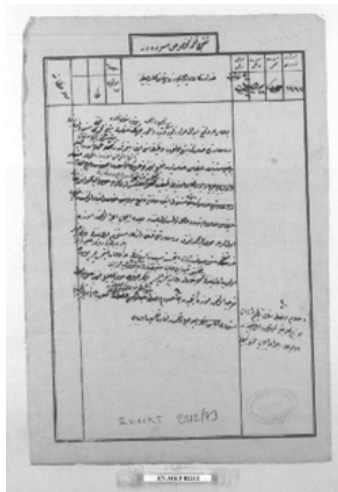


Evkaf-ı Hümayun cihat kalemine mahsusdur

21 Eylül 322 (4 Ekim 1906)

Tedkikat-ı kaydiye bi'l-icra Bursa'da Abdal Murad Zâviyesinin vazife-i mu'ayyene tekyenişin ve türbedarlık cihetleri 18 Za sene 296 (3 Kasım 1879) tarihinde Şeyh Mehmed Efendi ibn İbrahim'e tevcih olunduğu mübeyyin berat-ı ali verildiği ve tevliyet ve vakfiyesine dair bir kayıt ve işaret görülemediği cihetle ta'amiye ve masarîf-ı ta'miriye ve sa'iresi hakkında ki şerâ'iti keyfiyeti bi't-tab' bilinmemiş olmağla bir kerere vakf-ı mezbûrun kuyud-ı hakanisiyle iktizası ve mukayyed vakfiyesi var ise aynen ihracı zımında defter-i hâkani nezaret-i celilesi kuyud-ı hakani kalemine tevdi' kılınur.

Ek 24: Abdal Murad Zâviyesi zaviyedarlık ve türbedarlık cihetine mutasarrıf Şeyh Mehmet Efendi'nin İstanbul'da kitabet hizmetinde bulunduğundan tekkede vazifesini yerine getirmediğinden görevden uzaklaştırılıp Halil Efendi'ye tevcih edilmesi (BOA, EV.MKT, 2212/93).



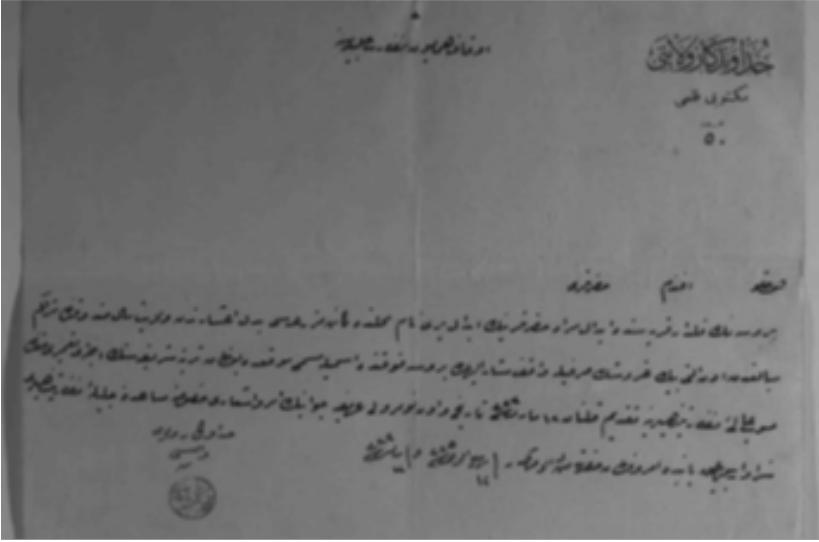
Mektubi kalemine mahsus müsvededdir

Hüdavendigâr vilayet-i celilesine ve evkaf muhasebeciliğine

16 Temmuz sene 312/28 Temmuz 1896

Bursa'da vâki' Abdal Murad Zâviyesinin zaviyedarlık ve türbedarlık cihetine mutasarrıf olan Şeyh Mehmed Efendi sened ve kaydanberi Dersaadet'te hizmet-i kitabette bulunub vazifesini ifa etmediğinden ciheteyn-i mezkûreteynin mumaileyh uhdesinden ref'iyle Halil Efendi'ye tevcihi inha olunması üzerine bi'l-havale Meclis-i Meşayih'den yazılan derkenarda ba'dehu icabı icra olunmak üzere evvel emirde mumaileyh Mehmed Efendi Dersaadet'te kangî dairede müstahdem olduğunun ve mezkûr cihetler hizmetini terk etmesine (...) idüğünden haber verildiği veçhile mu'ahharan vefat etmiş ise evladı olup olmadığının bi't-tahkik tebeyyün edecek hakikatin iş'arı ve mumaileyh Mehmed Efendi bila veled vefat etmiş ise mezkûr cihetler mumaileyh Halil Efendi'ye tevcih olunmak üzere yeniden i'lam ve mazbatasının tanzim ve irsali lazım geleceği gösterilmiş olduğundan ol veçhile icra-yı icabı zımında keyfiyetin mahlûlünden savb-ı ali-i vilayetpenahilerine iş'arı cihat kaleminden ifade kılınmağın olabdda.

Ek 25: Abdal Murad Hazretlerinin Bursa'nın Filidar (Filedar) Köyü'nde Abdalyeri isimli mahaldeki mezrası aşar gelirinden biriken 16.000 kuruş ile türbesinin tamir edilmesi (1907) (BOA, EV.MKT, 3152/58).



Hüdavendigâr Vilâyeti

Mektûbi Kalemi

Aded50

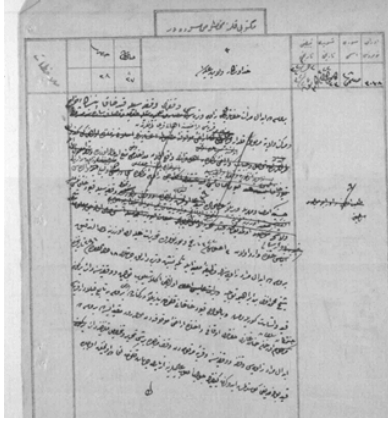
Evkâf-ı Hümâyûn Nezaret-i Celilesine

Devletlü efendim hazretleri

Bursa'nın Filidar (Filedar) Karyesi'nde Abdal Murad Hazretlerinin Abdalyeri nâm mahallinde kâ'in mezra'ası bedel-i a'şarından vilayet mal sanduğunda müterakim mebalîğinden on altı bin (16.000) guruşun sarfiyya vakf-ı müşarünileyhin Bursa fevkinde ismiyle müsemma mevki'de bulunan türbe-i şerifesinin icra-yı ta'miri zımında savb-ı âli-i nezaretpenahilerine takdim kılınan 18 Mart sene 323 (31 Mart 1907) tarih ve on numaralı arıza cevabının emr ve iş'arı hususuna müsa'ade-i celile-i nezaretpenahileri sezavar buyurulmak babında emr u ferman hazret-i men lehü'l-emrindir fi 12 Rebi'ülahir sene 325 ve fi 12 Mayıs sene 323 (25 Mayıs 1907).

Hüdavendigâr Vilayeti Valisi Mehmed Refik

Ek 26: Abdal Murad Tekke ve Türbesi vakfının vakfiyesinin incelenmesi ile Filidar (Filedar) Köyü arazisine köy ahalisi tarafından yapılan müdahalenin men edilmesi hakkında zaviyedâr vekili ve zaviyedârın validesi Hüsniye Hanım'ın talebi (BOA, EV.MKT, 3108/41).



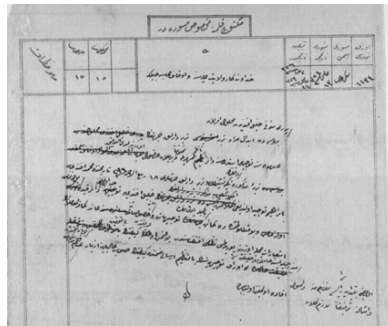
Mektûbî kalemine mahsus müsveddedir

23 Kanun-ı evvel sene 322/3 Kanun-ı sani 322 (5 Ocak 1907/16 Ocak 1907)

Hüdâvendigâr Vilâyet-i Aliyyesine

Bursa'da Abdal Murad Hazretleri Zâviye ve Türbesi vakfının vakfiyesiyle kayd-ı hâkânîsinin ihraç ve merkez vilayete merbut Filidar (Filedar) Karyesi arazisine ahali karî taraflarından vâkî' olan müdahalesi men' edilmek üzere zâviye-i mezkûre vekili ve zaviyedârının validesi Hüsniye imza ve mührüyle verilen arzuhalde vakfın vakfiyesiyle kuyud-ı hâkânîsi ve irsali hakkında varid olan 3 Ağustos sene 322 (16 Ağustos 1906) tarih ve yüz numaralı tahrirat-ı aliyyeleri üzerine lede't-tedkik Bursa'da Abdal Murad Zâviyesinin vazife-i mu'ayyene ile tekyenîşin ve türbedarlık cihetleri 18 Zilka'de sene 296 (3 Kasım 1879) tarihinde Şeyh Mehmed Efendi bin İbrahim'e tevcih olunduğu anlaşılıb tevliyet ve vakfiyesine da'ir bir güne kayd ve işaret görülememiş ve bi'l-havâle kuyud-ı hâkânî kaleminden yazılan derkenârda dahi Bursa'ya tâbî' Filidar (Filedar) Karyesi cennetmekân Sultan Orhan Han Gazi hazretleri evkafı dâhilinde arazi-i mevkûfeden olarak mukayyed ise de Bursa'da Abdal Murad Zâviyesi vakfına ve vakfiyesine ve karye-i merkûmeden vakf-ı mezbûre bir şey tahrir ve tahsil kılındığına dair kayd bulunmadığı gösterilmiş olduğundan keyfiyetin cevaben savb-ı âlillerine ezbarı cihat kaleminden ifade olunmağın olabdda.

Ek 27: Kâzım mührüyle verilen arzuhalde Abdal Murad Türbesi türbedarlığına Halil Efendi'nin mahlûlünden kendisine tevcih edilmesini isteği (BOA, EV.MKT, 3211/56).



Mektûbî kalemine mahsus müsveddedir

13 Mayıs sene 324 ve 19 Mayıs sene 324 (26 Mayıs 1908/1 Haziran 1908)

Hüdâvendigâr Vilâyet-i Aliyyesine ve Evkâf Muhasebeciliğine

Bursa'da Abdal Murad Türbe-i Şerifesi türbedarlık cihetinin pederi Halil Efendi mahlûlünden uhdesine tevcihi istid'asına da'ir Kâzım mührüyle mahtumen verilen arzuhâl üzerine lede't-tevfik cihat kalemine lede'l-havale evkaf-ı mülhakadan Bursa'da türbe-i mezkûre vakfının tekyenişinlik ve türbedarlık cihetleri 18 Zilka'de sene 296 (3 Kasım 1879) tarihinde Mehmed Efendi bin İbrahim'e tevcih olduğu anlaşılıb Halil Efendi'ye tevcih olduğuna dair kayd bulunamamış ve bu misillü taşrada ka'in bi'l-cümle evkâfın teveccüdat ve sair hususatına a'id kâffe-i mu'amelâtın iş'arat mahalliye üzerine yürütülmesi nizamı iktizasından bulunmuş olduğundan keyfiyetin bi't-tahkik mündericat-ı istid'a (...) hakikat olduğu tebeyyün eder ise nizamına ve emsaline tevfiakan lazım gelan evrak-ı tevcihiyyesinin bi't-tanzim irsâli zımında keyfiyetin savb-ı âlilerine ezbarı cihat kaleminden ifade olunmağın olbabda.

Ek 28: Kâzım mührüyle verilen arzuhâlde Abdal Murad Türbesi türbedarlığına Halil Efendi'nin mahlûlünden kendisine tevcih edilmesini isteği (BOA, EV.MKT.CHT, 725/82).



Evkaf-ı Hümayun Cihat Kalemine mahsusdur

Tesvidi tarihi 29 Nisan sene 1326 (12 Mayıs 1910).

Müdebbir fi 8 Mayıs sene 1326 (21 Mayıs 1910).

Abdal Murad Zâviyesi hakkında

Kâzım Efendi imzasıyla mührüyle mahsuben makam-ı sami-i âsafânelerine takdim kılınan iş bu istid'anâmede pederi Halil Efendi uhdesinden intikal eden Bursa'da Abdal Murad Türbe-i Şerifesi türbedarlığı (pederi Halil Efendi mahlûlünden) uhdesine tevcihi ilzam olunması üzerine olunmuş türbe kuyuda mürâca'at olduğunda evkâf-ı mülhakadan Bursa'da Abdal Murad Zâviyesi vakfının türbe-i mezkûrenin vazife-i mu'ayyene ile tekyenişin ve türbedarlık cihetlerine 18 Zilka'de sene 296 (3 Kasım 1879) tarihinde Mehmed Efendi bin İbrahim'e tevcih olduğunu mübeyyin berat-ı âli isdar ve i'tâ kılınmış kılındığı bi'l-mürâca'a kayden anlaşılımış ise de türbedarlık cihetinin ber mantuk-ı istid'â Halil Efendi'ye tevcihi icra kılınmadığına kılınarak berat-ı âli i'tâ olduğuna dâ'ir kayda destres olunamamış olmağla ve bu misillü ve bi'l-umûm taşrada kâ'in mücesâtn (?) tevcihât ve husûsât-ı sâ'iresine â'id mu'amelâtın iş'âr mahallî üzerine cereyanı ise nizamı iktizasından bulunmuş olmağla muvafık-ı hâl-i maslahat bulunduğu hâlde usulen keyfiyetin bi'l-etrâf tahkik ve tedkikiyle mündericat-ı istid'â mukarrerât-ı (?) hakikat ise nizam ve usûl ve emsâli veçhile icâb eden evrâk-ı tevcihiyyesinin bi't-tanzim müsâ'ade-i irsâline dâ'ir icab eden evrâk tevcihiyyesinin tanzim ve irsâliyle beraber mezkûr türbedarlık cihetinin ber muceb-i arzuhâl ber muceb-i vakt mutasarrıfı mumaileyh Mehmed Efendi bin İbrahim'e bahs olunması bâbında bi't-tanzim irsâli mutasarrıfı Halil Efendi mahlûlünden istihâm olunduktan sonra bi't-tahkik beyanına dâ'ir Hüdâvendigâr vilâyet-i aliyyesiyle evkâf muhasebeciliğine muharrerât-ı aliyye-i cenâb-ı nezâretpenâhilerinin şerefastiri menût ve vâbeste-i emr ve irâde-i aliyye-i âsafâneleri bulunmuşdur olbabda.

YAZI - RESİM SÜSLEMESİNE BİR ÖRNEK: *AMENTÜ* GEMİSİ

AN EXAMPLE OF WRITING-PAINTING ORNAMENTATION: THE SHIP OF FAITH (*AMENTÜ*)

SERAPERÇİN KOÇER  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Yazı ile resim birlikte kullanılarak yazı-resim sanatı ortaya çıkmıştır. Kur'an'da tasvir yasağı olmamasına rağmen bu sanatın ortaya çıkmasında İslam inancı etkili olmuştur. Yazı ve resmin gelişiminde Hurufilik anlayışı ve Mevlevi-Bektaşilerin de etkisi olmuştur. Halk sanatı olan yazı-resim, usta-çırak ilişkisi çerçevesinde yapılmaktadır. Dinî içerikli ve tasavvufî içerikli yazı-resimler olarak gruplandırılmaktadır. Besmele şeklinde ele alınan leylek, Hz. Ali'nin devesi, Hz. Ali yazısıyla insan sureti, ibrik, kandil, *Ashab-ı Kehf*, *Amentü* duasının gemi formunda yapılan örnekleri bulunmaktadır. *Amentü* gemi süslemesinde *vav* harfleri, kürek çeken insanları yansıtmaktadır. *Amentü* gemisinin köşklü-köşksüz olarak tasvir edilen örnekleri vardır. Burada *vav* harfleri "ve" anlamında kullanılıp müminin Allah'a inanması, onun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, hayra ve şerre inanmayı ifade etmektedir. *Vav* harflerinin arasına Yedi Uyurların isimleri yazılmaktadır. Bazı yazı-resim süslemelerine anlamlar yüklenmektedir. Bereket, şans getireceğine, yangından, vebadan koruyacağına dair inançlar vardır. Bu sebeple cami ev, kahvehane, dükkânlarda *Ashab-ı Kehf* ve *Amentü* gemi süslemeleri ile karşılaşılmaktadır. Araştırmamızda *Amentü* duasının gemi formunda ele alındığı süsleme örnekleri tespit edilip ele alınmıştır. Kalem işi, taş, kâğıt, ahşap malzemelere uygulanan süsleme formu Türk İslam süsleme sanatında çeşitli şekillerde yer bulmuştur. Form, özellikle süsleme sanatları ve Sanat Tarihi alanı kapsamında değerlendirilmiş ve XIX. yüzyıl süslemesine katkısı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlevi-Bektaşî, Tasavvuf, Süsleme, Yazı-Resim, *Amentü* Gemisi, Bereket.

Abstract

The art of calligraphy emerged by using writing and painting together. Despite the fact that there is no prohibition of depiction in the Qur'an, the attitude of the Islamic faith towards painting was effective in the emergence of this art. Hurufism and Mevlevi-Bektashis also had an impact on its development. Calligraphy, which is a folk art, is done within the framework of master-apprentice relationship. It is grouped as calligraphies with religious content and mystical content. There are examples of the stork in the form of Basmala, Ali's (R.A.) camel, Ali's (R.A.) human face with the writing of Ali (R.A.), ewer, oil lamp, Ashab-i Kahf, Amentu prayer in the form of a ship. The letters waw in the Amentu ship ornament reflect people rowing. There are examples of the Amentu ship depicted with and without a deckhouse. There the letters waw are used in the sense of "and" and express the believer's belief in Allah, his angels, books, prophets, the Last Day, the good, and the evil. Between the letters waw, the names of the Seven Sleepers are written. Meanings are attributed to some calligraphic ornaments. There are beliefs that it will bring prosperity, luck and provide protection against fire and plague. For this reason, Ashab-i Kahf and Amentu ship decorations are encountered in mosques, houses, coffee houses, and shops. In our research, examples of ornaments in which the Amentu prayer is handled in the form of a ship were identified. This form, which is applied to hand drawings, stone, paper, and wood materials, has found a place in Turkish Islamic ornamentation art in several ways. The form was evaluated within the scope of decorative arts and Art History in particular, and its contribution to 19th century ornamentation arts was discussed.

Keywords: Mevlevi-Bektashi, Sufism, Ornamentation, Writing-Painting, The Ship of Faith (*Amentü*), Blessing.

Giriş

Geç dönem Osmanlı İmparatorluğu hem gelenekselliğin devam ettiği hem de askeri, eğitim, mimari alanlarda yeniliklerin uygulandığı bir süreç olmuştur. Mimari alandaki yeniliklerin başında ise süsleme gelmektedir. 18. yüzyıl ortalarında batı etkisi olarak ifade edilen duvar resmi ortaya çıkmıştır. Duvar resimleri arasında en çok karşılaşılan konular arasında vazo içinde çiçekler, meyve kâseleri, manzara tasvirleri ve mekân tasvirleri yer almaktadır (Şahin Tekinalp, 2002, 442). Manzara resimlerinde ise ağırlıklı olarak İstanbul örnekleri söz konusudur (Demirarslan, 2016, 114). Zamanla duvar resmine yeni konular girmeye başlamıştır. Saat tasvirleri, tren, gemi, çatal-bıçak vb. konular ele alınmıştır (Renda, 1985, 1532). Dinî mimaride ise hat süslemesi diğer konulara nazaran daha çok tercih edilmektedir.

Yazının gelişimine bakıldığında fikir yazısı (ideografik yazı), resimsel yazı (piktografik yazı), kelime-resim biçiminde yazılar olgunlaşarak alfabe biçimine ulaşmıştır (Şahinoğlu, 1977, 7). Arap yazısının tam olarak ne zaman ortaya çıktığı bilinmemektedir (Şahinoğlu, 1977, 8). Fakat tarihin her döneminde yazının, süsleme-dekoratif amaçlı kullanılması söz konusudur. Yazının tercih edilmesinde Türklerin yazıyı Allah'ın sembolü olarak görmeleri etkili olmuştur (Dağlı, 2013, 236). Resim olarak ele alınmasında ise İslamiyet'in resme olan yaklaşımı ön plandadır (Demirkan, 2021, 597). Ayrıca hattatların yazıyı göz önünde tutmak istemeleri de düşünülmektedir (Dağlı, 2015, 40). Müslüman toplumlarda imgesi hatırlanmak istenilen kişinin adı, güzel yazı sanatıyla düzenlenen portrenin yerine geçmiştir (Bağcı, 2005, 220). Bu bağlamda hat sanatı ile resimlerin yapıldığı görülmektedir. Genellikle büyük hattatlar yazı ile resim yapmaya gerek duymamışlardır. Bu durum onların hat sanatının özelliklerinden taviz vermek istemedikleri şeklinde yorumlanmaktadır (Özkafa, 2017, 2300).

Yazı-resimlerin ortaya çıkmasında ise araştırmacıların farklı görüşleri mevcuttur. Bu çalışmaların tekke-dergâh sanatı olarak tanımlandığı Hurufiliğin etkili olmadığı *vahdet-i vücud* düşüncesinin sonucu ortaya çıktığı ifade edilmektedir (Günana, 2020, 323). Fakat İran'dan Anadolu'ya gelen tarikatların arasındaki Hurufiliğin etkisinin olduğu genel kabul görmüştür. Fazlullah Esterabadî tarafından 14. yüzyılda kurulan Hurufilikte harflerin anlamları üzerinde durulmuştur. F. Esterabadî'nin ölümünden sonra halifeler dağılmıştır. Dağılan halifelerden *Aliyyu'l A'lâ'nın* Anadolu'da bir süre kaldığı ve burada Bektaşilerle iletişime geçtiği bilinmektedir. Bu zaman zarfında Hurufi inançlarını Bektaşî tarikatına dâhil ettiği düşünülmektedir (Harman, 2021, 141). Hurufilikte özellikle insan sureti, harflerle yapılmıştır. İnsan sureti yuvarlak çizgilerle belirtilip harfler kaybolup suret algılanmaktadır. İslam inançlarının etkisinin yanı sıra İslam dışı dinlerin de etkili olduğu ileri sürülmektedir (Tanman, 1990, 89). Yazı-resim olarak ifade edilen süslemenin bilinen en erken örneği İran'da 1290 tarihli Radgan yazıtlarıdır (Harman, 2021, 136). Osmanlılarda yazı-resim türünün ilk örneği olarak Sultan II. Mehmed için düzenlenen 1560 tarihli *Murakka*'da yazı ile yapılan kuş ve aslan tasviri kabul edilmektedir (Çağman-Tanıncı, 2014, 705). Bu örnek yazı-resim sanatının sarayda beğenildiğini göstermekte fakat daha sonra birkaç örnekle sınırlı kalmasından dolayı saray üslubu olamamıştır (Çağman-Tanıncı, 2014, 708).

Daha çok halk sanatı olarak kabul gören yazı-resim örnekleri ağırlıklı olarak 19. yüzyıla aittir. Halk sanatı olan yazı-resimleri yapan sanatçılar genellikle bilinmemektedir. Tarikatlar tarafından yapılan yazı-resimlerde de aynı şekilde sanatçılar bilinmemektedir. Sanatçılar kimliklerinin belli olmasını yıkım olarak kabul

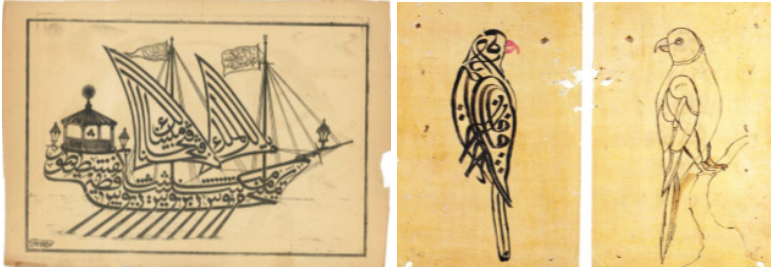
etmektedir. Genellikle kendilerini “yoksulların yoksulu, fakir, kul” gibi sıfatlarla ifade etmektedirler. 19. yüzyıldan sonra Bektaşilere ait yazı-resimler matbu olarak basılmaya başlanmıştır (Harman, 2021, 225-229).

Yazı-resimler nadir örnekler olup ilkel çizgilerle beliren bir resimdir (Aksel, 1960, 50). Oleg Grabar, yazı ile resmin birlikte kullanılmasını “yazının yan anlam ima etmesi” şeklinde yorumlamaktadır. Yan anlam; sembolik değerler ve inanç ile ilgilidir (Özgür, 2007, 128). Resimler; kâğıt, ahşap ve cam üzerine boyama, kabartma ve nakış olarak yapılmıştır (Neumeier-Schick, 2013, 269). Hattatlar yazı ile mümkün olan bütün şekilleri deneyerek resimler yapmıştır (Bahadır, 1978, 13). Yazı okunur olmaktan çıkıp resmin yazının sınırına yaklaşması söz konusudur (Aksel, 1960, 135). Bu uygulama Bektaşî ve Mevlevî tekkelerinde yayılmıştır (Tansuğ, 1995, 156). Özellikle Bektaşilikte Babagân (evli olmayıp inzivaya çekilenler) kolundan olanlar tarafından yapıldığı bilinmektedir (De Jong, 2005, 267). Resimlerin simetrik bir düzenleme ile yani *müsenna*/aynalı yazı olarak ele alındığı görülmektedir. Genellikle figürler resmin arkasına gizlenmiştir (Dağlı, 2013, 237). Böylece bu çalışmaların büyüü özellikler taşıdığına inanılmış ve tarikatlar tarafından oluşturulan yazıların Bizans ikonalarından etkilendiği, İslamiyet’in resme karşı tutumu nedeniyle bazı anlamlar yüklendiği düşünülmektedir (Harman, 2021, 222). Yazı ile yapılan bu resimleri yapmada en uygun yazı çeşitleri *küftî*, *sülüs* ve *celî sülüstür* (Alparslan, 1973, 5-6). Konu çeşitliliği bakımından kendi içinde dinî yazı-resimler ve tasavvufî yazı-resimler olarak ayrılmaktadır. Dinî yazı-resim grubunda çifte *vav*, cami, kandil, ibrik, armut, gülâbdan, kuş, aslan, *Ashab-ı Kehf* gemisi, *Amentü* gemisi, besmele yazılı leylek tasvirleri yer almaktadır. Cami tasvirlerinde Kur’an-ı Kerim’den ayetler ve Hz. Peygamber’in hadisleri söz konusudur. Çift olarak ele alınan *vav*’ın Allah’ın adını bildirdiği, *müsenna* tarzında yapılması ise insan yüzünü meydana getirmesi bakımından dikkat çekmektedir (Alparslan, 1973, 6). Kandil tasviri, ışık saçma ile bağlantılı olarak Allah’ın yerin ve göğün nuru olarak yansıtılmasına bağlanmaktadır. *Ashab-ı Kehf* gemisi Kur’an-ı Kerim’de *Kehf Suresi* ile ilintilidir. Ölümünden sonra dirilişin anlatısı olan uzun bir süre mağarada uyuyup daha sonra uyanan “Yedi Uyurlar” ismi ile bilenen insanların hikâyesiyle İslam inancının dışında diğer dinlerde ve efsanelerde de karşılaşılmaktadır (Ersöz, 1991, 465-467). Surede geçen yedi kişinin adı ile gemi tasviri oluşturulmaktadır. Aynı zamanda Yedi Uyurların adlarının gemi şeklinde yazılmasında onun koruyucu olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır (Neumeier-Schick, 2013, 276). Bu resim süs ya da duvar resmi olmaktan ziyade yangına, vebaya, nazara karşı koruyan tılsım ve duadır (Aksel, 1960, 154). Halk arasında Nuh’un Gemisi olarak bilinmektedir. Ayrıca *Ashab-ı Kehf*’in gemi formunda ele alındığı süslemenin bulunduğu camilerde Bektaşî sembollerinden de örnekler olduğu görülmüştür. (Arslan, 2021, 316). Bir diğer gemi tasviri ise *Amentü* gemisidir. *Amentü*; iman etmek, inanmak anlamlarına gelmektedir. *Vav* harflerinden ele alınan *Amentü* gemisi İslam inançlarını ifade etmektedir. İslam inançları, Alevî Bektaşî inançlarında aynı şekilde yer almaktadır. Kuş tasvirlerinde; *Hüma*, Anka, bülbül, papağan, leylek kuşları en çok karşılaşılan örnekler arasındadır. Kuşlar, nurdan yaratılmış melekleri anımsatmalarından dolayı sevilmektedir (Erseven, 2003, 619). Yazı-resim şeklinde ele alınan kuş tasvirlerinden göz önünde olan örnek ünlü Hattat İsmail Zühdi Efendi tarafından yapılmıştır. Hattat besmeleyi leylek şeklinde tasvir etmiştir. Yine ünlü bir hattat olan ve İsmail Zühdi’nin kardeşi Mustafa Rakım Efendi

tarafından da kuş şeklinde yapılan yazı-resim tasviri bulunmaktadır (Alparslan, 1973, 9) (Şekil 1-2-3-4).



Şekil 1-2: Çifte Yav ve Cami Süslemesi (Ş. Z. Dağlı)



Şekil 3: Ashab-ı Khef Gemisi (E. Neumeier-İ. C. Schick) Şekil 4: Hattat Mustafa Râkım'a Ait Yazı-Resim ve Taslağı (F. Özkafo)

Türk sanatında Pazırık Kurganlarından (3-6. yüzyıl) çıkarılan nesnelere aslan tasvirlerinin ele alındığı bilinmektedir (Çoruhlu, 2000, 159-160). Bektaşiler ve diğer Alevi gruplarında ise aslan figürü; Allah'ın aslanı-*Esedullah-Şîr-i Hü'd'a* olarak tanımlanan Hz. Ali'yi ifade etmektedir. Hacı Bektaş Veli Tekkesinin avlusunda 16. yüzyıla tarihlenen Aslanlı Çeşme'nin merkezinde 19. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'dan getirilen aslan heykeli bulunmaktadır. (Tanman, 2014, 420). Aslanın sevilmesinde onun gücü, heybeti, koruyucu olması etkili olmuştur. Aslan, Alevi Bektaşî inancında Hz. Ali'nin vücut bulmuş hali olarak kabul edilmektedir (Harman, 2014, 108). Bazı yazı-resimlerde aslanın gövdesinde, Hz. Ali'nin ve Allah'ın aslanı olması ile ilgili yazılar yer almaktadır. Bektaşilikte insani duygularla değerlendirilen burçlar önemli bir yere sahiptir. Burçlar, insanoğlu ve onun ruhsal durumu arasında bağlantı kurmaktadır. Aslan burcunun yırtıcı duyguların sembolü olmasından dolayı aslanın ağırlıklı olarak olumsuz bir gönderme yaptığı da düşünülmektedir (Harman, 2014, 102-108). El yazmalarında, minyatürlerde Hz. Ali'nin aslan olarak tasvir edildiği görülmektedir. Genellikle Hz. Muhammed'in miraç gecesi göğe yükselişinde aslanla karşılaştığı minyatürler bulunmaktadır (Zarcone, 2011, 105-111; Tekin, 2012, 98). Miraç minyatürlerinde aslan çizimi ile ilk olarak Safevî döneminde karşılaşılmaktadır (Tekin, 2012, 105). İbrik ve *gülabdân* gibi eşyaların form itibarıyla *müsenna* tarzında yapılan yazı-resim örnekleri bulunmaktadır (Alparslan, 1973, 18).

Yazı-resimlerin diğer grubunu tasavvufî örnekler oluşturmaktadır. Mevlevilere ait sikkelerde “Ya Hz. Mevlana Muhammed Celâleddin-i Rumi”, Bektaşî başlıklarında ise “Ya Hz. Pir Hünkâr Hacı Bektaşî-i Veli” sözü yazılmaktadır (Alparslan, 1973, 25). “Hz. Ali’nin Devesi” olarak bilinen resim, halk arasında çok karşılaşılmaktadır. Hz. Ali’nin devesinin tasvir edilmesinde Hz. Ali hem tabutun içinde hem de kendi tabutunun önünde deveyi çekmektedir. Ölümünden sonra Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e, yüzü örtülü bir devecinin geleceğini ve tabutunun bu deveciye verilmesini istemiştir. Deveci tabutu götüreceği zaman Hz. Ali’nin oğulları deveciden yüzünü açmasını istemiştir. Devecinin yüzünü açması sonrasında o kişinin Hz. Ali olduğunu gördükleri anlatılmaktadır (Schick, 2014, 5). Resim ile anlatılmak istenilen maddî vücut ve manevî vücuttur. Birisi tabutun içinde diğeri deveyi çeken iki ruh söz konusudur. Devenin taşıdığı tabutun üzerinde *Mûtû kable en temûtû* yazılı olup ölmeyi ifade etmektedir. *Vilâyetname* ve *menakıbnameler*de de Hz. Ali’nin hem tabutta hem de devenin önünde yer almasından bahsedilmektedir (Aksel, 2010, 85-87). Bu süsleme köy odalarında, evlerde, hanlarda ve dükkânlarda süs amaçlı duvara asılmaktadır (Alparslan, 1973, 24-25). Camilerde karşılaşılan tasavvufî örnekler arasında mizan terazisi, keşkül, tespih, nefir, sancak, teber, Zülfikâr sayılabilir (Şekil 5-6-7).



Şekil 5-6: Hz. Ali ve Devesi (İ. C. Schick)



Şekil 7: Zülfikâr Şeklinde Ali Yazısı (M. Demirkan)

Bursa, Manisa, Denizli ve Isparta illerinde bulunan camilerde *Amentü* gemi süslemesi tespit edilmiştir. Yapılan çalışmalar daha çok mimari açıdan ele alınmıştır. Yazı-resim süslemesi olarak değerlendirilmemiştir. Kalem işi tekniği ile yapılan örneklerin yanı sıra farklı el sanatlarındaki örnekler de değerlendirilmiştir.

1. *Amentü* Gemisi

Konu yelpazesi oldukça geniş olan yazı-resim sanatı ile yapılan örnekleri; cami, türbe, ev, tekke, meydan evleri, dükkân ve kahvehanelerde görmek mümkündür. Kalem işi, gergef ile işleme, levha- cam altı yanı sıra taş baskı olarak karşılaşılmaktadır.

Yazı-resimler arasında gemi tasvirleri eskiden beri varlığını sürdürmüştür. *Amentü* gemisi; gemi (*sefine*) şeklindeki yazı istifleri olup *Ashab-ı Kehf* kadar çok yapılan bir tasviridir (Neumeier-Schick, 2013, 221). Nazara, kötülöklere karşı koruduğu, bereket, şans getirdiğine dair inançlar söz konusudur.

İnanmak anlamına gelen *Amentü*'deki imanın esasları Alevilik ve Bektaşiliğin yazılı kaynakları arasında olan menâkıbnameler ve velâyetnamelerde de geçmektedir. Alevi-Bektaşî inancında Allah'ın varlığına-birliğine iman etmeyi bildiren anlayış *Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*'nde Allah'ın var olduğu, onun güç sahibi olduğu açıkça belirtilmektedir (Duran, 2014, 60-61). "Âşık Noyan" mahlasıyla şiirler yazan Bedri Noyan dedebabaya ait *Demir Baba Velâyetnamesi* Allah'a hamd ile başlamaktadır (Noyan, 1976, 50-297). Meleklerle inanma ile ilgili olarak da *Demir Baba Velâyetnamesi*nde Cebrail'den, *Veli Baba Menâkıbnâmesi*'nde ise Allah'ın yarattığı meleklerle iman edilmesinden bahsedilmektedir (Noyan, 1976, 101; Noyan, 1995, 254-255). *Demir Baba Velâyetnamesi*'nde şeyhin vefat edeceğinin anlaması ve vefatından sonra kendisi için Yasin okunmasını istediği ifade edilmektedir (Noyan, 1976, 72).

1.1. Camilerde Yer Alan *Amentü* Gemi Süslemesi

Süsleme olarak geç dönem camilerinde *Amentü* gemisinin uygulandığı örnekler görölmektedir. Yedi *vav*'la ele alınan gemi tasviri; müminin Allah'a, onun meleklerine ve kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, hayra ve şerre inanmayı ifade etmektedir. Kelimeler *vav*larla birbirine bağlanmaktadır. *Amentü* gemisinin *vav*ları insan ve kürek olarak düşünölmektedir (Aksel, 2010, 29-30). Geminin yapılmasında farklılıklar söz konusudur. Bazı örneklerde gemi formunun sonunda köşk ve köşkte bir bayrak yer almaktadır. Bazı örneklerde ise *vav*ların arasında Yedi Uyurların isimleri yazılıdır (Aksel, 2010, 30). Böyle bir örnek Manisa'nın Sarıgöl ilçesine bağlı H.1222/M.1806-1807 yıllarına tarihlenen Baharlar Köyü Eski Caminde karşımıza çıkmaktadır. Dikdörtgen planlı ve kırma çatı ile örtölü caminin ahşap minberin kapısında ahşap üzerine dikdörtgen levhada *Amentü* gemi süslemesi bulunmaktadır. Süslemede yer alan bayrakta "Maşallah", gemi *Amentü* metnini ifade eden yedi *vav* ele alınmıştır. Geminin üzerinde ise *Kelime-i Şehadet* yazılıdır. Bahsedilen bu levha caminin inşası ile birlikte değil, muhtemelen daha sonra yapıldığı düşünölmektedir (Şekil 8-9).



Şekil 8-9: Baharlar Köyü Eski Cami Minberinde *Amentü* Gemisi (19.03.2022/ 06.08.2022)¹

¹ Fotoğraf yazara aittir.

Manisa-Sarıgöl'e yakın olan diğer bir örnek Denizli- Çivril ilçesine bağlı Bayat Köyü Camindedir. 1870 yılında inşa edilen caminin hariminde sıva üzerine mavi ve siyah renklerle kalem işi tekniğinde yapılan gemi tasviri bulunmaktadır. Burada geminin gövdesi kürek çeken yedi *vav*la tasvir edilmiştir. *Vav*ların arasına Yedi Uyurların isimlerinden bazılarının yer aldığı fakat tamamlanmadığı görülmektedir (Değirmenci, 2021, 131). Isparta- Gelendost ilçesindeki 1878 tarihli Abdulgaffar Caminde de *Amentü* gemi süslemesi yine kalem işi tekniğinde ele alınmıştır. Etrafında palmet motiflerinin bulunduğu dikdörtgen çerçevenin merkezinde yer almaktadır. Geminin baş kısmında bayrakta “Allah” yazmaktadır. Yukarıda “*Eşhedüenlailaheillallah*” yazılıdır. *Amentü* duası ise yatay olarak *vav*ların arasına yerleştirilmiştir (Yarar, 2021, 1034) (Şekil 10-11).



Şekil 10: Bayat Köyü Cami *Amentü* Gemisi (T. Değirmenci) Şekil 11: Gelendost Abdulgaffar Cami *Amentü* Gemisi (S. Yarar)

Amentü gemisinin mimaride uygulandığı diğer örnek ise Manisa'da Yundağı Yenice Camindedir (Eryılmaz, 2018, 578). 1901-1902 tarihli camide, harimin doğu duvarında *Amentü* gemisi sıva üzerine kalem işi tekniği ile tasvir edilmiştir. Buradaki tasvirde Kelime-i Şehadet, *Amentü* duası, yedi *vav* harfi aralarda da “Yedi Uyurların” isimleri yazılmıştır. Dinî mimaride ele alınan başka bir örnek Bursa'nın Keles ilçesine bağlı Dedeler Köyü Camindedir. Caminin kitabesi olmadığı için inşa tarihi bilinmemektedir. Yapıdaki kalem işi tekniği ile yapılan süslemeler 1946 yılına aittir. Harimde yazı süslemeleri yer almaktadır. Bunlardan birisi harimin doğu duvarında bulunan *Amentü* gemisidir. Kırmızı renkte dikdörtgen bir çerçeve içerisinde celi sülüs yazı ile ele alınmıştır. *Vav*ların arasında yine Yedi Uyurların isimleri söz konusudur (Gülgen, 2012, 86) (Şekil 12- 13).



Şekil 12: Yundağı Yenice Mahallesi Cami *Amentü* Gemisi (H.İ. Eryılmaz) Şekil 13: Bursa- Keles Dedeler Köyü Cami *Amentü* Gemisi (H.Gülgen)

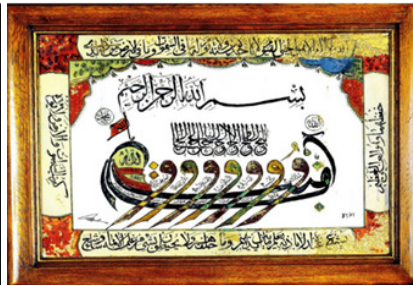
1.2. Farklı Malzeme Gruplarında *Amentü* Gemi Süslemesi

Halk sanatı olarak değerlendirilen ve bereket, şans getirdiğine; nazar, hastalık ve sıkıntılara karşı koruduğuna inanılan *Amentü* gemi süslemesinin kâğıt, ahşap ve

cam malzemeye uygulanan örnekleri de mevcuttur. Camaltı sanatında bilinen en eski örnek H.1119/M.1707 tarihlidir. İsmail Cezzar adlı bir sanatçı tarafından yapılan tasvirde *Kelime-i Tevhid*, dört halifenin isimleri, Fetih Suresi ayetlerinden bir bölüm yazılıdır (Çiçekdal, 2008, 16-17). Tasvirin iki tarafında gövdeleri yivli sütunlarla sınırlandırılan kemerli bölümde vazolar ele alınmıştır. Ayaklı vazoların içinde çiçekler söz konusudur. Robert Anhegger Koleksiyonunda yer alan 19. yüzyıla tarihlendirilen örnek ise minyatür olarak yapılmıştır. Krem renk zemin üzerinde siyahla yapılan yedi *vav* harfiyle *Amentü* duası gemi formunda tasvir edilmiştir (Erke-Göksoy, 1975, 63). Başka bir örnekte dikkörtgen levha içerisinde camaltı sanatı olarak köşklü bir gemi formu besmele ile birlikte ele alınmıştır (Nas, 2016, 102). Krem zeminde *vavlar* siyah; gemi formu ise sarı, yeşil, kırmızı renkle tasvir edilmiştir. Ayrıca burada levha yanlardan ve üstten kıvrımlı perde motifiyle tamamlanmıştır. 1809 yılına ait Ömer Bortaçına Koleksiyonunda bulunan camaltı sanatı olarak yapılan geminin gövdesinde *Amentü billahi* yazılıdır. *Yedi vav*, *Yedi Uyurların* isimlerine yer verilmiştir. Köşklü formuyla tasvir edilen geminin “Allah” ve *Fetih* suresinin ilk ayeti yazılıdır. Burada gemi içteki dikkörtgen çerçevenin içindedir. Dışarıda kalan ikinci çerçevede ise *Ayet el-Kürsî* yazılıdır (Kılıç, 2021, 150) (Şekil 14-15-16-17).



Şekil 14: H.1119/M.1707 Tarihli *Amentü* Gemisi (Y. Çiçekdal) Şekil 15: R. Anhegger Koleksiyonu *Amentü* Gemisi-19. yy (A.Ü.Erke ve H.A.Göksoy)



Şekil 16: Camaltı sanatı ile *Amentü* Gemisi (E. Nas) Şekil 17: *Amentü* Gemisi-1809 Ömer Bortaçına Koleksiyonu (S.K.Bülbül)

Yazı-resim tasvirli bir hat örneği *Amentü* Geminin köşklü ve dikkörtgen çerçeve içinde ele alındığı bu örnekte *vavlar*ın arasında yine *Yedi Uyurların* isimleri yerini almıştır (Aksel, 2010, 30). M. Aksel'in koleksiyonunda *Amentü* gemisinin dışında başka taş baskı yazı-resim süslemeleri bulunmaktadır. 1906 tarihli *Amentü* gemisi bunlardan birisidir (Neumeier-Schick, 2013, 229). Form olarak benzerdir. *Vavlar*ın arasında *Yedi Uyurların* isimleri yazılıdır. Köşkte *Fetih* Suresi'nin ilk ayeti, geminin

gövdesi Amentü duası ve yazı istifinde ise *Kelime-i Şehadet* siyah dikedörtgen çerçeve ile sınırlandırılmıştır. Sıva üzerine kalem işi, camaltı sanatı, minyatür sanatı ve taş baskı uygulamasının dışında bir de ahşap üzerine yapılan örneği bulunmaktadır (Beğiç-Sarıcan, 2019, 37). Ahşap çeyiz sandığının kapağının iç kısmında köşklü formuyla ele alınmıştır. Burada vavların arası boş bırakılmıştır. Üstte yazı istifinde *Kelime-i Şehadet* yazılıdır. En üste ise yeşil renkle kıvrımlı-püsküllü perde çizimi bulunmaktadır. Ahşap çeyiz sandığının nerede yapıldığı ve tarihi bilinmemektedir (Şekil 18-19-20).



Şekil 18: Amentü Gemisi Hat Örneği (M. Aksel Koleksiyonu) Şekil 19: Amentü Gemisi Taş Baskı (M. Aksel Koleksiyonu) (E.Neumeier ve İ.C.Schick)



Şekil 20: Çeyiz Sandığı (H.N. Beğiç-A. Sarıcan)

Değerlendirme ve Sonuç

Yazı-resim sanatı; İslamiyet'in erken dönemlerde resmin yapılmasına müsaade edilmemesinden dolayı yazı ile tasvir yapma zorunluluğunu ortaya çıkarmış olabileceği düşünülmektedir (Derman, 1972, 65-66). Yasak, doğrudan tasviri değil, yapılan tasvire tapmaya yöneliktir (Arık, 1974, 2-9). Şeyhülislam Karaçelebizade Aziz Efendi mutaassıp olanların ve cahil kimselerin resme günah olarak baktıklarını ama diğer insanlar için günah olmadığını ifade etmektedir. Sebep olarak cahillerin sanat eserini put olarak baktıklarını diğer olarak ifade ettiği insanların ise sanat olarak baktıklarını göstermektedir (Aksel, 2010, 168). İnsanoğlu, yazıyı kullanmaya başlamadan önce mağara gibi yerlerin duvarlarına resimler çizmeye başlamıştır. Burada amaç süsleme değildir. Çizilen resimlere yükledikleri koruyucu, bereket gibi anlamlara inanılmasıdır (Tansuğ, 1995, 120).

19. yüzyıldan itibaren matbu olarak basılmaya başlanılan yazı-resimleri Anadolu'da camilerin özellikle harim mekânlarında görmek mümkündür. Camilerde var olan resimler arasında çadır, tüfek, mimari mekân vb. insana ait olan birçok

tasvire rağmen insana yer verilmemiştir (Aksel, 1960, 114). Yazının resim ile birlikte ele alınmasıyla figürlerin yansıtıldığı süslemeler leylek, papağan, aslanın yanı sıra kandil, ibrik, cami, armut, halk arasında Nuh'un Gemisi olarak adlandırılan (Neumeier-Schick, 2013; 230) *Ashab-ı Kehf*, *Amentü gemisi* gibi birçok süsleme cami, türbe, tekke, meydan evi, dükkân, kahvehanelerde yerini almıştır. Aynı zamanda bu süslemelere imgesel anlamlar yüklenmiştir. Yangından, vebadan koruduğuna yanı sıra bereket, şans getirdiğine inanılmaktadır. Özellikle 19. yüzyılda örnekleri yapılan yazı-resimler halk resmi olarak tanımlanmaktadır. Halk ressamı tarafından usta-çırak ilişkisi çerçevesinde toplumun kültürü ve inancı aktarılmaktadır.

Yazı-resim süslemesi olarak gemi formunda ele alınan *Amentü* duasının her bir *vav* harfinin “ve” anlamında kullanıldığı yedi *vav* harfi ile tasvir edilmiştir. Cami, levha, çeyiz sandığı *Amentü* gemisinin tasvir edildiği örnekler arasındadır. Camaltı sanatında bilinen en eski örnek H.1119/M.1707 tarihli olup İsmail Cezzar adlı bir sanatçı tarafından yapılmıştır. Diğer camaltı örnekleri daha geç dönemlere aittir. R. Anhegger Koleksiyonunda bulunan minyatür örneği ise 19. yüzyıla ait olup gemi formu çerçevelidir. Yan taraflarında vazo tasvirleri, perde motiflerine yer verilmiştir. Camilerde genellikle sıva üzerine kalem işi olarak yapılmıştır. Çalışmamızda tespit edilen örneklerde Manisa-Sarıgöl ilçesinde bağlı H.1222/M.1806-1807 tarihli Baharlar Köyü Eski Caminin minber kapısında dikdörtgen ahşap levhada yedi *vav* harfinden oluşan *Amentü* gemi süslemesi yer almaktadır. Diğer örnekler Denizli-Çivril Bayat Köyü Cami (inşa 1870-süsleme 1873) (Değirmenci, 2021, 131), Isparta-Gelendost Abdulgaffar Cami (1878), Manisa- Yunt dağı-Yenice Mahallesi Cami (1901-1902), inşa kitabesi olmayan Bursa- Keles- Dedeler Köyü Camidir (Gülgen, 2012; 86). *Vav*ların arasında Yedi Uyurların adlarının yer aldığı örnekler köşklü-köşksüz olarak tasvir edilmiştir. Gelendost-Abdulgaffar Cami ve Keles-Dedeler Köyü Caminde ele alınan tasvirler dikdörtgen çerçeve içinde verilmiştir. Bahsi geçen örneklerden farklı olarak tarihi ve nerede yapıldığı bilinmeyen çeyiz sandığı örneği mevcuttur. *Amentü* gemisinin bereket, şans, bolluk getirdiğine dair olan inançtan dolayı çeyiz sandığına uygulanmış olması muhtemeldir.

Amentü gemisinin dışında diğer süsleme formlarıyla farklı bölgelerde karşılaşılmaktadır. Saraybosna'da Hacı Sinan Tekkesinde (17. yüzyıl.) kökleri Hz. Ali'nin adı gövdesi ise Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan olarak yapılan iki servi ağacı yazı-resim şeklinde ele alınmıştır (Çetin-Yayık, 2021, 502). Kütahya- Lala Hüseyin Paşa Camisinin (1566-1568) batı duvarında *Ashab-ı Kehf* gemisi yazı istifi ile tasvir edilmiştir (Altun, 1981-1982, 256-260). Osmanlının geç dönemlerine tarihlenen Afyon-Dinar Bademli Köyü Caminin doğu duvarında (Paköz-Boşdurmaz-Ünal, 2020, 248), Gelendost Abdulgaffar Caminde (Aslan, 2017, 50), H.1227/M.1811-1812 inşa, 1950 tamir tarihi olan Manisa-Demirci Marmaracık Köyü Caminde harimin batı duvarında *Ashab-ı Kehf* süslemesi söz konusudur. Çivril Bayat Köyü Caminde yazı-resim olarak armutlar süsleme programında yer almaktadır (Cirtil, 2007, 115-124). Acıpayam Yukarı Gölcük Caminin (19. yüzyıl) harimin güney duvarında Kelime-i Tevhid yazısı incir formunda verilmiştir (Altay, 2022, 49). Ödemiş-Lübbey Caminin (19. yüzyıl) güney duvarında cami formunda yazı-resim süslemesi ele alınmıştır (Top-Özbek, 2019, 227-260). Denizli-Çal Belevi Eski Pazaryeri Camisinde (1949) mihrap kavsarasının hemen üzerinde hat sanatı ile yapılan üç ibrik tasviri söz konusudur. İbriklerde “Allah, Gaffar, Nur suresinden bir ayet” yazılıdır (Aktuğ, 2021, 171).

Yine Denizli’den bir başka örnek Çameli’nde 1951 yılında ibadete açılan Akpınar Camisinde harimin doğu duvarında hat sanatı ile yapılan yazı-resim süslemesi ibrik vardır (Aktuğ, 2022, 210). İbriğin yanında bardak, ibrikten bardağa su doldururken tasvir edilmiştir. Doğanhisar-Deşdiğin Kasabası Ulu Caminin (1871) mihrabında aslan başı şeklinde “Ali” yazılıdır (Karpuz, 2009, 1733-1736). Yazının resim ile birlikte kullanılarak yapılan örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Ressam ve hattat olan Güzide Duran (1898-1981) tarafından yapılan ve bugün İstanbul Üniversitesi Feyhaman Duran Kültür Evi koleksiyonunda bulunan elliden fazla yazı-resim çalışması mevcuttur. Çalışmaların konusu gemi formunda *Ashab-ı Kehf*, ney çalan Mevlevi dedesi, nefir üfleyen Bektaşî dervişi, cami, kandil, ibrik, “Ali” ismiyle yapılan *müsenna* tarzında insan portreleri bulunmaktadır (Okkalı, 2022, 437-460).

Dinî mimaride ve gündelik eşyalar üzerinde tasvir edilen, bir halk sanatı olan yazı-resimlere günümüzde gereken önem gösterilmemektedir. 1925’te tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra var olan eserlerin birçoğu tahrip olmuş, bazıları özel koleksiyonlarda yer almış, bazıları da müzelere aktarılmıştır. Geleneksel meslek olarak camaltı sanatında uygulamalar kısmen devam etmektedir.

Kaynaklar/References

- Aksel, Malik. *Anadolu Halk Resimleri*. İstanbul: Baha Matbaası, 1960.
- Aksel, Malik. *Türklerde Dinî Resimler*. Hz. Beşir Ayvazoğlu. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.
- Alparslan, Ali. “Yazı- Resim”. *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 1, 1973, 1-27.
- Altay, Ali. *Denizli Acıpayam Yukarı Gölcük Camisi ve Haziresindeki Mezar Taşları*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Lisans Tezi, 2022.
- Altun, Ara. “Kütahya’nın Türk Devri Mimarisi Bir Derleme”. *Atatürk’ün Doğumunun 100. Yılına Armağan*, İstanbul: Formül Matbaası, 1981-1982, 171-700.
- Arık, Rüçhan. “Camide Resim”. *Türkiyemiz*, 14, 1974, 2-9.
- Arslan, Muhammet. “Doğu Karadeniz Camilerindeki Tasavvufî Tasvirler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 100, 2021, 297-326. <https://doi.org/10.34189/hbv.100.014>
- Aslan, Hasan Hüseyin. *Isparta İli Gelendost İlçesi Abdulgaffar Cami Hat Bezemeleri*. Isparta: SDÜ, Güzel Sanatlar Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Bağcı, Serpil. “Metinlerden Resimlere: El yazma Tasvirlerinde Hz. Ali”. *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*. Hazırlayan Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: TTK Yayınları, 2005, 217-250.
- Bahadır, Mahmut. “Yazıyla Resim Yapmak”. *Sebil*, 144, 1978, 13.
- Begic, Hacer Nurgül-Sarıcan, Ayşe. “Ankara ve Çevresinde Bulunan Çeyiz Sandıkları Üzerine Bir Çalışma”. *II. Uluslararası Develi, Aşık Seyrani ve Türk Kültürü Kongresi Bildirileri*, 3, 37-45, Develi: Develi Belediyesi. 2019, 37-45.
- Bülbül, Sebahat Kılıç. “Camaltı Resim Sanatkârlığı”. *Geleneksel Meslekler Ansiklopedisi*, 1 Ankara: T.C. Ticaret Bakanlığı Yayınları, 2021, 145-153.
- Cirtil, Saim. “Çivril Bayat Köyü Camii”. *Sanat Tarihi Araştırmaları Prof. Dr. Haşim Karpuz’a Armağan*. Ed. M. Denktaş, O. Eravşar. Kayseri: Kıvılcım Kitabevi, 2007, 115-124.
- Cömertler Aktuğ, Erbil. “20. yüzyılın Ortalarında Kalem İşî Süslemeli Cami Geleneği: Denizli Çal-Belevi Eski Pazaryeri Cami”. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 54, 2021, 165-177.
- Cömertler Aktuğ, Erbil. “Cumhuriyet Sonrası Kalem İşî Süsleme Geleneğini Devam Ettiren Denizli-Çameli Sarıkavak ve Akpınar Camileri”. *ISPEC 9th International Conference On Social Sciences-Humanities*, 2022, 194-218.
- Çağman, Filiz-Tanırdı, Zeren. “Tarikatlarda Resim ve Kitap Sanatı”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Hazırlayan Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: TTK Yayınları, 3, 2014, 685-708.

- Çetin, Yusuf-Yayık, Bahar. "Türk Düşüncesinde Servi Ağacı ve Türk İslam Sanatına Yansımaları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 100, 2021, 485-514. <https://doi.org/10.34189/hbv.100.030>
- Çiçekdal, Yüksel. *Geleneksel Türk Halk Resim Sanatı Camaltı Resimlerinden Örnekler*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2000.
- Dağlı, Şemseddin Ziya. "Hat Sanatımızda Resimsel Bir Yaklaşım Aynalı Yazılar". *Akdeniz Sanat Dergisi*, 6/11, 2013, 235-250.
- Dağlı, Şemseddin Ziya. "Türk Hat Sanatında Yazı Resimleri Üzerine Yapılan Araştırmalar ve Yazı Resimler". *Kalemşi Dergisi*, 3/5, 2015, 29-46.
- De Jong, Frederick. "Bektaşilikte İkonografi: Dini Kıyafetlerde, Ayinlerde Kullanılan Eşyalarda ve Resim Sanatında Sembolizm ve Temalar Üzerine Bir İnceleme". *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*, Hazırlayan Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: TTK Yayınları, 2005, 251-276.
- Değirmenci, Tülün. "Geleniğin Yeniden İcadı: Bulanıklaşan Sınırlarda Bir Köy Camisinin Tasvirleri". *Milli Folklor Dergisi*, 2021, 118-135.
- Demirarslan, Deniz. "19. yüzyıl Türk Sivil Mimarisinde Duvar Resmi Estetiği ve İstanbul Teması". *Mimarlık ve Yaşam Dergisi*, 1/1, 2016, 105-125.
- Demirkan, Mine. "Yazıdan Resme Giden Yol: Yazı-Resim Sanatı", *Lale Kültür, Sanat ve Medeniyet Dergisi*, 2021, 94-100.
- Derman, Uğur. "Hat Sanatımızda Resim-Yazılar", *Kubbealtı Akademi Mecmûası*. Yıl/1, Temmuz 1972, 65-72.
- Duran, Hamiye. *Velâyetname*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Erke, A. Ülker-Göksoy, Hasan Ali. *Minyatürlerde Gemiler*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1975.
- Erseven, İlhan Cem. "Bektaşî Folklorunda Resim-Yazı Sanatı". *Tasavvuf Kitabı*. Hz. Cemil Çiftçi. İstanbul: Kitabevi, 2003, 595-632.
- Ersöz, İsmet. "Ashâb-ı Kehf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3, 1991, 465-467.
- Eryılmaz, Halil İbrahim. "Yuntdağ Yenice Mahallesi Camii Yazıları". *Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, 2018, 69-107.
- Günana, Meryem. "Alevî ve Bektaşî Yazı-Resim Sanatında İnsan Sureti". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 95, 2020, 323-333. <https://doi.org/10.34189/hbv.95.011>
- Gülgen, Hicabi. "Bursa Keles İlçesi Dedeler Köyü Camii ve Süslemeleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1, 2012, 63-86.
- Harman, Mürüvet. "İnsan-ı Kâmil Yazı Resimlerinin İkonografik ve Sembolik Anlamlarına Dair Bir Çözümleme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 70, 2014, 97-119.
- Harman, Mürüvet. "Bektaşî Yazı Resimlerinde Ayna Metaforu", *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 23, 2021, 131-160.
- Harman, Mürüvet. "Tekkeden Sokağa: Bektaşî Tarikatına Ait Yazı Resimlerin Dolaşımı". *Hacı Bektaş Veli*, Ed. Ahmet Taşğın-Erdal Aksoy. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2021, 221-243.
- Karpuz, Haşim. "Deşdiğin Ulu Camii", *Konya Türk Kültür Varlıkları Envanteri*, 3, Ankara: TTK, 2009, 1733-1736.
- Nas, Emine. "Türk Halk Resminde Eklektik Bir Üslup: Camaltı Resimler". *Milli Folklor*, 112, 2016, 95-106.
- Neumeier, Emily-Schick, İrvin Cemil. "Hat San'atında Sefine İstifleri ve Nuh'un Gemisi". *Nuh Kitabı*, Ed. Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi, 2013, 221-232.
- Noyan, Bedri. *Demir Baba Vilâyetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları, 1976.
- Noyan, Bedri. *Veli Baba Menâkıbnamesi*. İstanbul: Can Yayınları, 1995.
- Okkalı, İ. Canan. "Geleniğe Bakmak: Resimdeki Hat Üzerine Bir İnceleme". *Necdet Sakaoğlu'na Armağan Sanat Tarihi Yazıları*. Ed. Hayri Fehmi Yılmaz, Kriter Basım, 2022, 437-460.
- Özkafa, Fatih. "Hayvan Tasvirli Hat Eserleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/5, 2017, 2299-2322.

- Özgür, Şenay. *Oleg Grabar ve İslam Sanatı Yorumu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Paköz, Aslıhan Ece-Boşdurmaz, Nurcan-Ünal, Zeynep Gül. "Dinar- Bademli Cami: Mimari Özellikleri ve Kalem İşleri". *MEGARON*, 15/2, 2020, 240-253.
- Renda, Günsel. "19. YY'da Kalemîşi Nakış-Duvar Resmi". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* 6, İletişim Yayınları, 1985, 1530-1534.
- Schick, İrvim Cemil. "Hz. Ali ve Devesi Levhaları". *Deve Kitabı*, Ed. Emine Gürsoy Naskali, İstanbul: Kitabevi, 2014, 5-40.
- Şahin Tekinalp, Pelin. "Batılılaşma Dönemi Duvar Resmi". *Türkler Ansiklopedisi*, 15, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 2002, 440-448.
- Şahinoğlu, Metin. *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazının Dekoratif Eleman Olarak Kullanılması*. Ankara: Türk Eğitim Vakfı Yayınları, 1977.
- Tanman, M. Baha. *İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme özellikleri Tipoloji Denemeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Tanman, M. Baha. "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Hazırlayan Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: TTK, 2014, 363-424.
- Tansuğ, Sezer. *Resim Sanatının Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Tekin, Başak Burcu. "Safevî Dönemi 16. Yüzyıl Aslan Tasvirli Mi'râc Minyatürleri: Şah İsmail Hatâî'nin Yaklaşımı Açısından Bir Değerlendirme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 64, 2012, 97-114.
- Top, Mehmet-Özbek, Gülcan. "Osmanlı Batılılaşma Dönemine Ait Ödemiş'te Bulunan Duvar Resimli İki Cami". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 46, 2019, 227-160.
- Uykur, Ramazan. "Yunt Dağı Karakılınçlı Köyü Camiin'nde Yazının Bezeme Unsuru Olarak Kullanımı ve Yapının Mimari Analizi", *Vakıflar Dergisi*, 54, 2020, 257-282.
- Yarar, Sibel. "Gelendost Abdulgaffar Camii Planı ve Süsleme Programı Hakkında Bir Değerlendirme". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (AEÜSBED)*, 7/3, 2021, 1026-1045.
- Zarcone, Thierry. "The Lion of Ali in Anatolia History, Symbolism and Iconology". *The Art and Material Culture of Iranian Shi'ism Conography and Religious Devotion in Shi'i Islam*. Ed. Pedram Khosronejad. New York, 2012, 104-121.

ÂŞIK PAŞA'NIN ALLAH, ÂLEM VE İNSAN ANLAYIŞI

ÂŞIK PASHA'S UNDERSTANDING OF GOD, UNIVERSE AND HUMAN

MEHMET NECMEDDİN BARDAKÇI  RÖR

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Âşık Paşa, tasavvufî düşüncesini, Türkçe olarak yazdığı *Garib-nâme*'de tevhit eksenli olarak açıklamıştır. Âşık Paşa, Allah, âlem ve insan hakkındaki fikirleri başta olmak üzere; tasavvufîla ilgili birçok konuda bilgi vermiştir. Doğru bir Allah tasavvurunun önemini vurgulayan Âşık Paşa, insan aklının Allah'ın sanatı karşısında acizliğini fark edip hayran kalacağını ifade eder. Âşık Paşa'ya göre Allah'ın sevgisiyle ve belli bir düzen içinde yarattığı âlem, Hakk'a ulaşma çabasıyla dönmektedir. Allah'ın *Kur'an*'da övdüğü insan ise, âlemin bir kopyasıdır. Âlemden olan şeylerin tümü onda gizlidir. Bu yüzden Âşık Paşa birçok sufi gibi insanı küçük bir âlem olarak kabul eder. Kâinatın özü olması itibarıyla manası gönülde yazılı büyük bir kitaba benzeyen insan, tasavvuf eğitimi aralarak Hakk'a ulaşır. Ancak bu süreçte iyiliğin sembolü ruh ile kötülüğün timsali nefis arasında büyük bir mücadele yaşanır. Bu savaşta kalbi bunlardan hangisi ele geçirirse, insana o hâkim olur. Her şehir ya da devletin bir yöneticisi olduğu gibi, insanın organlarının da bir yöneticiye ihtiyacı vardır. Âşık Paşa'ya göre beden şehrinin yöneticisi akıldır. Allah akla sorumluluk yüklemekle birlikte rahmetini de vermiş ve mahlûkatın tümünü ona muhtaç kılmıştır. Bu çalışmada, Âşık Paşa'nın Allah, âlem ve insan hakkındaki görüşleri *Garib-nâme* odaklı ortaya konacaktır. Bu yapılırken, insanın psikolojik yönünü oluşturan nefis, ruh, kalp ve akıl konusundaki düşüncelerine de değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Âşık Paşa, Allah, Âlem, İnsan, Kalp, Akıl.

Abstract

Âşık Pasha explained his thoughts on sufism in his book *Garib-nâme* written in Turkish on the axis of the unity of God (tawhid). Âşık Pasha expressed his opinions on many subjects related to Sufism, especially God, the universe and human being. Emphasizing the importance of a correct vision of God, Âşık Pasha states that human mind becomes amazed when it realizes its helplessness before the greatness of God's art. According to Âşık Pasha, the universe that was created as a result of Allah's love and within a certain order, rotates in an effort to reach God. The human beings whom Allah praises them in the *Qur'an* are the replicas of the universe. All features of the entities in this universe can be seen as hidden in them. For this reason, Âşık Pasha, like many Sufis, considers human being as a small universe (the microcosm). Since the human being is the essence of the universe, he looks like a great book whose contents were written in the hearts. Thus, he can reach God only by taking mystic education. However, in this process, a great struggle takes place between the spirit as the symbol of goodness and the soul as the symbol of evil. In this struggle, whichever seizes the heart, it dominates the human being. As every city or state has an administrator, the human organs also need a manager. According to Âşık Pasha, the ruler of the body city is the mind. Along with burdening the mind with responsibility, Allah has also given His mercy and made all creatures need it. In this study, Âşık Pasha's views on God, the universe and man will be revealed with a *Garib-nâme* focus. While doing this, his thoughts on the soul, spirit, heart and mind, which constitute the psychological aspect of man, will also be mentioned.

Keywords: Sufism, Âşık Paşa, God, Universe, Human, Heart, Mind.

Giriş

İslam düşüncesinde Allah, âlem ve insan hakkında bilgi sahibi olmak önemsenmiştir. *Kur'an-ı Kerim*'de insanın sahih bir Allah tasavvuru oluşturup Allah'ı doğru bir şekilde tanıması tavsiye edilmiştir. Yüce Allah evrenin ihtişamını dikkatlere sunup âleme yönetici olarak tayin ettiği insanın değerini yüceltmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) tek Allah inancını gönüllere nakşetmeye, insan onurunun korunmasına, ahlak ve erdemlerin yaşatılmasına gayret etmiştir. İslam düşünürleri *Kur'an* ve sünnet eksenli çalışmalarında her devirde doğru Allah tasavvuru oluşturmaya, kâinatın sırlarını ve insanın özelliklerini açıklamaya çalışmışlardır. Sufiler de “Nefsini bilen Rabbini bilir” sözünden hareketle Allah'ın yüceliğini en mükemmel şekilde yaratılan insan ve âlem üzerinden tanımaya çalışmışlardır. Âşık Paşa da yazdığı eserlerde ortaya koyduğu Allah anlayışı, âlemin imar edilmesi ve insana verdiği değer ile bu çalışmalara katılmıştır.

XIII. yüzyılda Anadolu'ya gelen zengin ve nüfuzlu bir derviş ailesine mensup olan Âşık Paşa-yı Veli'nin babası Muhlis Paşa (ö.672/1274), dedesi ise Babailer İsyani¹ olarak bilinen ve Türkiye Selçuklularını sarsan isyanın lideri Baba İlyas Horasanî'dir (ö.637/1240). Asıl adı Ali olan Âşık Paşa, 670/1272'de Muhlis Baba'nın şeyhliğini yaptığı Malatya'nın Arapkir kazasındaki zaviyede doğmuştur (Çelebi, 2014, 50-52). Babasının vefatından sonra on yıl kadar Arapkir'de; Muhlis Baba'nın halifesi Şeyh Osman'ın rehberliğinde tasavvuf eğitimini tamamlayan Âşık Paşa (Çelebi, 2014, 57-59; Âşık Paşa, 2000, 1/XXIX-XXX), Şeyh Osman'ın kızıyla evlenmiştir. Vefâiyye Tarikatı'na² bağlı Babai tasavvuf geleneğinin üçüncü kuşaktan önemli bir temsilcisi olarak faaliyetlerine başlayan Âşık Paşa, hayata hikmet gözüyle bakan, tasavvufun inceliklerine, makam ve hallere vâkıf devamlı ibadet yapan, züht ve takvayı içselleştirmiş bir ariftir (Taşköprülü-zâde, 1985, 6). Birçok sufinin hayatına yön verdiği belirtilen Hızır, Âşık Paşa için de yol gösterici rehberliği ile ortaya çıkmıştır. Nitekim *Garib-nâme*'de Hızır'dan tasavvuf terbiyesi aldığını ve ilm-i ledün öğrendiğini belirten Âşık Paşa, şiirlerinde kullandığı Âşık lakabını da kendisine Hızır'ın verdiği ifade etmiştir (Elvan Çelebi, 2014, 1442).

Âşık Paşa'nın Anadolu'daki şöhreti, güçlü bir şair olmasından ziyade sufiliğinden ve dedesinin Türkmenler üzerindeki otoritesinden kaynaklanmaktadır. İrşat için görevlendirildiği Kırşehir'de bulunduğu sıralarda; Hacı Bektaş Velî, Süleyman Türkmânî, Ahi Evren'in muhiti ve Mevlevîler ile irtibat kurduğu belirtilmekle birlikte (Köprülü, 1978, 1/701-706; Abdî-zâde Hüseyin, 2004, 2/277-278), onun Kırşehir civarındaki çeşitli tarikat müntesipleri ile bir rekabet içinde olduğu da bilinen bir gerçektir. Amasya'da Anadolu Selçuklu hükümdarı Sultan I. Mesud devrinde (510-550/1116-1155) yaptırılan tekkede 711/1311-1312'de şeyhlik yapan Âşık Paşa'nın bu dönemde kısa bir süre Timurtaş Paşa'nın vezirliğini yaptığı da ifade edilmektedir³.

1 Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, Dergâh Yayınları, 2. Baskı İstanbul 1996.

2 Vefâiyye Tarikatı'nın kurucusu olan Şeyh Ebu'l-Vefâ Tâcu'l-Ârifin, Irak'taki Kürt şeyhlerden Ebû Muhammed eş-Şenbekî ve onun şeyhi Ebû Bekir b. Hevâra'nın temsil ettiği tasavvuf geleneğine mensuptur. Baba İlyas'ın şeyhi Dede Garkın gibi Rifâiyye Tarikatı'nın kurucusu Ahmed er-Rifâî'nin dayısı Şeyh Mansur'da Tâcu'l-Ârifin'in halifesidir. İbnu's-Serrâc, 2015, 135-142; Şahin, 70 (2014), 39-54. Bu konuda yapılan bazı çalışmalarda onun Sünniliği vurgulanırken, bazı çalışmalarda Sünni olmadığı ifade edilir. Bkz. Öztürk, 2020, 113-140; Ocak, 1991, 4, 3.

3 Amasya'da yaptırılan ilk tekke olan Hânîkâh-ı Mesudî, daha sonraları Şeyh Kırık ve Çıkrık Tekkesi olarak anılmıştır. Tekkenin ilk şeyhi Mahmud Baba isminde bir şeyhtir. 628/1230-1231 yılından itibaren

Âşık Paşa, Anadolu Selçukluları sonrası, beylikler arasındaki istenmeyen bazı siyasi gelişmeler sebebiyle gittiği Mısır'dan Amasya'ya geri dönerken 13 Safer 733/3 Kasım 1332 Salı günü Kırşehir'de vefat etmiştir (Çelebi, 2014, 1540-1542; Köprülü, 1978, 1/701; Kut, 1991, 4/2). Kırşehir'de bulunan mezarlıktaki türbesi, Orta Asya eski Türk örf ve âdetlerini yansıtan unsurlarıyla Anadolu'da İslam-Türk mimarisinin güzel bir örneği kabul edilmekte (Eyice, 1991a, 4/5) ve birçok yerdeki türbede olduğu gibi halk tarafından kutsallık atfedilerek ziyaret edilmektedir. Fâtih Külliyesi ile Haliç arasındaki yamaçta eski bir kilise harabesinin yerinde Âşık Paşa Mescidi ve Zaviyesi yer almaktadır. Ancak bu külliye yapıtının kimliği tartışmalıdır. 953/1546 tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde buranın, Saray-ı Atik harem ağalarından Hüseyin Ağa tarafından yaptırıldığı belirtilirken (İnalçık, 2000, 124), Ayvansarayî'nin tarihindeki bilgilerden hareketle gerçek kurucunun, torunu Âşıkpaşazâde olarak bilinen Osmanlı tarihçisi Derviş Ahmed (ö.889/1489'dan sonra) olduğu ifade edilir (Eyice, 1991b, 4/4).

Âşık Paşa'nın tasavvufi düşünceleri, özellikle Türkçe olarak yazdığı ve sayı sembolizmini başarılı bir şekilde kullandığı *Garib-nâme* ile sonraki devirlerde Türkmenlere ışık tutmuştur. Necmeddin Kübra'nın "*Usûlü Aşere*" adlı risalesinde olduğu gibi, Türkler arasında on sayısına verilen değer, Âşık Paşa'nın *Garib-nâme*'sinde de görülür. Benlik inşa sürecinde ulaşılan yüksek mertebeyi ifade etmek için kullanılan on sayısı, onun kitabının şekillenmesinde de etkili olmuştur. Nitekim *Garib-nâme*'de on bab/bölüm ve her bölümde on destan yer almaktadır.

Bu çalışmada Âşık Paşa'nın Allah, âlem ve insan hakkındaki görüşleri *Garib-nâme* odaklı ortaya konulacaktır. Bu yapılırken insanın psikolojik yönünü oluşturan nefis, ruh, kalp ve akıl konusundaki düşüncelerine de değinilecektir.

1. Allah

Düşünce tarihinde varlık; vacibü'l-vücut, mümkünü'l-vücut ve mümteniü'l-vücut olarak üç kısımda incelenir. Bunlar; zorunlu, mümkün ve muhal varlıklar şeklinde de ifade edilir. Vacibu'l-vücut; varlığı başkasına bağlı olmayan, kendine yeterli zorunlu ve mutlak varlıktır. Mümkünü'l-vücut; varlığa gelmesi başkasının elinde olan, başlangıcı ve sonu bulunan bütün yaratıkları kapsamaktadır. Mümteniü'l-vücut ise; adem, yani yokluk demektir. Ezelden ebede kendisinden bir şey çıkmayan şeydir (Ertuğrul, 1991, 9-10; Kam-Aynî, 1992, 87-89; Erdem, 1990, 34, 38, 90). Vacibu'l-vücut olan varlık, Tanrı'dır. İlkel ya da gelişmiş dinlerden vahiy kaynaklı semavi dinlere kadar her dinde Tanrı anlayışı yer almaktadır. Ancak tek Tanrı inancını savunan İslamiyet'in Allah tasavvuru, diğer dinlerin yaklaşımından farklıdır. Çünkü Allah'ı tanıyarak inanmayı önemseyen İslam dini, akıl ve vahiy bütünlüğü ile Allah inancını sağlam temellere oturtur. Mâtürîdî'nin (ö.333/944) de vurguladığı gibi akıl, vahiy ve duyu organları ile Allah'ın varlığını ve birliğini anlayan insan (Mâtürîdî, 2014, 39-54), peygamber gönderilmese de aklını yerinde kullanarak tek Allah inancına ulaşabilir. Çünkü Fârâbî'nin (ö.339/950) de belirttiği gibi Allah apaçık ortadadır (Fârâbî, 1906, 2-17). Onların Allah'ın bilinmesi bağlamında hareket noktası, Allah'ın varlığı ile ilgili delillerin hem dış dünyada hem insanın kendisinde bulunduğunu haber veren; "İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz" (Fussilet 41/53) ayetidir.

tekkenin şeyhliği, silsilesi Cüneyd-i Bağdadi'ye ulaşan Baba İlyas Horasani'ye geçmiştir (Abdi-zâde, 1/122-123, 128-130).

İnsan, fitrat olarak Allah'ı bilme ve ona inanma ihtiyacı hisseder. Bu yüzden doğru bir Allah tasavvuru ve sahih bir Allah inancına sahip olmak önemlidir. Allah'ı bilmenin iç ve dış boyutlu olduğunu ve varlığı hakkında hem insanın kendisi hem de evrende birçok delilin bulunduğunu vurgulayan ayetten hareketle, Allah'ı bilmek isteyen kişinin kendindeki ve âlemdaki deliller hakkında düşünerek Allah'a ulaşması bir yöntem olarak kabul edilir. Yollardaki trafik işaretleri nasıl ki yolcunun dikkatini gideceği yöne yönlendiriyorsa, evrendeki ayetler ile tabiat olayları da kendilerinin ötesindeki bir varlığa, yani Allah'a işaret etmektedir. Ancak onun varlığına işaret eden delilleri selim akıl sahipleri kabul eder. Tasavvuf kültüründe yaygın olarak kullanılan "Nefsini bilen Rabbini bilir" sözü, bu gerçeği ifade etmektedir. Ancak Allah hakkındaki apaçık delillere ve haberlere rağmen, aklını yerinde kullanmadığı için kendisini bilmekten aciz olan insanın, Allah'ı tam anlamıyla bilmesi, diğer bir ifade ile doğru bir Allah tasavvuruna sahip olması mümkün değildir. Bununla birlikte, insan aklı, Allah'ın sanatı karşısında acizliğini fark edip hayran kalacaktır (Âşık Paşa, 2000, 2/2, 535). Âşık Paşa

*"Niçe bilsün katre derya ne'ydüğün
Zerre ne bilsün güneş niçeydüğün"*

beyti ile başlayan şiirinde (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 27) insanın, yoldaki işaretleri takip edip kendi sınırlarını keşfederek muhtaçlığını dile getirmesini ister ve kendisini bilmeyenin Allah'ı hiç bilemeyeceğine dikkat çeker.

Âşık Paşa'nın bu yaklaşımında, Allah'ın varlığını kabullenme, akıldan çok iradenin fonksiyonuna bağlanmıştır. Zira Allah, aklını düzgün kullanmayı kendi varlığına ve birliğine inanmayanları akılsızlar ve beyinsizler olarak nitelendirdiğinde (Bakara 2/18, 171; Enfâl 8/22), buna işaret etmiştir. Rasyonalite bağlamında bu insanlar akla sahiptir, ancak yerinde kullanmadıkları için akılsızlar olarak vasıflandırılmışlardır.

Muhâsibî (ö.243/857) ve Kelâbâzî'nin (ö.380/990) de vurguladığı gibi (Muhâsibî, 1991, 130; Kelâbâzî, 1994, 13-16), sufiler Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tanırlar ve Allah *Kur'an*'da kendini nasıl tanıttı ise onlar da Allah'ı öyle bilirler. Allah Teâlâ *Kur'an-ı Kerim*'de kendisinin güzel isim ve sıfatlara, yani "esmay-ı hüsnâ"ya sahip olduğunu vurgulamakta (A'râf 7/180; Tâhâ 20/8; İsrâ 17/110; Haşr 59/22-24), dolayısıyla kendini isim ve sıfatlar üzerinden tanıtmaktadır. Allah'ı tanımaya çalışırken bu yöntemi benimseyen Âşık Paşa da esmay-ı hüsnâ'dan faydalanır ve insanın dünyaya niçin geldiğini düşünüp Allah, âlem ve insan hakkında tefekkür ederek yaratılış gayesinin dışına çıkmamasını öğütleyerek, Allah tasavvurunu ortaya koyar.

Âşık Paşa, *Garib-nâme*'de esmay-ı hüsnâ'dan bazı isimlere yer verir. Buna göre Allah; yerin ve göğün yaratıcısı, kâinatın mimarı, devamlı dönen âlemin mucidi, ister sabit isterse hareketli olsun, her türlü varlığın yaratıcısıdır. Nimetlerini, inansın inanmasın herkese ulaştıran kerem ve cömertlik sahibidir. Allah; ihsanlarının ışıklarıyla âşıkların gönlünü temizleyip aydınlatır, merhamet kandilleriyle müminlerin kalp aynasını parlatır. Allah bir şeyi var ettiği gibi yok da edebilir. Ona bu konuda engel olabilecek hiçbir güç yoktur. Âlemin var olması ona bir yarar sağlamayacağı gibi, on sekiz bin âlemin yok olması da zarar vermez (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 3, 25). Dolayısıyla âlemlerin varlığıyla yokluğu mutlak güç sahibi Allah açısından eşittir.

Âşık Paşa'nın bu düşünceleri ile İslam filozoflarının Allah anlayışları arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Nitekim Kindî (ö.252/866), Allah'ın bir, ilk sebep, ezeli ve ebedî, eksiklikten münezzehtir, hakkında yokluk düşünülemeyen, âlemi yoktan yaratan mutlak varlık olduğunu vurgular. Ona göre Allah, el-Vâhidü'l-hak'tır, "gerçek bir"dir, dolayısıyla kategorilere ayrılmaz. Âlemin varoluş sebebi de "mutlak bir"dir (Kindî, 1994, 181-182). Fârâbî ise Allah'ı, bir ahlaki ilke, gâî ve fail sebep, bütün varlıklara varlık bahşeden ezeli ilk mevcut ve nihai ilke olarak tanımlar. Ona göre Allah, özü ve sıfatları bir ve aynı, eşi ve benzeri bulunmayan, her türlü eksiklikten münezzehtir, tektir (Fârâbî, 1906, 37). Onların bu ifadeleri, Âşık Paşa'nın da aralarında bulunduğu birçok kelamcı, filozof ve sufi üzerinde etkili olmuştur. Nitekim Allah hakkındaki düşünceleri *Kur'an* ayetleri ve hadisler ile şekillenen Âşık Paşa'nın düşünce sisteminde Allah anlayışı Kindî ve Fârâbî gibi dinamiktir. Allah, Antik Yunan filozoflarının Tanrısı gibi kendi kendine yeterli, evreni yaratıp kenara çekilen ve hiçbir şeye karışmayan bir ilah değildir (Izutsu, 1975, 88). Çünkü onun düşünce dünyasını besleyen temel kaynaklardan *Kur'an'a* göre oluş süreklidir. Dolayısıyla Allah her an yeni bir iştedir (Rahmân 55/29). İstedğini yapar (İbrahim 14/27; Bürûc, 85/16), her an insanla beraberdir (Hadîd 57/4; Kâf 50/16) ve işlerine karışır. Hem aşkın hem de içkin bir varlık olan Allah için zaman diye bir kavram söz konusu değildir. Bununla birlikte Allah evreni bir süreç içerisinde insanın yaşaması için uygun hale getirip onun yiyeceği her türlü besini güneş, yağmur, hava, toprak, su ve tohum arasındaki irtibatı sağlayarak hazırlamıştır. Âşık Paşa, muhteşem bir düzen içerisinde hareket eden göklerin, yerin, ayın ve güneşin bir yaratıcısı olduğunu vurgulayarak, insana onun hayranlık uyandıran bilgisini, gücünü ve hikmetini hatırlatır. Kâinatın, bir oyun ve eğlence olsun diye yaratılmadığını, insanların başıboş bırakılmayacağını, ölüm sonrası hayatta verilecek hesabın dikkate alınarak herkesin görevini yapmasını ister (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 107-109, 151-155).

Kur'an'ın ilk nazil olan ayetlerinde tevhit, iman ve ahlaki erdemlerin önemi vurgulanarak, Müslümanların bu ilkeleri içselleştirmeleri istenir. *Kur'an*'ın indiriliş yöntemini esas alan Âşık Paşa, Allah'ın birliğine vurgu yapan ayetlerden faydalanarak *Garib-nâme*'nin birinci bölümünün birinci kıssasını tevhit eksenli oluşturmuştur. *Kur'an*'da "O, evvel ve ahir, zahir ve bâttır. Ve O her şeyi bilir" (Hadîd 57/3) şeklinde tanımlanan Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eder. Âlemdeki tecellileri bakımından apaçık, zatının kavranamaması yönüyle gizli olan Allah'ın, başlangıcının ve sonunun olmadığını, dolayısıyla âlemler yokken var olan Allah'ın, her canlı öldükten sonra da hayat sahibi olacağına dikkat çekerek, ezeli ve ebedî oluşunu vurgular. Zamanın ve mekânın olmadığı, dünya ve ahiretin yaratılmadığı bir zaman diliminde var olan Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını belirtir (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 13, 15; Karapanlı, 2009, 220-221). Âşık Paşa'ya göre her yerde hazır olan Allah,

"Ol zamanda kim henüz yokdı zamân
Bî zamân ol bî mekân vardı hemân" (*Âşık Paşa, 2000, 1/1, 15*)

ifadesinde de görüldüğü gibi, zamandan münezzehtir, dolayısıyla zamandan önce de zamandan sonra da var olandır. Zaman, yaratılan varlıklar için söz konusu olduğuna göre, Allah zamanla sınırlandırılmaz.

Âşık Paşa'nın düşünce dünyasındaki Allah; el-âlim, el-basîr, es-semî' ve el-habîr isimleri ile her şeyi bilir, görür, işitir ve her şeyden haberdar olur. O, bilip görmek için

başkasına muhtaç değildir. Açık ya da gizli her şeyi görür ve her sesi işitir. İnsanların yaptıkları hataları bilip görmesine rağmen cezalandırmayıp bağışlayan da odur. Çünkü verdiği sayısız nimetler açısından şükre layık, “Hem habîr u hem basîr u hem şekûr / Hem rahîm u hem kerîm u hem gafur” (Âşık Paşa, 2000, 1/1), 29; Sarıbaş, 2021, 20-23) olan Allah, aynı zamanda engin merhamet sahibidir. Bu yüzden hata yapan kullarına kusurlarının farkına varmaları için zaman tanır, kusurunu anlayıp özür dileyeni affeder.

Allah’ın kudreti el-kadîr isminde kendisini gösterir. Âşık Paşa da Allah’ın her şeyi dilediği anda yapma gücüne sahip bir varlık olduğunu el-kadîr ismi çerçevesinde dile getirir. Kâdir-i mutlak Allah bir şeyin olmasını istediği zaman ona “kûn/ol demesi yeterlidir (Yâsîn 36/82). Bununla birlikte Allah açısından zaman söz konusu değildir. Bu emri işiten varlık, hemen vücuda gelir (Âşık Paşa, 2000, 1/1), 15). Allah her şeyi yapma gücüne sahip olduğu için hiçbir aracı ve yardımcıya ihtiyaç duymaz. Ancak varlığa gelmenin belli bir süreç istediği, olayların sünnetullah çerçevesinde meydana geldiği unutulmamalıdır. Âşık Paşa bu konuda Yunus Emre ile benzer zihniyet yapısına sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Yunus Emre de “Senindir padişahlık kudretin var / Yarattın yeri göğü heybetin var” (Tatçı, 2020, 39, 48) diyerek, Allah’ı her türlü güç ve kudretin, mutlak hüküm ve azametinin sahibi tek varlık olarak tanıtır (Bardakçı, 2021, 11-12).

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Âşık Paşa, Allah’ı bilmeye büyük önem vermiş ve doğru bir Allah tasavvuru oluşturmaya çalışmıştır. *Kur’an*’ın ortaya koyduğu dinamik bir Allah anlayışını savunmuş, Allah’ın evreni yaratıp kenara çekilmediğini, sürekli olarak evrenle ilgilendiğini vurgulamıştır. Onun Allah âlem ilişkisi ile ilgili bu yaklaşımı, kendisinden önceki bazı sufiler tarafından dile getirildiği gibi, XX. yüzyılda çağın Mevlâna’sı olarak nitelenen Muhammed İkbâl (ö.1938) tarafından da benimsenmiştir (İkbâl, 1964, 67-68, 81; Aydın, 1997, 108-113; Peker, 2013, 39-55). Ancak o da birçok mütefekkir sufi gibi büyüklüğüne sınır bulunmayan Allah’ın zatının bilinemeyeceğini vurgulamış ve Allah’ı gerçek anlamda tanımada âlemi ve insanı tanımının rolüne dikkat çekmiştir.

2. Âlem

Âlem; işaret ve nişan koymak, bilmek anlamına gelmektedir. Akıl ve duyularla kavranabilen ve varlığı düşünülebilen Allah’ın dışındaki evren, insan, cin, melek vb. şeylerin tümü âlem olarak isimlendirilir. İslam düşüncesinde âlem, *Kur’an-ı Kerim*’de geçen terimlerden hareketle; emir ve halk, mülk ve melekût, gayb ve şehadet, insanlar, cinler ve hayvanlar âlemi şeklinde kategorize edilmektedir (İsfahânî, 1997, 571-572). Allah’ın ezeli ilmi içerisinde olması yönüyle her şey gibi âlem de ezeli, ancak varlığa geliş yönüyle cisim olduğu için yaratılmıştır ve sonludur. Bir kitabın, yazarına ait bazı işaretlere sahip olması gibi, âlem de yaratıcısına ait delillerle doludur.

İslam düşüncesinde varlığa geliş; yaratılış, sudûr, işrâk ve vahdet-i vücut gibi nazariyelerle ele alınmaktadır. Sudûr nazariyesi, yaratılışı “bir”den belli bir düzen içinde taşma şeklinde açıklayarak ilk yaratılanın akıl olduğunu savunur. İşrâkî düşünce, ilk yaratılanın nur olduğu kabulü üzerine kurulu bir nazariyedir. Vahdet-i vücut ise, Hak’tan başka gerçek anlamda varlık olmadığını savunur ve varlığa gelmeyi merâtîbü’l-vucut başlığı altında inceler. Âşık Paşa âlem hakkındaki düşüncelerini açıklarken; bazen vahdet-i vücut, bazen sudûr bazen de işrâk ile ilgili terimleri kullanmakta sakınca görmez. Dolayısıyla bu terimlerin tümünden varlığın vücuda gelmesinin kast edildiğini ifade eder.

Sufiler arasında âlemin yaratılmasında sevginin önemli bir yeri vardır. Bu da genellikle “Kenz-i mahfî / gizli hazine” rivayeti⁴ ile ortaya konur. Âşık Paşa da âlemin yaratılmasını “Kenz-i mahfî” rivayeti ile ilişkilendirir (Âşık Paşa, 2000, 1/2, 883) ve gizli bir hazine olan Allah’ın, bilinmeyi arzu edince mahlûkatı yarattığını belirtir. Ona göre Allah “Diledi kim yaradaydı ‘âlemi / ‘Âleme hâkim kılaydı âdemi” ifadesinde görüldüğü gibi, âlemi yaratıp Âdem’i de halife tayin etmeyi arzu edince, kudretinden her şeyin aslı olan nûr-ı Muhammedî’yi, bir başka deyişle külli aklı yaratmıştır. Onu kendisine kulluğa seçerek gezegenlerin ve diğer varlıkların olmadığı bir devrede ona ilahlık yapmıştır. Daha sonra da külli akıldan yer, gök, insan, cin ve melek gibi varlıkları meydana getirmiştir.

*“İlk yarattı kudretinden ‘akl-ı kül
Kendüzine evvel anı kıldı kul
Tanrılık kıldı ana bunca zaman
Yoğ-iken bu nüh felek heft âsümân
Eyledi ol ‘akl-ı külden nüh felek
Yir ü gök ü cism ü cân ins ü melek” (Âşık Paşa, 2000, 1/2, 911)*

Âşık Paşa’nın bu ifadelerinde felsefi ve tasavvufi hikmetler kendisini göstermektedir. İlk yaratılanın külli akıl olduğu düşüncesi filozoflardan bir alıntıdır. İlk yaratılan şeyi nur-ı Muhammedî olarak isimlendirmesi ise, Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö.283/896) ve Zünnûn-ı Mısırî’nin (ö.245/859) düşüncesine iştiraktır. Bununla birlikte onun âlemin oluşumu hakkındaki fikirlerinde tasavvuf nazariyeleri daha baskındır (Ovacık, 2022, 971-973). Nitekim Âşık Paşa

*“Kendüzine kendisi nâz eyledi
Kâf ı nûn a urdı bir sâz eyledi” (Âşık Paşa, 2000, 1/2, 15)*

ifadesinde görüldüğü gibi, âlemin yaratılmasını Allah’ın bilinmeye muhabbetine, kendine nazlanmasına bağlar. Bu, onun âlemi yaratırken hiç kimsenin ve hiçbir şeyin tesiri altında kalmadan ve hiçbir şeye muhtaç olmadan yaratması demektir. “Kün/ol” emri ile âlemi yaratan Allah, istediğini istediği anda yaratma gücüne sahiptir. Bu yüzden bir şeyi yaratmak istediğinde ona “kün/ol” demesi yeterlidir (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 279). Allah âlemi sevgisinin bir eseri olarak bir düzen içinde yaratmış ve bu düzeni korumak üzere prensipler koymuştur. Bu yüzden Güneşin doğudan doğup batıdan batması, ateşin yakması, suyun akması, kısacası tabiat olayları, Allah’ın kanunu çerçevesinde gerçekleşir. Din dilinde bunun adı sünnettullahtır.

Âşık Paşa, Allah’ın sevgiyle belli bir düzen içinde yarattığı âlemin, yine sevgiyle Hakk’a ulaşmaya çabalayarak döndüğünü belirterek, gökyüzünün dönüşü ile semaya kalkan dervişin hareketi arasında bir ilişki kurar. Göklerin dönüşünü ilahi sese bağlayan Âşık Paşa, bu sesin tesiriyle âlemin (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 15), dolayısıyla Zühal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarid ile birlikte Ay ve yıldızların da döndüklerini ifade eder. Onların her birinin Allah’ın iradesi doğrultusunda, sünnettullah üzere hareket ettiklerini vurgular. Bulutların gökyüzündeki hareketlerini, rüzgârın esmesini, suların akışını, denizlerin dalgalanışını, ateşin halden hale geçişini, madenlerden çok çeşitli cevher çıkmasını, bitkilerin ve ağaçların meyve verişini, hayvanların farklı türlerde yaratılışını da âlemin dönüşüne bağlar (Âşık Paşa, 2000,

4 “Ben gizli bir hazine idim ve bilinmeye muhabbet ettim ve mahlûkatı yarattım.” Rivayetin değerlendirmesi için bkz. M. Necmettin Bardakçı, “Tasavvufi Düşünceye Kaynak Olması Açısından Bazı Hadisler Üzerine Bir İnceleme”, Arayışlar, İnsan Bilimleri Araştırmaları, Yıl: 1, Sayı: 1, Isparta 1999, 48-52.

1/1, 19, 21). Allah'ın emirlerini yerine getirmek üzere hazır kıta bekleyen meleklerin de bu ilahi sesin tesiriyle arşın etrafında döndüklerini belirten Âşık Paşa, güzel sesli bir hafızın okuduğu ayetler ya da şiir ve ilahilerle coşup dönmeye başlayan dervişlerin ilk hareketlerinin de bu ilahi sese bağlı olduğunu belirtir. O, bu konuda Cüneyd-i Bağdadî'nin (ö.297/909) etkisindedir. Nitekim Cüneyd, Allah'ın ruhları yarattığı zaman “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitabıyla karşılaşan ruhların, “Evet Rabbimizsin” deyişlerinin, dervişlerin kalbinde bir sıkıntı yarattığını ve buna dayanamayanların ayağa kalkıp sema yaptıklarını ifade eder (Münâvî, Tarihsiz, 1/381). Dolayısıyla, semaya kalkan dervişler de bu sesin tesiriyle dönen sema/gökler gibi kendilerinden geçeler ve dönmeye başlarlar.

Âşık Paşa; tüm din ve mistik geleneklerde semanın yüce, yeryüzünün değersiz olduğu kabulünden hareketle, ruhanilerin gökyüzünü doldurduğunu, yeryüzünde de cismanîlerin yaşadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla insanın ruhuna değer verirken, bedenini önemsiz görmektedir. *Kur'an*'daki ayetlerden hareketle dünyanın geçici, ahiretin ebedî olduğunu vurgulayan Âşık Paşa, insanın, geçici dünya nimetlerine ve süsüne aldanmadan bu dünyayı güzel nakışlarla süsleyen Allah'a vasıl olmaya çalışmasını öğütler. Nakıştaki nakkaşı görebilmek için insanın benliğinden sıyrılması ve ölmeden önce ölme şuuruyla yaşaması gerektiğini ifade eder ve bunu gerçekleştirenlerin hakikat sırlarına vakıf olacaklarını müjdelir:

*Dünya bir kervanserâdur bî-vefâ
Bu saray nakşı bulardur iy şafâ
Belki nakkâşî bu nakşun ol-durur
Kim buları dirgürür hem öldürür
İmdi gel ko nakşı ol nakkâşa bak
Cümle 'âlem nakşını gözden bırak
Sen dahi ol nakş içinde bilesin
Sen seni ko kim bu nakşı bilesin (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 373).*

Âşık Paşa, evrenle ilgili düşüncelerini açıklarken, bazen mecazlardan faydalanır. Bu bağlamda âleme benzettiği değirmen dikkate değer bir örnektir. Değirmenin çark, iğ, üst ve alttaki taş, oluk, su ve üzerinde kurulduğu yer gibi unsurları vardır. Ayrıca buğday, sepet ve devamlı ses çıkaran çakıldak da bunları tamamlar. Âşık Paşa bunlardan birinin eksikliği halinde değirmenin görevini yapamayacağını ve unun elde edilemeyeceğini belirtir. Değirmeni âleme; taşları yere ve gökyüzüne; suyun enerjisiyle dönen çarkı, sürekli deveren eden feleğe; değirmenin taşlarının etrafında döndüğü iği, âlemin etrafında döndüğü kutba; suyu, Hakk'ın emrine; sepeti, insanın geldiği yokluk ülkesine; çakıldak denilen sepeti ise nefse benzetir. Feleği döndüren Hakk'ın emri ile çarkı döndüren su arasındaki benzerliği, Allah'ın iradesiyle meydana gelen olaylarla irtibatlandırır. Böylece âlemde Allah'ın iradesi dışında hiçbir şeyin olmadığını vurgular. Değirmende öğütülen buğdayı âlemde gelip geçen ölümlü halka benzeten Âşık Paşa, insanların öldüklerinde, tıpkı değirmendeki buğdayların öğütülüp un haline gelmesi ve çuvala konulması gibi, kefenlenerek mezara konulduktan sonra toprak olduklarını ifade eder. Değirmene öğütülmek üzere sürekli yeni buğdaylar getirildiği gibi, âleme de yeni çocuklar gelir ve feleğin çemberinden geçer. Herkes âlemin bu vefasızlığını bildiği halde yine de çocuk sahibi olur. Fakat ellerinden bir şey gelmez. Vakti gelen doğar, ömrünü tamamlayan ölür (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 407, 421). Böylece dünyaya gelmesi de ölmesi de kendi elinde olmayan insanlığın hayatı kâinat ile birlikte devam eder.

Âşık Paşa bir başka yerde âlemi anlatma bağlamında birçok sufi gibi ceviz mecazına başvurur (Âşık Paşa, 2000, 1/2, 539). Tasavvuf geleneğinde kalp anlatılırken ceviz metaforundan faydalandığı bilinmektedir. Zira sufiler; sadr, kalp, fuad ve lüb olarak derecelendirdikleri kalbi, genellikle dış kabuk, sert kabuk, zar ve meyveden oluşan dört kat cevize benzetirler (Tirmizî, 2013, 15, 84-87). Âşık Paşa burada cevizin bir de gizli nurundan söz ederek farklı bir bakış açısı getirir. Cevizin beş kat olması gibi âlemdeki varlıkların da bitki, hayvan, insan, melek ve özden oluşan beş türden meydana geldiğini belirtir. Buna göre cevizin en dıştaki yeşil kabuğu bitki, onun altındaki sert kabuğu hayvanla özdeşleşmektedir. Kabuğun içindeki meyve kısmı insanı temsil etmektedir. Cevizin yağı melek, yağda gizli olan nur ise özdür. Bu öz, Âşık Paşa'nın,

*“Ol-durur şol gizlenü genç-i nihân
Anı ister yügrüşüp cümle cihân”*

ifadelerinde de vurguladığı gibi (Âşık Paşa, 2000, 1/2, 539), bütün insanlığın peşinde koştuğu gizli hazinedir.

Gizli hazinenin bulunması, kesin bilgi gerektirir. Bu da akıl ve kalbin birlikte hareket etmesi ile elde edilebilir. Ne salt akıl ne de sadece kalp hakikat bilgisine ulaşmada yeterlidir. Âşık Paşa'nın da dikkat çektiği gibi, ilim ve hikmet gibi çok değerli bilgiler içeren ve her an yeni bilgilerle dolan kâinat kitabının okunup anlaşılması, hakikate ulaşmada yardımcı olabilir. Bu da doğru bilgi gerektirir. Çünkü dünyaya nazar etmekten kasıt, dünyayı yaratanın Allah olduğu bilinciyle yaşamaktır. Ona göre evrendeki olayları ve varlıkları tefekkür ederek ibret nazarıyla okuyan kişi, bahtiyardır (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 425). Allah'ın yaratıkları hakkında tefekkür ederek Allah'ı zikreden kişi, nakışı değil, nakkaşı görür. Asıl olan da budur. Çünkü Allah'ın yaratıkları, insan için bir aynadır. Aynaya bakan kendini gördüğü gibi, evrendeki varlıklara bakan kişi de onlarda Allah'ın mazharlarını görür (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 375). Bu düşünceleriyle âlemi sır dünyasından ibretler gösteren bir aynaya benzeten Âşık Paşa, her şeyin bu âlemde bulunduğunu vurgular:

*Gözgüye benzer bu 'âlem şeksüzün
Gösterüdür gözlere ma'ni yüzün
Ma'ni her dem görnürdür ol gözgüden
Gösterüdür nitekim cânı bütün (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 407).*

Âşık Paşa “Yırde gökde ne ki varsa sende var / Sen sana gel bir sana gel sen iy yâr” (Âşık Paşa, 2000, 1/2, 927) ifadesiyle, âlemi insanın büyük bir örneği olarak görür ve insanda ne varsa âlemde de olduğunu vurgular. O, kendi bakış açısıyla haklıdır. Çünkü ona göre ilk yaratılan nur-ı Muhammedî'dir. Dolayısıyla âlemin bütün unsurları hayatiyetini ondan almıştır. Böyle olunca âlemde bulunan her şeyin insanda da bulunması tabiidir. Beden, nefis, can, akıl ve gizli sırlardan oluşan insanın âlemle mukayesesini yapan Âşık Paşa, yukarıda belirtildiği gibi, bedeni bitkiye; nefsi hayvana; canı insana; akli meleğe; gizli sırları da nura (öz) benzetir (Âşık Paşa, 2000, 1/2, 543). Âşık Paşa, bir başka açıdan âlemi meydana getiren dört unsur ile bunların sevk ve idaresini yapan ilahi irade arasında ilişki kurar. İnsanı meydana getiren ten, kan, nefes, hararet ve insanın doğumu ile ölümünün bağlı olduğu emr-i ilahi arasında da benzerlik bulunduğunu ifade eder (Âşık Paşa, 2000, 1/2, 549-551).

Muhteşem bir düzene sahip olan âlemin bir yaratıcıya ve idareciye olan ihtiyacının kabul edilmesi, insanın aynı zamanda kendisine saygısı demektir. Bununla birlikte âlemde güneş gibi apaçık ortada olan Allah'ın varlığını delillerini, aklı devre dışı bırakıp tefekkür etmeyerek Allah'ı inkâr edenler; bir zorlukla karşılaştıklarında Allah'ı hatırlamaktadırlar. Ancak kibir ve inatları sebebiyle var olduğunu ve inandıklarını söyleyememektedirler. Bu durum, küçük bir âlem olan ve farklı yapı ve meşrepte yaratılan insanı yakından tanımayı gerekli kılmaktadır.

3. İnsan

Sufiler, “Biz Âdemoğlunu şerefli kıldık” (İsrâ 17/70) ve “Ona ruhumdan üfledim” (Hicr 15/29) gibi ayetlerden hareketle insanın, ilahi bir öze sahip olduğunu kabul ederler ve onu varlık hiyerarşisinin en üstüne çıkarırlar. Ancak bu, tevhit tecrübesi yaşayan ve vuslatı gerçekleştiren insan için geçerlidir. Buna insan-ı kâmil adını veren sufiler, onun metafizik hakikati kavrayan biricik varlık olduğunu belirtirler. Azizüddin en-Nesefî (ö.700/1300) ile Abdülkerim el-Cîlî (ö.832/1428) *İnsan-ı Kâmil* adlı eserleriyle buna dikkat çekmişlerdir.

Kendisinden önceki sufilerin âlem ve insan tasavvurları çerçevesinde tasavvufî düşüncelerini oluşturan Âşık Paşa, Allah'ın *Kur'an*'da övdüğü insanı, âlemin bir kopyası olarak görür ve evrende olan şeylerin tümünün onda da bulunduğunu belirtir. Bunu en iyi yine insanın bileceğine dikkat çeken Âşık Paşa, kendisine verilen akılla evrendeki işaretleri kullanarak Allah'a ulaşan insanın, Allah'ı tanımak için bir ayna olduğunu vurgular. Dolayısıyla ona bakan Hakk'ı görür. Ancak bu, kendini bilen biri için söz konusudur. Kendisinde birliğin bütün tecellilerinin bulunduğu küçük bir âlem olan insan, bütün yönleri ile bilinince, büyük âlemin, dolayısıyla evrenin sahibi Allah'ın bilinmesi kolaylaşır (İbn Meserre, 1999, 254-261). Âşık Paşa bu konuda İbnü'l-Arabî'nin etkisindedir. O da İbnü'l-Arabî ve takipçileri gibi âlemi makrokozmos, insanı mikrokozmos olarak kabul etmektedir. Durum böyle olunca insanın ten ve suretle sınırlandırılması mümkün olmamaktadır.

*Tanrı öğdi Kur'an içre Âdem'i
Âdemî nedür bilendir âdemi
Nüşhasıdır âdem işbu âlemün
Serveri vü hâsıdır her nesnenün
'Âlem içre ne ki varsa nakş u bahş
Kamısı bu âdemîde oldı nakş (Âşık Paşa, 2000, 1/2, 547).*

Âşık Paşa, Gazzâlî'nin de vurguladığı gibi (Gazzâlî, 1957, 3/3-6, 20), insanın asıl kısmının manevî yönü olduğunu vurgular. Ölüm gerçekleştiğinde gözlerin görmediğini, dillerin söylemediğini, kulakların duymadığını, dolayısıyla cismin bir şeye yaramadığını ifade ederek özün önemine dikkat çeker (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 513). Bu çerçevede insanı insan yapan asıl şeyin marifetullah olduğunu ifade eder ve gönlünde bu bilgi bulunmayan kişiyi ölüden farksız görür. Bilginin akıl, aşk ve Hakk'ın yardımı ile beslenmesi gerektiğini dile getiren Âşık Paşa, eşyaya sevgiyle bakan kişinin Hak nazarıyla bakacağını ve âlemi değersiz göreceğini, bu yüzden Hak'tan başkasına iltifat etmeyeceğini ifade eder (Âşık Paşa, 2000, 1/2, 965, 967, 969, 971).

*"Âdemî sen nakş u suret sanmagıl
Değme suret görüben aldanmagıl"*

dizeleriyle başlayan bölümde, insanın suretten ibaret olmadığı için her güzele insan denilemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla gönlünden Allah'a yol açılan kişinin insanlık onurunu taşıdığını, fakat Allah'a gönlünü açmayanların hayvanlardan farksız olduğunu vurgular.

*Âdemi şol kimsenedür mutlaka
Kim içinden yol açılmışdur Hak'a
Ol gönülden kim Hak'a yol yok-durur
Pes anun hayvanlığı mutlak-durur (Âşık Paşa, 2000, 1/2, 671).*

Âşık Paşa'nın bu ifadeleri, Hak ve hakikatten uzak; ye, iç, gül, oyna felsefesiyle günlerini oyun ve eğlence ile geçirenlere yönelik sert bir eleştiridir. O, insanlıktan nasibi olmayan bu tipleri hayvandan farklı görmez. İnsanlık şerefine sahip çıkanların gönüllerinden Hakk'a yol çıktığına dikkat çeker ve böyle bir insanın ruhuyla semayı, bedeniyle yeryüzünü sembolize ettiğini belirtir.

İnsanın varlığa gelişini dört unsur ve göksel cisimlerle irtibatlandıran Âşık Paşa (Âşık Paşa, 2000, 1/2, 913-919), cenneti göklerin, cehennemi yeraltının, gökyüzünü ruhani varlıkların, yeryüzünü ise cismani varlıkların mekânı olarak görür. Ona göre toprak, insanın varlık özü ve son durağı; hava, nefesi; su, damarlarında dolaşan kanı ve ateş de bedeninin ısı ve ışık kaynağıdır (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 381-385). Âdemoğlunun anası toprak, babası gök ise ona aynı zamanda âlemoğlu da denilebileceğini belirten Âşık Paşa, âlemi varlığın aynası, dolayısıyla insanı Allah'ın nazargâhı olarak görür (Âşık Paşa, 2000, 1/2, 271). Bu düşünceleriyle insana önemli bir misyon yükleyen Âşık Paşa, *Garib-nâme*'yi de insan merkezli oluşturmuştur (Gülensoy, 1994, 156). Onun

*"Çün yaratdı yir yüzinde Âdem'i
Âdem'e kıldı musahhar âlemi" (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 281)*

ifadesinde bu gerçek vurgulanır.

Âşık Paşa'ya göre insanın halife oluşu önemsenmelidir. Çünkü bu kadar mükemmel olan âlemin tıpkı değirmenin her şeyini bilerek idare eden değirmenci gibi bir yöneticiye ihtiyacı vardır. Bu yüzden Allah âlemi imar edip nizam vermek üzere insanı yaratmış ve varlık hiyerarşisinin en üstüne yerleştirip halife olarak görevlendirmiştir. Ancak insanlar arasında yapıp ettiklerine göre bir derecelendirme olduğu da unutulmamalıdır. Âşık Paşa bunu; seçkin peygamberler, hükümdarlar ve veliler ile halk tabakasından askerler, çiftçiler ve çeşitli meslek sahipleri gibi çok farklı zümreler olarak sıralar. İnsanlardan bir kısmının Allah tarafından seçilerek peygamber olarak görevlendirildiğini, diğerlerinin de ya onlara ümmet olarak saadeti yakaladığını ya da imandan uzaklaşmaları sebebiyle karanlıklar içerisinde kaldığını belirtir. Bu çerçevede insanı gizli bir hazine, saray, mescit, her çeşit hizmetkâra sahip bir hükümdar, dervişlerin terbiyesi ile meşgul olan bir mürşit, ümmetleri doğru yola götüren bir peygamber olarak çeşitli mertebelerde ele alır (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 23). Bunları daha dar anlamda peygamberler, veliler ve halk olmak üzere üç sınıfta toplayan Âşık Paşa; her bir grubu kendi arasında üstün, orta ve aşağı olmak üzere yeniden üç mertebeye ayırır. Onun bu yaklaşımı, tasavvuf geleneğindeki avam, havâs ve havâsu'l-havâs mertebelerine karşılık gelmektedir. Peygamberlerin bilgiyi doğrudan Allah'tan almaları sebebiyle tüm insanlardan üstün bir konumda olduğunu ve bu bilgi ile kendilerine verilen diğer ihsanların onlardan alınmayacağını belirtir.

Ona göre peygamberlerin en üst mertebesinde kendilerine kitap verilen ve ülü'l-azm denilen Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed (s.a.v.) bulunmaktadır. İkinci mertebede kendilerine nübüvvet verilen fakat kitap gönderilmeyen, önceki kitaplara uymakla görevli peygamberler yer alır. Üçüncü mertebede ise gördükleri sadık rüyalarla hareket eden peygamberler bulunmaktadır. Peygamber olmaları açısından aralarında bir fark olmamakla birlikte her üç gruptaki peygamberlerin aralarında bir mertebe farkı olduğu kesindir (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 379-387). *Kur'an-ı Kerim*'deki "Biz bu peygamberlerin bir kısmını bir kısımdan üstün kıldık. Allah onlardan bazısı ile konuştu kimisini daha üst mertebelere yükseltti" (Bakara 2/253) ve "Biz peygamberlerden bir kısmını bir kısımdan üstün kıldık. Bu bağlamda Dâvud'a Zebur'u verdik" (İsrâ 17/55) ayetleri, onun düşüncesinin kaynakları arasındadır.

İslam düşüncesinde peygamberler arasındaki mertebe farkı; vahye muhatap oluş şekli, muhabbet, cesaret, sabır, şükür, görev yerlerinin bölgesel ya da evrensel oluşu ve peygamberlik süreleri olarak sıralanabilir. Ancak âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed'in (s.a.v.) en üst mertebede olduğu kabul edilir. Tasavvufta nur-ı Muhammedî anlayışı ile bu üstünlük perçinlenir (Tüsterî, 2007, 152-153).⁵ Âşık Paşa da *Garib-nâme*'nin ikinci cildin dokuzuncu bölümünün birinci kıssasında "Muhammed Nurunun Yarattığı" başlığı ile bu konuya değinir (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 311). Kün/ol emriyle vücut bulan ilk şeyin küllî akıl, yani Muhammedî nur olduğunu belirten Âşık Paşa, âlemdaki her şeyin ışığını, hayatını o nurdan aldığı vurgular.

*"Var-ıdı bir nûr Âdem'den berü
Seyr iderdî cânda ol demden berü"*

diyerek (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 301), insanlık tarihinin başlangıcından beri var olan Muhammedî nurun, Hz. Âdem'den itibaren peygamberler ve sâlih kişiler tarafından Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar taşındığını ifade eder (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 325, 327). *Kur'an*'dan sonra Allah'ın insanlara verdiği en kıymetli hediye Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğuna dikkat çeken Âşık Paşa, Allah'ın, âlemleri, kendisine dost edindiği Hz. Muhammed'in nurundan yarattığını belirtir.

*Mustafâdur ol ikinci mu'teber
Kim bu âdem suretinde muhtasar
'Âlemi anun nurından eyledi
Gizlü râzın Allah ana söyledi (Âşık Paşa, 2000, 2/2, 845).*

Âşık Paşa'nın bu anlayışı, Nur ayetinden⁶ mülhemdir. Birçok sufi ve filozof gibi o da bu ayeti metaforik açıdan yorumlama eğilimindedir. İlgili ayette geçen nur terimini aşkla irtibatlandırılan Âşık Paşa'ya göre ayette geçen hücre, toprak; kandil, insanın bedeni; su, can; fitilin içinden geçtiği demir, Allah'ın emir ve yasakları; fitil,

5 Ayrıca bkz. Mehmet Demirci, *Nûr-ı Muhammedî*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008; Melek Dikmen, "Nûr-ı Muhammedî Anlayışının Metin ve Minyatür Üzerinden Takibi: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H. 1221 No'lu Siyer-i Nebî Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 9, sayı: 47, Aralık 2016, s. 1059-1069.

6 "Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fanus içinde. Fanus sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile, neredeyse aydınlatacak (kadar berrak) tır. Nur üstüne nur. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlar için örnekler verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." (Nur, 24/35).

nefis; yağ, akıl; ışık, Allah aşkı; tavana asılı ip ise *Kur'an*'dır. Bunların tümünün insanda bulunduğunu belirten Âşık Paşa (Âşık Paşa, 2000, 2/2, 981-989), böylece Allah ile âlem arasında irtibatı sağlayan insanın özel bir yeri olduğunu ifade eder.

Âşık Paşa; peygamberlerin dışındaki insanları veliler, hikmet ehli ve âlimler olarak sıralar ve velilerin, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nurundan faydalanan seçkinler ve onun mirasçıları olduğunu ifade ederek, onları ilk sıraya yerleştirir (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 345). Zira evliya, bazen kahır bazen lütufla karşılaştığı Hakk'a vuslat yolunda talep, aşk, gurbet, kurb/yakınlık, hayret, vuslat, istiğna, fena ve vahdet menzillerini aşmış, Hak'tan geldiği gibi tekrar ona ulaşmıştır. Onun bu yaklaşımında, *Mantıku't-Tayr*'da Simurg'a ulaşmak isteyen kuşların; talep, aşk, marifet, istiğna, vahdet, hayret ve fakr adlı yedi vadiyi aşarak, aradıklarının kendilerinde olduğunu fark etmelerinin (Attâr, 1990, 3600-4276) etkisi belirgindir. Attâr'ın, müritlerin eğitim sürecini dile getirdiği kuşlar metaforuna benzer bir yöntemi benimseyen Âşık Paşa da kendi yaşadığı tecrübeden hareketle, Allah'ın dostluğunu kazanmada aşkın canı beslediğini ve yücelere ulaşmada insana rehberlik yaptığını belirterek, ilahi aşk yolcusuna rehberlik yapar (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 431-463). Dolayısıyla gönüllü aşkla dolu evliya için; "İyi bilin ki, Allah'ın velileri ne korku çekerler ne de kaygılanırlar" (Yunus 10/62) ayetinde de vurgulandığı gibi, hem geçmiş ve gelecek kaygısı hem de dünya ve ahirette sıkıntının söz konusu olmadığını belirtir. Evliyanın dünyada dinin direği ve Allah'ın hatırlanıp güzelliğinin seyredildiği bir ayna olduğunu vurgulayan Âşık Paşa, herkesin onlara saygı göstermek suretiyle değerlerini yücelttiklerini ifade eder (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 389).

Ona göre insanların orta derecesinin ikinci sırasında varlıkların yaratılış sebebindeki sırâ vâkıf, sözlerinde yanlışlık bulunmayan hikmet ehli, üçüncü mertebesinde ise âlimler bulunmaktadır (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 387, 391). Âlimlerin ücret karşılığı çalışmasını doğru bulmayan Âşık Paşa, onları velilerin ve hikmet ehlinin altına yerleştirmiştir. Bununla birlikte âlimler, evliyanın ve hâkimlerin mertebesine erişemese de, halkın en üstündedir. Ona göre âlimlerin üçüncü sıraya yerleştirilmeleri, din ile dünyayı imar etmeleri, yani bilgilerini dünya malı ve devlet kademelerinde makam elde etmek için kullanmaları sebebiyledir. Bu yüzden onların Allah'a giden yolda ilahi sırlara ulaşmaları ve evrendeki nakışları görmeleri imkânsızdır (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 395). Daha sonra halkı da çeşitli kısımlara ayıran Âşık Paşa, onları da yukarıdan aşağıya mümin, münafık ve kâfir şeklinde sıralar ve aralarındaki farklara işaret ederek (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 397) müminlerin üstünlüğünü vurgular. Bu farklılıklara rağmen Allah'ın huzurunda bütün insanların insanlık açısından eşit olduğunu belirtir. Müslümanların da kendi aralarında iman açısından eşit olduğuna dikkat çeken Âşık Paşa, bu eşitliğin secde esnasında tam olarak ortaya çıktığını ifade eder.

Âşık Paşa'nın bu tasnifinde, birçok sufiye olduğu gibi, tasavvufu yücelten, diğer ilimleri, dolayısıyla âlimleri küçümseyen bir yaklaşım kendini göstermektedir. Bu bakış açısı her ilim dalına mensup bilginler arasında görülmektedir. Ancak özellikle devlet işlerini gören yetkin âlimlerin olmamasının getireceği sonuçlar dikkate alındığında, bu bakış açısının tashihe muhtaç olduğu daha iyi anlaşılır.

Sufilere göre Allah ismi nasıl ki esmayihüsnâ'nın tümünü kuşatan bir isim ise, bütün varlıkların var olma sebebi ve ilahi iradenin gerçekleşme vasıtası olan insan da âlemin unsurlarını kendisinde toplamıştır. Âşık Paşa'nın dikkat çektiği gibi, bu özelliklere sahip olan insan vücudu, kâinatın özü olması itibarıyla büyük bir kitaba

benzemektedir. Ancak manası gönülde yazılı olduğu için herkesin bunu okuyup anlaması mümkün değildir. İnsan kitabının manasını anlayabilmek için Allah'a teslimiyet gösterip sen ben kavgasına girişmemek ön şarttır.

*Âdemün cismi kitâbdur kamusı
Gönül içre yazlu-durur ma'nisi
Kangı gönül kim arındı da 'viden
Ol gönül duydu haber bu ma'niden (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 101).*

Gönüldeki mananın bazen organlarda etkisinin görüneceğini belirten Âşık Paşa, bunu da sadece Allah'a yakın olanların bilip anlayacağını ifade eder. Bu bağlamda insanın elini örnek veren Âşık Paşa, omuzdan bileğe kadar düz gelen kolun buradan itibaren beş parmakla farklı bir boyuta girdiğini ve parmakların her birinin çeşitli uzunluk, şekil ve kuvvete sahip olmasıyla birbirinden ayırdığını belirterek konuyu açıklar. El örneğini verme sebebini insanların atasının bir olmasına rağmen, kiminin bey ve paşa, kiminin rençper, işçi ve köle olmaları olarak gösterir (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 103). Âdem ve Havva'dan türeyen insanoğlu zenci, beyaz ya da sarı benizli olabilir. Onlar içerisinde mal ve mülk sahibi zenginler, âlim ve arifler, yani seçkinler ile cahil ve fakirliğin pençesinde kıvrananlar da bulunabilir. Bütün bu statü farklılıklarına rağmen, yine de onlar bir asıldan, yani Âdem'den gelmektedirler (Kaplan, 1973/1975, 149-160). Bunlar arasında doğru yolu bularak günden gün sakınanlar ve cezbeyle gelip kendini kaybedenler olduğu gibi; sapkınlığı seçerek günaha batanlar da bulunmaktadır. Her birinin gönlü bir şeye kapılmış ve bir arzuyu gerçekleştirmenin peşine düşmüştür. Çok çeşitli yollardan giden bu insanlar, eğer âlim ve ariflerin gösterdikleri yolda birleşip tek vücut olurlarsa umduklarına kavuşabilirler. Aksi takdirde birliği gerçekleştiremezler ve sen ben kavgası yapmaya devam ederler (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 105). Dolayısıyla insanlığın asaletini unutup alçak hayvani özellikleri öne çıkarırlar.

İnsanın Hakk'a olan yolculuğunda karşılaştığı engellerin başına cehaleti yerleştiren Âşık Paşa, vuslat için bilgiyi şart koşar. Bu bilgi, insanın kendini bilmesini de sağlayan bir ilimdir. Ona göre âlemin bütün unsurlarını üzerinde taşıyan insan, kendini tanıyıp niçin yaratıldığını fark ettiği zaman Allah'ı bulabilir (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 473). Çünkü insan, kendinin farkına varıp sınırlarını keşfedince, Rabbinin büyüklüğünü itiraf ederek huzurunda tazimle eğilir ve böylece insanlık görevini yerine getirir. Bu yüzden kendi yaratılış gayesinin sınırlarını öğrenmek isteyen insan, Hz. Peygamber'in *Kur'an* ahlakına dayalı evrensel mesajını rehber edinmelidir. Hasan-ı Basrî'nin de vurguladığı gibi, kendisinin ne olduğunu öğrenmek isteyen bir kişi, davranışlarını *Kur'an* ayetleri ile test etmelidir (Abdullah ibnü'l-Mübarek, 1992, 37; Muhâsibî, 1986, 369; İsfahânî, 1988, 2/145-146). Kısacası müminin hayatını *Kur'an* mesajı şekillendirmelidir.

Âşık Paşa, sekizinci bölümün dokuzuncu kıssasında insanın, yaratılış gayesini anladığında işlerini düzene koyacağını ve aradığı her şeyi kendinde bulacağını vurgular. İnsan bedenini şehre benzeten Âşık Paşa (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 249), insan şehrinin komuta merkezi olan kalbe büyük önem vermektedir. Ona göre kalbin durumunun farkında olan iyi güçler ile kötü güçler, iki çıkış kapısı olan kalbi ele geçirebilmek için mücadele ederler. İyi güçler bazen ruh, bazen akıl olarak isimlendirilirken, kötü güçler nefis olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte aklın hükümranlılığını kurması, insanın mutluluğu yakalamasını sağlayacaktır. Nefsin hâkimiyeti ise, kalbi öldürecektir. Bu bakımdan kalbi dürüst bir yöneticiye teslim etmek gerekir.

Garib-nâme'de küçük âlem olan insanı bir şehir, akli da bu şehrin hükümdarı olarak tasvir eden Âşık Paşa, evrenin her şeyi içerisinde barındırması gibi, bedeninin de âlemdaki her şeyin özelliklerine sahip olduğunu vurgular. Bunu açıklama bağlamında âlemi ve insanı camiye benzetir ve yeryüzünün bütün yaratıkları topladığı gibi, bedeninin de her şeyi bünyesinde topladığını ifade eder (Pattabanoğlu, 2020, 1/232). Ona göre beden camisinin en üst mertebesinde, tıpkı halka hitap makamı olan minberdeki hoca gibi akıl bulunmaktadır (Âşık Paşa, 2000, 1/1, 389). İnsanın aklını kullanarak ahlak ve erdemleri yaşaması önemlidir. Onun bu yaklaşımında kalbi kral, diğer organları kalbin emrindeki askerler olarak kabul eden sufi anlayışın etkisi vardır. Ayrıca aklın kalple birlikte düşünülmesi de bu yaklaşımda önemli rol oynamaktadır. Zira bedeni yöneten kalpten kasıt akıldır. Kur'an'da kalbin aklından söz edilmesi (Hac 22/46) de, bu fikri desteklemektedir. Diğer taraftan sufiler tarafından yapılan "sadr, kalp, fuad, lüb" sıralamasında (Nürî, 1978, 345-353) kalbin en iç kısmında yer alan "lubb"ün saf ve selim akıl anlamına geldiği (İsfahanî, 1997, 733) gözden uzak tutulmamalıdır. Bu yüzden Allah Teâlâ hükümleri iyi anlayanların, yerlerin ve göklerin yaratılışını tefekkür edenlerin, kıssalardan ibret alanların, (اول الألباب) idraki güçlü sahih ve selim akıl sahipleri (Bakara 2/269; Âl-i İmrân 3/190; Yusuf 12/111) olduğunu vurgulamıştır. Kur'an'ın akıl ve tefekkür gücünü kullanmayı öğütleyen ayetleri (Bakara 2/44; Yusuf 12/109; Ra'd 13/4; Nahl 16/12, 67; Enbiya 21/10, 67; Nur 24/61), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) aklın önemini vurgulayıp sorumluluk için akli şart koşması (Aclûnî, Tarihsiz, 1/212), Âşık Paşa'nın da ilham kaynağı olmuştur.

Beden şehrinin kulak, göz, burun, ağız, el, dimağ, gönül ve ayak olmak üzere sekiz kapısı olduğunu belirten Âşık Paşa (Büyükyıldırım, 2009, 177), padişahlık görevi üstlenen aklın, bu kapılardan şehre girenler arasında seçim yaparak iyileri ve kötülere ayıracağını belirtir (Manav, 2021, 635). Bu kapıların ilkinin, seslerin girdiği kulak olduğunu ifade eden Âşık Paşa, tıpkı Mevlâna'nın *Mesnevî*'ye "Dinle neyden.." diyerek başlaması gibi, dinlemenin eğitim sürecindeki önceliğini vurgular. Fakat esas rolün yine akla ait olduğuna da dikkat çeker. Zira ona göre akıl, dinleyerek elde ettiği bilgileri değerlendirip bir sonuca varmaya çalışır (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 259, 261). Ancak sadece duymak, aklın karar vermesi için yeterli değildir. Bu yüzden başka kanallardan gelen bilgiye, yani ikinci kapı olan gözlerin görmesine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla ona göre insanın düşünüp karar vermesinde birinci derecede işitme organı rol oynasa da görme duyusunun etkisi de inkâr edilemez. Onun şehrinin üçüncü kapısı, nefes alıp vermeyi ve koku almayı sağlayan burun, dördüncüsü şehrin ihtiyacı olan gıdaların ve yiyeceklerin girdiği ağızdır. Beşinci kapı insanın yediklerini midesinde öğütürerek yararsız olan şeylerin dışarı atıldığı organdır. Altıncı kapı nesillerin devamını sağlayan organdır. Yedinci kapı el, sekizinci kapı ise ayaktır (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 263, 265, 27, 269, 271, 273).

Âşık Paşa insan şehrinin hâkiminin akıl olduğunu belirtmekle birlikte, aklın kalple hareketini önemser. Zira insan, akıl ve kalp terkihiyle üstünlük sağlar. Ona göre akıl, bütün kapılardan gelen şeyleri kontrol ederken can ve gönülle değerlendirip karar verir ve böylece şehrin ihtiyaçlarını giderir. Şehirde bir problem yaşanacak olursa, onları da yine can ve gönülden aldığı yardımla çözüme kavuşturur. Bu süreçte bütün organlar görevlerini yerine getirirken akla danışırlar ve hata yapmamaya çalışırlar. Ancak kötülüklerin kaynağı olan nefis daima akla muhalefet eder. Bütün organlar aklın rehberliğinde Allah'ın emirlerine uygun hareket ederken nefis, günah işlemeye ve küfrün karanlıklarında kalmaya devam ederek, bedeni cehenneme sürüklemeye çalışır.

Akılla nefis arasındaki mücadelede şayet akıl nefsi yenerse, kalp aklın emrine girer ve bütün organlar Allah'a yönelip ibadet ederler. Akıl nefse yenilip onun dediklerini yapmaya başlarsa, günah işlemekten kaçınmaz, kibir, riya, kin ve hasetten kurtulup işret meclislerinden çıkmazsa, tahtını ve hâkimiyetini kaybeder. Gönül mâsivâ ile dolar ve kötülükleri işlemeye başlar. Bu da insanın utanmasına ve mahcup olmaktan dolayı başını eğmesine sebep olur (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 275). Onun

*“Kimsenin kim kim dirliği arı degül
Bin du 'â kılta biri olmaz kabul”*

(Âşık Paşa, 2000, 1/2, 1083) ifadesinde vurguladığı gibi, bu durumdaki günahkârlar yatıp kalkıp dua etseler de onların samimiyezsiz ve gösteriş dolu duaları kabul olmaz. Çünkü beden şehrinin yeni hükümdarı artık nefistir. Akıl da nefsin emrine girdiği için asıl görevini icra edemez hale gelmiştir. Bunun önüne geçmek için nefsi terbiye etmek gerekir. Bu da yine iyi ile kötüyü ayırt eden aklın devreye sokulmasıyla gerçekleşir. Âşık Paşa bunu tasavvufta sıklıkla kullanılan gemi ve kaptan metaforuyla açıklar.

Bedeni denizdeki gemiye, akılı da geminin kaptanına benzeten Âşık Paşa, geminin iyi yol alması için denizin engin olmasını ve geminin içine su almamasını gerekli gören Mevlâna'dan (Mevlâna, 1997, 1/987-990) ilham almıştır. Ona göre gemiyi uçsuz bucaksız bir denizde, fırtınalı havalarda ve dalgalı sularda batırmadan idare eden ve sahile çıkararak, usta bir kaptandır. İnsan da beden gemisinin kaptanı olan akıl sayesinde seyr-i sülûk sırasında karşısına çıkan engelleri aşarak hakikate ulaşabilir (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 301). Bu gemiyi değerli kılan şey, taşıdığı yüküdür. Fikirsiz ve amelsiz beden, boş gemiye benzediğinden, beden gemisini iyi fikir ve hasletlerle doldurmak gerekir. Çünkü geminin yapılış sebebi, insanları ve yükleri taşımak; bedenini yaratılış gayesi ise, akıl ve fikirle karar verip güzel ameller yaparak huzurlu bir hayat yaşamaktır (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 303). Dünyayı imar etmek, dünyanın nimetlerinden helal yollardan faydalanmak güzeldir. Malı mülkü yerinde harcamak şartıyla zenginlik de anlamlıdır. Ancak nefsin arzularına uyarak dünyayı gönle doldurmak tehlikelidir.

*Dünyaya girmekliğin pes 'aybı yok
Gam degül bu dünyalık olursa çok
İlla dünya gönlüne yol bulmasın
Key sakın kim gemiye su tolmasın (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 307).*

Âşık Paşa tasavvuf terbiyesinde aklın önemini belirtirken, dünyayı anlamaya yarayan ve insana yol gösteren akılı usta bir kaptana; fikri gemideki insana, yapılan amelleri gemideki insanın elindeki mal, mülk ve ticaret eşyasına benzetmektedir. Ona göre yelkeni gönül olan bu geminin açık denizde gidebilmesi, rüzgâra bağlıdır. Bu rüzgâr ise Allah'ın emir âleminde insana üflediği ruhtur. Bu muhteşem gemi, ruh rüzgârıyla dolan yelkeniyle deryaları dolaşarak limandan limana gider ve hakikate ulaşır (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 297, 299). Ancak bu seyahatte geminin içine su girmemelidir. Âşık Paşa beden gemisinin akıl komutasında engin denizleri aşip son limana varışının, salikin gayesine ulaşmasını sembolize ettiğini ifade eder. İnsanın dünyevi nimetlere ve nefsin arzularına aldanmasının ise, salikin Allah'a giden yoldaki engellere takılarak hedefine varamayışını temsil ettiğini belirtir (Âşık Paşa, 2000, 2/1, 295, 297). Dolayısıyla ona

göre önemli olan, bu dolu gemiyi, yani insanı, aklın komutasında batırmadan limana ulaştırabilmek, diğer bir ifadeyle Hakk'a vasil edebilmektir.

Sonuç

Allah, âlem ve insan hakkında doğru bilgi sahibi olup bildiğini davranışa yansıtmak, her devirde İslam düşünürlerinin ilgisini çekmiştir. Sufiler de “Nefsini bilen Rabbini bilir” sözünden hareketle kendilerini, âlemi ve Allah'ı tanımaya çalışmışlardır. Onların bu yaklaşımlarında, hem Tanrı tanımazlığın hem de çeşitli dini yapılanmalar tarafından savunulan yanlış Tanrı tasavvurlarının önüne geçme gayreti dikkat çekmektedir. XIII. yüzyılda yaşayan Âşık Paşa-yı Velî de *Garib-nâme* adlı eserinde, bir taraftan toplumda oluşan yanlış Tanrı tasavvurlarının düzeltilmesi diğer taraftan tevhit eksensiz birlik ülküsü ile Anadolu'nun yeniden bir medeniyet merkezi haline gelmesi için gayret etmiştir. Bunu yaparken Hoca Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş Velî, Mevlâna ve Yunus Emre gibi doğru bir Allah tasavvuru oluşturmuş, âlemin ve insanın konumunu belirlemiş, Allah, evren ve insan arasındaki ilişkilerin boyutunu ortaya koymuştur.

Allah'ı tanımada, insan ve evren hakkında geliştirilen düşüncelerin önemi büyüktür. Bunun bilinciyle hareket eden Âşık Paşa, âlemden Allah'a giden bir anlayışı benimser. Sevgiyle yaratılan âlemi insanın büyük bir örneği olarak görür ve insanda ne varsa âlemde de olduğunu belirtir. Allah'ın belli bir düzen içinde yarattığı ve aşkla Hakk'a ulaşma çabasıyla dönen âlemin, tıpkı değirmeni idare eden değirmenci gibi bir yöneticiye ihtiyacı bulunduğunu ifade ederek, insanın âlemdeki halifelik konumuna dikkat çeker.

Varlık alanına çıktığı günden beri fitrat gereği yaratıcısı ile irtibat kurmaya çalışan insanın, Allah ile arasındaki bu irtibat iki yönlüdür. Birincisi Allah'tan insana, ikincisi insandan Allah'adır. Allah'tan insana doğru olan vahiy, insandan Allah'a olan ise dua ve zikirdir. Allah vahiy ile insana ulaşırken, insan namaz, zikir ve dua ile Allah'a ulaşır. İnsanın Allah'a ulaşma çabası olan zikre, tabiat ve kuşlar da iştirak eder. Bu süreçte insanın birçok engelle karşılaşacağına dikkat çeken Âşık Paşa, tehlikelerle dolu bu menzilleri aşmada akıl ve aşkın insana rehberlik yapacağını vurgular. Bu süreçte aşk ve akıl arasındaki dengeyi korumaya çalışan Âşık Paşa, şehadet âleminde akli, hakikate ulaşmada aşkın rehberliğini önemser. Bu yüzden, şehre benzettiği insanın, diğer bir ifadeyle beden şehrinin yöneticisinin akıl olduğunu belirtir. Ancak aklın kalbi danışman olarak seçmesini ister. Çünkü şehirde düzenin sağlanması, aklın sevgi ve şefkatle yöneticilik yapmasına bağlıdır. Şayet bu sağlanmazsa, kötülüğün sembolü olan nefis beden şehri ele geçirir ve şehri yaşanmaz hale getirir. Bu konuda gemi ile insan arasında bir benzetme yapan Âşık Paşa, geminin su almasının batmasına yol açtığı gibi, dünyevi nimetlere ve nefsin arzularına aldanmayı da, insanın helaki olarak değerlendirir. Dolayısıyla geminin limana varması kaptanın basiretine; salikin vuslata ermesi ise, aklını sevgiyle kullanmasına bağlıdır.

Âşık Paşa, ahlaki değerler sisteminin toplumda yaşanır hale gelmesine önem vermiştir. Bunun gerçekleşmesi de Allah, âlem ve insan hakkında doğru bir zihniyet yapılanmasına bağlıdır. Bu bilinç, toplumda özlenen tevhidi, yani birlikte hareket etme kabiliyetini geliştirecektir. Âşık Paşa'nın bu arzusu, Anadolu'da birliği sağlayan Osmanlı Devleti'nin kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Tıpkı XIV. yüzyılda olduğu gibi, XXI. yüzyıl Türkiye'sinde de hem siyaseten hem de zihniyet açısından birlikte hareket

etme anlayışını yitiren insanları, Âşık Paşa'nın da aralarında bulunduğu âlim ve ariflerin yaktığı tevhit meşalesi birleştirecektir. Ancak bu bilincin; gönüllere Allah sevgisinin yerleşmesi, insan onurunun korunması, ahlaki erdemlerin yaşanır hale gelmesi ile mümkün olacağı unutulmamalıdır. Böylece toplum birbirini ötekileştirmeden, sevgi ve müsamaha ile hareket ederek birlikte yaşama ruhunu kazanabilir.

Kaynaklar/References

- Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar. *Amasya Tarihi*. haz. Mesut Aydın. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2004.
- Abdullah ibnü'l-Mübârek. *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*. çev. Muhammed Adil Teymur. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. Beyrut: ts.
- Âşık Paşa. *Garib-nâme*. haz. Kemal Yavuz. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Attâr, Ferideddin. *Mantıku'l-Tayr*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Aydın, Mehmet S. "İkbal'in Felsefesinde Allah Âlem İlişkisi". *Muhammed İkbal Kitabı*. 108-113. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1997.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. "Yunus Emre'nin Öğretisiyle Gençliğe Allah Bilinci Kazandırmak". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, 2021, 5-21.
- Bardakçı, M. Necmettin. "Tasavvufî Düşünceye Kaynak Olması Açısından Bazı Hadisler Üzerine Bir İnceleme". *Arayışlar, İnsan Bilimleri Araştırmaları*, 1/1, 1999, 47-73.
- Büyükyıldırım, Ayşe. "Âşık Paşa'nın Garib-Nâme'sinde İnsan Bedeniyle İlgili Benzetmeler". *Turkish Studies*, 4/2, 2009, 165-187.
- Çelebi, Elvan. *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*. haz. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Demirci, Mehmet. *Nûr-ı Muhammedî*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.
- Dikmen, Melek. "Nûr-ı Muhammedî Anlayışının Metin ve Minyatür Üzerinden Takibi: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H. 1221 No'lu Siyer-i Nebî Örneği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/47, 2016, 1059-1069.
- Erdem, Hüsametdin. *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Ertuğrul, İ. Fenni. *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Eyice, Semavi. "Âşık Paşa Türbesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4, 5, 1991a.
- Eyice, Semavi. "Âşık Paşa Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4, 4, 1991b.
- Fârâbî. *Kitâbu Ârâi Ehl-i'l-Medîneti'l-Fâzıla*. Kahire: Matbaatü's-Seâde, 1906.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu Ulûmiddîn*. Mısır, 1957.
- Gülensoy, Tuncer. "Âşık Paşa'nın Garibnâmesinde Dinî ve Tasavvufî Unsurlar". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5, 1994, 155-173.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtu'Elfâzı'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnan Davûdî, Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 1997.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- İbn Meserre. "Risâletü'l-İtibâr", *Arayışlar İnsan Bilimleri Araştırmaları*, çev. Mehmet Necmeddin Bardakçı, 1/1, 1999, 251-261.
- İbnu's-Serrâc. *Tuffâhu'l-Ervah ve Miftâhu'l-İrbâh*. haz. Nejdî Gürkan-M. Necmeddin Bardakçı-M. Saffet Sarıkaya. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- İkbâl, Muhammed. *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. çev. Sofî Huri. İstanbul: Çeltit Matbaacılık, 1964.

- İnalçık, Halil. “Âşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı”. *Söğütten İstanbul’a Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, 119-145, Ankara: İmge Yayınları, 2000.
- Kam, Ferid-Aynî, M. Ali. *İbnü'l-Arabî’de Varlık Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Kaplan, Mehmet. “Âşık Paşa ve Birlik Fikri”. *Türkiyat Mecmuası*, XIII, 1973/1975, 149-160.
- Karapanlı, Gürçan. *Risaleti’n-Nushiyye, Mantku’l-Tayr ve Garib-Name Mesnevîlerinin Tasavvuf Açısından İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *Kitâbü’l-Taarruf li Mezhebi Ehli’l-Tasavvuf*. neşr: A. John Arbery. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1994.
- Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Köprülü, M. Fuad. “Âşık Paşa”, *İslâm Ansiklopedisi*, 1/701-706, İstanbul MEB Yayınları 1978.
- Kut, Günay, “Âşık Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4, 1-3, 1991.
- Manav, Faruk. “Âşık Paşa’nın Garib-nâmesi’nde Vücut Şehrinin Yöneticisi Olarak Akıl”. *Söylem Filoloji Dergisi*, 6/3, 631-644, 2021.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’l-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2014.
- Mevlâna. *Mesnevî*. çev. Şefik Can, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1997.
- Muhâsibî, Haris. *El-Vesâyâ*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986.
- Muhâsibî, Haris. *Âdâbu’n-Nüfûs*, tahkik: Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut: el-Müessesetü’l-Kütübü’s-Sekâfiyye, 1991.
- Münâvî, Abdurrauf. *el-Kevâkibü’l-Dürriyye fi Terâcimi Sâdâti’s-Süfiyye*. Kahire ts.
- Nesefî, Azizüddin. *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsan-ı Kâmil*. haz. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Nürî, Ebû Hüseyin. *Makâmâtü’l-Kulûb*. nşr: A. Subhi Furat. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 7, 345-353, 1978.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Âşık Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4, 1991, 3.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- Ovacık, Zübeyir. “XIV. Yüzyıl Anadolu Düşüncesinde Bir İyi(mser)lik Felsefesi Olarak Âşık Paşa’da Aşk Felsefesi”. *Turkish Studies*, 11/2, 965-984, 2016.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra. “Kozmolojik ve Epistemolojik Perspektiften Âşık Paşa’da İnsan Anlayışı”. *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol vd., 223-240, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Peker, Hidayet. “Muhammed İkbâl’de Tanrı Evren İlişkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1, 39-55, 2013.
- Sarıbaş, Fatma. *Âşık Paşa’da Ahlâk Anlayışı*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Şahin, Haşim. “Selçuklu ve Erken Osmanlı Döneminde Vefâiyye Tarikati”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Velî Araştırma Dergisi* 70, 39-54, 2014.
- Taşköprülü-zâde. *eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fi Ulemâi’l-Devleti’l-Osmâniyye*. nşr: A. Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divânı*. İstanbul: H Yayınları, 2020.
- Tirmizî, Hakîm. *Beyânü’l-Fark Beyne’s-Sadri ve’l-Kalbi ve’l-Fuâdi ve’l-Lübbi, Kalbin Anlamı*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayyikitap, 2013.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîru’l-Tüsterî*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2007.

SEYİT RIZA MİLLETLER CEMİYETİ'YLE BİRLEŞİK KRALLIK'TAN YARDIM İSTEDİ Mİ?

DID SEYİT RIZA REQUEST HELP FROM ASSOCIATION OF NATIONS AND THE UNITED KINGDOM?

İBRAHİM BOZKURT 

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

1937 yılında Tunceli'de meydana gelen isyanın merkezinde bulunan Seyit Rıza'nın Birleşik Krallık Dışişleri Bakanlığı'na ve Milletler Cemiyeti'ne mektup yazarak isyana destek aradığı, akademik olan ve olmayan birçok çalışmada söz konusu edilmiştir. Mektuplarda, özet olarak Türk devletinin Dersim'de sivilleri hedef aldığı, boğucu gaz da dâhil olmak üzere haksız bir savaş yürüttüğü; Kürt dilinin ve kültürünün yasaklandığı; Kürtlerin baskı altında tutulduğu, zorunlu göçe tabi tutulduğu ve katledildiği şikâyet edilerek uluslararası toplum müdahaleye davet edilmektedir. Bugüne değin bu iki mektup, akademik olan veya olmayan çok sayıda çalışmada konu edilse de kısa değinilerle geçiştirilmiş ve üzerinde detaylı bir çalışma yapılmamıştır. Akademik çalışmalarda konu bir bütün olarak ele alınmadığı gibi konuyla ilgili yapılan akademi dışı çalışmalarda da ileri sürülen görüşler, sağlam kaynaklarla ve gerekçelerle tartışılmamıştır. Bu çalışmanın temel araştırma problemi Birleşik Krallık Dışişleri Bakanlığı'na ve Milletler Cemiyeti'ne gönderilen bu iki mektubun kim tarafından ve hangi amaçla yazıldığı tespit etmektir. Arşiv belgeleri, hatırat türü eserler ve konuyla ilgili yapılan güncel araştırmalar bu çalışmanın temel kaynaklarıdır. Makalede önce mektuplar ve içerikleriyle ilgili genel bilgi verilmiş, ardından bu mektuplarla ilgili tartışmalar özetlenmiştir. Nihayet metnin şekil ve içerik analizleri yapılarak, arşiv belgelerinden ve dönemin şahitliklerinden yararlanılarak mektupların kim tarafından ve hangi amaçla yazıldığı tartışılmıştır. Çalışma sonucunda söz konusu mektupların Seyit Rıza'dan habersiz olarak Baytar Nuri tarafından yazıldığı ve ilgili yerlere gönderildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Seyit Rıza, Milletler Cemiyeti, Mektup, Yardım, Ayaklanma, Dersim, Tunceli, Birleşik Krallık.

Abstract

It has been mentioned in many academic and non-academic studies that Seyit Rıza, who was at the center of the rebellion that took place in Tunceli in 1937, wrote a letter to the United Kingdom Ministry of Foreign Affairs and the League of Nations and sought support for the rebellion. In the letters, in summary, the international community is invited to intervene by complaining about the following issues: The Turkish state targeted civilians in Dersim, waged an unjust war, including suffocating gas; Kurds were oppressed, forced to migrate and massacred. Although these two letters have been the subject of many academic and non-academic studies, they have been briefly mentioned and no detailed study has been done on them. In academic studies, the subject is not discussed as a whole, and the views put forward in non-academic studies on the subject have not been discussed with solid sources and justifications. The main research problem of this study is to determine by whom and for what purpose these two letters sent to the British Ministry of Foreign Affairs and the League of Nations were written. Archival documents, memoirs and current research on the subject are the main sources of this study. In the article, firstly, general information about the letters and their contents is given, and then the discussions about these letters are summarized. Finally, the form and content analyzes of the text were made and it was discussed by whom and for what purpose the letters were written by making use of archival documents and testimonies of the period. As a result of the study, it was concluded that the aforementioned letters were written by Mr. Baytar Nuri unaware of Seyit Rıza and sent to the relevant places.

Keywords: Seyit Rıza, League of Nations, Letter, Aid, Rebellion, Dersim, Tunceli, United Kingdom.

Giriş

1937 yılında Tunceli’de feodalizmin cumhuriyete direnişiyile meydana gelen olaylarda merkezi bir yer edinen Seyit Rıza’nın hayatı ve faaliyetleri hakkındaki bilgiler, daha başından beri spekülâtif bir alana çekilmiştir. Bilimsel çalışmaların konusu olmaktan çok, taraflar arasındaki bir hesaplaşmanın aracı haline dönüştürülen Seyit Rıza’yla ilgili bilgiler, birçok alanda birbiriyle tezat halindedir. Seyit Rıza kimi çevrelere göre bir Kürt milli kahramanı, kimi çevrelere göre aşiret çıkarlarını gözeten feodal bir ağa, kimi çevrelere göre devletine bağlı inançlı bir Alevi önderi, kimi çevrelere göre aşiretler ve devlet arasında arayı bulmaya çalışan bir uzlaşmacı, kimi çevrelere göre asayişsizlik yaratan başıbozuk bir eşkıyadır. Bütün bu farklı Seyit Rıza portreleri, esasen farklı tarafların Seyit Rıza algısının bir yansımasıdır. Birbirinden farklı Seyit Rıza portrelerini yaratan bu durum karşısında bilim insanlarına düşen görev, konuyu bir hesaplaşma alanına çekmeden, kaynaklara dayalı olarak konuyu serinkanlı şekilde tartışmaktır.

1937’de Birleşik Krallık’a ve Milletler Cemiyeti’ne gönderilen Seyit Rıza imzalı iki mektup, geçmişten beri güçlü tartışmalara neden olmuştur. İster akademik olsun ister akademi dışı olsun çok sayıda çalışmada konu edilen bu mektupların gerçekte Seyit Rıza’nın iradesi ve bilgisi dâhilinde yazılıp yazılmadığı tartışılmış ancak şimdiye değin konu detaylarıyla incelenmemiş ve doğal olarak bir netice elde edilememiştir. Bir veya birkaç paragrafta geçiştirilen konu, Seyit Rıza’yla ilgili diğer konularda olduğu gibi daha çok spekülâtif alana çekilip taraflar arasında bir hesaplaşma aracına dönüştürülmüştür. Bu çalışmanın araştırma konusu, Seyit Rıza imzalı bu iki mektubun gerçekte Seyit Rıza’nın bilgisi ve rızası dâhilinde yazılıp yazılmadığını irdelemektir.

Çalışmada öncelikle bu iki mektup hakkında yapılan çalışmaların genel bir değerlendirilmesi yapılmış, ardından en son ulaşılan belgelerle konu değerlendirilmiş ve mektupların şekil ve içerik analizi yapılarak bir sonuca varılmıştır. Çalışmamızın başlıca kaynakları arşiv belgeleri, hatıratlar ve güncel araştırmalardır.

1. İki Mektubun Tanıtımı

Seyit Rıza imzasıyla yurt dışından yardım isteyen iki tane mektup tespit edilmiştir.

Mektuplardan birincisi, 30 Temmuz 1937 tarihli “Dersim-Kürdistan”dan İngiliz Dışişleri Bakanlığına gönderilmiş Fransızca mektuptur. Mektubun sonunda el yazısı ile “Dersim Generali Seyit Rıza” yazmaktadır. İki sayfadan oluşan mektubun ilk sayfasında 21 Eylül 1937 tarihli bir kaşe vurulmuştur (Ek 1-2). Bu mektubun Suriye üzerinden İngiliz Dışişleri Bakanlığı’na ulaştırıldığı (Arslan vd. 1987, 14) iddia edilmişse de, bu iddianın doğru olmadığı, başka bir belgeden anlaşılmaktadır. İngiliz Dışişleri Bakanlığı Ortadoğu Masası’nın İstanbul İngiliz Büyükelçiliği’ne 5 Ekim 1937 tarihinde gönderdiği mektupta, Seyit Rıza imzalı mektubun nüshası için teşekkür edilmekte ve mektubun Büyükelçiliğe nasıl ulaştığı sorulmaktadır. Anlaşılacağı üzere Seyit Rıza imzalı mektup, 21 Eylül’de İstanbul İngiliz Büyükelçiliğine teslim edilmiş, Büyükelçilik 23 Eylül’de bu mektubu çoğaltarak İngiliz Dışişleri Bakanlığı’na göndermiştir. İngiliz Dışişleri Bakanlığı, 5 Ekim 1937 tarihinde İstanbul İngiliz Büyükelçiliği’ne, Seyit Rıza imzalı mektupla ilgili Türk hükümetini bilgilendirmesini ve mektuptaki taleplerin dikkate alınmadığını özellikle bildirilmesini istemiştir (Ek 3).

İkincisi Milletler Cemiyeti'ne gönderilen, cemiyetin genel sekreterine hitap edilen 30 Temmuz 1937 tarihli mektuptur. "Dersim Başkumandanı Seyit Rıza" imzasıyla "Dersim-Kürdistan"dan gönderilen mektup, Milletler Cemiyeti'ndeki Türk görevliler tarafından tespit edilmiş ve Dâhiliye Vekili (İçişleri Bakanı) Şükrü Kaya imzalı 18 Ekim 1937 tarihli yazıya konu edilmiştir. Şükrü Kaya'nın verdiği bilgilere göre mektup Suriye üzerinden Derecikli Nureddin Yusuf adındaki biri tarafından Milletler Cemiyeti'ne teslim edilmiş, Milletler Cemiyeti, bu mektubu dikkate almamış ve mektup hakkında herhangi bir işlem yapmaya lüzum görmemiştir (Ek 4-5). Mektubun hangi dilde yazıldığına dair bir bilgi yoktur ancak yazının ekinde verilen sureti Türkçedir. İleride tartışacağımız üzere bu mektup büyük ihtimalle Fransızca yazılmış, Türk resmi makamları tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Şükrü Kaya imzalı belgenin ekindeki mektup da bu çeviri metindir (Yeşiltuna, 2015a, 582-583).

2. Mektuplarda Ne Anlatılıyor?

Fiziki olarak biri İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na diğeri Milletler Cemiyeti'ne yazılmış iki ayrı mektup varsa da bunların en göze çarpan özelliği içerik olarak aynı olmasıdır. Görüldüğü kadarıyla aynı metin, hitap edilen kişiler değiştirilerek ayrı yerlere gönderilmiştir.

Mektupların içeriklerini karşılaştırmadan önce şekline dikkat kesilmek yararlı olacaktır. Her iki mektup da "Dersim-Kürdistan"dan gönderilmiştir ve yine her iki mektubun da altında "Dersim generali/başkomutanı Seyit Rıza" imzası vardır.

Sadece şekil olarak değil içerik olarak da iki mektubun aynı kalemden çıktığı anlaşılacaktır. Her iki mektup, birebir aynı konuları, aynı sırayla ele almaktadır. İki mektup da, Türkiye hükümetinin yıllardan beri Kürtleri asimile etme çabasıyla başlamakta, Kürtçe gazete ve neşriyatın yasaklandığı ve Kürtçe konuşanlara eziyet edildiği iddialarıyla devam etmektedir. Zorunlu ve sistemli göçlerle, Kürtlerin memleketlerinden Anadolu'ya göçe zorlandığı, göç edilen yerlerde Kürtlerin kitleler halinde telef olduğu söylenmektedir. Türk hükümetinin şimdi de Dersim bölgesine girdiği, Dersimlilerin ise 1930 yılında "Ararat" yani Ağrı dağında olduğu gibi silaha sarıldıkları bildirilmektedir. İkisi farklı tarihlerde yazılmış olsa da, her iki mektupta da Dersim'de savaşın üç aydan beri sürdüğü ifade edilmektedir. Bu bilgi, iki mektubun aynı zamanda yazıldığını yahut birinin diğeriinden kopyalanarak yazıldığını göstermektedir. Mektup savaş araçlarının dengesizliğine yani Türk hükümetinin bombardıman uçakları, yangın bombaları ve boğucu gazlara sahip olmasına rağmen Seyit Rıza ve adamlarının Türk hükümetini başarısızlığa uğrattıklarını ifadeyle devam etmektedir. Yine iki mektupta bu başarısızlık karşısında Türk hükümetinin, uçaklarla köyleri ve kasabaları bombaladığı, kadın ve çocukları öldürdüğü, zindanların yumuşak başlı Kürtlerle dolduğu, aydınların kurşuna dizildiği iddia edilmektedir. Yine her iki mektupta da "üç milyon Kürt"ün varlığından söz edilerek, mektupların yazıldığı makamdan yardım talep edilmektedir. Nihayet mektuplar en derin saygıların kabulü ricasıyla sona ermektedir.

Elbette mektubun içeriği, bir siyasi propaganda metninden ve uluslararası toplumu Türk devleti aleyhine harekete geçirmek için asılsız iddialardan ibarettir. Makalemizin kapsamında olmadığı için bu hususlara değinmiyoruz. Ancak görüldüğü üzere iki mektupta da sırasıyla aynı konular aynı sırayla ifade edilmekte ve aynı rakamlar, aynı tarihler verilmektedir. Milletler Cemiyeti'ne gönderilen mektubun

orijinal nüshası elimizde olmadığından iki mektubun aynı metin olduğunu kesin şekilde iddia edemiyoruz. Ancak gerek şekil ve gerek içerik bakımından her iki mektubun aynı kalemden çıktığı, birbirinin tekrarı olduğu muhakkaktır.

3. Mektupların Yazarı Hakkındaki Görüşler

Bu iki mektubun kim tarafından yazıldığı şimdiye değin çok sayıda tartışmaya neden olmuştur. Detaylı şekilde ele alınmayan bu konu, ilgili çalışmalarda birkaç cümle yahut paragrafta geçiştirilmiştir.

Gazeteci Ümit Zileli tarafından bulunan ve Türkiye’de ilk defa *Nokta Dergisi*’nde yayımlanan mektup, iddiaya göre Seyit Rıza tarafından Birleşik Krallık Dışişleri Bakanlığı’na gönderilmiştir. *Nokta Dergisi*’nde yer alan haberde, “Seyit Rıza, Dersim’e yönelik bir hareket başlayacağını anlayınca, Fransızca kaleme alınan bu mektubu Suriye üzerinden İngiliz Dışişleri Bakanlığı’na göndermiş” denilmektedir (Arslan vd., 1987, 14).

Faik Bulut, Birleşik Krallık Dışişleri Bakanlığı’na gönderilen Seyit Rıza imzalı mektubu başından sonuna kadar Baytar Nuri lakaplı Mehmet Nuri Dersimi’nin yazdığını, cümlelerin ve siyasal formülün ona ait olduğunu söylemiştir. Bulut’a göre, “mektubun genel çerçevesi ve muhtevası konusunda Seyit Rıza genel bir onay vermiş; Baytar Nuri ise, hem mektubun ayrıntılarını yazmış hem de Dersimden dışarı çıktıktan sonra (11 Eylül 1937), bunu İngiltere yönetimine ulaştırmıştır” (Bulut, 2013, 26).

Sait Çiya ise Birleşik Krallık’a gönderilen mektubun Baytar Nuri tarafından yazıldığını iddia etmiştir. Seyit Rıza’nın verdiği yetkiyi kendi görüşleri doğrultusunda kullanan Baytar Nuri, büyük ihtimalle bu mektupları yazmayı kendisi kararlaştırmıştır. Çiya’ya göre, Baytar Nuri, Suriye’ye çıkınca Dersim aşiretleri adına, benzer mektuplar yazmış ve bunları *Kürdistan Tarihinde Dersim*” isimli kitabında yayınlamıştır. Seyit Rıza imzalı mektup da bunlardan biridir (Çiya, 1998, 174-175).

“Dersim” konulu çalışmalarıyla bilinen Ali Kaya, İngiliz Dışişleri Bakanlığı’na iletilen mektubu Dersim’deki durumu dünya kamuoyuna duyurmak amacıyla Seyit Rıza’nın gönderdiğini iddia etmiştir (Kaya, 2010, 476).

Baki Öz, yine Birleşik Krallık’a gönderilen mektubu söz konusu ederek Seyit Rıza’nın “yenileceğini anlayınca dış yardım arayışına” girdiğini ve söz konusu mektubun “Koçgiri olaylarından beri deneyimli biri olan ve Kürtçülük hareketinin ideolog ve önderlerinden Alişir” tarafından kaleme alındığını bir ihtimal olarak belirtmiştir (Öz, 2008, 177-178).

Cengiz Özakıncı’ya göre, söz konusu mektup “Kürt Teali Cemiyeti üyesi M. Nuri Dersimi tarafından yazılıp ‘Dersim Generali Seyid Rıza’ imzasıyla” İngiliz Dışişleri Bakanlığı’na gönderilmiştir. (Özakıncı, 2010, 64-65).

Özgür Erdem, Birleşik Krallık’a yardım dilenen mektubu Baytar Nuri’nin yazdığını, sıkışan ve yalnızlaşan Seyit Rıza’ya imzalatarak ilgili yere ilettiğini yazmıştır (Erdem, 2014, 261).

Rıza Zelyut ise iyice sıkışan Seyit Rıza’nın Baytar Nuri’nin de önerisiyle Krallık’a bir mektup yazdığı ve dış destek aradığı görüşündedir (Zelyut, 2014, 276).

Munzur Çem, uluslararası toplumun öneminin farkında olan Seyit Rıza’nın önce Alişir’i Sovyetler Birliği’ne gitmek üzere Dersim’i terk etmeye ikna etmiş (Çem, 2011,

449), sonuçsuz kalan bazı diplomatik girişimlerde bulunmuş, bu kalemden temmuz ayında Birleşik Krallık Dışişleri Bakanlığı'na mektup yazmıştır (Çem, 2011, 449).

Bu çalışmada ele alınan mektuplar için olmasa bile Seyit Rıza'nın Mustafa Kemal'le yaptığı yazışmaları gündeme alan Kızıldağ Soileau, bu yazışmaları kimin yaptığı konusunda iki ihtimal dile getirmektedir. Ona göre, birinci ihtimal Seyit Rıza'nın çevresindeki okuryazar kişilerden yardım alarak yazışmaları dikte ettirdiğidir. İkinci ihtimal ise Baytar Nuri'nin Seyit Rıza adına bu yazışmaları, en azından belli bir kısmını yapmış olduğudur. Zaten Kızıldağ Soileau, Seyit Rıza'nın torunu Rüstem Polat'a dayanarak Seyit Rıza'nın kendi derdini anlatacak derecede bile Türkçe bilmediğini iddia etmektedir (Kızıldağ Soileau, 2013, 28-29).

Serap Yeşiltuna, hem İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na hem de Milletler Cemiyetine gönderilen iki mektubun da bizzat Seyit Rıza tarafından kaleme alınmadığını, bu mektuplarla Seyit Rıza'nın diğer mektupları arasında ciddi üslup farkları olduğunu ama altında Seyit Rıza imzası bulunduğunu söylemektedir. Baytar Nuri, Alişer veya Bedirhaniler tarafından yazıldığı iddialarını dile getiren Yeşiltuna, bu mektupların içeriğindeki ifadelerin Seyit Rıza'nın da görüşleri olduğunu ve bu nedenle masum sayılamayacağını ifade etmektedir (Yeşiltuna, 2015b, 27-28).

Sinan Meydan, Seyit Rıza'nın "Türk ordusunun hücumlarıyla köşeye sıkışınca, akıl hocası Baytar Nuri Dersimi'nin önerisiyle" Birleşik Krallık'a mektup yazdığı görüşündedir. Ona göre, Seyit Rıza bu mektubu yazmamış olsa bile Baytar Nuri'nin, Seyit Rıza'dan habersiz böyle bir mektup yazması mümkün değildir. (Meydan, 2017, 497).

Caner Arabacı'ya göre İngiliz hükümetine gönderilen mektubu Seyit Rıza, Baytar Nuri'ye yazdırmıştır (Arabacı, 2017, 82).

Mehmet Yıldırım, 1937 yılında Milletler Cemiyeti'ne gönderilen mektup gibi birçok yazışmanın Seyit Rıza adına Baytar Nuri tarafından yapıldığını ve bu yazışmaların sadece Dersimi'nin görüşlerini yansıttığını söyleyerek Alişer'in ve Baytar Nuri'nin Dersim'deki varlıklarını sorgulamaktadır (Çakmak - Şur, 2020, 186-188).

Görüldüğü üzere Birleşik Krallık'a ve Milletler Cemiyeti'ne yazılan mektupları kimin yazdığı konusunda birkaç görüş dile getirilmiştir:

Seyit Rıza yazdı;

Seyit Rıza, Baytar Nuri'ye, Koçgirili Alişer'e veya çevresindeki eğitilmiş, okuryazar kişilere dikte ettirerek yazdırdı;

Seyit Rıza, genel çerçevesini ifade ederek Baytar Nuri'ye yazdırdı;

Baytar Nuri, Seyit Rıza'dan habersiz olarak yazdı.

Şükrü Kaya'nın, Milletler Cemiyeti'ne iletilen mektubun Bedirhaniler tarafından gönderildiğine dair tahmini (Ek 4) başka hiçbir veriyle desteklenmediğinden değerlendirilmemiştir.

3.1. Seyit Rıza Yazdı

Seyit Rıza'nın Fransızca diplomatik bir mektup kaleme alması mümkün görünmemektedir. Öncelikle Seyit Rıza'nın Fransızca bilmediği bilinmektedir. Birleşik Krallık'a gönderilen mektuptaki el yazısı imza, aşağıda görüleceği üzere oldukça nizamidir ve kesinlikle eğitilmiş ellere aittir (Ek 2).

Şekil 1: Birleşik Krallık Dışişleri Bakanlığına gönderilen 30 Temmuz 1937 tarihli mektuptaki Seyid Rıza imzası (Ek 2).

Seyit Rıza'nın okuma yazma bilmediği çeşitli çevrelerce gündeme getirilmiştir. Torunu Rüstem Polat Birleşik Krallık'a gönderilen mektup sorusuna verdiği cevapta, dedesinin kendini kurtaracak derecede Türkçe'yi bile bilmediğini ifade ederek bu iddiayı yalanlamıştır (Kızıldağ Soileau, 2013, 28-29). Baluşağı aşiretinden ve atalarının Harzemli Türklerden geldiğini söyleyen bir Tuncelili, babasından aldığı bilgilere dayanarak Seyit Rıza'nın okuma yazma bilmediğini, doğal olarak "İngilizlere mektup yazdı, işbirliği önerdi" iddialarını gülünç bulduğunu ifade etmiştir (Bulut, 2013, 334).

Seyit Rıza'nın okuryazar olduğunu iddia eden şahitlikler de vardır. Bir iddiaya göre Seyit Rıza, Baytar Nuri'nin babası Molla İbrahim'den eğitim almıştır (Dersimi, 1992, 19). Bu şahitliği biraz şüpheyle karşılamak gerekir. Çünkü Baytar Nuri, kendisinin ve ailesinin önemini olağanüstü derecede abartmakta, cediti Molla Mehmet Ali'nin de Seyit Rıza'nın babası Seyit İbrahim'e ders verdiğini iddia etmektedir (Dersimi, 1992, 18). Bir başka şahitlik, Seyit Rıza'nın yardımcısı ve kayını Heme Boxi'ye aittir. Eğer etnik ayrılıkçı çevreler tarafından uydurulan bir şahitlik değilse, Hasan Hayri'den gelen bir mektubu Seyit Rıza, birine okutmuş daha sonra altına bazı notlar yazarak Kalan aşiret reisi Ali Ağa'ya yollamıştır (Çem, 2011, 422). Seyit Rıza'nın eski yazıyı yani Osmanlı Türkçesi bilip, yeni yazıyı yani Latin harfli yeni Türk alfabesini bilmediğine dair bir şahitlik daha kayda geçmiştir. Bu şahitlik, 1938'de on beş yaşında olan Süleyman Karataş'ın, Abbasanlı Ali Bey'den dinlediği bir anıdır. Yıldırım'ın aktardığına göre Abbasanlı Ali Bey'e 1937 yazında bir Yüzbaşı, Seyit Rıza'ya teslim edilmek üzere bir mektup vermiş, Seyit Rıza mektubu alıp baktıktan sonra, "Bu yeni yazıdır ben bunu okuyamam Şıx Hasanım gelsin bunu okusun" demiştir (Yıldırım, 2020, 184). Buradan Seyit Rıza'nın Osmanlı Türkçesini bildiği ama Latin harfli Türk alfabesini bilmediği sonucu çıkmaktadır.

Öte yandan Seyit Rıza'nın "kendini kurtaracak kadar" Türkçe bilmediği iddiası doğru değildir. Onun Türkçe'yi iyi derecede bildiği, herhangi bir tercümandan bahsedilmeksizin devlet yetkilileriyle defalarca görüşmesinden anlaşılmaktadır (Yeşiltuna, 2015a, 134; Yeşiltuna, 2015b, 134-135). Kaldı ki, zaten İhsan Sabri Çağlayangil, anılarında Seyit Rıza'yla Türkçe konuştuğunu detaylarıyla anlatmaktadır. Hatta Seyit Rıza'nın son sözleri de "Evladı Kerbelayih. Bihatayih. Ayıptır. Zulümdür. Cinayettir" Türkçe olmuştur (Çağlayangil, 1990, 52).

Özetle, Seyit Rıza'nın iyi derecede Türkçe bildiği, Osmanlı Türkçesi okuma yazmasının olduğu, Latin kökenli Türk alfabesini öğrenmediği doğal olarak Fransızca'yı da bilmediği aktarımlardan anlaşılmaktadır. Bu bilgiler, mektubun altındaki imzanın da bizzat Seyit Rıza tarafından atılmadığını göstermektedir. Latin harfleriyle ancak eğitilmiş ellerin atabileceği bir imzanın Seyit Rıza'ya ait olması mümkün değildir.

3.2. Çevresindeki Eğitimli, Okuryazar Kişilere Dikte Ettirildi

Koçgirili Alişer, Koçgiri İsyanı'nın yenilgiye uğramasının ardından Nisan 1921'de Seyit Rıza'ya sığınmış, öldürüldüğü 9 Temmuz 1937 tarihine kadar da bu şekilde yaşamıştır. Yani Seyit Rıza, Alişer'i on altı yıl himaye etmiştir (Kızıldağ Soileau, 2020, 218).

Alişer'in, isyan bastırılmadan önce Koçgiri'de Alişan Bey'in kâtipliğini yaptığı kayda geçmiş (Dersimi, 1992, 106), Dersim'de Seyit Rıza'ya da kâtiplik yaptığı iddia edilmiştir (Uluğ, 2009, 49). Yanında on altı yıl yaşadığı Seyit Rıza'nın dikte ettiği bazı yazışmaları, Alişer'in yazmış olduğu tahmin edilebilir. Bununla birlikte Seyit Rıza'nın Alişer'in siyasi görüşlerine ne kadar katıldığı yeni açıklanan arşiv belgeleriyle tartışmalı bir hal almıştır.

Koçgiri İsyanı bastırıldıktan sonra Seyit Rıza, Erzincan mebusu Hacı Osman Fevzi Efendi vasıtasıyla TBMM'ye gönderdiği mektubunda, Alişer'in firar ederek kendisine sığınmasında bir sorumluluğunun bulunmadığını, bu kararın tamamen Alişer'e ait olduğunu beyan etmiştir. Seyit Rıza aynı mektubunda genel af istemiş, hakkında isyana destek olduğu yolundaki suçlamaları reddetmiştir (Kızıldağ Soileau, 2013, 20). Seyit Rıza'nın Koçgiri İsyanı'na katılmadığını, bu mektubunu ve devlete bağlılık ve itaat beyan eden çok sayıda açıklamasını (Kızıldağ Soileau, 2013; Yeşiltuna, 2015a, 1085; Yeşiltuna, 2015b, 134-135; Yıldırım, 2020) dikkate alırsak, Alişer'i himayesinin aşiret kültürüyle ilgili olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü aşiret kültüründe aşirete sığınan bir suçlu, düşmanına teslim edilmez, büyük ayıp sayılır. Seyit Rıza'nın yetkililerden genel af dilemesi de başta Alişer olmak üzere Tunceli'ye sığınan kaçakların yükünden kurtulma amacı taşıması mümkündür. Cumhurbaşkanlığı Arşivinde, Başbakanlık Cumhuriyet Arşivinde, mülga Genelkurmay ATASE (Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı) Arşivinde bulunan ve yayımlanan yeni belgelere göre (Yeşiltuna, 2015a; Yeşiltuna, 2015b; Kızıldağ Soileau, 2013) Seyit Rıza aşiret kültürü içinde aşiretinin menfaatlerini gözeten, devlete itaat ve bağlılık gösteren, kendi hakkındaki suçlamaları reddeden ve hakkında karalama yapılmasından yakınan, uzlaşmacı ve yer yer yapıcı bir profil çizmektedir. Baytar Nuri'nin kitaplarında çizdiği Seyit Rıza profiliyle resmî belgelerde oraya çıkan Seyit Rıza profilinin uzaktan bile alakası yoktur. Yeni yayımlanan belgeler, Seyit Rıza'nın etnik ayrılıkçılık ve Kürtçülükle bir ilgisinin olmadığını göstermektedir. Esasen Tunceli'de eskiden beri Seyit Rıza'nın etnik ayrılıkçı olmadığı, inancına bağlı bir aşiret ağası ve dini kişilik (rehber) olduğu söylenmektedir. Döneme şahitlik eden Karerli Mehmet Efendi de Seyit Rıza'nın, çatışmayı sevmeyen uzlaşmacı kişiliğine vurgu yapmakta ve hasımları tarafından hakkında çok sayıda karalamaya maruz kaldığını söylemektedir (Karerli Mehmet Efendi, 2006, 331). Esasen Seyit Rıza'nın etnik ayrılıkçı fikirlere sahip olduğu yolundaki iddialar, neredeyse bütünüyle Baytar Nuri'ye, onun yazdıklarına ve çalışmalarının yarattığı etkiye dayanır. Görünen o ki, Baytar Nuri'nin çalışmaları "Seyit Rıza'nın devletin gözünde siyasi bir figüre dönüşmesine" yol açmıştır (Çakmak-Şur, 2020, 188). Bununla birlikte Seyit Rıza'nın zaman zaman etnik ayrılıkçı figürlerin etkisiyle savrulmalar yaşayıp yaşamadığı ayrıca tetkike değerdir.

Seyit Rıza'nın söz konusu iki mektubu Baytar Nuri'ye, Koçgirili Alişer'e veya çevresindeki eğitimli, okuryazar kişilere dikte ettirerek yazdırdığı iddiasını değerlendirmek için Seyit Rıza tarafından yazılan yahut dikte ettirilen mektuplara bakmak ve bunları karşılaştırmak gerekmektedir. Devletin resmi kayıtlarında Seyit

Rıza'ya ait bazı mektuplar günümüze ulaşmıştır. 1933 yılında Seyit Rıza, Hozat kaymakamlığına gönderdiği mektup şöyledir:¹

“Hozat kaymakamlığına; Kânunusani iptidalarında bir kıt'a mektubunuzla bizi talep etmiştin. Bendeniz de vekâleten mahdumu vicdanı alinize karşı ve emin olduğum için Hükûmete aşiretler namına irsal ettim. Fakat aksi takdirde sağ selâmet bize vasil olmadı. Bu Hukuk Hükûmetinize ait bir mesele idi. Milletçiler açısından sabru takat kalmadı. Bu bizim katil olanların meselelerinden dolayı Hükûmeti taciz ve bir masrafa sokmamak için kendimizi aşiret beyninde üç, dört günden beri silah atılmıyor. 3, 4 günden beri sıkıcı ve çok gayrette bulundu ise de katiller firaren kurtuldu. Binaenaleyh herhangi bir aşirete kaçarsa katillerimizi takip etmek için fişek kahtı [kıtlık] olmuştur. 4-5 sandık cephane, Hükûmeti Cumhuriyetimizden muavenet ve himmet beklerim. Eğer Hükûmet bu ricamı kabul etmez ise millet ciğer açısından Hükûmetin deposundan iki üç sandık çalınsa, Hükûmet milletin anasıdır. Bunun için evladından vazgeçemez. Ve ezemez. Ananın malı evlada heleldir, selam.” (Yeşiltuna, 2015b).²

“Dersim generali Seyit Rıza” imzasıyla İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na gönderilen mektuptan bir bölüm ise şöyledir:

“Sayın Bakan,

Yıllardan beri Türk hükümeti, Kürt halkını asimile etmeye çalışmakta ve Kürt dilinin gazete ve yayınlarını yasaklayarak, ana dillerini konuşanlara eziyet ederek, Kürdistan'ın bereketli topraklarından gidenlerden büyük bir bölümünü telef olduğu Anadolu'nun çorak topraklarına, zorunlu ve sistemli göçler düzenleyerek, bu halka zulüm edilmektedir. Son olarak Türk Hükümeti, kendisiyle yapıları bir anlaşma sonucu, bu baskılardan arındırılmış, Dersim bölgesine de girmeye kalkışmıştır.

Bu olay karşısında, Kürtler göçün uzak yollarında can vermek yerine, kendilerini korumak için, 1930'da Ararat Tepesi'nde Zilan ve Beyazıt Ovası'nda olduğu gibi silahlarına sarıldılar.

Üç aydan beri ülkemde, tüyler ürpertici bir savaş sürüyor.

Savaş olanaklarının eşitsizliğine ve bombardıman uçaklarının, yangın bombalarının, boğucu gazların kullanılmasına rağmen, ben ve arkadaşlarım Türk ordusunu başarısızlığa uğrattık.

(...)

... üç milyon Kürt, benim sesimden Ekselanslarına sesleniyor ve bu hükümetinizin yüksek manevi etkisinden Kürt halkını yararlandırmanızı sizden istirham ediyor.

Sayın Bakan, en derin saygılarımın kabulünü rica ederim.

Dersim Generali

Seyit Rıza” (Arslan vd. 1987,14).

Seyit Rıza'nın yazdığı veyahut en iyi ihtimalle dikte ettirdiği bu mektupla, Birleşik Krallık Dışişleri Bakanlığı'na ve Millet Cemiyeti'ne yazılan iki mektup arasında dağlar kadar fark vardır. Öncelikle mektuplardaki üslup oldukça farklıdır. Hozat Kaymakamlığına gönderilen mektup tamamen günlük konuşma diliyle söylenmiş ve söylendiği gibi yazılmıştır. Resmi bir makama yazılsa bile diplomatik ve resmi bir üslup taşımamaktadır. Yazım yanlışları ve anlatım bozuklukları oldukça fazladır. Cümlelerin kuruluşu ve kelimelerin seçilişi eğitimi kötü olan birinin kaleminden çıktığını veya dikte edildiğini göstermektedir. Birleşik Krallık Dışişleri Bakanlığı'na ve Millet Cemiyeti'ne yazılan iki mektup ise tam tersi özelliklere

1 Yazım hataları korunmuştur.

2 Cumhurbaşkanlığı Arşivi, Belge No: 01010580-50.

sahiptir. Her iki mektup son derece diplomatik bir dille kaleme alınmış, üzerinde uzun uzun düşünülmüş, cümleler dikkatle kurulmuş ve kelimeler özenle seçilmiştir.

Bu mektupların analizi sonucunda, çalışmada söz konusu edilen mektupları Seyit Rıza'nın dikte ettirip yazdırdığına dair bir kanaat ortaya çıkmamaktadır.

3.3. Seyit Rıza, Genel Çerçevesini İfade Ederek Baytar Nuri'ye Yazdırdı

Bir başka iddiaya göre, Birleşik Krallık Dışişleri Bakanlığı'na ve Millet Cemiyeti'ne yazılan iki mektubun genel çerçevesini Seyit Rıza çizmiş ve Baytar Nuri de bunları kaleme almıştır.

Bu konuda sözlü tarih anlatımları da dâhil günümüze ulaşan tek kaynak, Baytar Nuri'nin hatıratıdır. Onun yazdığına göre Seyit Rıza, özel ve gizli bir adamını Elaziz'e göndermiş ve Baytar Nuri'ye dış devletlerden yardım talep etme görevini vermiştir. Baytar Nuri de bu göreve sadık kalarak yurt dışına çıkacağını Seyit Rıza'ya bildirmiş, bu maksatla önce İstanbul'a gitmiş, burada işleri akamete uğrayınca 11 Eylül 1937 Salı günü Adana üzerinden Suriye'ye kaçmıştır (Dersimi, 1992, 184-188).

Baytar Nuri kitaplarında Seyit Rıza'yla ortak hareket ettiklerini, çok sayıda görüşme yaptıklarını, haberleştiklerini yazsa da arşiv belgeleri ve sözlü anlatımlar bu iddiaları doğrulamaktan uzaktır. Esasen Baytar Nuri'nin anlattıkları birçok açıdan sorunludur. Mesela bir anlatısına göre Koçgiri İsyanından sonra Seyit Rıza'nın Ağdat köyündeki konağında misafir olmuş ve güya Seyit Rıza, ona "imza benim, fakat umum Dersim namına sana selahiyet veriyorum. Her ne suretle yazarsanız, yazınız" (Dersimi, 1992, 112) demiştir. Bir kere Seyit Rıza bir aşiret ağasıdır ve tüm Dersim'i temsile yetkisi olmadığını bilmektedir. Zaten arşiv belgelerinin hiçbirinde tüm Dersim'i temsil ettiğine dair bir ifadesi, hatta herhangi bir işareti bile yoktur. Seyit Rıza, 1936 yılının ağustos ayında Elazığ'a yaptığı bir ziyarette devlet görevlileriyle görüşmüş, bu görüşmelerde kendine atılan bazı iftiralar nedeniyle hükûmetin kendisinden şüphe duyduğunu, bu durumdan müteessir olduğunu, kalan ömrünü devletin arzularına uygun şekilde geçirmek istediğini söylemiştir (Yeşiltuna, 2015b, 134-135; Ek 7-8). Onun "Dersim'in piri" olduğuna dair iddianın da bir gerçekliği yoktur (Yıldırım, 2020, 177), bu iddia tamamen bir mitten ibarettir. Diğer taraftan Hozat kaymakamlığına yazdığı mektupta bile, devletin makamıyla senli-benli konuşan Seyit Rıza'nın Baytar Nuri'yle sizli-bizli konuşması pek akla yatkın değildir.

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, Baytar Nuri'nin 1937 yılında Dersim'e hiç gitmemesi ve yurtdışına kaçış girişimlerine kadar zamanını Elazığ'da geçirmesidir (Dersimi, 1952, 272-294; Dersimi, 1992, 181-183). Bu nedenle Elazığ'da yazılan bir mektubun Dersim'e gönderilip Seyit Rıza'ya imzalatılması, ardından İstanbul'daki İstanbul Büyükelçiliğine teslim edilmesi teknik olarak zor görünmektedir.

Seyit Rıza'nın jandarmaya teslim olduğu gün, Baytar Nuri'nin yurt dışına çıktığını söylemesi de ilginç bir detayı teşkil etmektedir. Bilindiği üzere Seyit Rıza 11 Eylül 1937 tarihinde gece saat 22'de Erzincan'da silahsız olarak jandarmaya teslim olmuştur (Yeşiltuna, 2015a, 584). Baytar Nuri de, "11 Eylül 1937 Salı" günü Adana üzerinden Suriye'ye çıktığını yazmıştır (Dersimi, 1992, 186). Baytar Nuri'nin yazdığı birçok şey gibi bu bilgi de sorunludur. Çünkü 11 Eylül 1937 tarihi Salı gününe değil, Cumartesi gününe denk gelmektedir. Yani Baytar Nuri, yurtdışına kaçışı hakkında da doğruyu söylememektedir yahut Seyit Rıza üzerinden popülerlik kazanmak peşindedir.

Özetle, Seyit Rıza'nın uluslararası toplumu bilgilendirmek için mektup yazması için Baytar Nuri'ye yetki verdiği iddiası sağlam bir temele dayanmamaktadır. Bu iddia, daha çok Baytar Nuri'nin yurt dışına kaçtığı için kendini aklamak maksadıyla uydurduğu bir kamuflaja benzemektedir. Mesele sadece mektup olsaydı, Baytar Nuri bu mektupları üçüncü kişiler eliyle de ilgili yerlere ulaştırabilirdi. Zaten Milletler Cemiyeti'ne gönderilen mektubu Derecikli Yusuf adında biri teslim etmiştir. Eğer Baytar Nuri'nin İstanbul'a gittiği ifadesi doğruysa, İstanbul Birleşik Krallık Büyükelçiliği'ne verilen mektubu kendisinin teslim etme ihtimali de vardır.

3.4. Baytar Nuri, Seyit Rıza'dan Habersiz Olarak Yazdı

Birleşik Krallık Dışişleri Bakanlığı'na ve Millet Cemiyeti'ne yazılan iki mektup hakkında bir diğer görüş, bu mektupları Baytar Nuri'nin Seyit Rıza'dan habersiz yazdığıdır. Gerçekten de bütün emareler bu mektupları Baytar Nuri'nin Seyit Rıza'dan habersiz yazdığını göstermektedir. Başta Baytar Nuri, "İngiltere, Fransa, Amerika ve diğer bütün devletlerin konsoloslukları vasıtasıyla Hariciye Nezaretlerine tercümesi aşağıda yazılı şikâyet nameyi sundum" (Dersimi, 1952, 295) diyerek bunu itiraf etmektedir. Dersimi, Türkçe verdiği mektupların tercümesinden daha sonra mektupların Fransızca metnini vererek mektupların bu dilde yazıldığını bildirmektedir (Dersimi, 1952, 299).

Dersimi'nin yazdığını söylediği mektup, Seyit Rıza imzalı mektuplara hem şekil hem de içerik olarak benzemektedir. Şekil olarak bakıldığında 20 Kasım 1937 tarihinde Dersim'den yazıldığı bildirilen mektupların altında "Dersim aşiretleri namına" yazılmış, altına imzalar kısmı açılmıştır. Anlaşıldığına göre Baytar Nuri, Seyit Rıza adına yazdığı mektupta yaptığı gibi Dersimli aşiret ağaları adına imza atmış ve onlardan habersiz işlere girişmiştir. İçerik de bu çalışmada söz konusu edilen mektuplarla örtüşmekte, bazı ifadeler ise benzerlik göstermektedir. Milletler Cemiyeti'ne gönderilen Seyit Rıza imzalı mektup "Türkiye hükümeti senelerden beri" şeklinde başlamaktadır. Baytar Nuri'nin Milletler Cemiyeti'ne gönderdiği "Dersim aşiretleri namına" imzalı mektup da "Türkiye hükümetinin on beş yıldan beri" şeklinde başlamaktadır. Baytar Nuri'nin yayımladığı mektupta da silahların dengesizliğinde söz edilmekte; Türk hükümetinin top, mitralyöz, uçak bombardımanları ve boğucu gaz kullandığı iddia edilmekte; Kürt diliyle her türlü yayının yasaklandığı, Kürtçe konuşmanın şiddetle yasaklandığı ifade edilmekte; Kürtlerin memleketlerinden farklı yerlere zorunlu göçle dağıtıldığına, Türkiye'deki Kürt nüfusunun beş milyon olduğu söylenmektedir. Baytar Nuri'nin yayımladığı mektup, Seyit Rıza imzasıyla gönderilen mektuplardan hayli hacimlidir, ancak temel olarak aynı şeyleri iddia ve talep etmektedir.

Özetle, bütün veriler Birleşik Krallık Dışişleri Bakanlığı'na ve Millet Cemiyeti'ne yazılan iki mektubun da Baytar Nuri'nin kaleminden çıktığını göstermektedir.

Sonuç

Baytar Nuri, XX. yüzyılın ortalarında etnik ayrılıkçı harekete, canlı anlatımıyla iddialı bir hikâye bırakmıştır. Bu hikâyenin başrolünde "hayatını milleti uğruna sarf etmiş olan emsalsiz Kürt kahramanı" (Dersimi, 1952, 294) Seyit Rıza vardır. Bu hikâye altmış yılı aşkın bir süre etnik ayrılıkçı hareketler tarafından hayli kullanılmış, nihayet iş Tunceli'de Seyit Rıza heykeli dikmeye kadar varmıştır. Seyit Rıza'nın

aslında etnik ayrılıkçı fikirlere sahip olmadığı ve bu iftiraların Baytar Nuri tarafından uydurulduğuna dair yöre insanı tarafından yapılan güçlü itirazlar duyulmamıştır.

Ne var ki, son yıllarda başta Başbakanlık Osmanlı Arşivi olmak üzere, Cumhurbaşkanlığı ve mülga ATASE arşivlerinin açılmasıyla birlikte bambaşka bir Seyit Rıza portresi ortaya çıkmıştır. Bu portrede Seyit Rıza, her zaman devlete itaat arz eden, sürekli kendisine iftira atıldığından dert yanan, uzlaşmacı, arabulucu, hatta çoğu zaman yapıcı bir aşiret ağası olarak karşımıza çıkmıştır. Kürtçülüğüne veya etnik ayrılıkçı olduğuna dair güçlü hatta vasat herhangi bir emareye rastlanmamıştır. Yine de zaman zaman Alişer'in veya başkalarının etkisiyle savrulmalar yaşayıp yaşamadığı ayrıca tetkik edilmelidir.

Seyit Rıza'nın etnik ayrılıkçı olduğuna dair Baytar Nuri'nin yazdıkları dışında şimdiye değin kullanılan en güçlü kanıt, Birleşik Krallık'a yazdığı iddia edilen mektuptu. Arşivlerin açılmasıyla birlikte sadece İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na değil Milletler Cemiyeti'ne de Seyit Rıza imzasıyla bir mektup gönderildiği ortaya çıkmıştır. Daha o dönemde İçişleri Bakanı Şükrü Kaya imzasıyla yapılan resmi yazışmalarda bu mektubun Seyit Rıza'ya ait olmadığı bildirilmiştir.

Bu çalışmada Seyit Rıza imzasıyla Birleşik Krallık ve Milletler Cemiyeti'ne gönderilen mektuplar değerlendirilmiş, mektupların şekil ve içerik analizleri yapılmış, dönemin tanıklıklarına başvurulmuş ve güncel araştırmalardan yararlanılmıştır. Çalışma sonucunda söz konusu mektupları, Seyit Rıza'dan habersiz olarak Baytar Nuri'nin yazdığı ve ilgili yerlere gönderildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Yeni ortaya çıkan arşiv belgeleri Seyit Rıza ve Dersim konularının tekrar değerlendirilmesini, kışkırtıcı bir üsluptan sakınarak ve yeni çatışma alanlarına sebep olmayacak şekilde meselenin yeniden ele alınmasını zaruri kılmaktadır.

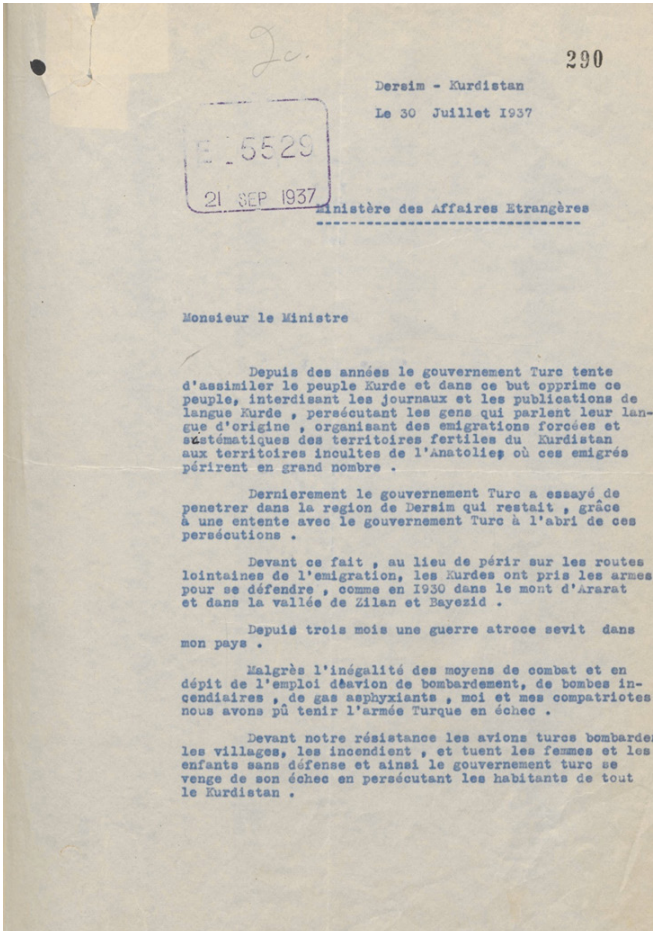
Kaynaklar/References

- Arabacı, Caner. "Dersim Olayı, Bir Jakobenzizm Faciası Mı?", *Medeniyet Ve Toplum*. 1/2 (2017), 33-103.
- Arslan, Ayşegül vd. "Dersim 1937-1938: Yarım Yüzyıl Sonra", *Nokta Dergisi*, 5/25 (1987), 12-23.
- Bulut, Faik. *Dersim Raporları*. İstanbul: Evrensel Basın-Yayın, 2013.
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon:03-10, Kutu: 111, Gömlek: 745, Sıra: 20
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Kutu: 111-Gömlek: 745 Sıra: 20, Belge No: 6
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon: 030-10/ Kutu: 113, Gömlek: 779, Sıra: 11
- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon: 030-10, Kutu: 113, Gömlek: 779, Sıra: 11
- Çağlayan, İhsan Sabri. *Anılarım*. İstanbul: Yılmaz Yayınları, 1990.
- Çem, Munzur. *Dersim Merkezli Kürt Aleviliği*. İstanbul: Vate Yayınları, 2011.
- Çiya, Sait. *Dersim Yazıları*, İstanbul: Tij Yayınları, 1998.
- Dersimi, Mehmet Nuri. *Dersim'e Ve Kürt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım*. Haz. Mehmet Bayrak, Ankara: Öz-Ge Yayınları, 1992.
- Dersimi, Mehmet Nuri. *Kürdistan Tarihinde Dersim*. Halep: Ani Matbaası, 1952.
- Erdem, Özgür. *Dersim Yalanları Ve Gerçekler: 38 Yalan 38 Gerçek*. İstanbul: İleri Yayınları, 2014.
- Kareri Mehmet Efendi. *Yazılmayan Tarih Ve Anılarım*. İstanbul: Kalan Yayınları, 2016.
- Kaya, Ali. *Başlangıcından Günümüze Dersim Tarihi*. İstanbul: Demos Yayınları, 2010.

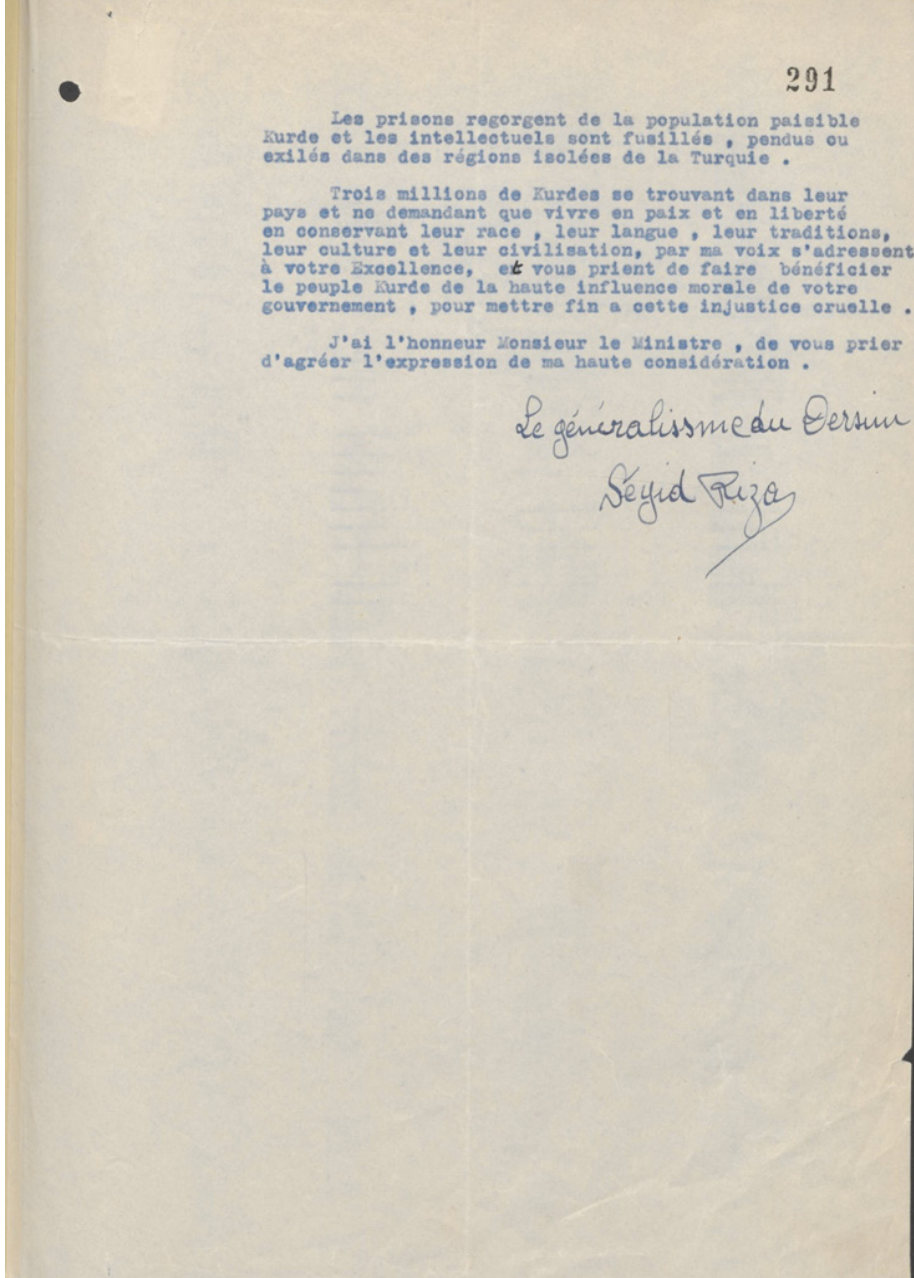
- Kızıldağ Soileau, Dilek. "Belgelerdeki Mi, Belleklerdeki Mi: Hangi Seyid Rıza?", *Kebikeç*. 36 (2013), 7-36.
- Kızıldağ Soileau, Dilek. "Koçgirili Alişer Efendi", *Kürt Tarihi Ve Siyasetinden Portreler*. Der.: Yalçın Çakmak - Tuncay Şur. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Meydan, Sinan. *El-Cevap*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2017.
- National Archives, Foreign Office, 340/40/37
- National Archives, Foreign Office, 371/20864/E5529
- Öz, Baki. *Dersim Olayı*. İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Özakıncı, Cengiz. "Dersim Dersi", *Bütün Dünya Dergisi*, 1 (2010), 45-72.
- Yeşiltuna, Serap (2015a). *Devletin Dersim Arşivi*, İstanbul: İleri Yayınları.
- Yeşiltuna, Serap (2015b). *Cumhurbaşkanlığı Dersim Arşivi*, İstanbul: İleri Yayınları.
- Yıldırım, Mehmet. "Hangi Seyit Rıza". *Kürt Tarihi Ve Siyasetinden Portreler*. Der.: Yalçın Çakmak - Tuncay Şur. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Zelyut, Rıza. *Yeni Arşiv Belgeleriyle Dersim İsyancıları ve Seyit Rıza Gerçeği*, Ankara: Kripto Yayınları, 2014.

Ekler/Appendices

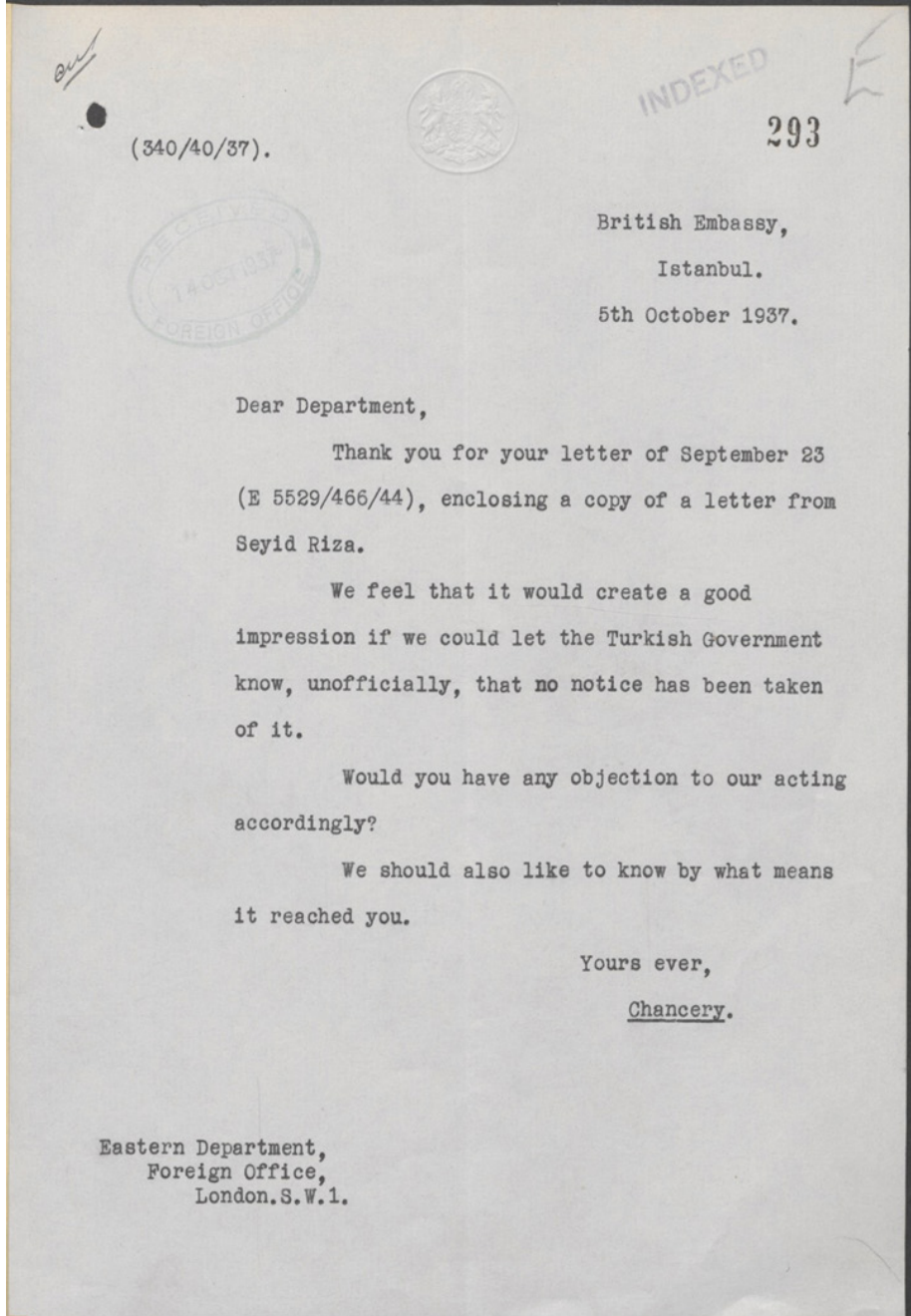
Ek 1: Birleşik Krallık Dışişleri Bakanlığına gönderilen 30 Temmuz 1937 tarihli ve Seyid Rıza imzalı mektubun ilk sayfası (National Archives, Foreign Office, 371/20864/E5529)



Ek 2: Birleşik Krallık Dışişleri Bakanlığına gönderilen 30 Temmuz 1937 tarihli ve Seyid Rıza imzalı mektubun ilk sayfası (National Archives, Foreign Office 371/20864/E5529)



Ek 3: Birleşik Krallık Dışişleri Bakanlığından İstanbul Birleşik Krallık Büyükelçiliğine gönderilen 5 Ekim 1937 tarihli resmi yazı (National Archives, Foreign Office 340/40/37).



Ek 5: Seyit Rıza imzalı Milletler Cemiyeti'ne gönderilen mektubun sureti. Tarih: 8/11/1937 (BCA, Fon: 030-10/ Kutu: 111, Gömlek: 745, Sıra: 20).

(Suret) 30 Temmuz 1937

Uluslar Kurumu Dersin-Kürdistan

Bay Genel Sekreter

Türkiye hükümeti senelerdenberi Kürd kavmini temsile uğraşmakta ve bu uğurda bu kavme zulmü tasdik yapmakta,Kürd dilile gazete ve mecmuayı neş eylesenkte,kendi dilleriyle konuşan kimselere içkencede bulunmakta, Kürdistan'ın mümbit arazilerinden Anadolu'nun gayri menru yerlerine sebze ve sistenli tehoizler tertip ederek muhacirler oralarında büyük kitlelerle telef olmaktadırlar .

ahiren Türkiye hükümeti,Dersin'in Türkiye hükümetiyle mevud bir itilaf sayesinde bu zulümlerden nasum kalmış olan havalisine mü'lûl ve müfuz etmeğe kalkmıştır . Bu hal karşısında Kürdler uzak muhaceret yollarında helâk olmaksızın 1930 da olduğu gibi,irarâsı değıyle Zilâm ve Bayazit yağ lalarının müdafaaî mefis için silâha sarıldılar . Üç aydanberi mesleke- timde merhûmetince bir harp hüküm sürüyor . Mücadele vesâfâsinin deukâsâs liğine, ve bombaların tayyarelerimin, yağın bombaların,Boğucu gasla- rın istisaline rağmen bez ve Yarıdağların Türkiye ordusunu ademi muvaf- fakıyyet-de bırakmağa muktedir olâuk. mukavenetinin karşısında Türkiye Tayyareleri,Köyleri bombaların etmekte, müdafaaîsı kâsamları ve çocuk- ları öldürmekte ve böylece Türkiye hükümeti bütün Kürdistan ahalisine içkence yaparak muvaffakiyyetsizliğinin acısını çakarmaktadır .

Hapishaneler sakın kürd ahaliyle dolmuştur ve münevverler kurşuna di- zilmekte, asılmakta ve yağıt Türkiye'min tova yerlerine nefî ve teb'id edilmektedirler .

Üç Milyon Kürd kendi yurdlarında bulunuyorlar ve evklarını, Dillerini , ananelerini, horelerini ve meâniyetlerini muhafazeten sakınma ve his- riyyet içinde yaşamaktan başka bir şey istemiyorlar . Hazin listanala Ekr alâmanıza müvâcâat ederek, müessesenizin yüksek müfuz meâniyyetinde Kürd Milletinin istifade ettirilmesini vebu salıma hakcazlağa bir ni- hayet verilmesini sizden niyas ediyorlar .

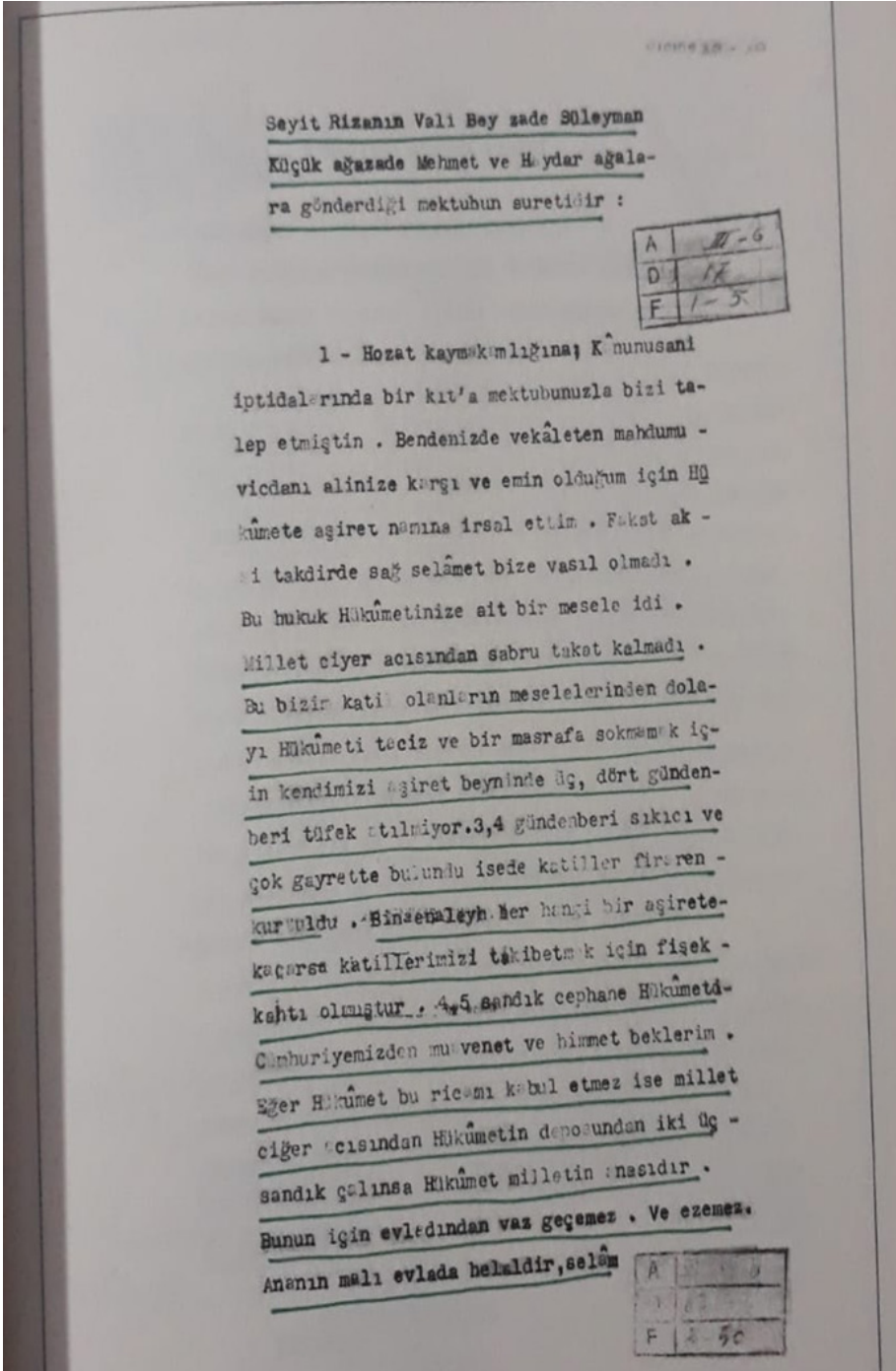
Bay Genel Sekreter, yüksek saygılarınıza ifadenizi kabul buyurmuşa şile- şile şereflesizin . (Dersin Başkumandanı)

Seyit Rıza

030 10 111 745 206

T. Borsaliy

Ek 6: Seyit Rıza'nın Hozat Kaymakamlığına gönderdiği mektup. (Yeşiltuna, 2015a, 43).



Ek 7: Seyit Rıza'nın 1937 yılında Elazığ'da devlet görevlileriyle görüşmesi hakkında raporun ilk sayfası (BCA, Fon: 030-10/ Kutu: 111, Gömlek: 779, Sıra: 11).

Tunceli Veli ve k.lığı tarafından alınan 363/2957 sayılı

T.C.
BAŞBAKANLIK
MÜHÜRÜ


Kısmi Beynamedir

1 - Yukarı Abbas Uşağı ileri geleni Seyit Rızanın gelip hükümeti hakkında 1/8/36 ve 625 sayılı günlük raporda arz ettiği Uş şifheleri Sin Meydanı Uş kilometre şifheli: yeni yaptırıldığı evde oturdu bu evde; Tunceli kamuunun tevlizati uğruna itiraz edilmiş bulunan tevlizatlara 11 Şubat 1936'dan Sin Meydanı telefon hattı çekil - dikten ve Sinde askeri karavane 27 / 7 / 365 de Tevlizati şifheli: kon - ra 31 / 7 / 366 Ours Hesata gılerok Mükürte deblat atıdır. Horatın sonra 1/8/36 Cumhuriyeti Sinde Elazığ geldi. 3 / 8/36 Cumhuriyeti günü kendisini kabul ettikten sonra Elazığde sızfettiklik ve Tunceli vilâ - yet tevlizati ve bu tevlizatin Euro şifheliyle görüldü . Kızılda bulunan günlerce Malk evi, istasyon, wa, kereste fabrikaları ve sair gibi beldem ve umumî meclisleri halkten birinin şifheliyle gılerok gör - üldü.

2 - Kendisini kabul ettiğin evrede devletimizin ve vilâyetimizin tevlizati; idare tevlizati geligim şekil ve gayeleri tevlizati - nin tevlizati ve yukselmesi hususunda büyüklerimizin yukselme kararlarını ve muvaffakiyetleriyle referansını anlattım ve Tunceli vilâyeti hal - kin kısa zamanda diğer vilâyetler halkinden daha ileri ve daha yuksel - derecelere geçerek için büyüklerimizin aldığın emelleri edilecek ve bu emelleri her ne bahasına olursa olsun yerine getirmek karar ve az - mizini de anlattım . Bu bahsan beyanına iki defa olarak kendisine tevlizati etti . Düşün öncesinin tevlizati geldiği zaman Türk ordusuyla birlikte sızf bir Türk çouğu olarak geligim olduğum haberleştiğum ve diğer evrede tevlizati gılerok sonra Türk düşmanlarının sızf - rine kapılarak Türk devlet ve hükümetine emiyet vereyecek derecede karga ve mek durduğum de şifheli . Türk ordusuyla Türk vatanına - sızfıde ederken ki sızfıde Türk devletinden sızfıde günlerce ki daha rahat uçtu şifheli sızfıde . Ayda halikarak Türk ordusuyla birlik - te Türk vatanına sızfıde karga sızfıde ederken her türlü hava tevlizati - ne ve yavaş tevlizatielerine rağmen kalgı istihkatiyle uyduğum ve bununla beraber hükümete karga sızfıde edin ve mek olma sızfıde mek , ken - di sızfıde yavaş itiraz ve yavaş düşüncülerini tevlizati hükümetin kendinden şifheli etmesi üzerine kalgı karar ve baharilere karga en -

030 | 10 | 1937 | 111 | 779 | 11

Ek 8: Seyit Rıza'nın 1937 yılında Elazığ'da devlet görevlileriyle görüşmesi hakkında raporun ikinci sayfası. (BCA, Fon: 030-10/ Kutu: 113, Gömlek: 779, Sıra: 11).



-2-

niyet göstermesi vakiyetinde kaldığına ilişkin bir ifade ile iddia etmiştir . Devletin bu gün hakkında gösterdiği gıktaki tutumun takdir etliğini eber Ömrünü devletin arzularına uygun bir şekilde hareketle geçireceğini de tekrar etmiştir . Yalnız ağılları katilleri olan Kargenilerin vaktile kan dıyacı olarak Sin kbyından kendisine vermiş oldukları arzusunun galea tekmnet olarak kendisinde tutulmasını tesini arzusuna bilvesate göstermiştir . Kendisine bu bepta hiç bir vest yapılmıştır . Fakat bu meselemin tarafını nazım edecek şekilde hal atrekte mhasip olacaktır . Bu arzu dıyında tetkikat yapılmıştır .

3 - Kısaca arzandı devletçe büyük berekkl ve kudret gösterilmiş olduğun; İyon ve kassat getirilmiş olduğu hal ve ifadesinden anlaşılabilen Seyit Rıza; dört gün Elazığda kaldıktan sonra Hozate evdet stığı ve Hozate bir gün kaldıktan sonra köyüne gıttık ömrüne balun olduğu arzudadır .

Aali gıptedir .
S. H. Özcan
GN

030	10								
-----	----	--	--	--	--	--	--	--	--



HÂŞİMÎ EMİR OSMAN'IN TASAVVUFİ ADAP VE ERKÂNA DAİR GÖRÜŞLERİ

HÂŞİMÎ EMİR 'OTHMÂN AND HIS VIEWS ON SUFISTIC MANNERS AND THE
FUNDAMENTALS

ABDÜLMECİT İSLAMOĞLU  

Sorumlu Yazar/Correspondence

MERVE GÜVEN  

Öz

16. yüzyıl Bayrami Melami şeyhlerinden Hâşimî Emîr Osman, Kasımpaşa'da kurduğu tekkesi ile Melamiliği kurumsallaştıran isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Manzum ve mensur eserleriyle dini-tasavvufî Türk edebiyatına katkılar sunan müellifin *Tarikatname*'si, tasavvufî adap ve erkâna dair görüşlerinin yer aldığı bir eserdir. Yurt içi ve dışında sekiz nüshasını tespit ettiğimiz bu önemli eser, tarikata girenlerin uymaları gereken usul ve yöntemden, seyr ü süluk sırasında göz önünde bulundurulması gereken kurallardan, mürşit ve ihvana karşı takınılması gereken tavırdan bahsetmektedir. İlk olarak Bayrami Melami kutbu Sârbân Ahmed'in mensuplarından Vizeli Alâeddin'e, sonrasında yine aynı çizgide bulunan Gazanfer Efendi'ye intisabı hakkında çıkan iddialar sonrasında ise Halveti şeyhlerinden Nureddinzade'ye bağlanması müellifin tasavvufî görüşlerine yer verdiği *Tarikatname*'sini dikkat çekici hâle getirdiği gibi eserin incelenmesini de zorlaştırmaktadır. Makalemiz giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte; Osmanlı döneminde tasavvufî hayatı derinden etkileyen melamet düşüncesinden, bu neşvenin Bayramiye tarikatı içerisindeki zuhurundan ve Bayrami Melamileri'nin kendine has uygulama ve esaslarından bahsedilmiştir. Birinci bölümde Hâşimî'nin hayatı hakkında bilgi verilmiş ve eserleri tanıtılmıştır. İkinci bölüm; çalışmanın konusunu teşkil eden *Tarikatname*'ye hasredilmiştir. Bu bölümde eserin nüshaları hakkında bilgi verilmiş ve *Tarikatname* muhteva itibarıyla incelenmiştir. Son bölümde ise eser hakkındaki bazı tespit ve tartışmalara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Tasavvuf, Hâşimî Emîr Osman, *Tarikatname*, Melamiyye, Bayramiyye.

Abstract

Hâşimî Emîr 'Othmân, one of the Bayrami Melami sheiks of the 16th century, is the person who institutionalized the understanding of Melami theory with his dervish lodge in Kasımpaşa. One of the most famous works of the author is *Tarikatname* in which he presented his views on sufistic rules and conventions. He made important contributions to the religious-sufistic Turkish literature with his prose and verses. The rules and methods that the followers should obey while entering the order, rules that should be followed during seyr u suluk, behaviors and attitudes that should be obeyed concerning the religious guide and ikhwan are the issues that are mentioned in this important work. Hâşimî first initiated Alâ' al-Dîn from Vize, one of the followers of Bayrami Melami Qutb Sârbân Aḥmad. After that, he started following the orders of Gazanfer Efendî, who was in the same line as Alâ' al-Dîn. After the allegations about him, he initiated to Nûr al-Dîn-zâde, one of the Khalwatî sheiks. All these processes make it both attractive and difficult to analyze his work *Tarikatname*. In his work, there are information and presentations of his views. Our article is made of the introduction section and the three following sections. In the introduction part, the notion of melamet, which affected the sufistic life and understanding in the Ottoman period, is mentioned. The reflection of this understanding in the Bayramiyya sect, the original notions and practices of Bayrami Melami followers are also described in the work. In the first section of the study, information about the life of Hâşimî is presented and his works are introduced. The second section, eight copies that we could determine are introduced and the content of *Tarikatname* is analyzed. In the last section, the work is re-analyzed in the context of Melamiyya. Some findings and discussions about the work are presented to the readers.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Şufism, Hâşimî Emîr 'Othmân, *Tarikatname*, Melamiyya, Bayramiyya.

Giriş

Tarikatnameler, tarikata girenlerin uymaları gereken adap ve erkândan, seyr ü süluk sırasında göz önünde bulundurulması gereken kurallardan, şeyh ve ihvana karşı takınılması gereken tavırdan bahseden eserlerdir. Mürit ve dervişlere yol gösteren tarikatnameler (Uludağ, 1988, 1/336), bir bakıma talimatname özelliği de taşımaktadır. Zira tarikat mensubu, tarikatnamede zikredilen kuralları kabullenmiş ve bu ilkelere göre davranmayı hayatının gayesi hâline getirmiş demektir. Söz konusu ilke ve davranışların izahı için ayet ve hadis iktibaslarına, menkıbelere ve tasavvufun düşünce dünyasına da tarikatnamelerde sıklıkla yer verilir (Özkan, 2003, 142). Çalışmamızda *Tarikatname*'sini incelediğimiz Hâşimî Emîr Osman (öl. 1003/1595), Bayrami Melami şeyhidir. Bu nedenle söz konusu eseri değerlendirmeye geçmeden önce Osmanlı döneminde tasavvufi hayatı derinden etkileyen melamet düşüncesinden, bu neşvenin Bayramiyye tarikatı içerisindeki zuhurundan ve Bayrami Melamileri'nin kendine has uygulama ve esaslarından bahsetmek gerekir.

Ruhani bir hüviyete sahip olan tasavvuf cereyanı zamanla müesseseleşmiş; bu durum sufilere has adap ve erkânı, metot ve yöntemleri, giyim ve kuşama, mekan ve mevkileri beraberinde getirmiştir. Sufiler yaşam tarzlarıyla, giyim kuşamlarıyla halktan ayrıldıkları gibi uzun süren halvet ve uzlet hayatları da onları cemiyetin dışına itmiş, geçimlerini tekke ve zaviyeye bağımlı hâle getirmiştir. İşte melamet bu tavra karşı, yine tasavvufi muhitin içinden doğmuş bir harekettir (Kara, 1987, 560). Resmî tasavvuf anlayışına muhalif bir tavır alan Melamiler (Işın, 1994, 5/381), herhangi bir tarikat yapılanması içerisine girmemiş, tekke edinmemiş, sema, devran gibi zikir ayinleri düzenlememiş (Tek, 2019, 403), benlik duygusunu artıran ve kendilerini halktan ayıran hırka, taç gibi özel giysi ve sembollere itibar etmemiş (Işın, 1994, 5/381), inzivaya çekilmek yerine halk ile iç içe yaşamayı (Tek, 2009, 46), çalışmayı ve kendi el emekleriyle geçinmeyi tercih ve teşvik etmişlerdir. Tasavvufun tarikatlar şeklinde örgütlenmeye başladığı dönemden itibaren bir neşve ve meşrep olarak varlığını sürdüren Melametilik, Bayramiyye tarikatı içinde yeniden zuhur etmiş (DİA, 2004, 29/27) ve bu dönem üç devreye ayrılan Melamiliğin ikinci dönemini teşkil etmiştir (Sâdık Vicdânî, 1338, 1/24).

Hacı Bayram Veli'nin vefatından sonra önde gelen iki halifesi Akşemseddin (öl. 863/1459) ve Ömer Dede Sikkîni'nin (öl. 880/1475) meşrep konusunda fikir ayrılığına düşmesi sonucu tarikat, Şemsiyye-i Bayramiyye ve Melamiyye-i Bayramiyye olmak üzere iki kol üzerinden varlığını sürdürmüştür. Akşemseddin tarafından kurulmuş olan Şemsiyye, züht ve takvayı, Ömer Dede Sikkîni'nin temsil ettiği Melamiyye ise ilahi aşk ve cezbe ön plana çıkarmıştır (Şahin, 2015, 596). Klasik Bayramiliği devam ettiren, ehlisünnet çizgisine sıkı sıkıya bağlı ve siyasi iktidarla barışık Şemsiyye mukabil Melamiler, ileri vahdet-i vücutçu görüşleri (Ocak, 2020, 327), kutbiyet merkezli tasavvuf anlayışları, kendilerini itikadi ve fıkhi hiçbir mezhebe bağlı görmemeleri, tevella ve teberra sahibi olmaları, şeri cezaları kendi içlerinde uygulamalarıyla Sünni temeller üzerine kurulan Osmanlı Devleti'nin tenkit ve takibine maruz kalmıştır (Tek, 2009, 8). Osmanlı iktidarının kendilerine yönelik olumsuz algısının sonucu kutuplarından üçünü kurban veren Bayrami Melamileri, iktidar kaynaklı yeni tehditleri göz önünde bulundurarak daha titiz ve nispeten daha gizli hareket etmek zorunda kalmış (Şahin, 2015, 65), bazı Melami kutupları gerçek kimliğini saklayarak takma isimlerle irşat faaliyetine devam ederken bazıları kendisini

tarikat mensuplarından bile gizlemiştir (Aytekin, 2019, 223-224). Bu tavır doğal olarak müntesiplerin eserlerine de yansımış ve Melamiler gizlenme ilkesi gereği kendilerine has tabakat kitabı yazmadığı gibi (DİA, 2004, 29/27), eserlerinde doktrinlerini açık bir biçimde ilan etmemeye gayret etmişlerdir (Sabitoğulları, 2019,70). Emîr Osman'ın makalemizde ele aldığımız *Tarikatname*'si de bu yönüyle incelemeye değer bir eserdir. Bu çalışmada, Hâşimî Emîr Osman'ın mensur *Tarikatname*'sinden hareketle tasavvufi düşüncesi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Müellifin Bayrami Melami tarikatına mensup olması dolayısıyla eserin muhtevası Melamiyye bağlamında ele alınacak, Hâşimî'nin mensubu olduğu tarikatın usul ve esaslarına tabiiyeti sorgulanacaktır. Gizliliği temel prensip olarak kabul eden bir tarikatın mensubunun, tasavvufi düşüncelerini aktardığı eserinde bu ilkeyi ne denli koruduğu, düşüncelerini aktarmada ne denli açık olduğu tahlil edilmeye çalışılacaktır. Söz konusu ilke gereği çok fazla eser vermemiş olan bir tasavvufi hareketin az sayıdaki yazılı metinlerinden birini tahlil ve tenkit, alana yönelik çalışmalara yeni bir boyut kazandıracak ve literatürdeki önemli bir boşluğu dolduracaktır kanaatindeyiz.

Bu doğrultuda ilk olarak Osmanlı dönemi alfabesiyle yazılmış olan söz konusu eser tarafımızca transkribe edilmiş ve makale bu metin üzerine bina edilmiştir. Giriş ve üç bölüm hâlinde düzenlenen çalışmanın birinci bölümünde müellifin hayatı hakkında bilgi verilmiş ve eserleri tanıtılmıştır. İkinci bölüm çalışmanın konusunu teşkil eden *Tarikatname*'ye hasredilmiştir. Bu bölümde eserin nüshaları hakkında bilgi verilmiş ve *Tarikatname* muhteva itibarıyla incelenmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise bazı tespit ve tartışmalara yer verilmiştir.

1. Hâşimî Emîr Osman'ın Hayatı ve Eserleri

Tarikatname yazarının asıl adı Osman'dır (Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, 1/657). Hz. Peygamberin soyundan geldiği için Seyyid, Emîr ve Hâşimî nisbesiyle (Mahmûd Cemâleddin el-Hulvî, 2013, 555; Mehmed Süreyya, 1329, 11), saçlarını uzatmasından dolayı Saçlı Emîr lakabıyla, Kasımpaşa'daki tekkesinden ötürü de Kasımpaşalı olarak anılmaktadır. Sivas'ta dünyaya gelmiştir. Amasya'da medrese tahsiline başlamış, buradaki ilk tahsilinin ardından İstanbul'a giderek Sahn-ı Seman Medresesi'ne devam etmiştir. Gördüğü bir rüya üzerine eğitimini yarıda bırakan Hâşimî, Vize'ye giderek Bayrami Melami kutbu Sarban Ahmed'in (öl. 952/1545) mensuplarından Alaeddin Efendi'ye (öl. 970/1563) intisap etmiştir (Donuk, 2017, 2/1238). Vizeli Alaeddin'in vefatından sonra yerine geçen Gazanfer Efendi'nin (öl. 974/1567) yanında sülukunu tamamlamış, aynı zamanda kızıyla evlenerek damadı olmuştur (Mahmûd Cemâleddin el-Hulvî, 2013, 556). Gazanfer Efendi'nin vefatının ardından İstanbul'a dönmüş, Kasımpaşa'da kurduğu tekkesiyle klasik anlamda bir tarikat yapılanmasına dayanmayan Melamilîği kurumsallaştırmış ve Rumeli Melamilîğinin İstanbul'da temsili noktasında önemli bir adım atmıştır. Melamilere karşı baskının arttığı ve kutuplarının idam edildiği dönemde şiirleriyle Batını fikirleri yaydığı iddiaları sonucu (Işın, 1994, 5/383), Hâşimî hakkında da takibat başlamış, bunun üzerine dönemin nüfuzlu Halveti şeyhlerinden Filibeli Nureddinzade'ye (öl. 981/1574) intisap etmiştir (Hâfız Hüseyin Ayvansarayî, 2013, 125; Vassâf, 2006, 2/533). Kaynaklar Emîr Osman'ın Nureddinzade'ye intisabıyla sonuçlanan bu takibatın '*Ben ne dersem Hak onu işler hemân / Şöyle benzer, ben anın ağastıyam*' (Yıldız, 2003, 57; Ünlütürk, 2004, 19; Sofuoğlu, 2015, 169) beytini de içeren şiirle başladığını kaydetmektedir.

İstanbul'da büyük yankı uyandıran ve kulaktan kulağa yayılan bu gazele, Sünbüliyye tarikatı şeyhlerinden Yusuf Sinanüddin (öl. 988/1581) tarafından bir reddiye yazılmıştır (Yusuf Sinanüddin, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2912/8). Sinan Efendi *Tadlilü'l-Te'vil* adlı bu risalesinde şiirin kime ait olduğunu belirtmezken, Gölpınarlı o dönemde İstanbul'da yaşayan ve şair olan Melamileri değerlendirip şiirin Emîr Osman'a ait olabileceğini ifade etmiştir (Gölpınarlı, 1931, 75). Ancak, bahsi geçen şiirin son iki beyti Kınalızade Hasan Çelebi'nin (öl. 1012/1604) tezkiresinde Süleyman Rusûhî (ö.?) adına kayıtlıdır (Kınalızade Hasan Çelebi, 1989, 385). Ayrıca bu şiire şerh yazan Münîrî-i Belgradî (öl. 1026/1617) risalesine şiirin yedi beytini aktararak başlamıştır.¹ Gazelin mahlas beytinden şiirin Rusûhî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır:

“Ey Rusûhî şem‘i cem‘i âlemün

Bâl u per yakmakda bî-pervâsiyam” (Münîrî-yi Belgradî, Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 2927/10, 164b).

Emîr Osman, Halvetiyye tarikatına intisabı sonrası gördüğü bir rüyayı Nureddinzade'ye anlatır ve Nureddinzade'nin: “*Emîr, senin bize ihtiyacın yok. Var git, dervişanın ile meşgul ol. Fakat bizim kisvemizi ve evradımızı terketme.*” şeklindeki yorumu üzerine tekkesine dönüp hizmetine devam eder (Mahmûd Cemâleddin el-Hulvî, 2013, 557). 11 Zilkade 1003 (18 Temmuz 1595) tarihinde vefat eden Hâşimî, Kasımpaşa Kulaksız'daki tekkesinin haziresine defnedilmiştir (Donuk, 2017, 2/1238; Mehmed Süreyyâ, 1996, 3/481; Bursalı Mehmed Tahir, 1333, 1/188; Vassâf, 2006, 2/533).

Emîr Osman'ın tasavvufî şiirlerini bir araya getirdiği *Divançe*'si, yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır (Ünlütürk, 2004). Müellifin ayrıca İsrâ suresinin tefsirine dair küçük bir risalesi (Hâşimî Emîr Osman, Hasan Hüsnü Paşa, 758/02), ihvanına ve dostlarına gönderdiği mektuplarından oluşan *Münşeât*'i (Bursalı Mehmed Tahir, 1333, 1/188), *Ümmiyye*² isimli Arapça bir eseri (Hâşimî Emîr Osman, Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 1072) ve çalışmamızda ele aldığımız mensur *Tarikatname*'si³ bulunmaktadır.

1 Gazel hakkında ayrıca bk. Oğuzhan Şahin, “Rusûhî'nin Kuş Diliyle Bir Gazeli ve Yûsuf Sinanüddin ile Münîrî'nin Şaire Reddiyesi”, *Osmanlı Araştırmaları*, 47, 2016, 209-248.

2 Katalog kaydının ve müellif hakkında daha önce yapılmış olan bazı çalışmalarda zikredilen aksine eserin ismi *Ümmiyye*'dir. Şaban Er, *Melâmîlik ve Osmânî Devri Melâmîleri* isimli çalışmasında, eserin adının *Kutbiyye* değil *Ümmiyye* olduğunu kaydettikten sonra, eserin Hâşimî Emîr Osman'a ait olmadığını “kat'î olarak kendisinin değildir.” sözleriyle iddia etmektedir. Bk.Şaban Er, *Melâmîlik ve Osmânî Devri Melâmîleri* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2015), 188. Eserin adının kayıtlara *Kutbiyye* olarak geçmesinin nedeni, sayın Er'in de belirttiği üzere 1b'de, eserin kutbiyeti/kutbun özelliklerini konu aldığı vurgulanmasıdır. Dolayısıyla eserin içeriğine ve bu ifadelerle bakılarak *Kutbiyye* isminin verilmiş olması muhtemeldir. Bununla beraber 146a'ya bakıldığında eserin bizzat müellif tarafından *Ümmiyye* olarak isimlendirildiği görülecektir. Eserin Emîr Osman'a aidiyeti konusuna gelince; yine bizzat müellifin 38b ve 134b'de belirttiği üzere, öncesinde Vizeli Alaeddin'e sonrasında ise Gazanfer Efendi'ye intisap ettiğini söylemesi ve 128b-135a'da bu ikisinin menakıbından bahsetmesi başta olmak üzere pek çok ifadeden eserin ona ait olduğu açıkça görülmektedir. Sayın Er'in ilgili başlık altında bu bilgilere hiç değinmemesi ve varsayımlarını *Kınalızade Tezkiresi*'nde geçen bir başka Hâşimî üzerine kurması sağlıklı bir netice vermemiştir. Eserde Emîr Osman'ın tarikatına intisabına dair -başka kaynaklarda da belirtilen- rüya hadisesine ve Sahn-ı Seman Medresesi'ndeki tedrisat hayatına dair verdiği bilgiler de eserin ona aidiyeti konusunu ispatlamaktadır.

3 *İslam Ansiklopedisi*'nde sehven eserin manzum olduğu belirtilmiştir. Bk. Mustafa İsmet Uzun, “Hâşimî Emîr Osman Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/412. Bu yanlış bilgi Aynizeliha Açar tarafından 2016 yılında hazırlanan *Divançe-i Emîr Osman b. Mehmet Sivasî* başlıklı yüksek lisans tezinde de tekrar edilmiştir. Üstelik Açar, Emîr Osman'ın *Divançe*'sini Atatürk Kitaplığı'ndaki OE_Yz_1300 yer numaralı nüsha ve Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa'daki

2. Hâşimî Emîr Osman'ın Tarikatname Adlı Eseri

2.1. Hâşimî Emîr Osman'ın Tarikatname'sinin Nüshaları ve Tavsifi

Emîr Osman'ın *Tarikatname* adlı eserinin yurt içinde ve dışında tespit edebildiğimiz kadarıyla sekiz nüshası bulunmaktadır. Bunlar: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, OE_Yz_1259_01; OE_Yz_0797; OE_Yz_1300_01, Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa, 758_01; Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 2635/1; Konya Mevlâna Müzesi, Abdülbaki Gölpınarlı 130; Dâru'l-Kütübi'l-Kavmiyye (Mısır), Talat 13; Staats Bibliothek zu Berlin (Almanya), Ms. Or. Oct. 2772 numaralı nüshalardır.

Makalemizde esas aldığımız İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda OE_Yz_1259_01 numaraya kayıtlı nüshanın yazımına 12 Rebiyülevvel 1305/28 Kasım 1887'te başlanmış, istinsah 5 Rebiyülahir 1305/21 Aralık 1887'de tamamlanmıştır. Sırtı kahverengi meşin, ön ve arka kapaklar (ay-yıldız ve tuğra süslemeli) bez kaplı mukavva cilt içinde 104 yaprak bulunmaktadır. *Tarikatname* 1b-61a sayfaları arasında yer almaktadır. 160x125 (120x95) mm. ebadında, sarı kâğıt üzerine, 10-11 satırlı, siyah mürekkep kullanılarak rika ile yazılmıştır.

2.2. Hâşimî Emîr Osman'ın Tarikatname'sinin Muhtevası

2.2.1. Hâşimî Emîr Osman'ın Tarikatname'sinde Mürşid-i Kâmil ve Vasıfları

Bayrami Melamileri'nin tasavvufi görüşlerinin esasını İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240)temellendirdiği vahdet-i vücud ve ona bağlı olarak hakikat-i Muhammediyye⁴ inancı oluşturur. Hakikat-i Muhammediyye'ye mazhar olan kişiye mürşid-i kâmil, kutup denir (Tek, 2009, 50). Emîr Osman da eserine hakikat-i Muhammediyye kavramını açıklayarak başlar:

“Hağ celle ve ‘alâ kendünün zât-ı akdemi, bu ‘âlem-i mülk ü melekût vücûda gelmeden gaybü'l-guyüb kendü zât-ı pâkini temâşâ eylerdi ve ol ‘âleme ‘âlem-i ‘amâ dirlerdî. (...) Ya nî zâtı sıfâtında medfün olmuşıdı ve şıfâtı daği ‘ilminde mağzûn idi. Ba ‘de zât-ı şerîfî kendü fazlından zuhûr-ı tām ile zuhûra irâdeti ta ‘alluk itdi. Daği kendü nûrından zât ü şıfâtı vü ef ‘âlî müşâhede olunmağa kâbil bir âyîne hağk itdi. Aña meşâyih-i ‘izâm ve evliyâ-yı kirâm hağkîkat-i Muğammediyye dirlir ve âdem-i ma ‘nâ dirlir ol nûrdur. (...) Ey tâlib-i Hağ! Âğâh u mutenebbih ol ki mürşid-i kâmil hağkîkat-i Muğammediyye mazharıdır” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 1b, 2a, 7a).

758 yer numaralı nüshadan hareketle transkribe ederken her iki yazmanın başındaki mensur *Tarikatname*'yi ayırt edememiş ve *Divañçe*'nin mensur dibacesi olduğunu zannederek eserle birlikte transkribe etmiştir. Ayrıca söz konusunda çalışmada tahrif niteliğinde pek çok önemli okuma hatasının olduğunu da belirtmek gerekir. Bk. Aynizeliha Açar, *Divañçe-i Emir Osman B. Mehmet Sivasî (Çeviri yazı, Tenkitli Metin)* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

4 Hakikat-i Muhammediyye ya da Nur-ı Muhammedî; Hz. Muhammed'e mahsus nur veya nübüvvet nuru anlamına gelmektedir. Hakikat ya da öz (cevher) olarak kabul edilen bu nur, Hz. Muhammed'in manevi varlığında sembolleşmektedir. Başka varlıklar, nurlar ve nebiler; Hz. Âdem'den önce yaratılan ve Allah katında en sevgili ve en değerli olan bu nurun çerçevesini tafsil ve beyan için yaratılmışlardır. Tüsterî, Hallâc, İbnü'l-Arabî, Abdülkerim el-Cîlî, Kastallânî başta olmak üzere pek çok mutasavvıf, eserlerinde bu görüşü yer vermiştir. “Âdem ruh ile ceset arasında iken Hz. Muhammed'in nebi olduğu, “levlâke levlâk” ve “ilk yaratılan şeyin Hz. Muhammed'in nuru olduğu” gibi rivayetler; nur-ı Muhammedî görüşünün İslami dayanakları olarak kabul edilmektedir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Demirci, “Nûr-ı Muhammedî”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 1983, 239-258.

Emîr Osman, bu nurun Hz. Âdem'den itibaren peygamberlerin alınlarında seyr ü süluk ederek ve her bir vücutta terbiye olunarak asıl sahibine ulaştığını belirtir. Nur-ı ilahi, Hz. Peygamber'in alınında tecelli ettiği zaman artık isim, müsemması bulmuştur. Hz. Peygamber'den sonra ise hakikat-i Muhammediyye'nin nübüvveti sona ermiş, velayet sıfatı baki kalmıştır. Emîr Osman'a göre mürşid-i kâmilin gönlünde de hakikat-i Muhammediyye zahir olur ve mürşid-i kâmil o nur ile kendi vücudundan ve diğer eşyadan Allah'ın zatını ve sıfatlarını müşahede eder. Mürşid-i kâmilin görmesi, işitmesi, söylemesi, vermesi hep bu nur ileldir. Mürşid-i kâmil bu nur ile bütün eşyanın hakikatini idrake kadirdir (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,5b, 6b, 30b, 34a).

Bayrami Melamilîği'nde irşat yetkisi bir kişiye, Hz. Peygamberin vârisi ve zamanın kutbu kabul edilen mürşide aittir (Tek, 2009, 45). Melami kutupları bu ruhani organizasyonun idaresini üstlenen manevi otoriteyi temsil eder ve kutbiyet tarihsel süreklilik gösterir. Bu açıdan sahibü'z-zaman sayılan Melami kutupları diğer tarikatlardaki kurucu şeyhlere verilen pir unvanından daha kapsamlı bir içeriğe ve şeyh ya da halife gibi yöneticilerin üstünde bir konuma sahiptir (Işın, 1994, 5/381). Ahmet Yaşar Ocak, Melamiler'in Hurufiliğin kuvvetli etkisinde kalmış olan vahdet-i vücut görüşlerinden hareketle çok güçlü ve çok yönlü bir kutup anlayışına sahip olduklarını belirtir. Bu anlayışa göre kutup, kâinatta maddi-manevi her türlü tasarruf yetkisine sahiptir (2020, 337-339). Emîr Osman da mürşid-i kâmilin "*'âlem-i mülk ü melekûtta şâhib-i kudret ve şâhib-i taşarruf*" (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,50b) olduğunu belirtir ve şu ifadelerle yer verir:

"Mürşid-i kâmil her zamânda bir kimesne olur. Nitekim dinildi Haqq'ın zâtı birdür ve mazharı daği bir kimesnedür. O kimesneye 'abdu'llâh ve gavv-ı a'zam ve kutb-ı ekber ve kutbu'l-aqtâb ve mürşid-i kâmil dirler. Ve şâhib-i zamân ve şâhib-i taşarruf daği dirler. (...) Ve anuñ katında iki dervîş olur. Birininüñ yüzünden 'âlem-i ervâhî taşarruf ider. Anuñ mağâmî kutb-ı a'zamun sağ tarafında olur. Ve birisi 'âlem-i mülke taşarruf ider. Sol yanında oturur. Bunuñ mertebesi andan a'lâdur. Kutb-ı a'zam dâr-ı dünyâdan dâr-ı âhirete intikâl ider olsa, bi-izni'llâh şolunda olan kutbuñ yerine geçüp sağ yanında olan sol yanına geçer. Bu iki 'âlemi müşâhede itmişdür. Ammâ sağ yanında olan henüz 'âlem-i mülke taşarrufa mâlik olmamışdur. Hâsıl-ı kelâm üç yüz elli altı ricâlu'llâh vardur ve bir kavilde elli beş kişidür. Memâtları hâlinde bir birisi mağâmına ikâmet olunmuş ve bu zikr olunan tertib üzerinedür" (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,7b, 8a, 31b, 32a).

Ocak, Melamilerin kutup anlayışlarıyla hem dinî hem de siyasi yetkiyi bir kişiye verdiklerini dolayısıyla siyasal iktidara, Osmanlı yönetimine karşı bir tutum sergilediklerini belirtir. Bayrami Melamilîği olarak anılan ikinci devre Melamilîğinin, Anadolu'da yaşanan toplumsal ve siyasi değişim ve bunalımın sevkiyle siyasal otoriteye sufiyane bir tepki olarak doğduğunu ifade eder. Bu nedenle Bayrami Melamilîğini, klasik bir tarikattan ziyade *'yarı siyasi bir sufi hareket'* olarak nitelemenin daha uygun olacağını söyler. Melamilerin Osmanlı devletinin baskı ve takibine maruz kalmalarının sebebini de bu yaklaşımlarına bağlar (Ocak, 2020, 328, 330, 342).

Bayrami Melamilîğinde gizlilik büyük öneme sahiptir. Amellerin ve manevi hâllerin riya olmaması amacıyla gizlenmesi, ehil olmayana ilahi sırların açıklanmaması Melametiliğin temel ilkelerindendir (Bolat, 2003, 198). Emîr Osman buna "*Ma'ârif-i ilâhiyyenüñ ve 'ulüm-ı ledünninüñ ehil olmayana izhâr itmesi küfürdür.*" (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 42b) sözleriyle temas etmektedir. Bu yolun karakteristik bir özelliği olan gizlilik esası, haklarındaki negatif algının artışı ile Melamiler tarafından

daha katı bir şekilde uygulanmış ve varlıklarını devam ettirmeye yönelik bir güvenlik uygulamasına dönüşmüştür (Aytekin, 2019, 220; Ocak, 2020, 332-334). Bayrami Melami şeyhleri kitmana riayet gereği kendilerini başka bir tarikattan göstererek bu tarikatlara ait tekkelerde postnişinlik yapmışlardır (Işın, 1994, 5/54). Melametiyye’de en çok perdelenen ve gizliliğin en yoğun olarak görüldüğü kişi ise kutup olmuştur (Aytekin, 2019, 222). Emîr Osman da ‘*Velilerim kubbelerim altındadır. Onları benden başkası bilemez.*’ (Gazzâlî, 1983, 4/357) rivayetiyle gizlilik ilkelerini temellendirirken şu ifadelere yer vermektedir:

“Mürşid-i kâmilî Hâk tebâreke ve te’âlâ kendü nûriyla ‘âlem-i fenâda pinhân itmişdür. Ve beşeriyet libâsıyla anuñ haķîkatini münkir ü münâfîk gözinden pinhân itmişdür. Hiç kimesne ‘aql ile anı idrâke kâdir degüldür. Nitekim hadîs-i qudside vârid olmuşdur: ‘Evlîyâ’î tahte kıbâbî, lâ-ya’ rifuhum ğayrî.’ (...) Ammâ hâlifetu’llâh olan kimesneyi cân u dilden tâlîb olan ‘aşıklara Hâk tebâreke ve te’âlâ tarafından yâ ilhâm-ı Rabbanî ile veyâhud rûh-ı Resûl’den şefâ’at tarîķiyle rû’yâlarında veyâ yaķazalarında elbetde bir vechile i’lân olunur” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,34a, 38b).

Bayrami Melamiliği’nde mürşide teslim ve itaat önemli bir unsur olup, manevi eğitim mürşide duyulan muhabbet ve ondan gelen cezbeyle gerçekleşir (Tek, 2009, 47). Emîr Osman bu hususa ‘*Cezbe lügatde çekmege dirler. Bârî te’âlâ kulumu kendü tarafına çekmenüñ ma’nâsı anı mürşid-i kâmile işâl itmekdür.*’ (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,54b) sözleriyle temas eder. Bu nedenle talip, mürşid-i kâmile canı gönülden kendini teslim etmelidir. Onun gönlünü incitmekten korkmalı, çekinmelidir. Zira mürşid-i kâmilin gönlü arş-ı Rahman’dır. Teveccüh ona değil onun gönlünde olan nur-ı ilahiyedir (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,11b-12b).

Melamilerde eğitici ve yetiştirici bir diğer unsur ise mürşidin nazarıdır (Aytekin, 2019, 206).⁵ Emîr Osman’a göre mürşid-i kâmilin nazarında ‘*iksîr-i cevher*’ vardır. O bu sayede Hakk’a kavuşmayı arzulayanların bakıra benzeyen kalbini altına çevirir, nefesiyle onların gönüllerini Hz. İsa misali ihya eder. Onların nefsi emarelerini ‘*Ölmeden önce ölüñüz*’ (Aclûnî, 1351/1932,2/291) rivayeti gereğince mevt-i ihtiyariyle öldürüp ebedî hayata ulaşmalarına vesile olur. Zira Emîr Osman’ın ifadesiyle: “*Allâh tebâreke ve te’âlâ nefsuñ mevtini mürşid-i kâmil olan kimsenüñ elinde ķomışdur.*” Şeytanın hilelerinden ve nefsin isteklerinden kurtulmanın yolunu mürşid-i kâmilden başka kimse bilmez (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 11b, 30b, 33b).

Allah ile kul arasında nurani ve zulmani pek çok mertebe olduğunu belirten Emîr Osman’a göre bu mertebeleri aşip Hakk’a vasıl olmak mürşid-i kâmilsiz mümkün değildir:

“Vücüd-ı insânda nefis vardır ve ‘aķıl ve rûh ve gönül ve ķalb ve cân vardır. Her birisinin müstakîl bi-nefsihî ‘işyanları vardır. Kendülerine göre ‘ibâdetleri vardır. Ve her birisinin günâhlarına münâsib taşfiyeleri ve ‘ibâdetlerine göre tezkiyeleri vardır. Bu taşfiyye ‘ilmîni haķ te’âlâ mürşid-i kâmil ve mükemmilden ğayrı kimesneye ta’lîm itmemişdür” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 23b-24a).

Emîr Osman’a göre bedenin ilmi olduğu gibi kalbin de ilmi vardır. Nasıl ki bedenî hastalıklardan kurtulmak ve sıhhat bulmak için tabiplere müracaat edilir, gönül

⁵ Melamilerde nazar kavramına dair ayrıca bk. Burak Can Deveci, *Sun’ullâh Ğaybî - Şoħbetnâme (İnceleme-Metin-Dizin)* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 128. Milad Salmani, *Sarı Abdullah Efendi’nin Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî’si, I. Cilt (İnceleme-Metin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 199.

marazını gidermek için de mürşid-i kâmile intisap etmek ve ona tamamıyla teslim olmak gerekir. Zira kalbin hastalığının ve sıhhatinin ilmi, mürşid-i kâmile mahsustur (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,29a-29b):

“Kaçan bir kimesnenün kalbinde mäsivä maḥabbeti olsa ol vakt ḥasta olur ve kuvây-ı rüḥāniyyesine za‘f ‘arızî olur. Kulağı kelâm-ı Ḥaḳḳ’ı istimâ‘dan münkaṭı‘ olur ve dimâğî nefahât-ı ilâhîden nesne almaz olur. Ve gönül göziyle zât-ı mürşidde Ḥaḳḳ’ı müşâhede idemez olur. Ve cânî ‘ışık-ı Ḥaḳ’dan ḥâlî olur ki ğidäsîdur ve maḥabbet-i dünyâ ki ḥamîm ve zaḳkûm meşâbesindendir. Kalbi ḥarâba müteveccih olur ve maḥabbetu’llâh şerbetinden zevk itmez, el-‘iyâzu bi’llâh. Pes imdi tâlibe lâzımdur ki mürşid-i kâmile muḥkem itâ‘at ide. Tâ kim Ḥaḳ te‘âlânun ‘inâyet-i ezeliyyesi ve mürşidün himmetiyle kalb-i tâlibden mäsivä maḥabbetini kaṭ idüp Ḥaḳ maḥabbetiyle memlû kıla” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 30a).

Mürşid-i kâmilin tabiatında anasır-ı erbaadan (ateş, hava, su, toprak) birinin hâkim olduğunu belirten Emîr Osman bunu şöyle örneklendirir:

“Meşelâ nâriyyete ğalib olsa kendüsünde Rabbü’l-enâma ‘ışıkı ğalib olur. Ve anuñ fuḳaräsünüñ her birisi ‘aşıq-ı şürîde-ḥâl olur. Ve Ḥaḳ tebâreke ve te‘âlânun cemâl müşâhedesinden lisânları ğüng lâl olur. Eger mürşid-i kâmilün havâsı ğalib olsa Cenâb-ı Ḥaḳ’dan celle celâluḥü, nefehât-ı kudsiyye ve ilhâm-ı Rabbâniyye fuḳaräsına ğâyette ifrâṭ ile olur. Ve eger mürşid-i kâmilün âbî ğalib olsa fuḳaräsünüñ züht ve taḳvâsı ve ma‘rifetleri ğalib olur. Ve bağı başlı ve gözi yaşlı olur. Kaçan mürşid-i kâmilde ḥâkiyyet ğalib olsa mürşidün irşâdında säbit-kademliĝi ziyâde olur. Ve Allâh tebâreke ve te‘âlâ mezâhirinde zühür iden ḳahra taḥammül ve luṭf gibi ḳahrın da ḥamd ü şenâsı daḥî ziyâde olur. Ammâ ba‘zî Muhammediyye-meşreb olur. ‘Anâsır-ı erba‘anuñ ki anuñ vücüdında ğâyete itidâli olur. Her bir şıfat üzere bulunur. ‘İşkında ve ma‘rifetinde ve taḳvâsında ve sä‘ir kemâlinde ma‘rûf ve meşhûr olur” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259, 47a-47b).

2.2.2. Hâşimî Emîr Osman’ın Tarikatname’sinde Talibin Taşınması Gereken Vasıflar

Tarikatı, “*saliki hakikate götüren yol*” şeklinde tanımlayan sufiler, dinin zahirî ve şeklî kısmı olan şeriatın kurallarına uyulmadan tarikatla hakikate ulaşamayacağını vurgulamış ve bunu ifade etmek için de çeşitli benzetmeler kullanmışlardır (Öngören, 2011, 40/95). Emîr Osman’a göre:

“Şer‘at bir ‘azîm ḥişâr, tarikat anuñ iç ḥişârıdır ve ḥaḳîḳat anuñ içinde bir pâdişâh sarâyı gibidir. Pes imdi bir kişünün şer‘atda noḳşânı olsa tarikatda noḳşân virür ve tarikatda noḳşânı ḥaḳîḳatde naḳş virür ve ḥaḳîḳatde eksiklik i‘vicâc-ı ma‘rifete bâ‘ışdır” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 42a).

Zira şeriat, tarikat, hakikat ve marifet birbirlerine gölge hükmündedir. Gölgenin sahibi eğri olunca gölge de eğri olur (Hâşimî, Osman Nuri Ergin OE_Yz_1259_01,42a). Marifet bir yemişi yiyip hazmetmek ise, hakikat yemiş, tarikat çağla ve şeriat çiçek mesabesindedir (Hâşimî, Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 56b). Çiçek olmadan yemişin vücuda gelmesi mümkün değildir.

Melamilerin şeriata dair yaptıkları bu vurgu kendilerine yönelik mühlit ve zındık suçlamalarından korunma amaçlı bir takiye olarak değerlendirilmiştir (Ocak, 2020, 331). Melamilerin söz konusu eleştirilere maruz kalmasının nedeni ise bu cereyanın zamanla Bâtını bir hüviyet kazanması ve buna bağlı olarak birtakım muhteva değişiklikleri

yaşamadır. İyilikleri gizleme, kötülükleri açığa vurma, bu yolla nefsi aşığılama ve kınayanın kınamasına aldırış etmeme şeklindeki temel prensipleri, şeriata muhalif hareketleri makul ve meşru kılmak adına istismar edilmiş ve anlayışlarında meydana gelen bu dejenerasyon sonucu Melamilere karşı oluşan tepkiler Sünni tarikatları, medrese âlimlerini, sufi müellifleri, devlet ricalini de içine alarak genişlemiştir. Kelâbâzî (öl. 380/990), Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi sufi müellifler çok sert eleştirilere maruz kalan bu harekete karşı ihtiyatlı davranmış ve eserlerinde Melamilere yer vermemeyi uygun görmüştür (Bolat, 2003, 223-225). Melameti; istikamet, kasıt ve terk olmak üzere üçe ayıran Hücvirî (öl. 465/1072 [?]) (2018, 123) ise istikamet ve kasıt şeklindeki melameti makbul görürken, melamette terk yolunu tutanların apaçık bir sapkınlık içerisinde olduğunu belirtmiştir. Şeriati terk etmeyi tercih eden bu üçüncü grubun, dinî hükümlere uymamak adına melameti kullandıklarını ifade etmiş ve sayılarının da giderek çoğaldığını belirtmiştir. Henüz Melamilîğin ilk devirlerinden itibaren görülmeye başlanan bu tahrif, ikinci ve üçüncü devre Melamilîğinin doğuş yeri olan Osmanlı topraklarında da kendisini göstermiş ve asli karakterinden giderek uzaklaşan melamet düşüncesi (Türer, 1985, 47-49; Türer, 1988, 65-67), Sâdık Vicdânî'nin (öl. 1939) ifadesiyle tanınmasını ve tanıtılmasını zorlaştıran acayip bir hâl almıştır (1338, 1/15).

Bayrami Melamilîğine dair yazılmış belli başlı risaleleri okuyucu ile buluşturan Abdürrezzak Tek (2009, 45) ise Melamilîğe kabulde şeri hükümlere titizlikle uymanın temel esas olduğunu, Melamilerin şeriata dair yaptıkları vurgunun takiyye olarak değerlendirilmesine ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini belirtir. Gölpınarlı da (1931, 204), Melamiler eğer takiyye ehli olsalardı aşırı vahdet-i vücütçü görüşlerini de açığa vurmaz, gizlerlerdi der ve Melamilerin şeriata bağlı olduklarını kabul etmenin bir zaruret olduğunu ifade eder. Emîr Osman, tarikat kapısının kendisine açılabilmesi için talibin, öncelikle oruç, namaz, zekât, hac ve sair ibadetlerinin edasına ve kazasına dikkat etmesi gerektiğini belirtir. Talip, hakikat çölünde ancak şeriat ve tarikat kanadı vasıtasıyla hakku'l-hakikat makamına ulaşabilir. Kulun Mevla'sına muhabbetinin en önemli alameti, onun bütün emirlerine uyması, dinî hükümleri eksiksiz yerine getirmesidir (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 13a-17b). Zira *"bir kimesneyi seven sevdiği kimesnenin emrine itâ'at idüp nevâhîsinden ictinâb ider"* (Hâşimî, Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,18a). İbadetlerin *"keşf-i kerâmât"* arzusuyla yapılması ise haramdır ve kulu Mevla'sından uzaklaştırır (Hâşimî, Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,44b). Melamiler, sûrî keramete kesinlikle ehemmiyet vermemiş (Gölpınarlı, 1931, 196), bunları Allah'a yakınlık alameti olarak kabul etmek bir tarafa istidrac ve hak yolundan ayıran hileler olarak değerlendirmişlerdir (Bolat, 2003, 214).

"Maḥabbetu'llāha tālib olan kimesne keşf-i kerāmāt talebinden ḡayet ḥazer üzere olmak gerekdür tā kim 'ışkına ve maḥabbetine māni' olmaya." (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,42b)

diyen Emîr Osman'a göre de asıl keramet şudur:

"Zirā kerāmāt-ı insān Allāh te 'ālā katunda 'abdiñ rüḥını taḳayyüd-i nefsinden kurtarup ve ḳalbini mäsivā maḥabbetinden taşfiye idüp bi'z-zāt cān u dille Ḥazret-i Ḥaḳḳ'ıñ dīdārına 'aşıḳ ola ve gönli zāt-ı Ḥaḳḳ'a mülḥaḳ ola" (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,9b).

Melamilerin üzerinde ısrarla durduğu bir diğer prensip riya ile mücadeledir (Bolat, 2003, 177). Riyanın şirk olduğunu belirten Emîr Osman, şirki iki kısma ayırır.

İlki şîrk-i zahîrîdir ve buna puta tapmayı örnek gösterir. Diğeri ise şîrk-i hafîdir. Emîr Osman gizli şîrki açıklarken şu rivayete yer verir:

“Bir kimse huzûr-ı Hakk’a vardıkda Hakk tebâreke ve te’âlâ buyurmuş ol kimseye ki ‘Kulum! Baña ne ile geldün?’ Ol daği ‘Yâ Rab! Huzûruña îmânla geldüm’ didikde Hakk celle ve ‘alâ daği ‘Kulum! Falân zamanda süt içüp karnuñ ağırdıkda süt karnumu ağırtıdı didün. Bu şîrk degül midür?’ buyurmuşlar” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 9a).

İşte şîrk-i hafî sebeplere bağlanıp, Müsebbibü’l-esbab’ı, sebepleri var edeni görememektir. Emîr Osman bu iki temel ilkeyi, şeriata riayet ve riyadan kaçınma prensiplerini, zikrettikten sonra ise şu ifadelere yer verir:

“Bir tâlibün şerî’ati nokşân üzere olmasa ve ‘ibâdetine riyâdan ve sâ’ir müfsidât nesnelere daği qarışmasa târîki kemâl üzere olur ve enbiyâ vü evliyâ katında gâyet merğüb olur ve gönîli ve cânî ‘ışk-ı Hakk’la mesrûr olur ve kalbi gözi açılıp nûr-ı Hakk’la ‘ayänen zât-ı Bârî’nün evşâfiyla kendi ve zâtını mevşûf görür” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 13b).

Emîr Osman talibin taşınması gereken vasıflardan bahsederken ayet ve hadis iktibaslarıyla düşüncelerini temellendirir. Cenabıhakk’ın “*Nefsini arındır.*” emrinin güzel ahlak şeklinde tefsir edildiğini belirtir ve “*Nefsün libâsı ahlâk-ı hamîde olduğu gibi kalbün libâsı daği mahabbetullâhdur.*” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 17b) der. Talip kalbini Allah aşkı ile doldurmalı, dünyaya meyletmemelidir. Zira Hz. Peygamber: “*Aşırı dünya sevgisi, bütün hataların başıdır.*” (Aclûnî, 1351/1932, 1/344-345) buyurmuştur. Emîr Osman, dünyayı denize, insanı ise bu denizde yüzen bir gemiye benzetir. Gemi, içerisine su almadığı müddetçe deniz üzerinde rahatça hareket eder ve hedefine ulaşır. Gemiye suyun dâhil olması ise batmasına sebep olur. İnsan da dünya denizinin gönül gemisine dolmasından, kalbine dünya muhabbetinin girmesinden korkmalıdır. Zira gönül tecelligahtır, Cemâlullâh’a mazhardır. Emîr Osman burada “muhabbet” kavramının altını özellikle çizer:

“Meşelâ bir kimsenin dünyâsı bî-had olsa velâkin gönîlde mahabbeti olmasa, ol kimse fukarâdan ‘ad olunur. Ammâ şol kimsenün zâhirde dünyâsı yok velâkin gönîlde mahabbeti çok, ol kimse ehl-i hakîkat katında ehl-i dünyadan ‘ad olunur. İ’tibâr mahabbetdür” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,45b).

Talibin daima kanaat ehli olması gerektiğini belirten Emîr Osman’a göre kanaat iki kısımdır. Birini huy edinen Allah’a yaklaşırken, diğeri kulu Mevla’sından uzaklaştırır. Dünya nimetlerine kanaat etmek, fakrına razı olup daima Allah’a hamt etmek sebab-i rahmet iken, ibadette kanaat edip vaktin çoğunu dünya işlerine ayırmak sebab-i mihnettir (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,18a).

Dünya ve ahiret belalarından kurtulmak isteyen talip Cenabıhakk’ın “*Sabret!*” (Kur’ân-ı Kerîm Meâlî, 2009, Hûd 11/115), “*Şüphe yok ki Allah sabredenerle beraberdir.*” (el-Bakara 2/153) emrine uymalı ve daima sabır ehli olmalıdır. Allah’ın, az veya çok ihsan ettiği tüm nimetlerine hakkıyla şükretmeli, O’nun lütfunu da kahrını da hoş görmelidir. Zira Hz. Peygamber, “*Kıyamet gününde cennete ilk çağrılacak olanlar; bolluk zamanında olduğu gibi darlık zamanında da Allah’a hamd edenlerdir.*” (Hâkim en-Neysâbü’rî, 1411/1990, 2/706) buyurmuştur (Hâşimî, Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,21a, 55a, 55b).

Talip, “*Fakirlik, benim övüncümdür.*” (Aclûnî, 1351/1932, 2/87) buyuran Hz. Peygamber gibi fakirliği zenginliğe tercih etmelidir. Emîr Osman, Allah katında fukaranın

hâlinin zengininin hâlinde daha makbul olduğunu ve Allah'ın fakirliği, sevdiği kimselere verdiğini belirtir. Fakirlik ise birkaç türdür. İlki maddi varlığa sahip olmamaktır ki 'hâl-i fakr' tabir olunur. Emîr Osman'a göre, Hz. Peygamberin övdüğü ve övündüğü ise yalnız 'hâl-i fakr' değildir. "Ef'âl-i fakr; şîfât-ı fakr; zât-ı fakr'dır ki bu da kulun Mevla'sı karşısında hiçbir şeye sahip olmadığını idrak etmesi, Hakk'ın varlığında yok olup sıfat-ı Hakk'a ayine olmasıdır (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,21b-23a). Bu mertebede kul: "Oysa sizi de yaptığınız şeyleri de Allah yaratmıştır." (es-Sâffât 37/96) sırrına vakıf olup fâil-i hakikiye yönelir (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 21b-23a).

2.2.3. Hâşimî Emîr Osman'ın Tarikatname'sinde Manevi Makam ve Mertebeler

Tarikatlar, seyr ü süluk usullerine göre ruhani ve nefساني diye sınıflandırılır. Süluk, Hakk'a ulaşma yolunda belli tasavvufi adap ve erkânın uygulanmasıdır. Ruhani usulde ruh, evrat ve ezkarla güçlendirilerek kötülük odağı olan nefis etkisiz duruma getirilmeye çalışılırken; nefساني usulde nefis, ilk mertebe olan emmarelik vasfından sırasıyla levvame, mutmainne, razıye, marziyye mertebelerine ulaştırılmaya gayret edilir (Öngören, 2011, 40/96). Emîr Osman ruh ve nefsi, insan vücudunda hâkimiyet kurmaya çalışan iki padişaha benzetir:

"Vücüd-ı insânda Allâh te'âlâ rûhla nefsi komışdur. Meşelâ ikisi iki pâdişâh gibidür ve her birinüñ tevâbi'i ve levâhikı vardır. Rûhuñ tevâbi'ına kuvâ-yı rûhâniyye dirler. Nefsün tevâbi'ına kuvü-yı nefsanıyye dirler. Ve 'aklı dağı vücüd-ı insânda müdür yaratdı. Ve rûh-ı insân Haqq'ın ve Resûlullah'ın nâ'ibidür ve nefis İblîs 'aleyhi'-la 'ne'nün nâ'ibidür. Ve ikisinün dağı müstakîl hizmetleri vardır. Rûhuñ işi dâ'imâ Allâh te'âlâ'nun rızâ-yı şerîfine muvâfık fi'ldür; zîrâ Haqq'ın lutfına mazhar olmuşdur. Ve ammâ nefsün fi'li dâ'imâ fesâddur ki Haqq tebâreke ve te'âlânun kıhrına mazhar düşmesine âlet olmuşdur. Kaçan vücüd-ı insânda nefsi emmâre pâdişâh olsa, o vakit miskîn âdemün dilinden kelimât-ı fâhiş ve gözlerinden haram nazarlar ve ellerinden fesâd işler zühür ider. El-hâşîl cemî'-i havâss-ı zâhiresinde ve havâss-ı bâhtesinde Allâh tebâreke ve te'âlânun rızâ-yı şerîfine muhâlif işler zühür eyler ve rûhını ten tağında mahbûs eyler ve açlıktan ve şusuzluğdan ve hıyânetden munkaatı olur. Zîrâ gıdâsı ma'rifet-i ilâhiyye ve envâr-ı 'ibâdet olmayıcak gıdâ-yı rûh hâşîl olmaz. Ve ma'ârif-i ilâhiyye ve esrâr-ı ahâdiyye hod a'mâl-i şâlihanun envârından hâşîl olur. Ve şol kimsenün vücūdında rûh pâdişâh olsa, ol aşıl kimsenün havâss-ı zâhiresinde hayrât u hasenât zühür ider" (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,10a, 10b).

Ruhun insan vücudunda hâkim olabilmesi için nefsin isteklerini yerine getirmeyip onu gıdasız bırakmak ve Hakk'ın "Ölmeden önce ölünüz." emrini yerine getirmek gerekir. Zira "nefs ölmeyince rûha hayât müyesser olmaz" (Hâşimî, Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,8b). Emîr Osman, nefsin ölümünün şeriat kılıcıyla ve mürşid-i kâmilin terbiyesiyle mümkün olduğunu belirtir (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,8b). Nefsin mertebelerini sayar ve niteliklerinden bahseder. Nefs-i emare, şehevatin ve şekavetin hâkim olduğu nefistir. Daima kötülüğü emreder. Kibir, öfke, pintilik, haset gibi sıfatlarla Allah'a isyan eder. Hayır ve şerri ayıramaması yönüyle tıpkı bir çocuk, helakına sebep olacak şeyleri görememesi cihetiyle tıpkı bir âmâ gibidir. Ne zamanki nefis, levvame mertebesine ayak basar hâlini ıslaha müteveccih olur. Yaramaz fiillerden hasıl olan karanlık örtüsünden kurtulup, ibadet nurlarıyla nurlanır. Gaflet uykusundan uyanıp, hidayet-i Hakk'a mazhar olur. Bir kötülük işleyecek olsa kendisini kınayıp, işlediği fenalıktan utanır. Pişman olup, tövbe eder. Nefis mutmainne mertebesinde kötü sıfatlarından tamamıyla sıyrılır, züht

ve takvaya erer. Âlem-i esfelden soyulup âlem-i melekûta yükselir. Rabbinin “*Ey huzur içinde olan nefis! Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön! (İyi) kullarımın arasına gir. Cennetime gir.*” (el-Fecr 89/27-30) hitabına mazhar olur. Raziyye mertebesinde her işi Allah’ın emrine uygun işler ve O’ndan razı olur. Yaptığı her işi Allah’ın rızası için yapınca Allah’ın da ondan razı olduğu marziyye mertebesine erer (Hâşimî, Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,24b-27b).

Mutasavvıfların çoğuna göre bir bedende sadece tek nefis bulunur; kötülüğü emretme (emmare), kötülüğü kınama (levvame), itminana erme (mutmainne), razı olma (raziye), razı olunma (marziyye) gibi hususlar bu tek olan nefsin sıfatlarıdır (Uludağ, 2006, 32/528). Emîr Osman bu duruma şöyle temas eder:

“Ammâ ba’zılar kıatında nefis birdür. Lâkin bu zıkr olunan evşâflar muttaşifa olur. Kaçan ‘iştân üzere olsa emmâre-i bi’s-sü’ olur ve eger hayra mâ’il olsa levvâme olur ve eger tamâm emr-i Haqq’a münkâd olsa mutmainne olur ve cemî’-i ef’âlinde ve evşâfından ve vücûdından fâniye olsa ol vâkte fakr u fâniye olur. Ve Haqq’a ‘âşık olsa nefsi ‘âşık olur” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,27b).

Emîr Osman’a göre; salikin matluba ulaşabilmesi için tarik-i Hak’ta aşması gereken yedi vadi/makam vardır. Bunlardan ilki vadi-i taleptir. Bu vadide salikin gönlüne “*merci’-i aşliyyesine rücu’ itmek talebi*” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 48a) düşer. Emîr Osman bu vadide yapılması gerekenleri şöyle ifade eder:

“Bu vâdide lâzımdur ki zühd ü takvâsı ziyâde ola ve nefisini murâdât-ı nefsâniyyeden kaç’ eyleye ve cân u gönül ile tâlib-i didâr ola. Ve bir ân ve bir sâ’at nâz u niyâzdan hâlî olmaya. Nevminde ve yaķazasında fikri ve ferâseti hâlıkına mülâkat ola” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 48b).

Talep vadisinde, salikin gayret ve çabası kemale erince Allah, ona aşkı kılavuz eyler ve salik ikinci vadi olan aşk vadisine ayak basar. Gönlünde masivaya dair dünyevi veya uhrevi, helal veya haram her ne varsa hepsinden uzaklaşır. Nefsi, aşk potasında kötülüklerden arınır. İman kanadı vasıtasıyla esfel-i safilinden yükselip makamat-ı ulviyyeye ulaşır. Aşk vasıtasıyla masivadan arınıp, saf bir gönle ulaşan salik, artık üçüncü makam olan gurbet makamına ayak basar. Bu makamda kendi varlığı, benliği dâhil cümle manayı terk eden salik, Allah’ın nice kudretine, türlü hikmetine, ilahi sırlara vakıf olur ki onu tatmayan bilemez. Gurbet vadisinde Allah’a niyazını artıran salik, aşkı vasıtasıyla Hakk’ın merhametine mazhar olur ve kurbiyet makamına erişir. Salikin bu makamda elde ettiği yakınlığı koruma ve ziyadeleştirme konusunda dikkatli olması ve “*Hel min-mezîd.*”⁶ diyenlerden olması gerekir. Aksi takdirde makamını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Elde ettiği yakınlığın kendi ibadetleri vasıtasıyla olmadığını ve Cenabıhakk’ın kulun ibadetine ihtiyaç duymadığını idrak eden salik makam-ı istiğnaya ulaşır ve kendi fenasını bilip, Hakk’ın bekasını kavrar. Altıncı makam olan hayret makamında salikin kalbi Allah’ın heybeti karşısında korku ve hayrette kalır. İlahi cezbeyle kendinden geçen salik, bütün varlığından sıyrılıp fani-i mutlak olur. Son makam olan makam-ı vuslatta ise, salikin gönül gözünden perde kalkar. Zahirde ve batında Hakk’ın varlığından ve kudretinden başka bir şey görmez. Hakikat denizinde bir damla olan varlığını birlik denizinde yok eder (Hâşimî, Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 47b-50a).

6 “...Daha var mı?” (Kâf 50/30).

Manevi makam ve mertebeleri kat etmede rüyalar da büyük önem taşır (Öngören, 2011, 40/96). Emîr Osman, salikin uykuda ve yakazada kendi nefesine işaret eden rüyalar gördüğünü belirtir. Örneğin; aslan gazabına, kaplan kibrine, karınca hırsına, kurt aç gözlülüğüne, tilki hilesine, gelincik hırsına, kedi ikiyüzlülüğüne, çiğ et veya insan eti yemesi gıybet ettiğine, yarasa ise Hakk'ı göremediğine işaret eder. Kendisini kıbleye dönmüş olarak görmesi mürşid-i kâmile yöneldiğine, imam olarak görmesi nefis ve ruhun aşka teslim olduğuna, ehl-i hacca imam olduğunu görmesi ise dinde azamete işarettir (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 29a-51b).

2.2.4. Hâşimî Emîr Osman'ın Tarikatname'sinde Nefsi Arındırma Yolunda Uyulması Gereken Metot

Emîr Osman, salikin nefisini kötülüklerden arındırıp, Hakk'ın yakınlığını kazanması için beden ve düşünce itibarıyla kesretten uzaklaşması, uzlet-i tercih etmesi gerektiğini belirtir. Manevi-ruhi bir eğitim metodu olan uzlet, sufinin Allah'a daha fazla ve daha ihlaslı bir şekilde ibadet etmek için dünyevi işlerden kendini soyutlayarak bütün varlığıyla Hakk'a yönelmesini ifade eder (Uludağ, 2012, 42/256). Emîr Osman, Hz. Peygamberin çoğu zaman Hira dağına çıkıp vaktini inzivayla geçirdiğini ve vahyin başlangıcının da bu şekilde olduğunu hatırlattıktan sonra uzletin gerekliliğini vurgular, türleri ve şartları üzerinde durur. Emîr Osman'a göre nefisini ve Rabbini bilmeyi arzulayan salik, fenayı terk edip bekaya yönelmeli, vücut cebelinde halvet-nişin olup bütün varlığıyla Hakk'a teslim olmalıdır. Uzlet ise birkaç türüdür:

“Birisi ‘uzlet-i zâhirîdür. Varup bir küşede halkdan fâriğ olup Hakk'a ‘ibâdet üzerine şâbit-kâdem olmağdur. Ve birisi oldur ki nefsün habâşetlerinden ve Rabbisine ‘isyân itmekden fâriğ ola. Lâkin zâhirde kesretle ihtilâf üzere yürürse kendü sülûkına zarar virmez. Hemân kesret-i şîfâta muttaşif olmadan hâzer ide. Ve birisi oldur ki şîfât-ı nâsdan fâriğ ve şîfât-ı Hakkla mütehallik olmışdur. Lâkin şüretâ halka ve sîreti Hakk te‘âlâdan hâlî olmaz. Ve qalbi mahabbetu’llâh ile memlû olmışdur. Ve birisi dahî bedenini ebdân-ı nâsdan tahtliye itmişdür. Ve qalbinde mâ-sivâdan taşıfiye itmişdür. ‘İşk’ullâh ruhumu zinde itmişdür. Ve nefsi şehevâtın inkîtâ‘sebebiyle mürde itmişdür. Dâ‘imâ küşe-i mescidde ‘itâf üzerine Hakk’a riyâsız hülûş ile ‘ibâdetde kâ‘im, Mevlâsına hamd ü şenâsin mülâzım itmişdür” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 57a, 57b).

Hakk'ın hakikatini bilmeye talip olan kimsenin gündün güne ibadet ve mücahadesini artırması gerektiğini belirten Emîr Osman özellikle kırk sayısı üzerinde durur. Nitekim Cenabıhak, kalıb-ı âdemi “*Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman*” (el-Hicr 15/29) teşrifıyla müşerref kılmak için kudret eliyle kırk gün kırk gece tahmîr eylemiş, Hazret-i Mûsâ'ya kırk gün oruçlu bir şekilde kendisine ibadet etmesini emretmiştir. Hz. Peygamber de “*Kim kırk sabah Allah'a ihlaslı olursa, hikmet pınarları kalbinden lisanına akmaya başlar.*” (İbn Ebi Şeybe, 2006, 19/78) buyurmuştur. Nisan yağmurunun da sedefin karnında kırk günde inciye dönüştüğü rivayet edilir (Hâşimî, Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,52a). Bu örneklerden sonra Emîr Osman şu ifadelere yer verir:

“Pes imdi bir kimesne kırk gün nâsdan ‘uzlet idüp bir halvet-mekânda mütemekkin olsa ferâ‘ize ve nevâfile cânib-i Hakk’dan emr olunduğı üzere cemâ‘ate mülâzemet eylese, ümîddür ki Bârî te‘âlânun ‘inâyetiyle Resûlullâh’uñ şefâ‘atiyle ve evliyâ‘ullâh’uñ himmetiyle ol tâlibün kalbinde hikmet çeşmeleri zuhûr idüp lisânla nice teşnelerün kalbine cereyân ide” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,58a, 58b).

Halvetin en önemli şartı ise taharettir. Taharet maddi ve manevi pislikten arınmak demektir. Emîr Osman Cenabıhakk'ın “*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.*” (Mâide 5/6.) emrini hatırlatır ve ‘*Pes imdi şalât-ı zâhirîye tahâret lâzım olduğu [gibi] şalât-ı bâtinîye [dahî] tahâret lâzım*’ der. Taharetin müminler için nefis ve şeytanla mücadelede en önemli savaş aleti olduğunu belirtir (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 58b, 59a).

3. Melamiyye Bağlamında Hâşimî Emîr Osman’ın Tarikatname’sine Dair Bir Tartışma

Hâşimî Emîr Osman, tasavvufi eğitim sürecine dair verdiği bazı bilgilerle Bayrami Melamilerinden ayrılmaktadır. Zira esma yolunu seyr ü sülukun esası olarak kabul eden tarikatlarda şeyhler müritlerini nefis terbiyesi, evrad, ezkar, halvet, riyazet ve rüya yorumlarıyla terbiye ederken, müsemma yolu⁷ olan melameti tavırda aşk, sohbet ve mürşidin nazarı esastır (Öngören, 2010, 39/51). Oysa Emîr Osman’a göre mürşid-i kâmil, sahib-i meşreptir. Cenabıhak, herkesin hâlini ve meşrebini ona bildirdiği için her kişiye mezhebince, meşrebince tasarruf eder. Kimini sohbetiyle, kimini nazarıyla, kimini riyazetle, kimini halvet ve uzletle irşat eder:

“Ve saña ma‘lûm ola ki mürşid-i kâmil olan kimesne şâhib-i meşrebdür. Her kişiyi mezhebli mezhebince, meşrebli meşrebince taşarruf ider. Kimisini riyâzetile irşâd ider ve kimini halvetile ve ‘uzletile irşâd ider ve kimisini muşâhabetile ve kimisini nazar ile irşâd ider. Ve ba’zı meşrebi irâkdan ve ba’zı meşrebi yakından olmağla irşâd ider. Her kişiyi kendü hâlinde hoş tutar. Zîrâ her kişinüñ hâlini ve meşrebini Bârî te‘âlâ aña bildirmişdür” (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 33a).

Bayrami Melamiliginde ayin, zikir, virt, riyazet gibi uygulamalar olmadığı gibi inzivaya çekilmek yerine çarşıda, pazarda, sokakta halkla iç içe yaşamak, halkla birlikteyken Hak’tan gafil olmamak tavsiye edilir. Melamilikte zahiren halkla bâtinen Hak ile olmak esastır (Tek, 2009, 46). Ayrıca Melamilere mahsus zaviye, tekke, dergâh da yoktur. Zira Hacı Bayram Veli’nin vefatıyla Bayramiligin, Şemsilik ve Melamilik şeklinde iki ayrı koldan devam etmesinin nedeni Melamiligin kurucusu Bıçakçı Ömer Dede’nin her türlü tarikat ritüelini reddetmesi (Işın, 1994, 5/381), klasik zühdi tasavvuf anlayışına karşı ileri vahdet-i vücudçu görüşü ön plana çıkarmasıdır (Ocak, 2020, 328). Mustafa Uzun (1997, 16/51):

“Hâşimî Emîr Osman’ın bağlı olduğu kol Bayramî Melâmîlerinin silsilesiyle birleşmekle birlikte tekke açıp âyin, evrâd ve ezkârla meşgul olması melâmet yolundan uzaklaştığını göstermektedir.”

der ve Emîr Osman’ın Melami geleneklerinden uzaklaşmasında o dönemde Bayrami Melamileri aleyhinde yürütülen faaliyetlerin etkili olabileceğini belirtir. Ekrem Işın (1994, 5/383) ise Emîr Osman’ın Melamilik anlayışından uzaklaşmadığını, kendisini dışarıya karşı Bayrami şeyhi olarak göstererek Rumeli Bektaşî kültürüyle yoğrulmuş rint-meşrep bir Melamilik anlayışını Bayramilik görüntüsü altında İstanbul’a taşıdığını ifade eder. Buna Melamilikte “*terkib-i hafa*” denir ve zahiren devlet ile problemi olmayan tarikatlara intisap edip, gizliden gizliye Bayrami Melami gidişatı

⁷ Müsemma yolu için ayrıca bk. Cavit Sunar, *Melâmilik ve Bektaşilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 14.

devam ettirmeyi ifade eder. Melamiler, terkiib-i hafaya dair tercihlerini, belirli bir mantık çerçevesinde oluşturmuş, büyük pirlere olan Hacı Bayram Veli'nin bulunduğu silsileyi tercih etmiş ve onun yukarı silsilesini baz alıp çoğunlukla Nakşibendiyye ve Halvetiyye tarikatlarında hafaya çekilmiştir (Aytekin, 2018, 64-65). Bunun bir örneğini Emîr Osman'ın hayatında görmek mümkündür. Bâtını düşünceleri yaydığı iddia edilen Emîr Osman, idamla cezalandırılan kutupları ile aynı akıbeta uğramamak adına o dönemin nüfuzlu Halveti şeyhlerinden Filibeli Nureddinzade'ye intisap etmiştir (Işın, 1994, 5/383). Nureddinzade'den Halveti tacı giyen Hâşimî, tarik-i Halvetî üzere erbaine dâhil olmuştur (Mehmed Süreyyâ, 1329, 14). Bayrami Melamileri, terkiib-i hafa uygulaması ile Bayrami Şemsi tekkelerinde yer aldıklarında ise kendi yollarının hafî usulünü bırakıp, cehri zikir usulünü uygulamıştır (Aytekin, 2018, 64-65). Nazmi Efendi (öl. 1112/1701) *Hediyyetü'l-ihvân* adlı eserinde Emîr Osman'ın; "tarik-i Bayramî" üzere ayin icra ettiğini belirtmiş ve nüshanın derkenarına biyografi yazarı Süleyman Faik (öl. 1784/1838) tarafından şu ifadeler kaydedilmiştir:

"Seyyid 'Osman Hâşimî Hazretleri Hamza Bâli Ağa vak'asından sonra, esrâr-ı Melâmeti setr idüp, 'âdetâ âyin-i Bayrâmiyye ile reh-güzâr oldular. Hamza Bâli Ağa vak'ası, 'uşşak-ı Melâmiyye-i ilâhiyyeye fütür virmekle, terkiib-i hafâ lâzım geldi." (Nazmi Muhammed Efendi, Nadir Eserler Koleksiyonu, neky01604, 69b-70a).

Emîr Osman'ın *Tarikatname*'sinde Melamilerden farklı olarak halvet ve uzleti tavsiye ettiği satırları, riyazet ve seyr ü sülük hakkındaki ifadeleri, rüya yorumuna dair görüşleri de bu minvalde değerlendirilebilir. Hâşimî'nin halifelerinden Şeyh Mehmed Ledünnî Efendi'nin aşağıda yer verdiğimiz şiiri de Emîr Osman'ın bu yaklaşımına ışık tutmaktadır:

*"Hacı Bayrâm tarikını
Hem Halvetî tarikını
Cem' eyledi ikisini
Seyyid 'Osmân Hâşimî*

*İster iseñ taşlılı
Şerh idemem saña anı
Oldı sâlik Haq yolını
Seyyid 'Osmân Hâşimî*

*Ezkâr ile evrâd ile
İrşâda me'zûn oldular
Kâsım Paşa'ya geldiler
Seyyid 'Osmân Hâşimî*

*Bu tekyeyi yaptırdular
Şüfîlere tevhid için
Kâmil mükemmil oldular
Seyyid 'Osmân Hâşimî*

*Zîkr eyleyüp devrân ile
Tevhid idüp vicdân ile
Envâra vâşul oldular
Seyyid 'Osmân Hâşimî*

*Çok erba'ınlar çıkarıp
Halvetlerde dizler çöküp
'Alemlere kutb oldular
Seyyid 'Osmân Hâşimî" (Mehmed Süreyya, 1329, 48-51).*

Yerleşik tekkesi ve bu tekkesindeki uygulamalarla Bayrami Melamileri'nden ayrılan ve klasik tarikat ritüellerine tabi olan Emîr Osman'ın, Melamilerin hem ulema hem de siyasi otorite tarafından tepki görmesine neden olan vahdet-i vücud ve ehlibeyt tasavvurlarında da Sünni geleneğe yakın ve daha temkinli bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Melamiler sırr-ı hüviyetin Hz. Peygamberden doğrudan doğruya Hz. Ali'ye geçtiğini kabul eder (Gölpınarlı, 1931, 198). Emîr Osman ise Hz. Peygamber'in ashabından, hakikat-i Muhammediye mazhar olan ilk kişinin Hz. Ebubekir olduğunu belirtir ve şu ifadelere yer verir:

"Ve Resül-i Mükerrerem hazretlerinin aşhâbından haqîkat-i Muhammediyye'ye evvelâ mazhar olan Ebâbekr idi (r.a.). Zîrâ Hazret-i Resül şalla'llâhu 'aleyhi ve sellem Hazret-i 'Ali'ye (r.a.) vaşıyyet eyledi. Mefhûm budur buyurdı ki: "Yâ 'Alî taḥkîk ben Mi'râc gicesi benden soñra ḥilâfeti senûñ çün istedüm. Allâh tebâreke ve te'âlâ imtinâ' eyledi. İllâ Ebûbekr ile 'Ömer hazerâtına degüldür. Daḥî buyurdı ki Yâ Muḥammed nübüvveti senüñle tamâm itdüm ve ḥilâfeti 'Alî ile ḥatm itsem gerekdür. Ve Hazret-i 'Alî'nüñ irzâ' en Ebûbekr hazretlerine bey'atleri delîl-i akvâdur. Zîrâ evliyâ'ullâhda ḥile ve ḥud'a olmak câ'iz degüldür. Hazret-i Resül ḥâl-i ḥayâtında Ebûbekr hazretlerini imâmet maḳâmına geçürüp ve kendüleri aña iktidâ itdükleri şahiddür" (Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01,6b, 7a).

Yukarıda sıralanan hususlar; Hâşimî Emîr Osman'ın zahiren Halveti şeyhlerinden Filibeli Nureddinzade'ye intisabındaki gibi üzerindeki kuşku ortadan kaldırmaya yönelik gayreti olarak yorumlanabilir. Nitekim tasavvuf tarihçisi Hüseyin Vassâf (öl. 1929) da Hâşimî'nin *Tarikatname*'si hakkında bilgi verirken şu ifadeyi kullanır: "*Hamzavilikten tesettür için üstâdane yazılmış bir eser-i mu'teberdir*" (Vassâf, 2006, 2/536). Tüm bu veriler ışığında değerlendirildiğinde; müellifin *Tarikatname*'sinde -belli bir gayeye matufen- Bayrami Melamileri'nin görüşlerini tam olarak yansıtmadığı görülmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada ikinci devre Melamiliği olarak adlandırılan Bayrami Melamileri'nin önemli temsilcilerinden Hâşimî Emir Osman'ın mensur *Tarikatname*'si değerlendirmeye alınmıştır. Bunun için öncelikle sekiz nüshası tespit edilen eserin İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda yer alan OE_Yz_1259_01 numaralı nüshası transkribe edilmiştir. Bir makalenin sınırlarını aşacak hacimdeki bu eserin, müellifin mensubu olduğu tarikatın esaslarıyla örtüşen ve ayrışan yönlerini ortaya koyacak pasajları iktibaslarla çalışmaya aktarılmıştır. İlgili kısımlar Bayrami Melamilerin temel prensipleri esas alınmak suretiyle yorumlanmıştır.

Hâşimî, *Tarikatname*'sine Bayrami Melamileri'nin tasavvufi görüşlerinin esasını teşkil eden vahdet-i vücud düşüncesini ve hakikat-i Muhammediye kavramını izah ederek başlamıştır. Eserini kaleme alırken melameti tavra sadık kalıp aşk, sohbet ve mürşidin nazarını ön plana çıkardığı gibi, Melami gelenekle bağdaşmayan halvet, riyazet gibi uygulamaları da nefis terbiyesinde gerekli hususlar arasında zikretmiş ve yine esma yolunu seyr ü sülukun esasları olarak kabul eden tarikatlardaki gibi rüya yorumlarına da yer vermiştir. Tekke açması, ayin, evrat ve ezkarla meşgul olması yönüyle Bayrami Melamilerinden ayrılan Hâşimî'nin Melamilerin hem ulema hem de siyasi otorite

tarafından tepki görmesine neden olan vahdet-i vücut ve ehlibeyt tasavvurlarında da Sünni geleneğe yakın ve daha temkinli bir yaklaşım sergilediği görülmüştür.

Yaşadığı dönemde Bayrami Melamileri aleyhinde yürütülen faaliyetler ve siyasi iktidarın, bu tarikatın mensuplarına uyguladığı ağır cezalar sonucu terakib-i hafa uygulaması ile Melamiliğe mensubiyetini gizlemiş olan Hâşimî'nin, *Tarikatname*'sini de benzer bir tavırla kaleme aldığı tespit edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında eser hakkında, Bayrami Melamilerin özelliklerini yansıtmadığı gibi bir sonuca varmak mümkün görünürken, aksine Hâşimî'nin eserinde görüşlerini gizlemek suretiyle mensubu olduğu tarikatın önemli bir özelliğini yansıttığı ve eserin tarikatın gizlilik ilkesini örneklediren önemli bir metin olduğu da rahatlıkla söylenebilir. Bu bağlamda söz konusu metni, tarikat içerisinde pratik bir değere sahip terakib-i hafa uygulamasının yazıya aksetmiş hâli olarak yorumlamak ve tarikatın varlığını devam ettirmeye yönelik bu güvenlik uygulamasının bir uzantısı olarak kabul etmek mümkündür.

Kaynaklar/References

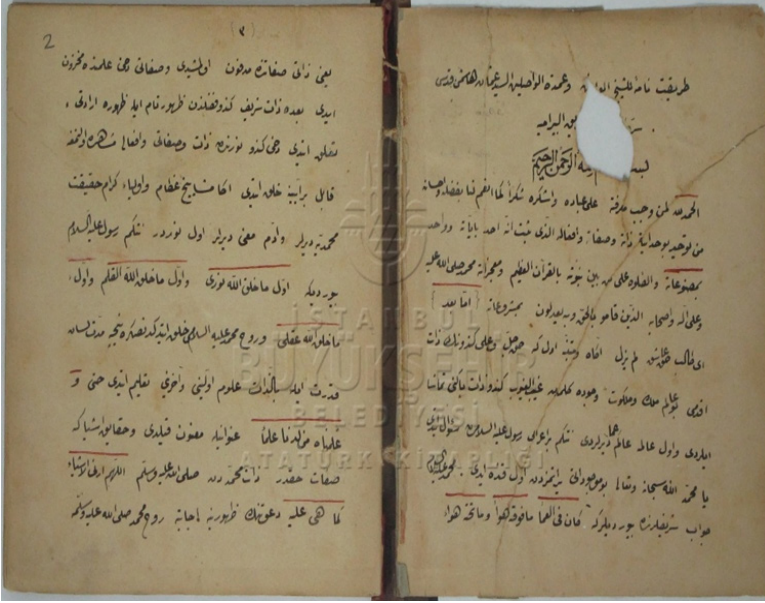
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-. *Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlü'l-İlbâs amme'stehera mine'l-Ehâdîsi alâ-Elsineti'n-Nâs*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351.
- Açar, Aymzeliha. *Divançe-i Emir Osman B. Mehmet Sivasî (Çeviriyazı, Tenkitli Metin)*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Aytekin, Ülker. "Bayrâmî-Melâmilerde Gizlilik Esası". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, 3/2, 2019, 218-231.
- Aytekin, Ülker. *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi*. Konya: Umde Yayınevi, 2018.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-'ârifin Esmâ'ü'l-mü'ellifin ve Âsârü'l-musannifin*. İstanbul: Behiyye Matbaası, 1951.
- Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Demirci, Mehmet. "Nûr-ı Muhammedî". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 1983, 239-258.
- Deveci, Burak Can. *Sun'ullâh Gaybî - Şoḫbetnâme (İnceleme-Metin-Dizin)*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- DİA. "Melâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/25-35, 2004.
- Donuk, Suat. *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Ed. Derya Örs. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Er, Şaban. *Melâmilik ve Osmânî Devri Melâmîleri*. İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed el-. *İhyâ'u Ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1983.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmilik ve Melâmîler*. İstanbul: Elif Kitabevi, 1931.
- Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî. *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*. nşr. Ramazan Ekinci. İstanbul: Buhara Yayınları, 2013.
- Hâkim en-Neysâbüri. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411.
- Hâşimî Emir Osmân. *Kutbüyye*. Amasya: Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 1072, 1a-147b.
- Hâşimî Emir Osman. *Tarikatnâme*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01, 1b-61a.
- Hâşimî Emir Osmân. *Tefsîr-i Süre-i İsrâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 758/02, 41b-51a.
- Hücvirî. *Keşfu'l-Mahcûb*. nşr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Işın, Ekrem. "Melâmilik". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 5/380-586. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994.

- İbn Ebi Şeybe. *el-Musannef*. thk. Muammer 'Avvâme. 26 Cilt. Beyrut: Dâru Kurtuba, 2006.
- Kara, Mustafa. "Melâmetiyye". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 43, 1987, 561-598.
- Kınalızade Hasan Çelebi. *Tezkiretü'ş-Şuarâ*. nşr. İbrahim Kutluk. Ankara: TTK Basımevi, 1989.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Mahmûd Cemâleddîn el-Hulvî. *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye*. nşr. Mehmet Serhan Tayşi. İstanbul: Semarkand, 2013.
- Mehmed Süreyya. *Divânçe-i Hâşimî Emîr Osman Efendi*. İstanbul: Matbaa-i Bahariyye, 1329.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*. nşr. Ali Aktan - Abdülkadir Yuvalı - Mustafa Keskin. 6 Cilt. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996.
- Münîrî-yi Belgradî. *Şerh-i Gazel-i Rusûhî*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil YZ A 2927/10, 164b-167b.
- Nazmî Muhammed Efendi. *Hediyetü'l-ihvân*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Nadir Eserler Koleksiyonu, nekty01604, 1a-173b.
- Ocak, Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler -XV-XVII. Yüzyıllar-*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Öngören, Reşat. "Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/50-52, 2010.
- Öngören, Reşat. "Tarikat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/95-105, 2011.
- Özkan, Nevzat. "Tarikatname Türü ve Yunus Emre Divanında Tarikat Adabı ile İlgili Unsurlar". *Diriözler Armağanı Prof. Dr. Meserret Diriöz ve Haydar Ali Diriöz Hatıra Kitabı*. ed. Fatih Köksal - Ahmet Naci Baykoca. 141-148. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2003.
- Sabitoğulları, Selim. *Balkanlar'da Melâmîlik ve Osmanlı Yönetimi (XVI.-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sâdik Vicedânî. *Tomar-ı Turûk-ı Aliyye Birinci Cüz: Melâmîlik*. 4 Cilt. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1338.
- Salmanî, Milad. *Sarı Abdullah Efendi'nin Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî'si, I. Cilt (İnceleme-Metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sofuoğlu, Nesrin. "Bayrâmî-Melâmî Bir Şâir: Hâşimî Emîr Osman Efendi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 2015, 155-188.
- Sunar, Cavit. *Melâmîlik ve Bektaşılık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Şahin, Haşim. "Hacı Bayram-ı Velî'nin Halifesi Emîr Sikkini ve Bayramiliğinin Oluşum Süreci". *Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*. ed. Mehmet Öz-Fatih Yeşil. 595-603. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Şahin, Haşim. "İkinci Devre (Bayrâmî) Melâmiliğine Genel Bir Bakış". *Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Sempozyumu Bildirileri*. 55-77. Ankara: Tika Kültür Yayınları, 2015.
- Şahin, Oğuzhan. "Rusûhî'nin Kuş Diliyle Bir Gazeli ve Yûsuf Sinânüddîn ile Münîrî'nin Şaire Reddiyesi". *Osmanlı Araştırmaları*, 47, 2016, 209-248.
- Tek, Abdurrezzak. *Bayrâmî Melâmiliği'ne Dair Melâmet Risâleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 2019.
- Türer, Osman. "Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşüncede Zamanla Meydana Gelen Değişmeler". *İslami Araştırmalar*, 2/7, 1988, 57-67.
- Türer, Osman. "Melâmîliğe Dair". *Türk Dünyası Araştırmaları*, 39, (1985, 25-51.
- Uludağ, Süleyman. "Âdâbü'l-mürîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/336-337, 1988.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-529, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Uzlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/256-257, 2012.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Hâşimî Emîr Osman Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/411-412, 1997.
- Ünlütürk, Nesrin. *Hâşimî Emîr Osman Divançesi (Metin-Muhtevâ-Tahtil)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2004.

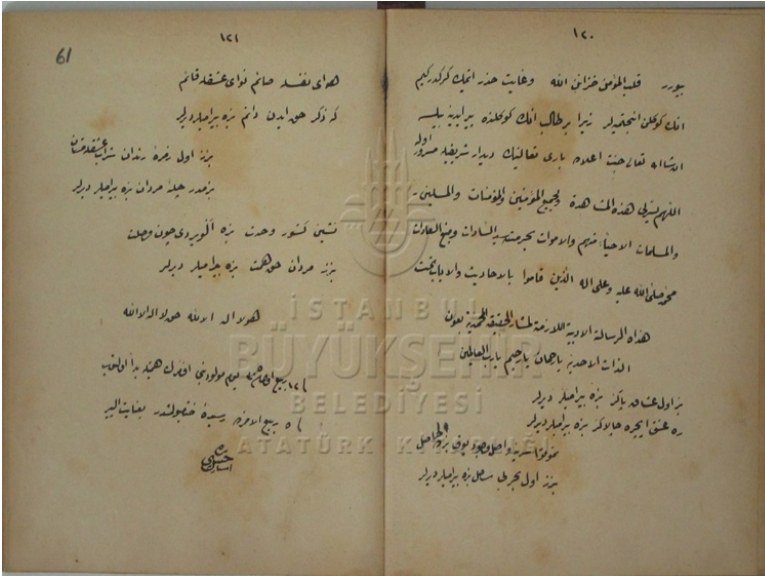
Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. nşr. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş, 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2006.
Yıldız, Alim. *Sivash Şairler Antolojisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
Yusuf Sinanüddin. *Tadlilü'l-Te'vil*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2912/8,111b-120a.

Ekler/Appendices

Ek 1: Makalede esas alınan İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndaki Osman Nuri Ergin, OE_Yz_1259_01 numaralı nüshanın başı (1b-2a yüzü)



Ek 2: OE_Yz_1259_01 numaralı nüshanın sonu (60b-61a yüzü)



DEDİĞİ SULTAN MENAKİBNAMESİNDE TESPİT EDİLEN KERAMET MOTİFLERİ ÜZERİNE KÜLTÜREL BİR İNCELEME

A CULTURAL CONSIDERATION ON THE MIRACULOUS MOTIFS DETECTED IN
THE RELIGIOUS LEGEND OF DEDİĞİ SULTAN

HASAN SAVAŞ  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Veliler, yaşanan dünyanın kutsal tarafını oluşturan ve olağanüstü özelliklere sahip olduğu düşünülen temsilcilerdir. Bu şahsiyetlere ait unsurlar, kutsal kabul edilmiş ve toplum muhayyilesinde Tanrı ile kul arasında aracı kişi olarak benimsenmiştir. Halk Müslümanlığında da aynı eğilim söz konusu olup velilerin hayat hikâyelerini ve kerametlerini muhtevasında barındıran pek çok menkıbe teşekkül ettirilmiştir. Özellikle velilerin kutsallıklarının geniş kitlelere yayılabilmesi ve kerametlerin toplumsal kabulü, inandırıcılık vasfı olan menkıbeler aracılığıyla sağlanmıştır. Bu menkıbelerin bazıları geniş bir coğrafyada yayılım gösterirken bazıları ise dar bir alanda yayılım göstermiştir. Dedîği Sultan ile ilgili menkıbeler belirli bir bölgede teşekkül etmiş ve velinin kutsallığı sadece yayıldığı dar sahaya sınırlı kalmıştır. Tarihi hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Dedîği Sultan, Konya'nın velileri arasında yer almaktadır. Ahmet Yesevi soyundan geldiği düşünülen Dedîği Sultan hakkındaki bilgiler menkıbelere dayanmaktadır. Menakıbnameye göre Dedîği Sultan, haz veren bütün maddi duygulardan arınmış ve çeşitli olağanüstülükler gösteren bir veli olarak karşımıza çıkar. Dedîği Sultan'ın kerametlerini barındıran menakıbnamesi hem onun menkıbevi hayatını hem de çeşitli inanç ve kültürel unsurları muhtevasında barındırır. Buradan hareketle menakıbnamede yer alan keramet motifleri tasnif edilerek evrensel motif numaraları verilmiştir. Tespit edilen keramet motifleri üzerine kültürel bir inceleme yapılmış ve geçmişten günümüze taşınan eski Türk inançlarıyla İslamiyet'in bir sentezi olan veli kültü ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Menkıbe, Veli, Keramet, Dedîği Sultan.

Abstract

Saints are the representatives who constitute the sacred side of the world in which they live and are thought to have extraordinary characteristics. Every element belonging to saints has been accepted as sacred and has been adopted as mediator between God and the servant. There is the same tendency in popular Islam, and for this reason, many legends containing the life stories and miracles of saints have been formed. In particular, the spread of the sanctity of the saints to large masses and the social acceptance of the miracles were ensured by the religious legends with a high persuasiveness. While some of these religious legends spread over a wide geography, some legends spread in confined space. Dedîği Sultan's legend were also formed in a certain region and the sanctity of the saint was limited only to the confined space where it spread. Dedîği Sultan, who does not have enough information about his historical life, is among the saints of Konya. The information about Dedîği Sultan, who is thought to be descended from Ahmet Yesevi, is mostly based on religious legends. According to the religious legend, Dedîği Sultan appears before us as a saint who is purified of all material feelings that gives pleasure to people and who shows various extraordinary things. The religious legend includes both his legendary life and various beliefs and cultural elements. Thus the miraculous motifs in the religious legend of Dedîği Sultan were classified and given the universal motif numbers. A cultural analysis was made on the miraculous motifs identified and the cult of the saint, which is a synthesis of old Turkish beliefs and Islam, which has been carried from the past to the present, has been revealed.

Keywords: Culture, Religious Legend, Saint, Miracle, Dedîği Sultan.

Giriş

Genellikle efsane başlığı altında değerlendirilen menkıbeler, muhtevasında velilerin kerametlerini ve hayat hikâyelerini konu edinen inanç temelli bir anlatı olarak karşımıza çıkar. Velilerin etrafında toplanan müritleri tarafından ve tarikatlarının düşüncelerini geniş kitlelere ulaştırmak amacı ile kaleme alınan menkıbeler, biyografi niteliğinin yanında bildiri niteliği de taşımaktadır. Keramet motiflerini bünyesinde sıklıkla barındıran bu anlatılar, velilerin arasındaki üstünlük mücadelesinin de bir göstergesi durumundadır. Sözlük anlamına bakıldığında Arapça kökenli ve isim soylu bir kavram olan keramet, ermiş kimselerin gösterdiğine inanılan doğüstü ve şaşkınlık uyandırıcı durum (Türkçe Sözlük, 1998) olarak tanımlanır. Menkıbe ise Arapça *nekabe* kökünden türemiş ve tasavvufta velilerin gösterdikleri olağanüstü olayları aktaran küçük anlatılar olarak bilinir (Ocak, 2016). Bunun yanında efsanelerin alt dalı olan ve dinî konuları ele alan menkabe (Boratav, 1969), Türk dilinde galat olarak *menkıbe* şeklinde kullanılmıştır (Sakaoğlu, 2009). Menakıbnameler ise herhangi bir tarikata mensup müritler tarafından oluşturulan ve veliler etrafında olağanüstülük motifleri ile örülerek teşekkül ettirilen menkıbe külliyyatıdır.

Menkıbeler, velilerin kerametlerinin konu edildiği anlatılara kaynaklık eden ve 12. yüzyıldan itibaren Anadolu'da çoğalmaya başlayan tarikat şeyhlerinin hayat hikâyeleri ile gösterdikleri olağanüstü hâlleri konu edinen eserlerdir (Alptekin, 2012). Türklerin İslamiyet'i kabulleri ve Anadolu'ya gelişleri ile birlikte bir kalıba oturmaya başlayan menkıbeler, efsane ve memoratlar ile yapı, içerik, motif gibi bağlamlarda iç içe geçmiş bir vaziyettir. Ancak menkıbeler, dinî şahsiyetin bedensel olarak yaşadığı varsayılan zamanda başından geçenlerle ilgili herhangi bir keramet motifi olmadan da vücuda getirilebilen anlatımlar (Pehlivan, 2009) olması bakımından diğer anlatı türlerinden ayrılır. İnanırcılık vasfının ön planda olmasından dolayı sözlü kültürde velilerin hayat hikâyelerini ve keramet motiflerini bünyesinde barındıran pek çok menkıbe bulunmaktadır. Bunlar arasında az bilinenlerden biri ise Dediği Sultan'a ait menkıbelerdir.

Tarihî kayıtlara bakıldığında Dediği Dede tekkesinin Osmanlı belgelerinde mevcut olduğu bilinmektedir. Bunların en eskisi Fatih devrine aittir ve Konya'nın Ilgın ilçesine bağlı Mahmudhisar köyündedir. Bu defterde, Akşehir ve Ilgın gibi merkezlerin yanında Mahmudhisar köyünde bulunan bütün vergi mükellefleri etrafıca yazılmıştır. Mahmudhisar köyünün iki esas tımarlı sipahisi vardır fakat tımara tahsis edilmiş olan 5600 akçe civarındaki vergiler, biri Ilgın subaşı olmak üzere altı kişi arasında paylaştırılmıştır. Bunun yanında öşrün yarısı olarak 1934 akçelik bir meblağı tekke şeyhi olan Dediği Dede'nin oğlu Genç Arslan'a aittir. Köyün vergi vermeye mükellef olan ahalisi o sıralarda elli sekiz kişiden ibarettir. Genç Arslan ve ailesi vergi mükellefi oldukları hâlde vergiden muaf tutulmuşlardır (Bakırer- Faroqi, 1975). Bunların yanında Doğanhisar'ın Tekke köyünde bulunan ikinci bir Dediği Dede tekkesine ait olan kayıtlar da Fatih dönemindeki aynı defterlerde mevcuttur. Akşehir'in Doğanhisar bucağına bağlı Tekke köyünde de bir Dediği Sultan türbesi bulunur. Bu türbeye 997/1588-1589 tarihinde hayır sahiplerinden olan Hacı Murad bir değirmen ile Kızılca mezrasını vakfetmiştir. Ancak günümüzde adı geçen köyde Dediği Sultan'a ait müstakil bir türbe bulunmamaktadır (Oral, 1956).

Bu bilgilerin dışında Dediği Sultan'ın ismi de araştırmalara konu olmuş ve birtakım anlamlandırmalar yapılmıştır. Rıdvan Öztürk, "dedeği" kelimesinin "(onun)

dediği, söylediği" anlamına gelmediğini, "dedeye mensup, dedenin, dede soyundan, dedenin icazet verdiği" anlamlarına karşılık geldiğini belirtir. Dediği Sultan'ın bulunduğu konumun bu anlamlandırmaya uygun düştüğünü belirtmiş ve gerek Dediği Sultan'a ait menakıpnamenin verdiği bilgiler ve gerekse de tarikat silsilesi içindeki yerini göz önünde bulundurarak bu etimolojik izahını yapmıştır (Öztürk, 2015).

Dediği Sultan hakkında kaynaklarda çok fazla malumat bulunmamakla birlikte hayatı hakkındaki bilgiler daha çok menakıpnamede dayanmaktadır. Menakıpnamede; Dediği Sultan'ın Turgut ve Bayburt oymakları ile birlikte Horasan'dan Ilgın'a gelişi, gösterdiği kerametler, ailesine dair bilgiler ve çevresinde teşekkül eden çeşitli olaylar, Seyit Harun ile olan mücadelesi, Karaca Ahmet'in Hacı Bektaş ile cenk etmesi ve akabinde Dediği Sultan'ın bu durumu sonlandırması, Yatağan Ahmet'in Dediği Sultan'a intisap etmesi ve Dediği Sultan'ın ölümüne dair muhtelif olaylar anlatılır (Taşgın, 2013a). Menakıpnamede göre Dediği Sultan, Türkistan'dan gelmiştir ve Hoca Ahmet Yesevi (1093-1166) soyundandır. Konya-Ilgın-Mahmuthisar beldesinde Turgutlu ve Bayburtlu toplulukları arasında yaşamıştır. Dediği Sultan, bu boyların evliya olarak kabul ettiği önemli şahsiyetlerdendir. Seyit Hacı İbrahim'den el almış ve Hacı Bektaş (1209-1271), Karaca Ahmet, Seyit Harun (ö. 1320) ve Mevlana (1207-1273) ile görüştüğüne dair menkıbevi bilgiler bulunmaktadır (Taşgın, 2013a; Taşgın, 2013b; Taşgın, 2022; Öztürk, 2015).

Toplum tarafından mukaddes kabul edilen şahısların kutsallığı genellikle menkıbeler aracılığı ile aktarılır. Bu menkıbeler, çeşitli olağanüstü olaylarla örülü bir yapı arz ederek şahsın tarihi hayatını gölgede bırakır. Kerametle veliliğin bu derece iç içe geçmesi âdeta kerameti, veliliğin olmazsa olmazı hâline getirmiş (Gökalp, 2005) ve menkıbeler keramet motifleri ile zenginleşmiştir. Buradan hareketle Tanrı'ya ve evliyalara övgü ile başlayan Dediği Sultan menakıpnamesinin muhtevasında da her menakıpnamede olduğu gibi keramet motifleri ile karşılaşmak mümkündür. Makalede incelenen motifler, Ahmet Yaşar Ocak'ın *Kültür Tarihi Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri* adlı eserindeki tasnif esas alınarak oluşturulmuştur. Ayrıca evrensel motif numaraları, Stith Thompson'un altı cilt olan *Motif Index of Folk Literature* adlı eseri kullanılarak tespit edilmiştir.

1. Velinin Kendi Vücutunda Cereyan Eden Keramet Motifleri

1.1. Öldükten Sonra Yeniden Dirilme / Tabutunu Kendi Taşması

Ölümden sonra yaşamın varlığı genellikle inanç sistemlerinin ortak düşüncesi olarak karşımıza çıkar. Çünkü ölümün yol açtığı çaresizlik sadece ahiret inancı ile giderilebilir. Mutlak manada umutlu olma yolunun öldükten sonra dirilmeyi kabul etmekten geçtiğini gören insan, fiziki dünyanın ötesine yönelme ihtiyacı hisseder (Kasaboğlu, 2007). Bu yönelim, halkın inanç dünyasında yaratmış olduğu çeşitli tasavvurları beraberinde getirir. Bunlardan biri de Hristiyanlık inancı içerisinde ortaya çıkmıştır. Hristiyanlık inancında, Hz. İsa'nın tanrısal varlığını kanıtlama amacıyla şahsına çeşitli mucizeler isnat edilmiştir. Bu isnat edilen mucizelerden biri de öldükten sonra geri dirilme olgusudur (Avcı, 2000). Geniş kitleler tarafından benimsenmiş olan bu olgu, Müslümanlar tarafından da kısmen kabul görmüştür. Aynı şekilde Şia grupları arasında da öldükten sonra yeniden dirilme inancı bulunmaktadır. *Ricat* olarak adlandırılan bu inanç, Mehdi ile ilgilidir. Şia inancına göre ricat, Mehdi'nin

zuhuru sırasında ölen kişilerin dirilerek kabirlerinden çıkacağı ve yeniden dünyaya geleceği anlamını taşır (Mutlu, 1995).

Eski toplumlarda ruhun varlığı, insanın titremelerine ve hareketlerine bağlanır çünkü bu hareketlerin insanın içine girmiş olan bir ruh tarafından yaptırıldığı düşünülür. Her inanç sistemi, ölümün yok ediciliğine karşı bir savunma mekanizması olarak bu inanç unsurunu sistemleştirir. Ata kültürünün ortaya çıkışına da öldükten sonra yaşamın devam ettiğine dair inanç unsurları aracılık etmiştir. Ata ruhlarının yaşadığına dair inançlar, insan ruhunun ölümsüzlüğünü ya da ölümden sonra hayatta kalmasını varsayar (Frazer, 2004; Frazer, 2019). Bu varsayım çeşitli inanmaları doğurmuştur. Ruhlar hakkındaki düşüncelerini tabiat üzerine aktaran ilkel insan, her nesnede ruh bulunduğuna inanır. Buradan hareketle animizm anlayışı, doğanın canlı bir ruha sahip olduğu düşüncesinden ortaya çıkmıştır (Bayat, 2016). Türkler arasında da animizm anlayışının izleri görülür. Ölünün kendi başına amaçsızca dolaşması ve evine gelip yakınlarını görmesinin engellenmesi için pek çok ritüel mevcuttur (Roux, 1999). Sünni ve Bektaşî anlatmalarında ortak görülen ölümden sonra yaşam ile ilgili motife Dediği Sultan menakibinde da rastlanılır. Dediği Sultan vefat ettiğinde tabutundan inip kendi salını taşır (Taşğın, 2013, 264-265). Bir keramet unsuru olarak menkıbede karşılaşılan bu motif, esasen animizm anlayışının bir yansımasıdır. Ruhun öldükten sonra da yaşadığı anlayışının bir ürünü olan bu eski inanç kalıntısı menkıbede Dediği Sultan'a atfedilmiştir.

1.2. Aynı Anda Birkaç Yerde Birden Görünme/ Tayyimekân

Tayyimekân konulu efsaneler, Anadolu coğrafyasında sıklıkla karşılaşılan türlerden biri olmuştur. Dürüp bükme, mesafe kat etmek, geçip gitmek anlamlarındaki *tay* (*tayy*) kelimesi tasavvufta uzak bir yere bir anda gitmek, an içinde çok uzun bir zaman yaşamak, aynı anda birden fazla yerde bulunmak gibi olağanüstü durumları belirtmek için kullanılır. Kavramın mekân ile ilişkisi ise tayyimekân olarak adlandırılır (Tan, 2019). Uzak mesafelerin bir anda aşılabilmesi veya uzun sürede yapılacak işlerin bir anda gerçekleşmesi anlamına gelen tayyimekân olgusu (Demirtaş, 2022), ilgili menakıpnamede Dediği Sultan'ın gösterdiği bir keramet motifi olarak karşımıza çıkar. Bu inanç motifi menkıbede Şeyh Kasım Avani'nin hacca gitmesi ile başlar. Şeyh Kasım hacdayken her yerde Dediği Sultan'ı görür. Hacdan dönünce Dediği Sultan'ı hacda gördüğünü söyler. Etraftakiler, Dediği Sultan'ın arife ve bayramı kendileri ile geçirdiğini ve hacca gitmediğini belirtirler (Taşğın, 2013, 232-233).

Veliler etrafında şekillenen anlatılarda şahısların sahip oldukları olağanüstü özelliklerin başında kişinin zamanı ve mekânı hızla değiştirmesi yer alır. Bu durum, peygamberlerden sonra Allah'a en yakın insan olan velilerin gücünü gösterir (Kılınc İnevi, 2019). Dediği Sultan'a atfedilen bu keramet motifi ile onun toplum tarafından mertebesinin yüksek ve kutsal bir veli olarak algılandığı görülür. Nitekim dinî değerlerin mümessili olarak görülen velilere çeşitli fonksiyonların izafe ettirildiği menkıbeler aracılığıyla anlaşılmaktadır.

1.3. Cinsel Duygulardan Uzak Olma

Cinsellik, insanoğlunun ilkel benliğinin bir ürünüdür. Temel dürtülerden biri olan cinselliğin sosyal iz düşümü olarak evlilik kurumu meydana gelmiştir. Cinsellik

dürtüsü, açlık ve beslenme ilişkisine benzer. Cinsel açlık, bilimsel anlamda *libido* terimi ile karşlanır (Freud, 2014). Velilerin insanlara ait özelliklerden arınmış olması menkıbelerde keramet motifi olarak karşımıza çıkar. Bu özelliklerden biri de cinselliktir. Cinsel ifadeler, menkıbelerde alegorik bir anlatım metodu ile aktarılır. Bu olguyu çağrıştıracak kapalı ifadeler kullanılarak olay örgüsünün içerisine eklenir. Dediği Sultan'a ait menkıbede de Sünni ve Bektaşî menkıbelerinde ortak olarak karşlaşılan cinsel duygulardan uzak olma motifi, cinsel organında kırmızı ve beyaz gülün görünmesi ile ortaya çıkar. Bunun yanında yine cinsellik sonucunda hamile kalma eylemi de menkıbede meni yerine tükürük ile tezahür eder. Cinsellik üzerine menkıbede teşekkül eden keramet motiflerini izahlı bir şekilde aktaralım.

1.3.1. Cinsel Organında Beyaz ve Kırmızı Gül Görünmesi

Menkıbede, Dediği Sultan'ın cinsel arzularından uzak olduğuna dair ilk ortaya çıkan motif, cinsel organında kırmızı ve beyaz gülün görünmesidir. Sünni ve Bektaşî anlatmalarında ortak görülen bu motif, menkıbeden anlaşıldığına göre Dediği Sultan hakkında kayınpederi ve kayınvalidesinin dedikodu yapması neticesinde ortaya çıkmıştır. Yapılan dedikodunun asılsız olduğunu göstermek adına alegorik bir anlatım tercih edilmiştir. Menkıbeden bu durum ile ilgili kesiti aktaralım.

Dediği Sultan'ın babalığı ve babalığının karısı, Dediği Sultan'ın dedikodusunu yaparlar. Daha sonra Dediği, babalığına elma toplamaya gideceklerini söyler. Dediği ağaca çıkıp elmaları yere düşürdüğünde bir dala ayağını atar ve babalığına yukarı bakmasını söyler. Babalığı Dediği'nin cinsel organlarının bulunduğu yerde bir beyaz bir de kırmızı gül görür ve Dediği Sultan'ın ayaklarına kapanıp özür diler (Taşğın, 2013, 253-254).

Metnin altyapısında, ortamda bulunmayan başka biri hakkında konuşulması yani dedikodu (Torun, 2021) yapmanın doğru olmadığı düşüncesi aktarılmıştır. Ayrıca menkıbeye konu olan velinin insani duygulardan uzak olduğu iletisi de bu sayede verilmiştir. Nitekim kutsalın tezahürü olan veliler, haz veren ve kirlî kabul edilen her eylemden arınmış olması gerektiği düşüncesi de bu sayede metnin altyapısında ifade edilmiştir.

1.3.2. Tükürük ile Hamile Bırakma

Dediği Sultan'ın keramet sahibi olması ve insani duygulardan uzak olduğunun bir göstergesi de menkıbede bulunan tükürük ile hamile bırakma motifidir. Olağanüstü doğum motifi (Thompson, 1955b) olarak değerlendirilebilecek bu keramet, örtük bir cinselliğe işaret eder. Menkıbede tespit edilen ilgili kesiti aktaralım:

Dediği Sultan evlendiği gün gerdeğe girdiğinde karısının elini kendi avucuna koyar. Sonra karısının elini yarısına kadar ağzına alıp çıkarır. Daha sonra ağzından çıkardığı eli karısının ağzına götürür. Bu sayede karısı hamile kalır (Taşğın, 2013, 260).

Temelde su kültürüyle ilgili olan tükürük, geleneksel düşüncede analogik olarak meni ile eş değer tutulur (Dundes, 1992). Münasebet olmadan hamile kalma motifini (Thompson, 1955a) içeren bu metin, Dediği Sultan'ın tükürüğünün dahi keramet ve kutsiyeti haiz olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Cinsel bir fiili ihtiva eden bu durum, alegorik bir anlatım tarzı ile menkıbede aktarılmış ve keramet motifi olarak metnin muhtevasında teşekkül etmiştir.

2. Tabiat Varlıkları ve Eşya Üzerinde Cereyan Eden Keramet Motifleri

2.1. Cansız Varlıkları Kendilerinden Hareket Ettirme

Sünni ve Bektaşî metinlerinde ortak olarak rastlanan motiflerden biri olan cansız varlıkları kendiliğinden hareket ettirme durumu mevcut fizik kaidelerine aykırıdır. Olağanın dışında kalan her olgu menkıbelerde sıklıkla olağanüstülük motifi olarak teşekkül eder. Bu durumun amacı, olağan yaşayanların dikkatini olağanüstü unsurları üzerinde barındırdığı varsayılan velilerin üzerine çekmek ve velinin etrafına mürit toplamaktır. Bu amaç kapsamında teşekkül etmiş olan cansız varlıkların kendiliğinden hareket etmesi durumuna Dediği Sultan menakıbında da rastlamak mümkündür. Menkıbede ilgili motifin teşekkül ettiği kısımları bir kesit hâlinde ele alalım.

2.1.1. Dağları, Tepeleri, Taş ve Kayaları Yürütme/ Ağaca Binip Kamçıyla Savaşma

Dediği Sultan'ın kutsiyetini yansıtan cansız varlıklara hükmetme motifi, animizm inancının bir sonucudur. Animizm, doğanın canlı olduğu ve evrendeki her nesnenin bir ruha sahip olduğu anlayışıdır (Tylor, 1920). Geleneksel düşüncede canlı ve cansız tüm nesnelere ait iki katmanlı bir yapı oluşmuş ve bu nesnelere somut bedenler içerdiği düşüncesi ile tamamına bir ruh isnat edilmiştir (Fiske, 2010). Tabiat unsurlarının bir ruhu olduğu düşüncesinin kaynaklık ettiği bu motif, tasavvuf erbaplarına atfedilerek eski Türk inancı ile İslamiyet'in bir sentezini bünyesinde barındırmıştır. Dediği Sultan'ın Konya halkına yardım etmek için gösterdiği bu keramet, menakıptamenin eski inanç kalıntıları ile en çok ilişkili olduğu bölüm olarak karşımıza çıkmaktadır.

Menkıbedeki ilgili keramet, Sultan Alaaddin'in Frenklerle yedi yıl süren savaşı ve savaşın sonucunda bir türlü muzaffer olamaması ile başlar. Bu durum üzerine Konya halkı ağlaşır. Akabinde Dediği Sultan ağacın üzerine binip eline kamçıyı alır. Karaca Ahmet ise buluta binip eline ateş alır ve Frenk ordusunu bir saatte dağıtırlar (Taşğın, 2013, 234-235).

İlgili motif, Türk tasavvufunun kurucusu olan Hoca Ahmet Yesevi'nin Karacuk Dağı'nı ortadan kaldırması (Alptekin, 2012) olayına benzemekte ve aynı zamanda Horasan erenleri ile Dediği Sultan'ın ilişkisini ortaya koyması açısından da önem arz etmektedir. Menkıbede, Ahmet Yesevi'nin soyundan olduğu ifade edilen Dediği Sultan'ın keramet açısından da Horasan coğrafyası ile bağı bu motif neticesinde tasdik edilir.

2.1.2. Eşyaları Çok Uzaklara Sevk Etme/ Buğday ile Haber Gönderme

Menakıptameye göre Dediği Sultan, Horasan erenlerinin geri dön çağrısına karşılık eline bir avuç darıyı alır. Horasan erenlerine darının üzerinde kıpırdamadan namaz kılmalarını ve darıdan onlara dua kılmasını ister. Darıyı havaya atar ve Horasan'a gönderir. Horasan erenleri darının üzerinde kıpırdamadan namaz kılamazlar ve buradan da Dediği Sultan'ın gelmeyeceğini anlarlar (Taşğın, 2013, 235-236). Dediği Sultan ile Horasan erenleri arasında cereyan eden olağanüstü haberleşme motifi, esasen bir mücadeleyi içermektedir. Dediği Sultan'ın darıyı havaya fırlatarak Horasan erenlerinden darı üzerinde namaz kılmalarını istemesi; onların mistik güçlerini sinamay, kendi kerametinin gücünü göstermeyi ve tahakkümünü onlara

kabul ettirmeyi betimler. İletişim araçlarının henüz gelişmemiş olduğu bir dönemde uzak noktalarla ve cansız nesnelere anında haberleşme olgusu, toplum tarafından olağanüstü bir durum olarak algılanmış ve bu kerameti gösterdiğine inanılan velilere saygı duyulması sağlanmıştır.

2.2. Kurumuş Ağaç veya Odun Parçasını Yeşil Ağaç Hâline Getirme/ Asayı Horasandan Fırlatma ve Düştüğü Yerde Ağaca Dönüştürme

Kurumuş ağaç veya odun parçasını yeşil hâle getirme ve asa fırlatma, menkıbelerin karakteristik özelliğini yansıtan motiflerden biridir. Nitekim Hacı Bektaş Veli, Hacı Sultan, Hoca Ahmed Fakih ve *Saltukname*'de de Horasan'dan ateşli eğsi fırlatma motifi mevcuttur (Mazıoğlu, 1993). Mitik gücü taşıyan evliyalar, asaları ile söz konusu olan gücü eyleme geçirirler (Doğan, 2020). Dediği Sultan da asasını Rum iline fırlatarak kerametinin gücünü bu sayede göstermiştir. Menakınameye göre; Dediği Sultan'ın havaya atınca yere düşmeyen bir asası vardır. Asayı Rum iline gitmesi için havaya atar. Asaya, Rum erenlerine selam etmesini ve nereye düşerse arkasından gelip oraya yerleşeceğini belirtir. Asa kuş gibi uçarak Ilgın'a dik bir şekilde düşer. Bir sene içerisinde asa yeşerir ve dut ağacına dönüşür (Taşgın, 2013, 228). Kurumuş asayı ağaca dönüştürme motifi, bir bakıma Hristiyan azizler ile ilgili anlatılarda da görülür. Taberî, bu motifin yer aldığı Curcis'e ait iki menkıbe olduğunu belirtir (Ocak, 1983).

2.3. Mevsimin Dışında Çiçek veya Meyve Oldurma/ Kışın Elma Toplama

Türkler arasında tabiat kuvvetleri üzerinde hâkimiyet kurabilme telakkisi, İslamiyet'in kabulünden çok eskiye dayanmaktadır. Hunlarda hükümdar, gök menşeli olduğu için yağmur, kar, dolu yağdırabilme ve fırtına çıkarabilme yetisine sahip olmuştur. İslami dönemde de tabiata müdahale etme durumunun hâlen devam ettiği (Ocak, 1983), Dediği Sultan'ın mevsiminden önce elmaları oldurması motifinde de görülür.

Dediği Sultan, kış günü babalığına bir kap almasını ve bahçeye elma toplamaya gideceklerini söyler. Sultan, bir ağaca tırmanır ve ellerini açıp Allah'a dua eder. O esnada elmalar yere dökülür (Taşgın, 2013, 253-254).

2.4. Yerden, Taş veya Kayadan Su Çıkarma/ Asa ile Su Çıkarma

Yerden veya taştan su çıkarma kerameti, Hacı Bektaş-ı Veli'ye de izafe edilmiştir. Hünkar, Sulucakaraöyük'te bir tepenin eteğinde otururken üç kere "ak pınarım" der. Üçüncü deyişinde yerden tatlı ve berrak bir su fişkırmaya başlar (Gölpınarlı, 1958). Söz konusu olan motifin örneği, Kur'an-ı Kerim'de de yer alır. Hz. Eyüp'ün hastalığı esnasında iyice susadığı, Allah'ın emriyle ayağını yere vurarak çıkan sudan içtiği ve yaralarını yıkadığı aktarılır (Sâd 38/41-44). Ayrıca Hz. Muhammed'in de savaş esnasında elindeki oku yere saplayarak su çıkardığı rivayet edilir (Ocak, 1983). Kur'an kaynaklı bu keramet motifi Dediği Sultan menakıbında iki yerde ortaya çıkar.

İlkinde Dediği Sultan, Handan Sultan ile Ilgın'da bir dağ başına çıkar. Dağ başında Handan Sultan susar ve Dediği, asayı yere vurarak su çıkarır. Bu durum üzerine Handan Sultan, Dediği'nin elini öper ve Ilgın hamamı bu sudan meydana gelir (Taşgın, 2013, 250-251).

İkincisinde ise Dediği Sultan'ın etrafındaki dervişler bir gün susadıklarını söylerler. Bunun üzerine Dediği Sultan bir kaya görür ve kayayı kaldırıp dibine asasını vurarak su çıkarır (Taşgın, 2013, 259).

Yerden veya taştan su çıkarma motifli bu iki metnin altyapısına bakıldığında Hz. İbrahim'in eşi Hacer'in oğlu İsmail ile Mekke vadisinde yalnız kalması ile ilgili olaya bir telmihte bulunduğu anlaşılır. Hacer'in oğlu İsmail ile Mekke vadisinde yalnız kalması ve su bulmak için Safa ve Merve tepeleri arasında gidip gelmesi ile başlayan olay hem Kur'an hem de Buhari tarafından aktarılmıştır (Küçükaşçı, 2008).

3. Hayvanlar Üzerinde Cereyan Eden Keramet Motifleri

3.1. Vahşi veya Yabani Hayvanları İtaate Alma

Vahşi ve yabani hayvanları itaat altına alma ve hayvanların dilini bilme motifi, Süleyman Peygamber'e isnat edilen mucizevi bir fiil olarak karşımıza çıkar. Ancak halk Müslümanlığı kapsamında teşekkül ettirilen menakıpnamelerde peygambere ait olağanüstü özellikler, velilere de aktarılmıştır. Bunların yanında şamanların da hayvanların dillerini anlayabildiği hatta konuştuğu bilinir. Şamanlara ait Altay dualarında, Oğuz Kağan Destanı'nda ve Dede Korkut Hikâyelerinde bazı beylerin de hayvanlarla konuşabildikleri görülür. Bu durum, onların din adamı vasıflarının bir yansımasıdır (Gömeç, 2011). İnanç temelli bir motif olarak karşımıza çıkan vahşi hayvanları itaat altına alma kerameti, Dediği Sultan'a ait menkıbede de mevcut olup iki şekilde görülür.

3.1.1. Vahşi Hayvanları Zarar Vermez Hâle Getirme/ Kurt ile Kuzuyu Gütme

Bir velinin etrafında şekillenen keramet motiflerinde velinin nasıl tasavvur edildiği ve nasıl olağanüstü güçlerle donanmış insanüstü bir varlık olduğu açıkça görülür (Ocak, 2016). Halk arasında Allah dostu olarak kabul edilen velilerin hayatın doğal akışına ters olan motiflerle bezenmiş hayatları menkıbelerde konu edilir. Bu motiflerden biri de kurt ile kuzuyu aynı anda gütme eylemidir. Bu durumun gerçekleşmesi normal şartlar altında mümkün olmamakla birlikte bu tarz olağanüstülüklerin anlatılarda motif olarak kullanılmasının temel sebebi velilerin etrafına mürit toplamaktır. Bu motif Dediği Sultan menakıbında da görülür.

Dediği Sultan, gençliğinde çobanlık yaparken yatarak kurda kuzuyu güttürür (Taşgın, 2013, 252). Tezatlıklardan faydalanılarak bir keramet mefhumu teşekkül ettirme düşüncesi ile cereyan etmiş olan bu motif, inanç unsuru göz önünde bulundurulduğunda anlamlı bir yapıya bürünür. Çobanlık müessesesinin Halk İslam'ı noktasında peygamberlerin mesleği olarak görülüp kutsanmış olması da dikkati çeken bir husustur.

3.1.2. Vahşi ve Yabani Hayvanları Hizmetinde Kullanma

Yabani hayvanların evcilleştirilmesi insanlık tarihinin başlangıcına dek götürülebilir. İnsanın doğa ile mücadelesi ve hayatını idame ettirebilme düşüncesi bu duruma zemin hazırlamıştır. Menkıbede de bu durumun izleri keramet ve dua eksenli bir zeminde ortaya çıkar. Metinde iki farklı noktada bu keramet motifi ile karşılaşmak mümkündür.

İlki, Dediği Sultan'ın her akşam eve dönerken geyik ve tavşanların arkasından gelmesidir (Taşgın, 2013, 252). İkincisi ise Dediği Sultan'ın kendi türbesini tavaf ederken üçler, yediler ve kırkların gelmesi ile meydana gelir. Dediği onlara ziyafet vermek için Allah'a dua eder ve bir sürü geyik gelerek sütlerini verirler. Dediği Sultan ise bu sütleri bal ile karıştırıp velilerin önüne koyar (Taşgın, 2013, 258).

4. Biyolojik Mahiyette Keramet Motifleri

4.1. Hastalıkların Sağaltılması

Sihirbazlık, rakkaslık, musikişinaslık ve hekimlik gibi birçok vasfa sahip olan şamanlar, halk arasında büyük bir öneme sahiptir. Bu şahısların kıyafetleri, kullandıkları alet ve yaptıkları işlerin şekli çeşitli zamanlarda değişirken kurban sunmak, ölünün ruhunu yer altına göndermek, kötü ruhlar tarafından gelen eylemleri önlemek ve hastaları tedavi etmek gibi görevleri devam etmiştir. Ancak toplumun medeniyet katlarını aşması ve eski Türk kamlarının içtimai iş bölümü neticesinde icra ettikleri görevler, yavaş yavaş farklı şahsiyetlere aktarılıp farklı zümreler ortaya çıkmıştır (Köprülü, 2013). Bu farklı zümrelerden biri de halk hekimliği kapsamında değerlendirilebilecek olan hastalıkların sağaltılması motifi ile Dediği Sultan menakıbında da görülür. Dediği Sultan'ın da yaralı kolu iyileştirmesi ve ağrıya iyi gelen karışımı yapması, şamanları anımsatmaktadır. Eski Türk inançlarındaki kamların hastaları iyileştirme yetisinin İslami dönemde evliyalara aktarıldığı anlaşılır. İlgili keramet, menakıpnamede şu şekilde geçer:

Dediği Sultan, Tuğrul'un yaralanan kolunu İhlas suresi okuyarak sıvazlar ve Tuğrul'un kolu eski hâline döner (Taşğın, 2013, 239).

Dediği Sultan, adına gevher dediği süt ve kudret balını karıştırarak velilere verir. Bunun tatarca hastalığına ya da sancıya iyi geleceğini söyler (Taşğın, 2013, 258).

5. Veliliğini Kabul Edenlere Yönelik Keramet Motifleri

5.1. Tehlike veya Felakete Maruz Kalanları Kurtarma/ Kamçı ile Düşmanları Dağıtma

İnsanlar ile ruhlar arasında aracı olan şamanlar; kurban sunma, ayin düzenleme ve gelecekte haber verme gibi vasıflara sahiptir (Radloff, 1976). Bu vasıfların yanı sıra şamanların savaşlarda da önemli bir yeri vardır. Şamanlar, olağanüstü güçleriyle Türk ordusunun önemli birer mensubudurlar. Ancak kesici ve delici silahlar kullanan askerlerden farklı olarak onlar, ordu zor duruma düştüğü zaman savaş sahnesine çıkıp mistik güçlerini kullanan kişiler olarak karşımıza çıkarlar. Bu nedenle şamanlar, ordunun özel güç sahibi mensupları olarak değerlendirilebilirler (Çan-Erdal, 2020). İslami dönemde ise zor durum ve felaketlerde insanlara yardımcı olan şahıslar, evliyalar olarak ortaya çıkar. Özellikle Türk evliya menakıpnamelerinde Hızır'ın Müslüman askerlere savaşta yardım ettiğini anlatan metinlere rastlanılır. Ancak bazı menkıbelerde savaşta orduya yardım etme fonksiyonu diğer velilere de izafe ettirilmiştir. Genel olarak halk Müslümanlığında Hızır kavramı ve bunun tabii sonucu olarak Hızır'a atfedilen bazı işlevler veli telakkisiyle paralellik gösterir (Ocak, 2012). Dediği Sultan'a atfedilen Hızır'a ait fonksiyon, ilgili menkıbede şu şekilde geçer:

Zaloğlu Rüstem savaş esnasında darda kalır ve erenlere dua eder. O esnada Dediği Sultan, bir anda haykırarak kamçısını vurur ve düşmanları dağıtır (Taşğın, 2013, 232).

6. Veliliğini Kabul Etmeyenlere Yönelik Keramet Motifleri

6.1. Beddua Ederek Hasımlarını Cezalandırma

Türklerin İslamiyet ile tanışmalarını takip eden dönemlerde bir kişinin ya da nesnenin Tanrı'nın sevgisinden yoksun kalmasını ve kötülüğe uğramasını dilemek

amacıyla kullanılan sözlere, Türk kültüründe genel olarak beddua denilmiştir. Türkler en eski dönemlerden itibaren beddualar aracılığıyla tehlikeleri gidererek güvende olmayı tesis etmişlerdir. Bir düzensizlik hâlinde ortaya çıkan beddualar, bozulan düzeni inşa etme ve adaleti sağlama hedefine yönelik söylemlerdir. Toplumsal düzlemde yanlış davranışları sergileyen şahıslar, dinî açıdan ön plana çıkan kişiler tarafından edilen beddualar vesilesiyle cezalandırılır (Keskin, 2020). Evliyalar, Türk kültür dairesi içerisinde Allah dostu olan kişilerdir. Bu minvalde evliyalar, kutsal kişiler olarak kabul edilmiştir. Dediği Sultan menakıbında da Dediği Sultan'ın bedduası sonucu Seyit Harun'un kendi okuyla ölmesi, velayet makamına toplumun kutsiyet yüklediğinin bir işaretidir. Söz konusu olan menkıbede Seyit Harun'un ölümünün sebebi, velinin kutsallığına karşı saygısızlık edenlerin cezalandırılmasıdır. Beddua ederek cezalandırma motifi aynı zamanda Dede Korkut anlatmalarında da mevcuttur. "Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek" anlatısında Deli Karçar, Dede Korkut'u öldürecekken Dede Korkut beddua eder ve Deli Karçar'ın eli havada asılı kalır (Ergin, 2018). Söz konusu olan anlatılarda menfi davranışların bir ceza ile sonuçlanacağı toplumun bilinçdışına yüklenerek velayet makamına yönelik olumlu davranışların pekiştirilmesi sağlanır. Dediği Sultan menakıbında ilgili keramet motifi şu şekilde geçer:

Seyit Harun, Dediği Sultan'a kasten ok atar. Dediği Sultan, oku tutar. Oku atanın kendi oku ile ölmesi için beddua eder. Oku fırlatır ve Seyit Harun ölür (Taşgın, 2013, 230).

6.2. Duanın Kabul Olması Üzerine Hasımlarını Cezalandırma

Kerametleriyle tanınmış olan dervişler, kutsal oldukları kadar gizli bilgiye de sahip olan kişilerdir (Hasluck, 2012). Velilerin sahip oldukları bu mistik bilgiler, onları diğer insanlardan ayıran kutsiyetlerinin bir sonucudur. Onların kutsiyetlerine inanmayarak veliyi sınamak isteyenler, kolektif bellekte küçümsendiği yahut bir cezaya maruz bırakıldığı görülür. Menakıpnameye göre; Dediği Sultan Beyşehir'de Melenkürbid dağına çıkar. Gökten doksan bin evliya Dediği Sultan'ı sınamak için iner. Evliyalar namaz kılmak için kibleyi arar fakat bulamazlar. Dediği Sultan, dua ederek Allah'tan mihrap ister. Duası kabul olur ve gökten üç yüz mihrap dolu gibi iner (Taşgın, 2013, 229-230). Dediği Sultan'ı sınamak isteyen doksan bin evliyanın kibleyi bulamamaları üzerine menkıbede teşekkül ettirilen bu motif, Dediği Sultan'ın ağzı dualı ve Allah dostu olduğunu göstermesi açısından önem arz eder. Anadolu erenleri ile Horasan erenleri arasındaki mücadeleden esasına dayanan bu motif, veliler arasındaki keramet mücadelesinin de oluşmasına zemin hazırlamıştır. Menkıbedeki durum, aslında bir sınama yöntemi olarak karşımıza çıkar. Dediği Sultan'ın Horasan'dan Anadolu'ya henüz gelmiş olması Anadolu'da yaşayan erenlerin keramet konusunda bir sınama yapmaları gerekliliğini de beraberinde getirir.

6.3. Kendi Kanını Başına Sürerek Düşmanlarını Öldürme

Menakıpnameye göre Dediği Sultan'ın bir düşmanı suratına tokat atar ve burnundan kırk damla kan akar. Dediği Sultan kanına dua okuyarak başına sürer ve kırk düşmanı aniden ölür (Taşgın, 2013, 231). Dua, daima gerekli olan durumlarda ve zorunluluk hâllerinde başvurulmuş söylemlerdir. Amaç kötü durumun yok edilmesi ve iyiliğin inşasıdır. Efsanelerde dua yahut beddua sonucu kötülük ortadan kalkar ve düzen tesis edilir (Keskin, 2020). Söz konusu olan Dediği Sultan menakıbında da Dediği

Sultan, kanına dua okuyarak kırk düşmanı öldürmüştür. Ancak bu keramette dikkat çeken husus, kana dua edilmesidir. Nitekim insan kanı pek çok topluluk için kutsal olarak tasavvur edilir (Sezen, 2004). Ayrıca birçok derde deva olan dervişin nefesi, eli, tükürüğü (Alptekin, 2010) ve kanı, mistik güçleri harekete geçiren kutsal olgulardır.

Sonuç

Eski Türk inanç sistemleri ile İslamiyet'in bir sentezi olan veli kültü, sözlü kültürde çeşitli fonksiyonlarla takdis edilmiştir. Veliler; hastalıkları iyileştirme, hava olaylarına ve cansız varlıklara müdahale edebilme, tayyimekân ve tayyizaman yapabilme gibi pek çok olağanüstülük fonksiyonuna sahip olmuşlardır. Menkıbeler de söz konusu fonksiyonların aktarımını sağlayan anlatı türlerinden biri durumundadır. Genellikle keramet motifleri ile örülen menkıbelerin bünyesinde velinin hem sağlığında hem de ölümünden sonra gösterdiği olağanüstülükler tezahür eder. Bu durum, toplum içerisinde velilerin hem saygınlığını artırmış hem de kutsal ve dokunulmaz olarak algılanmasına yol açmıştır.

Makaleye konu olan Dediği Sultan menakıbı, keramet motifleri ile zenginleşen hacimli bir eseri teşkil eder. Eserde altı adet ana başlık olmak üzere on dokuz adet alt başlıkta keramet motifi tespit edilmiştir. Tespit edilen keramet motifleri, Ahmet Yaşar Ocak'ın *Kültür Tarihi Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri* adlı eserindeki tasnif esas alınarak oluşturulmuştur. Buna ek olarak Stith Thompson'un *Motif-Index of Folk Literature* adlı çalışması esas alınarak on dokuz alt başlığın motifleri evrensel anlamda değerlendirilmek üzere verilmiştir. Ancak ilgili menakıpnamede Ocak'ın tasnifinin dışında üç farklı motif tespit edilmiştir. Bu motifler; "Tükürük ile hamile bırakma", "Duanın kabul olması üzerine hasımlarını cezalandırma", "Kendi kanını başına sürerek düşmanlarını öldürme" şeklinde olmak üzere tasnife ekleme yapılmıştır. Metinde tespit edilen motiflerin kaynağı iki ana hatta ortaya çıkar. Genel çerçevede düşünülecek olursa bu kaynaklar, eski Türk inançları başta olmak üzere İslamiyet ve Hristiyanlık gibi semavi dinlerin inanç motiflerini kapsar. Keramet motiflerinin kaynağı ne olursa olsun amaç, veliyi kutsal bir olayın parçası hâline getirme ve ona kutsallık atfetme arzusudur. Sonuç olarak toplumun kültürel gen kodlarında mevcut olan eski inançların kalıntıları yeni kültür ortamına geçişle birlikte adapte olup şekil değiştirerek devamlılığını sürdürmüştür.

Kaynaklar/References

- Alptekin, Ali Berat. "Türk Halk Hikâyelerinde Halk Hekimliği". *Milli Folklor*. 86 (2010), 5-19.
- Alptekin, Ali Berat. *Efsane ve Motifleri Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Avcı, Betül. "Hristiyanlıkta ve Kur'an Tefsirlerinde Hz. İsa'nın Mucizeleri". *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 2 (2000), 257-268.
- Bakırer, Ömür- Faroqi, Suraya (1975). "Dediği Dede ve Tekkeleri". *Belleten Türk Tarih Kurumu*. 39/155 (1975), 447-467.
- Bayat, Fuzuli. *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2016.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Çan, Şamil - Erdal, Cafer. "Savaşa Orduya Yardım Etme Motifinin Türk Şamanlığındaki Kökeni Üzerine". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. 13/31 (2020), 1056-1072.
- Demirtaş, Sezai. *Türk Efsanelerinde Tayyimekân ve Tayyizaman Olgusu*. Konya: Palet Yayınları, 2022.
- Doğan, Oğuz. *Bitlis Efsaneleri: Psiko-sosyal ve Arketipsel Çözümleme*. İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2020.

- Dundes, Alan. "Wet and Dry, and Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview", *The Evil Eye -A Case Book-*. ed. Alan Dundes. 257-312. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1992.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018.
- Fiske, John. *Mitler ve Mitleri Yapanlar -Eski Masal ve Batıl İnançların Karşılaştırmalı Mitoloji Tarafından İncelenmesi-*. İzmir: İlya Yayınevi, 2010.
- Frazer, J. George. *Altın Dal -Dinin ve Folklorun Kökleri I-*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınevi, 2004.
- Frazer, J. George. *Ölümsüzlük İnanç ve Ölülere İbadet*. çev. Ömer Faruk Tokat. Ankara: Gece Kitaplığı, 2019.
- Freud, Sigmund. *Cinsellik Üzerine*, çev. Hasan Can. Ankara: Tutku Yayınevi, 2014.
- Gökalp, Haluk. "Ahi Evran-ı Veli'nin Menkıbevi Kişiliği". *Ahilik Araştırmaları Dergisi*. 1/2 (2005), 23-37.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli -Vilâyet-Nâme-*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
- Gömeç, Sadettin. *Şamanizm ve Eski Türk Dini*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Hasluck, Frederick William. *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*. çev. Timucin Binder. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Kasaboğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Ümit-İman İlişkisi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 18 (2007), 155-176.
- Keskin, Ahmet. *Türk Kültüründe Alkışlar ve Kargışlar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 2020.
- Kılınç İnevi, Nurdan. "Kur'an Kaynaklı Keramet Motifleri". *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 5 (2019), 94-122.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Edebiyat Araştırmaları I*. İstanbul: Alfa, 2013.
- Kur'an-ı Kerim. Erişim 19 Mart 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/S%C3%A2d-suresi/4011/41-44-ayet-tefsiri>.
- Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. "Safâ ve Merve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Mazıoğlu, Hasibe. "Ahmed-i Yesevi'nin Anadolu'ya Attığı Ateşli Eği". *Türk Dili*. 504 (1993), 557-562.
- Mutlu, İsmail. *Tarihte ve Günümüzde Câferilik*. İstanbul: Mutlu Yayınları, 1995.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri -XV-XVI. Yüzyıllar-*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Oral, M. Zeki. "Turgut Oğulları, Eserleri-Vakfiyeleri". *Vakıflar Dergisi*. 3 (1956), 31-64.
- Öztürk, Rıdvan. "Dediği Sultan Adı ve Bir Yerelleştirme Örneği: Dedegi-Dediği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*. 74 (2015), 119-130.
- Pehlivan, Gürol. "Dinî Şahsiyetler Hakkında Oluşan Anlatılar". *Milli Folklor*. 83 (2009), 88-96.
- Radlof, Wilhelm. *Sibirya'dan Seçmeler*. çev. Ahmet Temir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- Roux, Jean-Poul. *Altay Türklerinde Ölüm*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1999.
- Sakaoğlu, Saim. *Efsane Araştırmaları*. Konya: Kömen Yayınevi, 2009.
- Sezen, Yümi. *Antropolojiden Psikanalize Kurban ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Tan, M. Nedim. "Tay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/582-583. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Taşgın, Ahmet vd. "Dediği Sultan ve Seyit Harun Karşılaşması: Menakıbnâmelerin Anlam Dünyası". *XVIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri Kitabı XII. Cilt*. Haz. S. Nurdan ve M. Özler. 19-26. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022.
- Taşgın, Ahmet. "Dediği Sultan ve Menakıbi: Konya ve Çevresinde Alevi Bektaşî Ocaklarının İzleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*. 66 (2013b), 213-238.

- Taşğın, Ahmet. *Dediği Sultan ve Menakıbı-Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013a.
- Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk Literature- A Classification of Narrative Elements in Folktales Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends I*. USA: Indiana Universty Press, 1955a.
- Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk Literature- A Classification of Narrative Elements in Folktales Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends V*. USA: Indiana Universty Press, 1955b.
- Torun, Damla. "Kadın Folkloru Bağlamında Dedikodu ve İşlevleri: Menteşe/Muğla Örneği". *Dedikodu Kitabı*. ed. Emine Gürsoy Naskali. 175-186. İstanbul: Kitabevi, 2021.
- Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük 2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Tylor, Edward B. *Primitive Culture- Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Lenguage, Art, and Custom*. London: John Murray, Albemarle Street W, 1920.

BATUMLU YESÂRÎ'NİN BİR MECMUADA BULUNAN YENİ ŞİİRLERİ

NEW POEMS OF YESÂRÎ OF BATUMI IN A MECMUA

MEHMET KILIÇ  RÖR

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Şiir mecmuaları herhangi bir şairin kendi eserinde ya da farklı yerlerde yayınlanmış şiirini barındırdığı gibi hiçbir kaynakta bulunmayan şiirleri de gün yüzüne çıkarması bakımından kültür ve edebiyat tarihimizde çok müstesna bir yere sahip olduğu yapılan araştırmalarla ortaya konmaktadır. Şair hayatta iken oluşturduğu divanında veya kendinden sonraki dönemlerde istinsah edilen nüshalarda bulunmayan şiirleri mecmualar aracılığıyla ve araştırmacıların gayretleriyle ortaya konularak şairin divanının eksik kısımları tamamlanmaktadır. Mecmualarda bulunan bu şiirler sayesinde şairin sanat hayatındaki merhaleler de takip edilebilmektedir. Yapılan çalışmalarla birlikte birçok mecmuada şiirlerine ulaşılan şairlerden birisi de Batumlu Yesârî'dir. Bu çalışmada, Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu 171 numarada kayıtlı mecmuada yer alan Yesârî mahlaslı şiirler ele alınmıştır. 348 varak olan mecmuanın ilk 232 varağı çalışılmış olmasına rağmen son 116 varağı çalışılmamıştır. Mecmuanın genelinde bulunan Yesârî mahlaslı 124 şiirin 99 tanesi yayınlanmıştır. Söz konusu mecmuadaki toplam 25 şiirden 23 tanesinin Yesârî adına yapılan herhangi bir çalışmada yer almadığı, 1 gazel ve 1 koşmanın değişik kaynaklarda yer almasında rağmen mecmuadaki şiirlerle farklarının olduğu tespit edilmiştir. Bu farklar karşılaştırma yapılmamasıyla dipnotta gösterilmiştir. Edebiyatımızda Yesârî mahlaslı birden çok şairin olması nedeniyle şiirlerin hangi Yesârî'ye ait olduğu konusunda kesin hüküm vermemekle birlikte Yesârî üzerine yapılacak olan yeni çalışmalara katkı sunması amacıyla şiirlerin çeviri yazısına bu çalışmada yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bektaşilik, Batumlu Yesârî, Sinop, Mecmua, Şiir.

Abstract

Poetry magazines are very exceptional in our culture and literature history in that they contain the poems of any poet published in his own work or in different places, as well as unearth poems that are not found in any source. The missing parts of the poet's divan are completed by revealing his poems, which are not found in the divan he created while the poet was alive, or in the copies written in the following periods, through the journals and with the efforts of the researchers. Thanks to these poems in the magazines, the stages in the poet's art can also be followed. One of the poets whose poems have been reached in many magazines with the studies done is Yesârî from Batumi. In this study, poems with the pseudonym of Yesârî in the journal registered at number 171 of the Galata Mevlevihanesi Collection of the Süleymaniye Library are discussed. Although the first 232 pages of the journal, which has 348 pages, were studied, the last 116 pages were not studied. 99 of 124 poems with the pseudonym Yesârî in the journal have been published. It has been determined that 23 of the total 25 poems in the said mecmu are not included in any study conducted on behalf of Yesârî, and although 1 ghazal and 1 kumma are included in different sources, they have differences with the poems in the mecmua. These differences are disclosed in the footnote by way of comparison. Since there is more than one poet with the pseudonym Yesârî in our literature, although it is not certain to which Yesârî the poems belong, the translations of the poems are included in this study in order to contribute to new studies on Yesârî.

Keywords: Bektashi, Yesârî of Batumi, Sinop, Mecmua, Poem.

Giriş

Şairler; daima hayalini göklerle birleştiren ve ufku da gökyüzü kadar uçsuz bucaksız olan, ortaya koyduğu eserlerinde ve bilhassa şiirlerinde hayalperver olduğu kadar toplumun da değer yargılarını işleyen, kendinden sonra gelen nesle bir şeyler öğretme gayesiyle muallim misyonunu -birebir açık şekilde hissettirmese bile- daima sanatında kullanan birer kelime mimarlarıdır. Bu şairlerden birisi de Batumlu Yesârî olarak tanınan ve asıl adı Mehmet olan söz ustasıdır. Sazının tellerine sözünü de ekleyerek oluşturduğu şiirleri halk tarafından unutulmadan yıllarca nesilden nesile aktarılmış ve mecmualarda kendine yer bulacak kadar toplum tarafından benimsenmiştir.

Türk edebiyatı geçmişten getirdiği birikimleriyle varlığını sürdürüp bu birikimden yararlanan şairlerin varlığı ile kendini geleceğe aktarmaktadır. Şairler yeri geldiğinde Divan edebiyatının kaynaklarını kullanmış, yeri geldiğinde Halk edebiyatının kültüründen yararlanmış ve bağlı bulunduğu kültürün özünü harmanlayan şiirler söylemişlerdir. Bu şiirlerini, bulunduğu edebî geleneğe göre Cönk ya da Divan olarak isimlendirilen eserlerde bir araya getirmişlerdir. Bu eserler kendi döneminin şiir anlayışı, kültürü, yaşamı, ekonomisi, toplumu, gelenekleri hakkında birçok bilgiyi araştırmacılara sunmaktadır. Her şair şiirlerini bir araya getirme imkânı bulamamış ya da ömrü vefa etmemiştir. Ya da eserini oluşturduktan sonra söylediği şiirleri çeşitli nedenlerle oluşturduğu eserine dâhil edememiştir (Aydemir, 2007, 122-137). İşte bu Divan ya da Cönk diye adlandırılan eserlerde bulunmayan şiirler, şiirlerin bir araya toplandığı eserler olan şiir mecmualarında bulunmaktadır (Kılıç, 2018a, 314).

Şiir mecmuaları, Klasik edebiyat araştırmacılarına kaynaklık etmesi bakımından son derece önemli eserlerdir. Şairlerin herhangi bir yerde veya kendi eserlerinde bulunamamış şiirleri daha sonradan oluşturulan mecmualarda bulunabilmektedir. Bunlar da edebiyat tarihine önemli katkılar sunmaktadır (Kılıç, 2018b, 311). Mustafa İsmet Uzun (2003, 265-268) “Mecmua” maddesinde değindiği gibi Arapça bir araya getirmek manasındaki cem mastarından müteşekkil olan mecmua, birçok manaya gelen bir kelimedir. Uzun (2003, 265-268) “Mecmua” maddesinde mecmuanın daha çok edebî yönü üzerinde durmuş ve “Genelde bir veya daha fazla yazar yahut şaire ait çeşitli şekil ve hacimdeki dini, din dışı nesir ya da şiirlerden oluşan derleme kitaplardır.” diyerek edebiyattaki misyonunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ali Nihat Tarlan (1946, 137) bu konuda “Mecmualar, yazıldığı devrin edebî zeminini teşkil eder ve bu zemin anlaşılmadan devrin edebî hüviyetini layıkıyla anlamamız mümkün değildir.” diyerek mecmuanın rastgele şiirlerden müteşekkil olmadığını, döneminin kültürel anlayışı doğrultusunda oluşturulduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda aynı anlayış ürünü olan şiirlerin toplandığı mecmualar da o alanda mahir olan söz erbablarını göstermesi bakımından ayrıca kayda değer eserlerdir.

Edebiyatımızda Yesârî mahlasını kullanarak şiir oluşturmuş birden çok şair bulunmaktadır. Bektaşî şairleri alanında öncü araştırmacılardan Sadeddin Nüzhet Ergun (1930), *Bektaşî Şairleri* adlı eserinde Filibeli Yesârî hakkında bilgi vermiş ve devamında M. Şakir Ülkütaşır'ın bir araya getirdiği Batumlu Yesârî Baba'ya ait şiirleri Filibeli Yesârî başlığı altında yayımlamıştır. Bu sebeple şiirlerin tam olarak hangi şaire ait olduğu noktasında ihtilaf doğmuştur. Sadeddin Nüzhet Ergun (1956, 134) bu hatasının farkına varınca daha sonra yayımladığı *Bektaşî-Kızılbaş Alevi Şairleri Ve Nefesleri* adlı eserinin 3. cildinde “Yesârî'nin gerek hece vezniyle, gerek aruz vezniyle mecmualarda epeyce şiirine tesadüf ediliyor. Şakir Ülkütaşır da onun

yüz kadar manzumesini toplamıştır. Bektâşî şairlerinin ilk tab'ında Filibeli Yesârî namına tesbit ettiğim şiirlerin de bu şaire âid oldukları kat'î olarak anlaşılıyor.” diyerek şiirlerin asıl sahibi olan Batumlu Yesârî'yi gösteriyor.

1941 yılında Ali Ertan (1941) *Yesârî Baba* adlı 40 sayfalık bir kitap yayımlamıştır. Bu kitapta öncelikle Batumlu Yesârî Baba'nın hayatından ve kişisel özelliklerinden bahseder. Devam eden sayfalarda Batumlu Yesârî Baba'ya ait hece ve aruzla yazılmış olan 42 tane şiirine yer verir.

Kendisi de Bektaşî olan ve hayatını Bektaşî şiirlerini derlemeye adanmış Ali Rıza Öge, 1946 yılında 1849 sayfalık eserinin taslağını tamamlamış fakat kitap olarak bastıramamıştır. Atatürk Kitaplığı'nda bulunan bu eser araştırmacıların dikkatine sunulmuştur.¹ Bu eser Doğan Kaya danışmanlığında çeşitli araştırmacılarla (Coşkun, 2017; Demir, 2016; Kaya, 2017; Küçükkılıç, 2016; Özlem, 2018) beraber yüksek lisans tezi olarak bölüm bölüm çalışılmıştır (Akman, 2020, 1164). Aynı zamanda Doğan Kaya'nın (2020) Ali Rıza Öge'nin çalışmasından hareketle hazırladığı ve şairlerin hayatlarını anlattığı eseri de mevcuttur.

Ali Rıza Öge çalışmasında Yesârî Baba mahlaslı iki şairden bahseder. Bunlardan birisi Mustafa Yesârî Baba diğeri ise Batumlu Yesârî Baba'dır. Öge, Mustafa Yesârî Baba hakkında eserinin 1777 ve 1778. sayfasında şu bilgileri verir ve şiirlerinden örneklerin olduğu sayfaları yazar:

“El-Hâc Mustafa Yesârî Baba'yı Merdivenköy Bektâşî Dergâhı postnişini Mehmed Ali Hilmi Dede Baba'nın Hangâh-ı Hazret-i Pir Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli'ye postnişin ve dede baba tayin olundukları zaman Merdivenköy'deki dergâha vekil olarak bırakmıştır. Üç sene dergâh-ı mezkurde postnişinlik idüp bilhare Yunanistan'ın Teselya kıtasında kâ'in Durbali Sultan Dergâhı'na gitmiştir. Oradan İstanbul'a avdet etmek üzere iken Hicri 1325 senesi Muharremü'l Haram'ın beşinci günü Galos'da vefat etmiştir. Orada medfundur. Elimize geçen birkaç şiirini buraya derc ediyoruz. 623\623\938\938\1035\1060\1060\1344\1344\1450. Bektaşî Şairleri. Sayfa 408.”

Ali Rıza Öge, aynı eserin 1782 ve 1783. sayfalarında ise Batumlu Yesârî diye bilinen Yesârî hakkında bilgi verir ve şiirlerinden örnekler sunar. Ayrıca önceki sayfalarda Mustafa Yesârî Baba adına kaydettiği şiirlerin aslında Mehmet Yesârî Baba'ya ait olduğunu fark ederek düzeltme de yapmaktadır:

“On dokuzuncu asırda yetişmiş Bektâşî saz şairlerindedir. Asıl adı Mehmed'dir. Şakir Ülkütâş'ın Sinob'da yaptığı araştırmalara göre (1219) (1804)'de Batum'da doğdu. Bir müddet medrese tahsili gördü. Sonra âşıklığa heves itti. Saz çalmakda maharet sahibi oldu. Hayatının mühim bir kısmını Anadolu'da geçirmiştir. Bir müddet Kırşehir Bektâşî Hangâhı'nda kaldı. Kiler evi babalığında ve türbedarlıkta bulundu. Bir manzumesinde şöyle diyor:

Âsitânına kıllup naqd-i dil ü cânı nişar
Cân u dilden hizmet-i dergâhuñ itdim ihtiyâr

Ğulluk ile 'âlem-i ma' nâda oldum şeh-süvâr
Devlet-i dünyâya itmezsem 'aceb mi i' tibâr

¹ Eser İBB Atatürk Kitaplığı'nda “T811 ÖGE” yer numarası, “Bel_Yz_O.000131” demirbaş numarası ile kayıtlıdır.

Nihayet Sinob'da yerleşti. Bu şehirdeki Bektâşî Tekyesi'nde iki yıl babalık itdi. Yetmiş sekiz yaşında iken 1297 senesinde Sinob'da vefat itdi. Zeytünlük mesiresi civarında defn idildi.

[Kitabesi şudur]

İşitdi irci'î şavtuñ çekildi dâr-ı kesretten
İrişdi vahdete 'azm-i reh-i dâr-ı beķā itdi

Nice yıllar kilâr-ı ħan-ı kâh-ı Ĥazret-i Pirde
İdüp şıdķ ile ĥizmet Ĥaķķa taĥsîl-i rızā itdi

Zamân-ı püst-nişinlik geldi ammā olmadı kışmet
Çerâĝ-ı 'ömrini bād-ı ecel geldi fenā itdi

Erenler ĥizmetinde şöyle pîr-i nâ-tüvân oldı
Tariķ-i nâzeninde nāmını fevķa'l-'alā itdi

Batumlu Yesârî'niñ şöhreti ķaldı bu 'ālemde
Yetişdi menzil-i maķşûdına terk-i sivā itdi

Çıkup birer Gedāyî söyledi ammā düta tarih
Yesârî Ĥazret-i pîrine cānını fedā itdi

Yesârî'nin gerek hece vezniyle gerek aruz vezniyle mecmualarda epeyce şiirine tesadüf edilür. Şâkir Ülkütaşır da onun yüz kadar manzumesini toplamışdır. Sadeddin Nuzhet Ergun'un yazmış olduĝı Bektâşî Şairleri Mecmuası'nın ilk tabında Filibeli Yesârî namına tesbit itdiĝi şiirlerin de bu şaire aid olduklarını Sadeddin Nuzhet merhum ikinci kitabının 214'üncü sahifesinde zikr itmektedir. Binaenaleyh Filibeli Yesârî namına 1777'inci sahifede gösterdiğimiz şiirlerin de bu Yesârî Baba'ya aid olduĝu için buraya kayd itdik. 623\623\938\938\1035\1060\1060\1344\1344\1450\''

Ahmet Talat Onay (2018, 267) Yesârî mahlası ile şiir söylemiş Çankırılı Yesârî'den bahsederek hayatı hakkında bilgi verip şiirlerinden örnekler sunar. Yesârî'nin Çankırılı olmasını da Çankırılı Zahmî ile yarenlik etmesine dayandırmaktadır. Eyüp Akman (2020, 1266), Ahmet Talat Onay'ın Çankırılı Yesârî'den bahsederken verdiĝi şiir örneklerinin aslında Batumlu Yesârî'ye ait olduğunu belirtmektedir. Fahri Maden (2012, 188) Çankırılı Yesârî'nin Sinop'a Bektaşılığı getiren Batumlu Yesârî ile aynı kişiler olduğunu söylemektedir.

Yesârî mahlasını kullanan şairlerden birisi de kulaĝına küpe taktığından dolayı Mengüşlü Yesârî olarak bilinen Konyalı Yesârî'dir. Konyalı olarak zikredilen bu Yesârî'nin de Batumlu Yesârî ile aynı kişi olduĝu üzerinde durulmaktadır (Maden, 2012, 188).

Hayatı hakkında mahdut bilgiler olan Mehmet Yesârî 1803 tarihinde Batum'da dünyaya gelmiş ve daha sonra Anadolu'da birçok yerde bulunmuştur. Mahlasını nerede, nasıl ve ne zaman aldıĝı konusunda kesin bir bilgi olmamakla beraber Ali Ertan (1941, 3) ve M. Şâkir Ülkütaşır (1979, 16) şairin bulunduĝu çevreden edindiĝi bilgilere göre şairin solak olmasından dolayı Arapça sol ve solak anlamına gelen "yesar" kelimesinden hareketle şiirlerinde Yesârî mahlasını kullandığını söylemektedir.

Uzun boylu olan Yesârî, girdiĝi muhitlerde sevilmiş ve sözüne itibar edilmiştir. Devrinin ilmini öğrenecek kadar medrese tahsili gören Yesârî, zarif ve ince bir

konuşmaya sahiptir. İlimi ile konuşma üslubunu birleştiren sohbetlerini alaka ile dinletmiştir. Bektaşî tarikatına intisap eden Yesârî; saz ile sözü harmanlamasını bildiğinden dolayı koşma, nefes ve kalenderlerinin büyük bölümünü kendi sazı ile terennüm etmiş ve bu yüzden de birçok muhipler peyda etmiştir (Ertan, 1941, 4).

Bektaşî tekkesine belli bir süre hizmetinden dolayı Yesârî'ye “Dervişlik” payesi verilmiş, Hacı Bektaş dergâhında çok uzun dervişlik yapması nedeniyle “Babalık” payesine yükselmiş ve Yesârî Baba'ya “Türbedarlık” verilmiştir (Ertan, 1941, 4-8).

Yesârî Bektaşîlerin deyimiyile “devr-i fitret”ten sonra birkaç defa Sinop'a gelmiş, tarikatın o sırada çözülmeye başlayan yöresel bağlarını kuvvetlendirmek için hayli çalışmış, sonradan bu çalışmasını Sinop'ta yeniden tekke açmak ve üç dört yıl dedeliğini yapmak suretiyle başarılı şekilde sonuçlandırmıştır (Ülkütaşır, 1979, 16).

Bektaşîliği Sinop vilayetine getiren ve burada yayılmasını sağlayan kişi olan Yesârî Baba sayesinde Sinop ilindeki tekkeye Yesârî Baba tekkesi de denmektedir (Noyan, 2002, 328-329). Sinop'ta geçen son günlerine kadar tarikatın kurallarını anlatan şiirlerini sazıyla anlatmış ve 78 yaşında 1881 tarihinde Sinop'ta vefat etmiştir. Türbesi de şehrin doğu yakasında Zeytinlik denen yüksek bir yerde bulunmaktadır (Ertan, 1941, 5).

Bektaşî bir şair olan Yesârî, sohbetlerinin cezbediciliği ve nükteli bir dil kullanması sayesinde yaşadığı ve gezdiği muhitte insanların kendisine saygı ve hürmet göstermesini ve şiirlerini benimsemesini sağlamıştır. Sazı ve düşüncesi ile hayatını birleştiren şair evlenmemiş ve herkesten uzak kalarak kendini tarikata vakfetmiştir. Şiirlerinden sözünün gücü anlaşılan şair, aruz ve hece ölçüsünü kullanarak lirik şiirlerini samimi duygularla kelimelere dökmüştür. Türkçe şiirlerinin yanında Farsça ile de pürüzsüz söyleyişe sahip şiirler oluşturmuştur (Ülkütaşır, 1979, 16-17).

Şairin hayatta iken ortaya koyduğu bir eseri yoktur. Fakat M. Şakir Ülkütaşır (1979, 17), Yesârî'nin; nefes, kalenderi, divan, koşma, gazel, semai, mersiye ve nutuk başlığı altında on beş kadar cönkten divançe oluşturabilecek sayıda şiirlerini derlemiş olduğunu söylemektedir.

Yesârî'nin hece ve aruz vezni ile yazılmış şiirlerine mecmualarda sıklıkla rastlanmaktadır (Ergun, 1956, 134). Bu çalışmadaki şiirler, Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu 171 numarada kayıtlı olan *Mecmû'atü'l Eş'âr* adlı şiir mecmuasının 232-348 varakları arasında bulunmaktadır. Bu mecmuanın istinsah tarihi Hicri 1268 olup müstensihî bilinmemektedir. 348 varaktan oluşan bu mecmua 190x100 mm ölçülerine sahiptir. Bu çalışma, adı geçen mecmuanın 233-348 varakları arasında bulunan Yesârî mahlaslı şiirlerin çeviri yazısından oluşmaktadır. Şiirlerin üst kısmında bulunan sayılar varak numaralarını göstermektedir. Bir varakta iki sayfa bulunmasından mütevellit birinci sayfaya “a” ve ikinci sayfaya “b” harfleri varak numaralarının hemen yanına konularak ayırım yapılmıştır. Rika harfleri ile yazılan mecmua, cönk gibi boydan boya sütunlar şeklinde düzenlenmiştir.

Sonuç olarak Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu 171 numarada kayıtlı olan *Mecmû'atü'l Eş'âr*'ın 233-348 varakları arasında Yesârî mahlaslı 25 şiir bulunmaktadır. Bu 25 şiirin 23 tanesi ulaşılabilen kaynakların hiçbirinde bulunamamıştır. 2 tane şiir ise eksik ya da değişik şekilde olmak üzere bazı kaynaklarda Batumlu Yesârî'ye isnat edilmiş olarak bulunmuştur. Kaynakta bulunan

şiiirler ile üzerinde çalışılan mecmuadaki şiiirler arasındaki farklar karşılaştırma yapmak suretiyle tek tek dipnotlarla gösterilmiştir. Bulunan şiiirlerin hangi Yesari'ye ait olduğu noktasında kesin hüküm vermemele birlikte mecmuanın 1-348 varakları arasında Yesari mahlası ile yazılan şiiirlerden 14 tanesinin çeşitli kaynaklarda Batumlu Yesari'ye ait olduğunun gösterilmesi ve kaynaklarda bulunamayan şiiirlerin konusunun bulunan şiiirlerle benzerlik göstermesi kalan şiiirlerin de ona ait olma olasılığını kuvvetlendirmektedir.

233b

Divane

Fa' ilatn Fa' ilatn Fa' ilatn Fa' ilün

Saki şun mey neş'esin ayık olanlar ağlasın
Nş idüp keyfiyete anı olanlar ağlasın

Ol şabib gelsin Hdanuē ' aşına ılsın nazār
şol dil-i mecrhm hazı olanlar ağlasın

Mu' ciz-i la' li leb-i canana şerh eyle kim
Ma' nasın heb ' aş-ı şadık olanlar ağlasın

Nicedir yol nice erkanı erenler srilr
Gelsin ' aş meydanına layık olanlar ağlasın

Ey Yesari ' aş nedir sevda nedir taqrir buyur
Gel cemal-i dilbere yanık olanlar ağlasın

235a

Divane

Fa' ilatn Fa' ilatn Fa' ilatn Fa' ilün

Söyle şol dide-i mestane bizi ağlatmasın
Bağ-ı dehri ab-ı eşmimle yazı şulatmasın

Her ne değl cevri meh-pare iderse razıyım
Tir-veş bu ' alem-i řaħraya oyup atmasın

Günde biē kez ol perihsanı klli v' ad ider
Yoğ yere bin bende-i biaresin oynatmasın

Da' vet itdim hanıma dildarı bişmiş aşıma
Var raib-i murdara syle² şoğuk şu atmasın

Ben Yesari dd-ı ahım ile maħv eylemem
şol hzr-ı dilbere var nice gelüp atmasın

237a

Divane

Fa' ilatn Fa' ilatn Fa' ilatn Fa' ilün

2 Takdim tehir yapılmıştır.

Sil süpür dil kaşrın endüh-ı ğamıñ bir yana ço
Şol metā'-ı 'aşk cem' eyle tehi dükkāna ço

Māsivā zünnārını tütma göñülden kaṭ' kııl
'Ālemi taḥkīke ir hep varlıgıñ meydāna ço

Açma her nā-ehline kālā-yı vaşluñ vaż' idüp
Kitle dil şandūkasın miftāhını cüzdāna ço

'Ālemüñ bāğında şayd itmek merāmıñ var ise
Dām-ı 'aşka bülbül-i güyā gelür bir dāne ço

'Ārif-i billāh iseñ hıfz eyle cānānıñ gibi
Cān-ı dil mihmāni el urma Yesāri yana ço

237b

Ḳalenderi

Mef'ülü Mefā' ilü Mefā' ilü Fe'ülün

Meydāne gelen hūri kıyāfet mi nedir bu
Āşüfte beni eyledi āfet mi nedir bu

Sermet-i müdām eyledi üftādeyi ol şūḡ
Ḥaḳdan gelen 'uşşāka hidāyet mi nedir bu

Tefsir idebilmedi anı bunca müfessir
Naşş olan anıñ ḥüsnüne āyet mi nedir bu

Şol çāh-ı zeneḥdān-ı dil-ārāmıñ efendim
Memduḡ olan 'ālemdē ḥikāyet mi nedir bu

Maṭlūb idi mecmū'ı cihāndār-ı Yesāri
Söyle bu şūḡuñ rüyı beşāşet mi nedir bu

241a^{3/4}

Semā' i

Mefā' ilün Mefā' ilün Mefā' ilün Mefā' ilün

Efendim çoç gibi meydāna ben geldim ḳabül eyle
Der-i dergāḥıña⁵ ḳurbāna ben⁶ geldim ḳabül eyle

Günahkār 'abd-i 'āciz nā-tüvān biçāreyim ammā⁷
Hemşe sen şehi⁸ sultāna ben geldim ḳabül eyle

3 Karşılaştırılmada kullanılan kaynak için bkz: Ali Ertan, *Yesāri Baba* (Sinop: Sinop Muharrem Matbaası, 1941), 17.

4 Mecmua cönk şeklinde düzenlenmiş ve mürettep tarafından her iki sayfaya bir numara verilmiştir. Şiirlerin mecmuadaki sayfa numaraları gösterilirken mecmuadaki bu sayfa numaraları esas alınmıştır.

5 Der-i dergāḥıña: Deridegāhe

6 ben: men

7 'abd-i 'āciz nā-tüvān biçāreyim ammā: abdüa natuvan biçāreyim

8 Hemşe sen şehi: Günahım af için

Geçüp cān u başından pür-eşer⁹ pervāneler āsā
Cemālün şem‘ine¹⁰ ben yana geldim ben qabūl eyle

Gedāyım sen ulu bir pādīşāhsın merḥamet kānı¹¹
Qurılmış meclise¹² dīvāne ben geldim qabūl eyle

Yesārī ‘āşıkındır derd-mendiñ Hākīyā¹³yegdir
Sa‘ ādet bābınā miḥmāne ben¹⁴ geldim qabūl eyle

241b

Dīvāne

Fā‘ ilātün Fā‘ ilātün Fā‘ ilātün Fā‘ ilün

Kim gelür bezmine sırdaş-ı ‘aşklar olmasa¹⁵
Qaşr-ı göñüllerün ferrāşı ‘aşklar olmasa¹⁶

Naqş ide levḥ-i göñül üzre cemāl-i dilberi
Taşvire mümkün mü naqqāşı ‘aşklar olmasa¹⁷

Bağ-ı ‘ālem hep şulanmadık qalurdı ser-te-ser
Mülkine irmedi gözyaşı ‘aşklar olmasa¹⁸

Böyle toğmuş raḥmda şādırdan şanasın derd-i ğam
Arayup bulmaz qarındaşı ‘aşklar olmasa¹⁹

Sīnesin ger sīne merdāne Yesārī her gelen
Oq atarlar mı nişan taşı ‘aşklar olmasa²⁰

250b

Dīvāne

Fā‘ ilātün Fā‘ ilātün Fā‘ ilātün Fā‘ ilün

Sev göñül şol yāri çār ebrūçağında dilberi
Eyleme inkārı çār ebrūçağında dilberi

‘Aql ufikrim büsbütün yağmāya verdi rüz-ı ‘īd
Görmeseydim bāri çār ebrūçağında dilberi

Bā-ḥuşuş görmüş degil rüy-ı zemīnde lā-cerem
Geşt iden deyyārı çār ebrūçağında dilberi

9 cān u başından pür-eşer: can başından bir atar

10 şem‘ine: şahsına

11 sen ulu bir pādīşāhsın merḥamet kānı: sen ol padişahın merhamet ğanı

12 meclise: meclisi

13 Hākīyā: Hākiba

14 ben: men

15 Aruz kusuru bulunmaktadır.

16 Aruz kusuru bulunmaktadır.

17 Aruz kusuru bulunmaktadır.

18 Aruz kusuru bulunmaktadır.

19 Aruz kusuru bulunmaktadır.

20 Aruz kusuru bulunmaktadır.

Hem-nişin olduĝa bir yerde begendim doĝrısın
 Tarz ile eţvârı çâr ebrûçaĝında dilberi

Mu' ciz-i la' l-i leb-i yâr Yesârî zâhire[n]
 Eyleme ezhârî çâr ebrûçaĝında dilberi

254a

Dîvâne

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün

Bir kadeh şun cân-ı dil olsun biraz mesrûr dayı
 Maĥmûrum gözle müşelleşden beni Kirkor dayı

Gel ĥarâbat ehlini gözle du' âsın al hemân
 Ne bilür mey neş'esin nüş itmesin mi tûr dayı

Bir meşeldür söylenür kim arıtır Kirkor gibi
 Zümre-i ehl-i ĥarâbatda biziz meşhûr dayı

Cân u gözle görmeyen bunda cemâl-i dilberi
 Göremez bir daĝı ol yârin cemâli gör dayı

Her ne deĝlü ' ays u nüş itse Yesârî ' âşıkun
 İncil ü Tevrât u Furĥan u Zebûrdan şor dayı

254b

Semâ' i

Mefâ' ilün Mefâ' ilün Mefâ' ilün Mefâ' ilün

Firâk-ı âteşünle mihr-i cism-i nâtüvân yandı
 Ĥarâretten tuţuşup lâne-i dil murĝ-ı cân yandı

Şu deĝlü girye bâĝ-ı ' âlem içre eylerim şûĥ kim
 Çemenler öldü âhimla şoldı ergüvân yandı

İki ĥûb geldi rakşa kaşr-ı eyvân-ı derûn içre
 Yüzünden perde ref' olup bugün ehl-i divân yandı

Cihân ' âşıklarun maĥşûdu yâre vâşıl olmaĝdır
 ' Aceb mi ' âşıkân ma' şûkı buldı nâgehân yandı

Yesârî yalınız şanma cemâl-i bâkiñi meftûn
 Görüp nâz-ı nezâket tarz-ı eţvârun cihân yandı

254b

Dîvâne

Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün

Şol kadar gezdım ki ben ey dil diyâr-ı ĝurbeti
 Ğüşe ĝüşe şor baña semti civâr-ı ĝurbeti

Kim muhālif şahşa râfîkdir Hüdâ hıfz eyleyen
Zulmet-i şebde durur görmez nehâr-ı gurbeti

Ey birâderler şağın vâkı‘ hasedlik olmasun
Vergü haq vergüsüdür verdi timâr-ı gurbeti

Hâk-i pâ-y-i evliyâ’ullâha her kim yüz sürer
Bir daği görmez anuñ çeşmi gubâr-ı gurbeti

Ben Yesârî dergeh-i şâhâna ırgür ya Ğafür²¹
Öldürür gösterme bir daği dışarı gurbeti

256b

Semâ‘i

Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün

Bahâr eyyâmı geldi gül açıldı bülbülân güldü
Bi-ğamdillâh vişâl-i yâre irdi ‘âşıkân güldü

Güneş gösterdi hüsni-âfitâbuñ perde-i gamdan
Halâş buldı kafes-i miñnetinden murğ-ı cân güldü

Rızâdır pes niyâzım Hâzret-i Rabb-i Te‘âlâdan
Bu mazmûnum işitdi fitne-i âhîr zamân güldü

Benim derd-i derûnum nişfinuñ nişfin beyân etdim
Bükâlar eyledi mecmû‘ı yârân hâşmân güldü

Şükür elğamdulillâh ben haqîr-i Hâzret-i Allâh
Vişâl-i yâre ırgürdü Yesârî dervişân güldü

263a

Semâ‘i

Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün

Muhabbet bezminüñ biz hâşıl-ı miftâhıyuz câna
Erenler bendesiyüz ehl-i dil meddâhıyuz câna

Haqîkat müttehazlar feyz alur bezm-i muhabbetten
Dili mecrûh olan üftâdenüñ cerrâhıyuz câna

Cihân mülkünde ey zâhid cefâ vü cevri çekmekte
Çekilmiş defter-i hicrânede biz şahibüz câna

Şeb-i zulmet gibi mir‘âti kalb-i rüşenâkıldık
Bugün bu ‘arşagâhuñ şa‘şa‘ı şahbâşıyuz câna

Yesârî ‘âlemi hüş gördüğüçün hoş görür ‘âlem
Huşuşâ biz ezelden tañhir-i ervâhıyuz câna

21 Aruz kusuru bulunmaktadır.

266b

Kālanderī

Mef' ūlū Mefā' ilū Mefā' ilū Fe' ūlūn

Buldı yine bu 'aşk beni yā taht ola yā baht
 'Aşk āteşinūn erkeni yā taht ola yā baht

Deryāya göñül keştisi rüzgāra tutuldu
 Verdim bu yana yelkeni yā taht ola yā baht

Uç virdi gelür bir iki üç fırka başa semt
 Ceng itmeye ğam segmeni yā taht ola yā baht

Nüş eyle mey-i cür' a kıma tā görününce
 Hüm içre güher ma' deni yā taht ola yā baht

Ŧa' n eylesin 'ālem seni dīvāne Yesārī
 Meyhānede dost meskeni yā taht ola yā baht

267b

Dīvāne

Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilātün Fā' ilün

El-kıyās senden kerem kânı efendim el-kıyās
 Ŧākatim yok kim çekem hicrān-ı ğamı el-kıyās

Nuşh-ı pendı mürşid-i kāmıl olanuñ ey h'ace
 Güş-ı cānından kemāl erbābı etmişdir ru'ās

Gel arın çirkefdē gel kıl ol büte-i 'aşka
 Kim bahādār olmadı kālā gibi köhne reşās

Olur olmaz perde 'arz itme kemālūñ ey kişi
 Ehl-i 'aşkuñ kıdrini ehli bilür bilmez ħarās

Sen kemāl kesb it özin kırtar çalış girdābdan
 Ey Yesārī babanuñ 'ilmi saña kıalmaz mirās

268b

Semā' i

Mefā' ilün Mefā' ilün Mefā' ilün Mefā' ilün

Muħabbet hāñkāhınuñ 'azīm miftāhıyuz bizler
 Erenler bendesiyüz ehl-i dil meddāhıyuz bizler

Nümāyān eylesin derd ehli derdın işbu günlerde
 Dil-i mecrūh olan her ādemüñ cūrāhıyuz bizler

Zen-i dehr deyri āğüş eyleyenlerden kıyās etme
 Muħıbb-i Hāyderiyüz taħıir-i ervāhıyuz bizler

Zebân-ı ‘âşıkun miftâhıdır dil şandığı Rahmân
Künûz-ı ‘ilm-i mevlâyı bilün fettâhıyuz bizler

Elin çekse Yesârî soyı dünyâdan berî olmuş
Gürûh-ı dervîşânuz ‘âlem-i seyyâhıyuz bizler

276a

Çoşma

Hece: 6+5

Tübâ dedikleri kaddün nihâli
Perçem midir nedir kurbân oldığım
Gözlerün ve’n Necm hoşka mişâli
Gül-fem midir nedir kurbân oldığım

Musâ‘ id şun‘ itse Hüdâ kevkebün
Hoş çekildi meşrebime meşrebün
Şehd ü şeker zebân-ı mül âb-ı lebün
Zemzem midir nedir kurbân oldığım

Yesârî uyardı ‘aşkun çerâğı
Görünce nev-şükûf mişâl yanığı
Çaşlarıñ Zü‘l-fikâr cemâl-i bâğı
İrem midir nedir kurbân oldığım

278a

Çoşma

Hece: 6+5

Bilür ‘âşıklarun kurbânıyım ben
Sevdiğim cenâbü‘l enbiyâ sırrın
Velî bilmeyenün düşmanıyım ben
Rumûz-ı nokta-i taht-ı bâ sırrın

Çoç gibi meydân-ı ‘aşka gelen cân
Fehm ider mi ‘örf-i esrârın her ân
Bildürdi Kirdgâr ‘âlemü‘l-beyân
‘Âriflere haft-ı istivâ sırrın

Geşt ü güzâr idüp çerh-i devvârı
Bu huşuşu şirk eyleyen tîmârı
Ne bilen var ne bildüren Yesârî
Haķıķat sidretü‘l-müntehâ sırrın

281a

Dîvâne

Fâ‘ ilâtün Fâ‘ ilâtün Fâ‘ ilâtün Fâ‘ ilün

Ah efendim nice yüz sürmez gubâr-ı maķdeme
Mübtelâ-yı ‘aşķ olan ‘âşık o çeşm-i bādeme

Lerze düşmez mi düşer haqqâderün-i ‘ aşıkun
Eyleyince sâkiyâ sāgar niyâz-ı gül-feme

Devr-i halâş oldu ser kisveyi dâm-ı yâriden
Şol kebüter göñlümüz gelmez anuñçün her yeme

Hüzn ile dökdi ciger hūnı varâk-ı güllere
Eşk-i çeşm-i bülbüli benzetme ey dil şebneme

Geçmeyen cisr-i haqqikatden Yesârî bilmez ol
Sırma mahrem olamaz ol dem ‘ İsâ-yı Meryeme

287b
Dīvâne
Fâ‘ ilâtün Fâ‘ ilâtün Fâ‘ ilâtün Fâ‘ ilün

‘ Ayn ‘ Alî dînüm imânımdur cihânda nâmdâr
Nâmdâr-ı şâh velâyetdir şâhib-i Zü‘l-fikâr

Zü‘l-fikâr ile nice kavm-i Yezîdî katl idüp
Katl edince oldu haqq dîn-i Muḥammed âşikâr

Âşikâr islâm ḥurûc etdi verildi eşşalât
Eşşalâte eyleyen imânı buldı i‘ tibâr

İ‘ tibâr-ı dervîşândur nice etdi sırrı setr
Setr-i sır etdi kamu evlâd-ı ḥaydır ḳande var

ḳande kim var ‘ aşık-ı şâdık olanuñ maṭlûbuñ
Maṭlûbuñ verdi Yesârî ḥamd ola Perverdigâr

303b²²
Ḳoşma
Hece:6+5

Gösterir²³ gün gibi ḥüsn-i pâkizi
Böyle ḥüb²⁴ cemâlün mübtelâsiyuz
Merḥamet kânıdır atar mı beni²⁵
Göñül pâdişâhuñ âşinâsiyuz²⁶

Bir zamân çok gezdik ḳahramanlıkda
Şimdi ḳarâr kıldık dervîşânlıkda

22 Karşılaştırılmada kullanılan kaynak için bkz. 1. Ali Ertan, *Yesârî Baba* (Sinop:Sinop Muharrem Matbaası, 1941, 22-23; 2. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî-Kızılbaş Alevî Şairleri ve Nefesleri* (İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1956, 137; 3. Turgut Koca, *Bektaşî Nefesi ve Şairleri (13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kadar)* (İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, 1990, 528;4. İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Antolojisi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998, 205.

23 Gösterir: Gösterip Ertan (1941), Ergun (1956), Koca (1990), Özmen (1998).

24 Böyle ḥüb: Bizde o Ertan (1941), Ergun (1956), Koca (1990), Özmen (1998).

25 Merḥamet kânıdır atar mı beni: Mürüvvet kanıdır ayırmaz bizi Ertan (1941), Ergun (1956), Koca (1990), Özmen (1998).

26 pâdişâhuñ âşinâsiyuz: pâdişâhının aşnasıyuz Ertan (1941), Ergun (1956), Koca (1990), Özmen (1998).

Gözümüz yok bizim müşîrânlıkda
Gerdân yaylasınınu boyu edâsıyuz²⁷

Cefâ-yı²⁸ cevri ile ‘ömrümün varı
Dergâh-ı gönüldendir itme bâri²⁹
Zekâtı hüsününden ister Yesârî
Bizde bu tekyenün³⁰ fuğarâsıyuz

309b

Dîvâne
Fâ‘ ilâtün Fâ‘ ilâtün Fâ‘ ilâtün Fâ‘ ilün

Rağş ider şol şafha-i rüyunda parlak perçemün
Hağ u hâlün eyledi mecbûr-ı muğlak perçemün

Hağ-ı ruhsârıñla rağş etmek diler fesden çıkup
Ey kemân-ebri yeni buldı oyuncağ perçemün

Öyle sev söz dinle ey dilber cihân halkı hemân
Hep olunca ‘aqlını târ etdi nâ-hağ perçemün

Murğ-ı câna haml irür kâküllerün eceder gibi
Kışver-i şehri dili kıvrı itdi kıvrak perçemün

Oynadıçça nasıl oynatmaz Yesârî gönülni
Hep cihân ‘aşıkların oynatdı oynağ perçemün

327b

Dîvâne
Fâ‘ ilâtün Fâ‘ ilâtün Fâ‘ ilâtün Fâ‘ ilün

Ey yârânlar mağbûb-ı zibâ degil mi qarşuki
Doğru söyleğ cümleden a‘lâ degil mi qarşuki

Serv-veş baş egdirir görün cemâl-i bâğına
Zümre-i dilberlere livâ degil mi qarşuki

Şarmaşuğ mânende şaralım n’ola gerdâne ben
Derd-mendiñ derdine devâ degil mi qarşuki

Gece söyler³¹ dür-feşân eyler dehenden mâh-ı nev
Ma‘ rifetde pek kaçtı yektâ degil mi qarşuki

Şerbet-i la‘ l-i şarâbuğ kandurur dil-teşneyi
Ey Yesârî ekser-i kimyâ degil mi qarşuki

27 Bu dörtlük adı geçen dört eserde de bulunmamaktadır.

28 Cefâ-yı: Cefâ vü Ertan (1941), Ergun (1956), Koca (1990), Özmen (1998).

29 Dergâh-ı gönüldendir itme bâri: Derim ki gönülden reddetme yârı Ertan (1941), Ergun (1956), Koca (1990), Özmen (1998).

30 Tekyenün: tekkenin Ertan (1941), Ergun (1956), Koca (1990), Özmen (1998).

31 Takdim tehir yapılmıştır.

339a

Kālanderī

Mef' ulü Mefā' ilü Mefā' ilü Fe' ülün

Şol hānesine yār bizi da' vet idecektir
Biñ dürlü nezāketle muḥabbet idecektir

Sen derdüñe yan zāhida biz sözi pişürdük
Gördüğü göz ucuyla işāret idecektir

Hātır-şikenüñ hātırın almak için ol şüh
Her vech ile ' uşşāka ri' āyet idecektir

Şol 'ıyd-ı mübārek görünüp şuna zekātı
Üftādesine büse-i himmet idecektir

Ben gibi düşen āteş-i sevdāya Yesārī
Bir gün bu serancāmı ḥikāyet idecektir

346b

Ġazel

Fe' ilātün Fe' ilātün Fe' ilātün Fe' ilün

Şehd ırmağını hiç şorma o şūḥuñ lebine
Ḥavz-ı kevser gibi cem' olmak anuñ ğabğabına

Nice Nuḥ kavmi necāt buldı tufandan o şehün
İrişür menzīl-i maḫşūda binen merkebine

' Aşḫ meyi sāḫī-i ebrārdan içen rüz-ı ezel
Heves eyler mi cihān içre şūfī sālībine

Dür-i nazm ile oḫur ' ilm-i ledünnī oḫudur
Kābul eyler mi olam ṭālib anuñ mektebine

Ṭab' ımız ṭab' ına ḥüb geldi muvāfiḫ yārün
Ḥalkımız ḥalkına ḥoş mezhebimiz mezhebine

Ṭavāf itse daḫi rām olmaz o yāri seveli
Cüyveş seyl-i zeheb aḫa Yesārī cebine

346b

Kuşma

Cem' olmuş bir yere bağır yanıklar
Muḥabbet eyler mi yād elleriyle
Mey ile maḫbūbsuz olmaz ' aşıklar
Koyver ḥaşr olsunlar ' amelleriyle

Her ḫande bir dilber olursa peydā
Aḡniyā ḫurbāndan dür olmaz aşlā

‘ Āşıklarda hâl yok neylesin cānā
Çalışır bir alay gâzelleriyle

Yesârî bir yoşma kıyâfet ister
‘ Aş u ‘ işret dâim muhabbet ister
Bahâr günü her sâ‘ati şafâ sür
Cilvelü cünbüşlü güzelleriyle

Sonuç

Alevi Bektaşî kültüründe yetişen şairlerden bazıları şiirlerini derleyip bir araya getirirse de birçok şair şiirlerini derleyip bir araya getirememiştir. Bu şiirlerden birçoğu halk arasında sözlü geleneğe yaşamış ve hafızalarda kalan şekilleri çeşitli mecmualarda derleyicilerin gayretleri ile gün yüzüne çıkmıştır. Bu şairlerden birisi de Batumlu Yesârî olarak bilinen Yesârî Baba’dır. Hayatta iken derlemediği şiirleri kendinden sonra –halkın sözlü geleneğinde yer bulması neticesinde- çeşitli mecmualara dâhil olmuş ve günümüze kadar gelmiştir. *Mecmû‘atü’l Eş‘âr* adlı şiir mecmuasında tespit edilen Yesârî mahlaslı şiirlerin konusu ağırlıklı olarak Alevi ve Bektaşî geleneğine bağlılık, Ehli-Beyt ve On İki İmam sevgisidir. Vahdet-i vücud, Hz. Ali, Hallâc-ı Mansur, Enel Hak, velâyet, ilahi aşk, uzlet, fenâ gibi tasavvufî duyuş düşünüş de şiirlerin ana eksenini oluşturmaktadır. Bu durum şiirlerin daha ziyade Alevi ve Bektaşî geleneğinden yetişmiş şaire ait olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu 171 numarada kayıtlı olan *Mecmû‘atü’l Eş‘âr* adlı şiir mecmuasının 233-348 varakları arasında bulunan Yesârî mahlaslı şiirlerin yapılan birçok çalışma olmasına rağmen bu çalışmalarda yer almaması nedeniyle ilim âleminin dikkatine sunmak amacıyla bu çalışmada ortaya konmuştur.

Mecmuanın incelenen kısmında Yesârî mahlaslı 25 tane şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerden 241a’da bulunan şiir, Ali Ertan’ın (1941) *Yesârî Baba* adlı kitabında birtakım kelime farklarıyla yer almaktadır. 303b’de bulunan şiir; Ali Ertan’ın (1941) *Yesârî Baba*, Turgut Koca’nın (1990) *Bektaşî Nefesi ve Şairleri (13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kadar)* ve İsmail Özmen’in (1998) *Alevi-Bektaşî Antolojisi* kitabında eksik ve farklı olarak yer almaktadır. Kelime farklarının yanı sıra mecmuada 3 dörtlükten oluşan şiir adı geçen kaynaklarda 2 dörtlük olarak yer almaktadır Diğer şiirler yapılan araştırmalar içerisinde tespit edilememiştir. Bu çalışma ile Yesârî’nin şiir külliyatına 23 farklı şiir olmak üzere 25 şiir dâhil edilmiş oldu. Aynı zamanda bu çalışma ile Yesârî Baba ile ilgili yapılmış olan diğer çalışmalar verilerek bir bibliyografya oluşturup yapılacak olan diğer çalışmalara katkı sağlama amacı güdülmektedir.

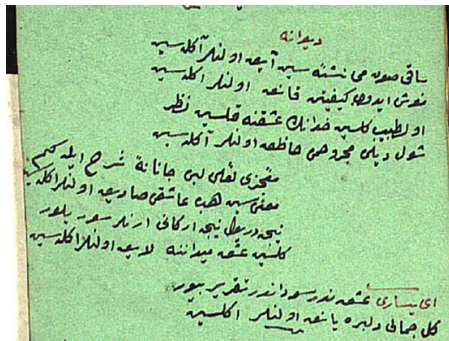
Kaynaklar/References

- Akman, Eyüp. “Bektaşî Şairi Sinoplu/Batumlu Yesârî Baba Hakkında Yeni Bilgiler”. *XII. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu (21-23 Ekim 2020)*. İhsan Kalenderoğlu (ed.), 1163-1174. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayını, 2020.
- Aydemir, Yaşar. “Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü ve Karşılaşılan Problemler”. *Turkish Studies* 2/3 (2007), 122-137.
- Coşkun, Nami. *Ali Rıza Öge’nin Şiir Mecmuası Üzerinde Tetkik (217-380. Sayfalar)- İnceleme ve Metin*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Demir, Murat. *Ali Rıza Öge’nin Bektaşî Şairleri Antolojisini Tetkik (52-216. Sayfalar)-İnceleme ve Metin*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

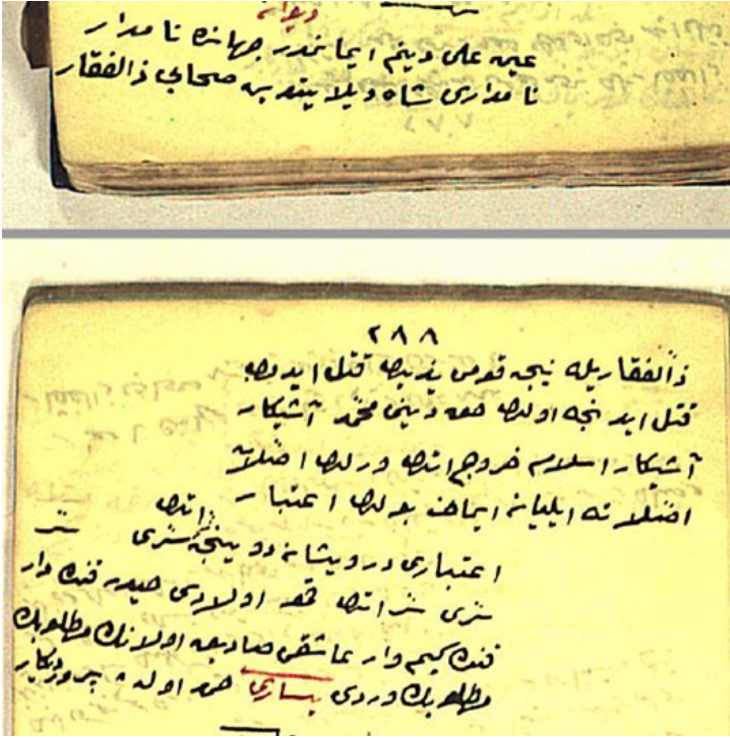
- Demir, Süleyman. *Ali Rıza Öge'nin Bektaşî Şiirleri Üzerinde İnceleme ve Metin Aktarımı (701-926.Sayfalar)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Bektaşî Şairleri*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1930.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Bektaşî-Kızılbaş Alevî Şairleri ve Nefesleri*.3 Cilt. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1956.
- Ertan, Ali. *Yesârî Baba*. Sinop: Muharrem Matbaası, 1941.
- Kaya, Doğan. *Ali Rıza Öge'nin Şiir Mecmuası*. e-kitap. 2020. Erişim tarihi 25 Ocak 2023. https://dogankaya.com/fotograf/alirizaoge_ekitap.pdf
- Kaya, Rabia Yeşim Özen. *Cönk İncelemeleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kılıç, Mehmet. “Batumlu Yesârî ve Yesârî'nin Yeni Şiirleri”. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı (5-7 Ekim 2018)*. Cüneyd Aydın (ed.) vd. 1/313-323.Sinop: Sinop Üniversitesi Yayınları, 2018a.
- Kılıç, Mehmet. *Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu 170 Numaralı Mecmua (1-70) (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018b.
- Koca, Turgut. *Bektaşî Nefesi ve Şairleri (13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kadar)*.İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, 1990.
- Küçükklıç, Ayşegül. *Ali Rıza Öge'nin Bektaşî Şairleri Antolojisini Tetkik (381-540. Sayfalar) - İnceleme ve Metin*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Maden, Fahri. “Batumlu Yesârî Baba ve Sinop'ta Bektaşîlik”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 3(2012), 188-201.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik*.5 Cilt. Ankara: Ardıç Yayınları, 2002.
- Onay, Ahmet Talat. *Çankırı Şairleri*. haz. İbrahim Akyol. Çankırı: Çankırı Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.
- Öge, Ali Rıza. *Bektaşî Şairleri Antolojisi*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler, T811 ÖGE, 1-1848.
- Özmen, İsmail. *Alevî-Bektaşî Antolojisi*. 4 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Takır, Özlem. *Ali Rıza Öge'nin Kaydettiği Şiir Mecmuası Üzerine Tetkik (541-700. Sayfalar)- İnceleme ve Metin*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Tarlan, Ali Nihat. “Eski Mecmualar Arasında”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 1/1(1946), 123-137.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Mecmua”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/265-268. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ülkütaşır, M. Şakir. “Yesârî Baba”. *Türk Folkloru Dergisi* 1/5(1979), 16.

Ekler/Appendices

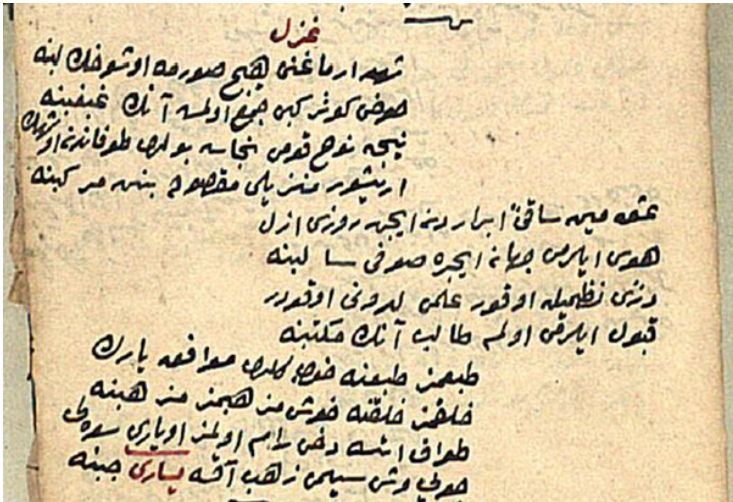
Ek 1: Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu 171 Numarada Kayıtlı *Mecmû'atü'l Eş'âr* 233. Varak 2. Sayfa



Ek 2: Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu 171 Numarada Kayıtlı *Mecmû'atü'l Eş'âr* 287. Varak 2. Sayfa ve 288. Varak 1. Sayfa



Ek 3: Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu 171 Numarada Kayıtlı *Mecmû'atü'l Eş'âr* 346. Varak 2. Sayfa



HZ. ALİ VE MUÂVİYE’NİN HZ. OSMAN’IN KATLİNDE DAHLİ OLANLARA KARŞI TUTUMU¹

ATTITUDES OF ALI AND MUAWIYA TO THOSE INVOLVED IN KILLING OF OTHMAN

MUHAMMET HANEFİ PALABIYIK  

Sorumlu Yazar/Correspondence

TALHA ÖZDEMİR  

Öz

İslâm tarihi kaynakları üçüncü Halife Hz. Osman’ın öldürülmesi olayının nasıl cereyan ettiği hususunda çok sayıda belge ve iddia barındırması yanında farklı iddialara rağmen aslında olaya katılan isimlerin neredeyse tamamının kimliği de bilinmektedir. Bu çalışmada, halifenin öldürülmesi olayına isimleri karışan şahıslara karşı Hz. Ali ile Muaviye’nin tutumları ele alınmaktadır. Hz. Osman’ın katledilmesinin ardından halife olan Hz. Ali’nin, Hz. Osman’ın öldürülmesi olayına karışan bu kişileri cezalandırmadığı, dolayısıyla öldürülmesini teşvik ve tasvip ettiği iddia edilmiştir. Bunun en açık sebebi de katl olaya karışan bazılarının, daha sonra gelişen olaylarda Hz. Ali’nin saflarında Muâviye’ye karşı mücadele verenler arasında oldukları iddiasıdır. Böylece Hz. Ali’nin Hz. Osman’ın katillerini çeşitli sebeplerden dolayı tespit edemediği veya cezalandırmak istemesine rağmen vuku bulan olaylardan dolayı meseleyi tehir etmek zorunda kaldığına dair öne sürülen iddialar, tartışılır olmaktadır. Buna karşılık Muâviye’nin de iktidara giden yolda kendini siyaseten güçlendirecek bir fırsat olarak gördüğü Hz. Ali’nin, katilleri etrafında bulundurmakla suçlaması, konunun çıkmazıdır. Bu sebeplerle konu, sürekli olarak gündemdeki yerini korumuştur. Çalışmamızda kaynak tarama yöntemiyle tarihsel bağlam dikkate alınmış ve olayların psiko-sosyal cihetleri de göz önünde tutularak yorumlarına gidilmiştir. Konuyla ilgili temel kaynaklar yanında modern çalışmalar da taranmış ve mesele, bütüncül açıdan ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hz. Osman, Hz. Ali, Muâviye, Hilafet, Siyaset, Cinayet.

Abstract

Although Islamic historical sources contain many documents and claims about how the murder of 3rd Caliph Hz. Uthman took place, the identity of almost all the names involved in the event is known. In this study, the attitudes of Hz. Ali and Muawiya towards the people involving in the murder of the caliph are discussed. It has been claimed that Hz. Ali, who became caliph after the assassination of Hz. 'Uthman, did not punish those who were involved in the murder of Hz. Uthman, and therefore encouraged and approved of his murder. The most obvious reason for this is the claim that some of those involved in the murder were among those who fought against Mu'awiya in the ranks of Hz. Ali in the events that developed later. Thus, the allegations that Hz. Ali was unable to identify the murderers of Hz. Uthman for various reasons or that he wanted to punish them but had to postpone the matter due to the events that took place are disputed. On the other hand, Mu'awiya's accusation that Hz. Ali, whom he saw as an opportunity to strengthen himself politically on his way to power, had the murderers around him is the dilemma of the issue. For these reasons, the issue has constantly remained on the agenda. In our study, the historical context was taken into consideration with the method of source scanning and the psycho-social aspects of the events were taken into consideration and interpretations were made. In addition to the basic sources on the subject, modern studies were also reviewed and the issue was tried to be handled from a holistic perspective.

Keywords: Islamic History, Hz. Uthman, Hz. Ali, Muawiya, Caliphate, Politics, Killing.

¹ Bu makale, online olarak yapılan “Uluslararası İslam Düşünce Yapısına Etki Eden İlk Dönem Olayları Sempozyumu (21 Ekim 2021-Kilis)”na sunulmuş ve yayımlanmamış olan çalışmanın, genişletilmiş halidir.

Giriş

İslâm tarihinin ikinci halifesi Hz. Ömer (öl. 23/644), kendinden sonra hilafete geleceklere istikrarlı, refahı yakalamış, güçlü ve başarılı bir devlet bırakmıştı. Bu devletin iktidarını devralan Hz. Osman (öl. 35/656), on iki yıllık hilafetinin ilk altı yılında herhangi bir polemik ve muhalefetle karşılaşmamış olsa da sonraki süreci oldukça çalkantılı geçirmiştir. Hilafetinin son dönemlerinde gelişen bir isyan ve kargaşa ortamında Halife Hz. Osman öldürülmüş,¹ ancak ardından hilafete gelen Hz. Ali'nin (öl. 40/661) iktidarında birtakım problemler vuku bulmuştur. Bunlar, sadece iktidara geldiği ortam açısından değil, aynı zamanda iktidara gelişinde onu destekleyen grup ve iktidar sonrası durumun yapısı hakkında da kendini göstermektedir. Bu noktada Hz. Ali'nin hilafete gelir gelmez karşılaştığı en önemli sorunlardan biri, Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılma/ma/sıdır. Bu meselenin, sadece Ümeyyeoğullarının gündemde tuttuğu ve aynı zamanda Muâviye'nin (öl. 60/680) de bundan faydalandığı bir durum olmaktan çok daha öte bir hal arz ettiği açıktır. Nitekim Hz. Âişe (öl. 58/678), Talha (öl. 36/656) ve Zübeyr (öl. 36/656) de aynı problemi gündeme getirip Hz. Ali'den “bu işi bir an önce halletmesini” istiyorlardı. Bu bağlamda dikkati çeken husus, “Hz. Ali'nin, isyancıların Medine'ye hâkimiyetinden dolayı katilleri tespit edemediği için meseleyi hemen halledemediği veya halletme sürecinde olduğu” görüşüdür (Bıyıklı, 2011, 93; Ebu'l-Hasen en-Nedvî, 2017, 192; Kılıç, 2020, 107). Bununla birlikte “onun bu konuda isteksiz olduğu/davrandığı” iddiaları da dikkat çekmektedir (Azimli, 2018, 56-62; Kılıç, 2020, 108-109). Bu bağlamda Hz. Osman'ın katilinde bizzat dahil olanların tespiti ve Hz. Ali'nin bu kişilere karşı tutumunun ortaya konması, Hz. Ali'nin katillere karşı tavrının netleşmesi açısından önemli olmakla birlikte, bu kişileri niçin cezalandır/a/madığına dair zikredilen görüşlerin her birinin tutarlılığı açısından da kayda değerdir. Hz. Ali'nin “katillere ses çıkarmamakla” itham edilmesinin ve kan talebiyle ön plana çıkan Muâviye'nin, katil oldukları kabul edilen kişilere karşı tutumunun tespiti ise onların söylem ve eylemlerindeki tutarlılığının değerlendirilmesi açısından ehemmiyet arz etmektedir.

Konu hakkında doğrudan değilse de ilgili dönem ve olayları üzerine çok sayıda çalışma yapıldığı ehlinin malumudur. Bu yüzden Hz. Osman'ın hilafete gelişinden sonra yaşananlar, problemler, fitnenin/anarşinin zuhuru, şikâyetler ve tepkiler, onun evinin

1 İsyancıların Medine'ye gelmeleri ve halifeyi muhasara etmelerinin arka planına dair muhtelif sebepler zikredilmektedir. Bunlar arasında, Müslümanları tek bir nüshada birleştirmesi (mushafların yakılması ve resmi Mushaf nüshasının teşkili), Resulullah'tan kendisine intikal eden yüzüğü düşürmesi, arazinin bir kısmını deve ve davarların otlağı olması için devletin malı yapması, devlet kademelerine Ümeyyeoğullarını ataması, çeşitli şekillerde akrabalarını kayırması, ashâba kötü davranması vs. gibi sebepler yer almaktadır. Bk. Sabri Hizmetli, “Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 161-166. Ayrıca bk. Celal Fidan, *Hz. Osman'ın Öldürülmesi Olayında Sahâbe'nin Tavrı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 14-91. Bu sebeplere ek olarak halifenin öldürülmesinde mektup olayına da işaret edilmiştir. Buna göre Medine'den gönderilen Mısırlı isyancıların öldürülmesini emreden mektup valiyeye gönderilirken Mısırlılar tarafından ele geçirilmiştir. Akabinde Mısırlılar tekrar Medine'ye dönerek bu olayın sorumlusu olarak Mervân b. Hakem'i talep etmişler ancak Hz. Osman onu teslim etmemiştir. Bk. İbrahim Sarıçam, *Emevî Hâşimi İlişkileri -İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar-* (Ankara, TDV Yayınları, 2015), 243-244. Kuşatma esnasında ashâbın olan Niyâr b. İyâd'ı öldüren kölenin ısrarlı taleplere rağmen teslim edilmemesi hadisesinin de olayların patlamasında etkili olduğu söylenebilir. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 4/393. Ayrıca bk. Nejdî Akay, *Hz. Osman Dönemi Fitne Olayları ve Temel Sebepleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 199-200.

kuşatılması, katledilmesi vb. hakkında bilgiler vermeyi gerekli görmemekteyiz. Ancak konumuzla alakalı en yakın çalışmanın yazarı olan Önal'ın, makalesini (Önal, 2019, 1300-1317), Hz. Osman'ın katledilmesinde doğrudan veya dolaylı dahil olan sahâbilerin akıbetleri hususuna tahsis ettiğini, biz ise çalışmamızda katli hadisesinde doğrudan dahil olanları, sahabe kaydı olmaksızın Hz. Ali ve Muâviye'nin tutumu çerçevesinde ele almaya gayret ettiğimizi belirtmek istiyoruz. Hz. Osman'ın katli bağlamında Hz. Ali'nin konu edildiği diğer çalışmalar ise genel hatlarıyla dördüncü halifenin katilleri niçin cezalandırmadığına yönelik rivayet ve görüşleri ihtiva etmektedir.²

Biz burada Hz. Osman'ın öldürülmesi ve bunu hazırlayan haklı-haksız nedenlere değil onun öldürülmesinden sonra yaşanan bazı olaylara temas etmeyi amaçlamaktayız. Bu açıdan sadece konumuzun daha iyi anlaşılabilmesi için ilk olarak Hz. Ali'nin, Hz. Osman'ın katilleri karşısındaki tutumuna, izlediği politikaya dair genel tabloya, akabinde Hz. Osman'ın katline bilfiil katıldığını tespit ettiğimiz kişilerin olaydaki rollerine, bu kişilere karşı Hz. Ali ve Muâviye'nin tavrına, ilgili şahısların akıbetlerine ve Hz. Ali'yle olan ilişkilerine işaret eden malzemeyi ele almaya çalışacağız. Kaynaklarımızda Hz. Osman'a karşı farklı şehirlerden gelen isyancı grubu destekleyen ve halifenin katlinde doğrudan veya dolaylı rol oynadığı ifade edilen kişiler zikredilmekte ise de biz bu isimlerden katli hadisesine fiilen katıldıklarına dair hakkında kesin bilgi bulunanları konumuzun merkezine, kesin bilgi bulunmayanları ise ayrı başlık altında ele almaya çalıştık. Son olarak da katillere karşı Hz. Ali ve Muâviye'nin tutumunun arka planına dair birtakım değerlendirmeler yapmayı arzu etmekteyiz.

Çalışmamızda kaynak tarama yöntemiyle tarihsel bağlam dikkate alınmış ve olayların psiko-sosyal cihetleri de göz önüne alınarak yorumlara gidilmiştir. Çalışmamızda hadisçilik değil tarihçilik yöntemiyle hareket edildiği için kaynakların vermiş olduğu bilgiler çapraz okuma, bütünsellik, analiz ve eleştiri yoluyla değerlendirilerek o dönemin kendi dünyası, tarih ve siyaset felsefi açısından ele alınmaya gayret edilmiştir.

1. Hz. Osman'ın Katli ve Hz. Ali'nin Bu husustaki Tutumuna Dair İddialar

Hz. Ali'ye biat etmeyenler arasında Muâviye'nin liderliğinde toplanmış Şam Ehli ile biatını, "Hz. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılması" şartına bağlayan Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr gibi önde gelen önemli isimler (Cemel Ashâbı) de vardı. Bunlardan biat edenler ise şartlarını takip ederek Hz. Ali'den katillerle ilgili talepte bulunuyorlardı. Ancak bu talebi yerine getirmekte geciken Hz. Ali'nin, katilleri kısa sürede bulup cezalandır/a/mamasıyla ilgili farklı rivayet ve iddialar zikredilmektedir. Bunlardan ilki, sayıları bini aşan³ ve Medine'ye hâkim olan isyancı grubun, bizzat

2 İlgili konuya dair rivayet ve görüşler için bk. Adem Apak, "Hz. Ali'nin Siyasi Kişiliği", *Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu, 08-10 Ekim 2004*, haz. M. Selim Arık (Bursa: y.y., 2005), 37-38; Adem Apak, "Hz. Ali'nin İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü", *Marife*, 1 (2005), 131-132; Murat Bıyıklı, *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 92-93; Adil Akkoyunlu, *Hazreti Ali* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2016), 91; Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *Hz. Ali el-Murtaza*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Risale Yayınları, 2017), 190-193; Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-4 Hz. Ali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 56-66; Mustafa Yağmurlu, *Hz. Ali* (Beyan Yayınları, İstanbul 2018), 85-86; Ramazan Deveci, *Hz. Ali* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020), 120.

3 Asilerin s ayısıyla ilgili muhtelif rivayetler görmektediriz. Bir rivayete göre Kufe'den bin, Mısır'dan dört

Hız Osman'ın katilleri olduklarını ilan etmeleridir ki bunlar, “kısas uygulanacaksa hep birlikte kısasın muhatabı olduklarını” söylüyorlardı (Apak, 2005, 37-38; Apak, 2005, 131-132; Kelpetin, 2011, 30; Akkoyunlu, 2016, 91; Ebu'l-Hasen en-Nedvî, 2017, 192; Yağmurlu, 2018, 25-86; Deveci, 2020, 120). Diğeri ise katillerin kimse tarafından kesin olarak bilinmediği, hatta muhasara esnasında Hz. Osman'ın yanında olan eşi Nâile'nin (öl. 35/656) dahi katilleri tam olarak tespit edemediğidir (Bıyıklı, 2011, 92-93).⁴ Bu durumlar karşısında Hz. Ali'nin öncelikle problemin çözümünü bir süre daha ertelemek zorunda kalması tabii görünmektedir. Ancak rivayetlerle temellendirilen bu iddialara rağmen cezalandırmak istese de katillerin bilinmediği,

yüz kişinin katıldığı ifade edilmektedir. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-İmâme ve ş-siyase*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 71. Bir başka aktarıma göre sadece Mısır'dan gelenlerin sayısı altı yüz kişidir. Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *Hız. Ali el-Murtaza*, 177. Bazı çalışmalarda ise yedi yüz kişi oldukları zikredilmektedir. Bk. Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-3 Hız. Osman* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 147. Farklı bir çalışmada ise sayılarının kuşatma esnasında arttığı ifade edilen Kufe, Basra ve Mısır'dan gelen isyancıların, muhasaranın başlangıcında altı yüz ila bin kişi kadar oldukları ifade edilir. Bk. İsmail Yiğit, “Hız. Osman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/441; Azimli, *Hız. Osman*, 149. Her üç eyaletten Medine'ye gelenlerin sayılarının birbirine yakın olduğu ve her grubun içerisinde yaklaşık altı yüz kişinin bulunduğu da ifade edilmektedir. Bk. Adnan Demircan, *Râşid Halifeler* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 100. Öte yandan isyancıların sayılarının on bin kadar olduğu şeklinde abartılı nakiller de bulunmaktadır. Bıyıklı, *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi*, 93.

4 Konuya dair diğer aktarımlar için ayrıca bk. Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *Hız. Ali el-Murtaza*, 192. Bu noktada, Nâile'nin dahi Hz. Osman'ın katillerini tespit edemediği rivayetinden hareketle Hz. Ali'nin; Hz. Osman'ın katilinde dahil olanları cezalandıramamasının tabii olduğu sonucuna ulaşılmasını makul görmekteyiz. Zira Hz. Osman'ın katli esnasında Nâile'nin kocasını korumak için öne atıldığı, bu esnada saçının açıldığı, evdeki değerli eşyaları yağmalamak isteyen isyancılardan birinin Nâile'nin dış elbisesini de aldığı ve vücudunun bir kısmının açıldığı da rivayet edilir. Hatta bu esnada Nâile'nin parmakları dahi kesilmiştir. Bk. Gençal Şenyayla, “Hız. Osman İle Evliliği Bağlamında Nâile bint el-Ferâfisa'nın Hayatı”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (ts.), 791. Veya “Kendisine saygı gösterip dışarı çıkacakları umuduyla başını açarak saçlarını dağıttı; umduğu gerçekleşmeyince de kendini Hz. Osman'ın önüne attı ve eliyle durdurmaya çalıştığı esnada kılıç darbeleri altında iki parmağını kaybetti.” Rıza Savaş, “Nâile bint el-Ferâfisa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/314-315. Böyle bir durumu yaşayan Nâile'nin katilleri tespit/teşhis edememesi görüşü, olaya iştirak edenleri cezalandır/a/madığından dolayı Hz. Ali'yi farklı bir noktada konumlandırmak için zikredilen bir iddia izlenimi vermektedir. Zira bazı rivayetlerde Amr b. Hazm'ın evini kullanarak Hz. Osman'ı öldürmeye gelen Muhammed b. Ebû Bekr, Kinâne b. Bişr, Sûdân b. Humrân, Amr b. Hâmik, halifenin yanında eşini de bulmuşlardı. Taberî, *Târîh*, 4/393. Bu tür aktarımlar bize göre, olayda faal olan Nâile'nin katilleri tespit edebileceğini göstermektedir. Bununla birlikte olay mahalline kuvvetle muhtemel yüzü kapalı giren katillerin, hadisenin şokunu yaşayan Nâile tarafından tespit edilemeyebileceği şeklinde bir yorum da yapılabilir. Ancak bu yorum yapılırken hadisenin bir anda olup bitmediğinin ve olay mahallinde Hz. Osman ve Nâile'nin haricinde bizzat vakıya şahitlik eden Hz. Osman'ın diğer eşi Remle bint Şeybe ve kölesinin de bulunduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Hatta halifenin kafasını koparmak için geri gelen isyancıların engellenmesinde Ümmü Benîn ve kızlarının çabasının olduğu da aktarılmaktadır. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve ş-siyase*, 78-79; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 6/309. Bütün bu rivayetler olayı bizzat yaşayan Nâile'nin dahi katilleri tespit edemediğinden hareketle Hz. Ali'nin katilleri tespit edemediği/edemeyeceği iddialarını zayıflatmaktadır, zira katillerin tespiti için tek muhatap Nâile değildir. Bundan dolayı biz, Hz. Ali'nin katilleri cezalandır/a/mamasının arkasında farklı sâiklerin olabileceğini düşünmekteyiz. Diğer taraftan Nâile, Muâviye'ye yazdığı bir mektupta, “Eşinin öldürülmesi için katillere emir verenin, Ali, Muhammed b. Ebû Bekir ve Ammar b. Yasir olduğunu iddia ettiği de rivayet edilmektedir. Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-esrâf* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 5/592. Bk. Fatih Topaloğlu, *Hız. Ali'nin Hız. Osman Devri Siyasi Olaylarına Yönelik Tutumu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 69; Savaş, “Nâile bint el-Ferâfisa”, 314-315.

isyancıların Medine'ye hâkim oldukları ve şehirdeki kargaşanın katillerin cezalandırılmasına imkân vermediğine dair iddia ve rivayetlerin, Hz. Ali'yi haklı çıkarmak düşüncesiyle ortaya atıldığı da ifade edilmektedir. Bu iddia, Hz. Ali'nin, Hz. Osman'ın katli esnasında evine çekilip olanlara sessiz kaldığı, daha sonra iktidara geçmeyi planladığı hatta sonrasında da bu yüzden katilleri cezalandırmada isteksiz davrandığı görüşü ile temellendirilmeye çalışılmıştır (Azimli, 2018, 56-62; Kılıç, 2020, 108-109). İddia sahiplerine göre Hz. Ali, Hz. Osman'a karşı harekete geçen isyancıları geri çevirebilecek güce sahipken bunu yapmamakla beraber bu süreçte asilerle iyi ilişkiler bile kurmuştur. Bundan dolayı Hz. Ali, hilafete geçtikten sonra Hz. Osman'ı öldüren bazı kişileri etrafında bulundurmuş, onlara iltifat etmiş ve onlara dokunmamıştır (Azimli, 2018, 56-62; Kılıç, 2020, 108-109). Hatta Mısır'a vali olarak atadığı ve Hz. Osman'ı öldürmek üzere eve girenler arasında olan Muhammed b. Ebû Bekir'den (öl. 38/658) katilleri öğrenme girişiminde dahi bulunmamıştır. Hz. Ali, bu durumdan dolayı Muâviye b. Ebû Süfyan tarafından “katilleri koruduğu/kolladığı” ithamına maruz kalmıştır.⁵ İlgili çerçevede Muâviye'nin sadece katiller konusunda Hz. Ali'yi itham etmekle sınırlı kaldığını söylemek yetersiz olur. Zira Muâviye, aşağıda görüleceği gibi katl hadisesine katılanların bazılarını, bu olaya dâhil oldukları gerekçesiyle ya çeşitli cezalara çarptırması ya da öldürtmüştür.

Hz. Ali'nin, Hz. Osman'ın katillerini niçin cezalandır/a/madığına dair aktarılanlar genel hatlarıyla; Hz. Osman'ın katillerini çeşitli sebeplerden dolayı tespit edemediği ve katilleri bilmesine rağmen farklı gerekçelerle cezalandırma girişiminde bulunmadığı iddiaları etrafında şekillenmektedir. Çalışmanın ilerleyen başlıklarında detaylandırılacağı üzere bu süreçte Muâviye katillerin bir kısmını bulmak ve cezalandırmak yoluna gitmiştir.

İlgili kapsamda zikredilen görüş ve kanaatlere ait kargaşanın bir kısmının, Hz. Osman'ın katilinde bilfiil dâhili olan kişilerin tespiti ve Hz. Ali ile Muâviye'nin bu şahıslara karşı tutumunun açıklığa kavuşturulmasıyla giderilebileceği kanaatindeyiz.

2. Katillerin Tespiti ve Hz. Ali ile Muâviye'nin Onlara Karşı Tavrı

Hz. Osman'ın öldürülmesi öncesinde ve esnasında yaşananlar hakkında çok sayıda rivayet ve değerlendirmeler mevcuttur. Benzer husus öldürülmesine iştirak edenler hakkında da söz konusu olmakla beraber biz bu hususun detayına ve sebeplerine ait tartışmaları başka çalışmalara atfetmek istiyoruz.⁶

5 Muâviye'nin bu ithamlarının, “Olaydan bütün Medine'nin sorumlu olmasından dolayı Hz. Ali'nin bir kâtili dahi cezalandıramayacağı veya cezalandırmasının doğru olmayacağı” iddiasına itiraz sadedinde serdedildiği anlaşılmaktadır. Zira iddiaya göre Hz. Ali bir kâtili cezalandırsaydı tebasının bir kısmı ondan ayrılacak ve yeni bir muhalif kitlenin oluşmasına sebebiyet verecekti. Bu bağlamda Muâviye'nin girişimleri, hilafeti elde etmede bir fırsat oluşturma ve bunu değerlendirme çabasının bir parçası gibi görünmektedir. Bk. Azimli, *Hz. Ali*, 56-62. Hz. Ali'nin katilleri öğrenmek için Muhammed b. Ebû Bekir'i sorguya çektiği fakat sonuç alamadığı da zikredilir. Bk. Brykılı, *Hazreti Ali'nin Devlet İdaresi*, 92-93. Hz. Ali'nin, Kufe bölgesinin desteğini almak için Hz. Osman'ın katliyle suçlanan bazı kişilere görev vererek onları atamasının da onun, “Halife katillerini etrafında bulundurduğu” ithamına uğramasının arkasında yatan sebeplerden olduğu nakledilmektedir. Bk. Apak, “Hz. Ali'nin İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü”, 134.

6 Bahsi geçen konu hakkında ilgili çalışmalara bk. Sabri Hizmetli, “Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi”, 149-176; Fidan, *Hz. Osman'ın Öldürülmesi Olayında Sahâbe'nin Tavrı*; Hasan Barlak, *Arap Kabilecilik Anlayışının Hz. Osman Dönemi Siyasi Gelişmelerine Etkisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 135-140; Halis Demir, “Mesruiyet Açısından Hz. Osman'ın Öldürülmesinin İncelenmesi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat*

Niyâr b. İyâz, Hz. Peygamber'in yaşlı sahâbilerinden biridir. Onun kuşatma esnasında Hz. Osman'ın kanını akıtan ilk kişi olduğu rivayet edilmektedir (Belâzûrî, 1996, 4/575; İbn Kuteybe, el-Meârif, 1992, 196; Önal, 2019, 1304, 1312). Bununla beraber Niyâr'ın, Hz. Osman'a hilafetten çekilmesini tavsiye ettiği sırada Mervân b. Hakem'in (öl. 65/685) azatlı kölesi olan Ebû Hafsa el-Yemânî tarafından bir ok ile öldürüldüğü ve muhaliflerin, katili istemesi sonrasında Hz. Osman'ın, "Kimin öldürdüğünü bilmiyorum." cevabını vermesinin, kuşatmayı daha da hararetlendirdiği ifade edilmektedir (Taberî, 1387/1967, 4/380-382; Akay, 2012, 199-200). Niyâr'ı, kuşatma esnasında Kesîr b. es-Salt el-Kindî'nin (Taberî, 1387/1967, 4/380) veya Kubâs el-Kinânî'nin öldürdüğü de nakledilir (Taberî, 1387/1967, 4/390). Olay anında öldürülmesinden dolayı, katl sonrasında onun Hz. Ali ile herhangi bir irtibatından söz edilmesi mümkün değildir.

Amr b. Büdeyl el-Huzâî (öl. 36/657),⁷ Hz. Osman'ın yanına giren kişiler arasında olup Mısır'dan gelmiş Medineli bir sahâbîdir (İbn Şebbe, 1399, 4/1302). Mısır'dan gelen bu gruptan Tüceybî veya Amr b. Büdeyl'den birinin Hz. Osman'a bıçak darbesi indirdiği, bir diğeri ise kılıç darbesiyle halifeyi öldürdüğü aktarılır (İbn Şebbe, 1399, 4/1307; İbn Asâkir, 1995, 39/407).

Amr b. Büdeyl, rivayete göre Ümeyyeoğullarından kaçarken Muâviye tarafından Hz. Osman'ın katline karıştığı için yakalattırılıp öldürülmüştür. Onun kardeşi Abdullah, Ubeydullah b. Ömer'e mazlum kardeşinin kanını talep ettiğini söylediğinde, Ubeydullah'ın cevabı, "Ben de mazlum halifenin kanını talep ediyorum." şeklinde olmuştur (Temîmî, 1984, 129-130). Bu cevabın, Amr b. Büdeyl'in, halifenin katline iştirakinden dolayı öldürülmesine atıfla verildiği anlaşılmaktadır. Burada dikkat çeken nokta, diyalogun taraflarından birinin Sıffin'de Muâviye'nin taraftarı olarak öldürülen Ubeydullah b. Ömer olmasıdır (İbn Ebî Şeybe, 2015, 21/524; İbn Kuteybe, 1992, 187). Bu rivayet bize, Muâviye'nin iktidara gelmeden önce de eline geçen bazı fırsatları değerlendirerek Hz. Osman'ın katillerini cezalandırma yoluna gittiğini söyleme imkânı vermektedir. Her ne kadar bazı araştırmacılar Amr b. Büdeyl'in Hz. Osman'ı öldürme hadisesine fiilen katıldığı ve bundan dolayı öldürüldüğü rivayetinin isnadının zayıf olduğunu zikrediyorsa da (Ğabbân, 1419, 503) Amr özelinde nakledilen diğer rivayetler (kardeşi Ubeydullah'ın, Ubeydullah'la arasındaki diyalog) onun bu olaya karıştığını göstermektedir. Bununla birlikte zayıf olduğu iddia edilen rivayet, bu nakiller bütününe içinde sadece bir boşluğu doldurur niteliktedir. Ayrıca onun olaya karışması haricinde farklı bir kurguya imkân sağlayacak rivayet malzemesi de bulunmamaktadır ki bu durum da, aslında onun olaya iştirakine işaret eder. Ayrıca unutmamalıdır ki, hiçbir şekilde öldürülen bu insanların, "iftiraya uğradıkları, haksız yere öldürüldükleri"ne dair bir rivayet de yoktur.

Kinâne b. Bişr b. Attâb et-Tüceybî (öl. 38/659), Amr b. Hazm'ın evinden geçerek Hz. Osman'ı öldürmek kastıyla oraya giden kişilerden bir diğeridir (İbn Şebbe, 1399,

Fakültesi Dergisi 6/11 (2008), 77-119; Akay, *Hz. Osman Dönemi Fitne Olayları ve Temel Sebepleri*, 100-208; Sarıçam, *Emevî Hâşimî İlişkileri*, 237-249; Ali Hatalmış, "İslam Tarihinde İlk Darbe Girişimi ve Hz. Osman'ın Şehit Edilmesi", *Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 37 (2017), 183-208; Muhammed Said Uysal, *Hz. Osman Dönemi Fitne Olaylarının Değerlendirilmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 51-70; Şaban Öz, "İktidar Aracı Olarak Kan Talebi Olgusunun Hz. Osman-Hz. Hüseyin Perspektifinde Karşılaştırmalı Bir Analizi", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri)* 1 (2010), 277-285.

⁷ Bazı kaynaklarda ismi, Ebû Amr b. Büdeyl olarak da geçmektedir. Bk. Belâzûrî, *Ensâbü'l-eshraf*, 5/555.

4/1302; Özkuyumcu, 2012, 41/457). İsmi, Hz. Osman'ın evini yakan grupta da zikredilmektedir (Taberî, 1387/1967, 4/384). Bununla beraber onun halifenin yanına girdikten sonra elindeki uzun okları Hz. Osman'ın kulağının dibine sapladığı ve boğazına geçinceye kadar bastırıldığı, sonra da kılıç darbesiyle Hz. Osman'ı öldürdüğü nakledilir (Hârizmî, 1418, 321; İbn Sa'd, 1421/2001, 3/70; Taberî, 1387/1967 4/393; İbn Asâkir, 1995, 39/417; Azimli, 2018, 169). Bir rivayete göre Kinâne'nin, halifenin alnına demir bir çubukla (İbnü'l-Kelbî, 1998, 18; İbn Şebbe, 1399, 2/1232; Belâzûrî, 1996, 5/574; Mesûdî, 1490, 2/346), bir diğer rivayete göre ise boynuna kılıçla vurduğu ve bu esnada onun, Hz. Osman'ın kanını, "Onlara karşı Allah sana yeter!" ayeti üzerine akıttığı da iddia edilir (Halife b. Hayyât, 2019, 153; Belâzûrî, 1996, 5/573; Taberî, 1387/1967, 4/384). Yine onun, Nâile'nin parmaklarını kesen kişi olduğu da ifade edilmektedir (Taberî, 1387/1967, 2/677).

Kinâne'nin olay mahallinde öldürüldüğüne dair rivayetler olsa da (Belâzûrî, 1996, 5/592) onun hakkında olay sonrasına dair zikredilenler, olay mahallinde öldürüldüğü rivayetlerinin doğru olmadığını göstermektedir. Rivayete göre Kinâne b. Bîşr, Hz. Ali'nin yakınlarından olup Amr b. Âs (öl. 43/664) ve Muâviye b. Hudeyc'e (öl. 52/672)⁸ karşı savaşan Muhammed b. Ebû Bekr'in yanında Hz. Ali'nin talimatıyla mücadele vermiş ve bu savaşta ölmüştür (Belâzûrî, 1996, 5/592; Taberî, 1387/1967, 5/103; Özkuyumcu, 2020, 30/333). Bir diğer rivayete göre Muâviye, Hz. Osman'ın kanını talep etmek için Kinâne'nin yakalanmasını istemiş ve Mısır'da yakalanan Kinâne'yi hapsedirmiştir. Kinâne, buradan kaçmayı başarmış fakat daha sonra Muâviye'nin Filistin valisi tarafından yakalanıp öldürülmüştür (İbn Yûnus, 1421/2000, 1/414; Ziriklî, 2002, 5/234). Kinâne b. Bîşr'in, Hz. Osman'ın katillerinden olduğu bilinmekle beraber Hz. Ali tarafından herhangi bir takibata uğramadığı ve bir yaptırıma tabi tutulmadığı gibi onun tarafından görevlendirildiği de görülmekte; Hz. Ali saflarında bazı vazifeler üstlenip onun adına mücadele verdiği ve bu süreçte Muâviye'nin görevlileri tarafından öldürüldüğü de rivayet edilmektedir.

Amr b. Hâmîk el-Huzâî (öl. 51/672), sahabe'nin büyüklerinden olup Hz. Osman'ın katline adı karışan kişilerden biridir. Onun, Hz. Osman'ı öldürmek için evine girenlerden biri olduğu ve Hz. Osman can çekişirken onun üstüne atlayıp dokuz yerinden yaraladıktan sonra, "O yaralardan üçünü Allah için, altısını ise kalbimde ona karşı duyduğum kinim için yaptım." ifadelerini kullandığı aktarılmaktadır (İbn Şebbe, 1399, 4/1302; Belâzûrî, 1996, 5/574; Taberî, 1384/1967, 3/379; İbn Asâkir, 1995, 39/417; Nüveyrî, 1423, 19/498; İbn Kesîr, 1995, 6/305; Azimli, 2018, 169; Önal, 2019, 1300-1317). Hatta rivayetlere göre o, daha sonra halifenin başını kesmek istemiş ancak Nâile ve Ümmü Benîn buna engel olmuştur (Nüveyrî, 1423, 19/498).

Amr b. Hâmîk, Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra ölünceye kadar Hz. Ali'nin saflarında yerini almış, sırasıyla Cemel, Sıffin ve Nehrevan savaşlarına da katılmıştır. Hz. Ali'nin önde gelen taraftarlarından olan Hucr b. Adî (öl. 51/671) ile de yakın arkadaş olup ölümü 51/672 yılında Muâviye'nin elinden olmuştur (İbnü'l-Kelbî, 1408/1988, 451; Herevî, ts., 290; İbn Sa'd, 1421/2001, 6/601; Temîmî, 1984, 147; Makdisî, ts., 5/109; İbnü'l-Esîr, 1997, 3/69). Muâviye döneminde, Hz. Osman'ın öldürülmesindeki

8 Muâviye b. Hudeyc'in, Hz. Osman'ın katillerinin peşine düşüp onları öldürmeye ant içtiği ve bu uğurda mücadele ettiği şeklinde aktarımlar da mevcuttur. Bk. Taberî, *Târîh*, 3/486; Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997), 2/288.

dahlinden dolayı takibata uğramış ve bu dönemde Ziyâd b. Ebîh'ten (öl. 53/673) korktuğu için Musul'da saklanmıştı. Kaçak olarak geçirdiği bu dönemde sığındığı bir mağarada yılan sokmasından dolayı vefat ettiği aktarılır. Daha sonra Muâviye'nin adamları tarafından yeri tespit edilen Amr b. Hâmîk'in ölmüş cesedinin başı kesilerek Ziyâd'a sunulduğu, onun da bu kesik başı Muâviye'ye gönderdiği nakledilmektedir (Belâzûrî, 1996, 5/273; Önkâl, 1991; Önal, 2019, 1302; Akbaş, 2016, 115). Buna ilaveten onun bu takibat sırasında sığındığı mağarada yılan tarafından zehirlenmediği, Muâviye'nin Musul âmilî (yeğeni) Abdurrahman b. Ümmü'l-Hakem (öl. 66/685-686) tarafından yakalandığı ve durumun Muâviye'ye bildirildiği, Muâviye'nin de, "Onun Osman'ı dokuz yerinden bıçakladığı iddia ediliyor, siz de onun yaptığı gibi onu dokuz yerinden bıçaklayın!" şeklinde talimat gönderdiği, Amr'ın da bu uygulamanın birinci veya ikinci darbesinin icrasından sonra öldüğü ve başının Muâviye'ye gönderildiği de rivayet edilir (İbnü'l-Kelbî, 1998, 451; Belâzûrî, 1996, 5/272-273; Nüveyrî, 1423, 20/334). Bunların dışında benzer olmakla birlikte farklı süreçlerin ortaya çıkarıldığı bazı rivayetler de bulunmaktadır. Buna göre, mezkûr takibat sürecinde Amr'ın yakalandıktan sonra Muâviye'ye götürülürken yolda korkudan can verdiği, başının Muâviye'ye götürüldüğü; (Abbas b. Bekkâr, 1403/1983, 52; İbn Sa'd, 1421/2001, 6/101) Muâviye'nin Amr'ın başını Cezîre'de kestiği (İbnü'l-Kelbî, 1998, 451) şeklindeki rivayetlerin hepsi, öldürülme işinin Muâviye'nin talimatı ile yapıldığını ortaya koymaktadır. Hatta Muâviye'nin Dımaşk'ta Amr b. Hâmîk'in karısını hapsedtiği ve kocasının kesik başını ona gönderdiği de zikredilir (Abbas b. Bekkâr, 1403/1983, 52; Ya'kûbî, ts., 201). Bu durum, Hz. Osman'ın katline karışan Amr b. Hâmîk'in, Hz. Ali tarafından herhangi bir cezaya çarptırılmadığını hatta onun saflarında yer alarak mücadele verdiğini göstermekle beraber; ölümünde Muâviye ve adamlarının dahil olduğu hususunu açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Nakillerin tümünde görüldüğü üzere, Amr'ın ölümüne dair zikredilen rivayetlerin muhtevasında farklılıklar vardır. Fakat tamamında ortak olan nokta Amr'ın Hz. Osman'ın katline karışmasından dolayı Muâviye ve adamları tarafından takibata uğraması gerçeğidir. Bu husus Amr'ın ölümüne dair zikredilen rivayetlerin hepsinde doğrudan veya dolaylı olarak Muâviye ve adamlarının dahlinin olduğunu göstermektedir.

Amr b. Hazm (öl. 51-54 (671-674)), Hz. Osman'ın katledilmesinde kilit rol oynayan isimlerden biridir. Hz. Osman, muhaliflerle görüşüp onlara, "Gasp edilen haklarının ödenmesi, valilerin azledilip adil kimselerin göreve getirilmesi ..." hususlarında söz verdiğinde Amr b. Hazm, Zîhuşb'da bulunan Mısırlı muhaliflere halifenin sözünü tutmadığı haberini ulaştırmış ve daha sonra muhaliflerle beraber Medine'ye dönmüştür (Taberî, 1387/1967, 4/370-371; Akay, 2012, 191-192). Amr b. Hazm, Hz. Osman'ın kapı komşusudur. Hz. Osman'ın evine ulaşabilmeleri için muhaliflere kendi evinin kapısını açarak halifenin katline katılmış, insanlar onun evinden Hz. Osman'ın evine geçerek halifeyi öldürmüşlerdir (Taberî, 1387/1967, 4/379; İbn Kuteybe, 1992, 196; Başaran, 1991, 3/84-85; Azimli 2018, 169).

Amr b. Hazm, Muâviye dönemine kadar yaşamış ve Yezid'e (öl. 64/683) biat etmemekle beraber bu biat talebine şiddetle karşı çıkanlardan biri olmuştur (Başaran, 1991, 3/84-85). Muhasaranın öncesinde dolaylı, muhasara esnasında ise doğrudan halifenin öldürmesine katılan Amr b. Hazm'a karşı Hz. Ali'nin herhangi bir yaptırım uygulamadığı anlaşılmaktadır.

Umeyr b. Dâbiî (öl. 75/694 (?)), Hz. Osman'ın öldürülmesi esnasında ona karşı en şiddetli olanlardan biri olduğu belirtilir. Babası Hz. Osman tarafından hapsedilen Umeyr b. Dâbiî'nin halife öldürüldükten sonra yanına girdiği ve onun kemiğini kırıp, "Ölünceye kadar babamı hapsedtin!" dediği aktarılır ki (Belâzûrî, 1996, 5/576; Akarsu, 2001, 246-247; Akay, 2012, 204) bu hadisenin, aynı zamanda halifenin cenaze namazı için musallaya konduğu vakit vuku bulduğu da zikredilir (İbn Kesîr, 1995, 6/312). Haccâc, Kûfe'ye emir olarak atandığında (75/694), Hz. Osman'a karşı tutumundan dolayı Kûfe ehlinden olan Umeyr'in boynunu vurdurmuştur (Belâzûrî, 1996, 5/576; Zehebî, 2003, 5/296). Öldürülme gerekçesinin Hz. Osman'ın öldürüldüğü gün yaptıkları olması, onun da olaya fiilen katıldığını teyit eder niteliktedir.

Amr b. Hazm ve Umeyr b. Dâbiî gibi bazı katillere Muâviye'nin herhangi bir yaptırım uygulamaması, Hz. Osman'ın katillerini cezalandırma meselesini bir süre sonra gündeminden düşürdüğü iddialarını (Azimli, 2018, 56) doğruladığı veya gereken dersin verildiğine kani olduğunu düşündürmektedir. Çünkü zaman ve gelinen aşama artık bu işin peşine düşmenin anlamını kaybettirmiştir. Diğer taraftan zaman aşımı, olayın yeniden gündemde tutulmasını da gerektirmeyecek bir ortama dönüşmüş olmalıdır. Son olarak hükümdarların bazı durumlarda suçluları affetmesi, her zaman için lehlerine olup, halkın sempatisini kazanmalarını da sağlamıştır.

Cebele b. Eyhem, Hz. Osman'ın katlinde dahil olanlar arasında ismi geçen bir diğer kişidir. Onun, Hz. Osman öldürüldükten sonra, "Ben Na'sel'in katiliyim. Ali ise o sırada evindeydi." diyerek üç gün boyunca Medine'de dolaştığı aktarılır (Hârizmî, 1418, 321; İbn Şebbe, 1399, 4/1298; İbn Abdülberr, 1415, 3/161). Akıbetine dair net bilgilere sahip olamasak da duyurusunu yaptığı bu birkaç günlük sürede veya sonrasında Hz. Ali tarafından bir tepki görmediği ve kendisine herhangi bir yaptırım uygulanmadığı ifade edilmektedir (Azimli, 2018, 58).⁹

Sûdân b. Humrân da Amr b. Hazm'ın evinden geçerek Hz. Osman'ı öldürmek için evine girenlerdendi. Onun halifeye mızrağı batırıldığı (İbn Şebbe, 1399, 4/1301, Halife b. Hayyat, 2019, 153)¹⁰ veya mızrak attıktan sonra bir kılıçla vurduğu ve ilk kanı, "onlara karşı Allah size yeter." ayeti üzerine akıttığı veya Kinâne b. Bişr'in kafasına demir bir çubukla vurmasından sonra yere düşen halifeyi öldüren kişi olduğu zikredilir (İbn Sa'd, 1421/2001, 3/70; Harizmî, 1418, 321; Belâzûrî, 1996, 5/574; İbn Asâkîr, 1995, 39/417; İbnü'l-Esir, 1997, 2/288, İbn Kesîr, 1995, 6/303-304). Sûdân'ın Hz. Osman'a saldırısının, Gâfikî'nin halifeye saldırmasından sonra gerçekleştiği de nakledilir (Taberî, 1387/1967, 4/391; İbn Kesîr, 1995, 6/309). Hz. Osman öldürüldükten sonra dışarı çıkıp "Talha b. Ubeydullah nerede? İbn Affân'ı öldürdük!" dediği aktarılır (Taberî, 1387/1967, 4/379). Onun adı Nâile'nin parmaklarını kesen kişi olarak da geçmektedir (Seyf b. Ömer, 1993, 72; Taberî, 1387/1967, 4/379; Kelpetin, 2008, 234). Bu nakiller arasında Sûdân'ın, halifeyi öldürdüğüne dair rivayetin isnadının zayıf olduğu da zikredilmektedir (Ğabbân, 1419, 498).

9 Suriye'de hüküm süren son Gassânî Emiri olan ve Müslüman olup daha sonra irtidat ederek Bizans topraklarında Hristiyan olarak öldüğü aktarılan Cebele b. Eyhem ile Hz. Osman'ın katline katılan Cebele aynı kişi olmasa gerekir. Zira son Gassânî emiri olan Cebele'nin h. 21. yılında Hz. Ömer döneminde vefat ettiği zikredilir. Bk. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi 'l-Arab kable 'l-İslâm* (Beyrût: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 6/120. Ayrıca bk. Mustafa Fayda, "Cebele b. Eyhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/184-185.

10 Olay esnasında Sûdân b. Humrân'ın rolüne dair farklı anlatımlar da mevcuttur. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/303-304.

Gâfikî b. Harb, Mısır'dan gelen asi güruhun lideriydi. Hz. Osman'a demir bir çubukla ilk darbeyi vuran ve halifeyi öldüren kişi olduğu aktarılmakla beraber Hz. Osman'ın önündeki mushafa tekme attığı ve halifenin kanının, önüne düşen bu mushafa aktığı rivayet edilir (Seyf b. Ömer, 1993, 72; Taberî, 1387/1967, 4/391; İbn Asâkir, 1995, 39/439; İbnü'l-Esîr, 1997, 2/254). Hz. Osman, muhasaranın son günlerinde mescide gitmekten alıkonulmuş ve bu dönemde namazı Gâfikî kıldırmıştır (İbn Kesîr, 1995, 6/303-309, 365-366; Demircan, 2006, 17). Ölümünden sonra Hz. Ali'nin halife seçilmesine kadar beş gün boyunca şehirde emirlik yaptığı da zikredilir. Halifeyi son darbe ile öldürenin Kinâne, Sûdân, Rûmân veya Gâfikî'nin olduğu şeklinde farklı nakiller olsa da bunlar arasında genel kabul, Gâfikî olduğu yönündedir (Kelpetin, 2008, 235).

Sûdân ve Gâfikî'nin Hakem olayında Hz. Ali'ye karşı çıkan Haricilerden olduğuna dair zayıf bir nakil de bulunmaktadır.¹¹

Rûmân b. Sûdân, katilde dahli olan bir diğer kişidir. Hz. Osman'a kıvrık bir sopa ile vurduğu (Halife b. Hayyat, 2019, 154; İbn Şebbe, 1399, 4/1308) veya halifeyi öldüren kişi olduğu da aktarılmaktadır (Hârezmî, 1418, 321). Hz. Osman'ın katlindeki rolüne dair bilgi bulabildiğimiz Rûmân'ın, akibeti ve Hz. Ali ile olan münasebetine dair bir malumata rastlayamadık. Onun olaya iştirak etmekle beraber halifeyi öldüren kişi olduğuna dair rivayetin isnadının zayıf olduğu da zikredilmektedir (Ğabbân, 1419, 487).¹²

3. Olayda İsmi Geçen Diğer Kişiler

Burada Hz. Osman'ın katline doğrudan katıldığı kesin olmamakla beraber olayda ismi geçenlerin durumları ve akibetleri hakkında da bilgi vermeye çalışacağız.

Muâviye, Hz. Osman'ın şehadetindeki suçlarından dolayı Muhammed b. Ebû Huzeyfe (öl. 36/657), Küreyb b. Ebrehe (öl. 78/697) ve Rıdvan Biati'ne katılmış olan Abdurrahman b. Udeys'i (öl. 36/636-637), hapsedmişti. Üçünün de halifenin katline fiilen iştirakleri kesin olmamakla beraber öldürme hadisesinde isimleri geçmektedir. Muhammed b. Ebû Huzeyfe hapisten kaçmayı başarmış fakat Muâviye ve adamları tarafından yakalanıp öldürülmüştür (Zirikli, 2002, 5/234; Önal, 2019, 1305, 1308-1309). Hz. Osman'ın muhasarası ve şehadetinde ismi geçen diğer kişi olan Mısır'da yaşamış sahâbî Abdurrahman b. Udeys de hapisten kaçmayı başarmış fakat Muâviye tarafından Lübnan dağlarında yakalatılarak olaydaki dahlinden dolayı öldürülmüştür (Zehebî, 2003, 3/531; Yüksel, 2022, 269).

Hukeym b. Cebele b. Abdî (öl. 36/656), Cehcâh b. Kays el-Gıfârî (öl. 36/657) (Rıdvan Biati'ne katılanlardandır), Ammar b. Yâsir (öl. 37/657), Rifâa b. Râfi' (öl. 42/662), Ebu'l-Hasen el-Ma'zinî, Mâlik b. Eşter (öl. 37/657), Adî b. Hâtim (öl. 67/686), Râfi b. Mâlik, Haccâc b. Guzeyye, Âmir b. Bukeyr (Belâzûrî, 1996, 5/549),¹³ Kümeyl b. Ziyâd (öl. 82/701), (Öz, 2002, 26/550) gibi isimlerin de olaya katıldıkları

11 Sûdân b. Humrân'ın, Haricilerden olduğuna dair aktarım için bk. el-Marefa, "Sûdân b. Humrân" ve Gâfikî b. Harb için bk. el-Marefa, "Gâfikî b. Harb". Sûdân'ın, her ne kadar olay esnasında Hz. Osman'ın kölesi tarafından öldürüldüğü zikredilse de, olayın hemen akabinde ve sonrasında onun hakkındaki anlatılar, bu naklin tercihinin zayıflatmaktadır. İlgili rivayet için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 6/309.

12 Bk. Ğabbân, *Fitnetü Maktelü Osman*, 487.

13 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Önal, "Hz. Osman'ın Şehadetinden Sorumlu Tutulan Sahabiler ve Bu Olaydan Sonra Akibetleri", 1300-1317.

zikredilir. Bu kişilerin, muhasara olayına karıştıkları zikredilmektedir. Fakat öldürme olayında fiili müdahalede bulduklarına dair bir kesinlik yoktur.

Muhammed b. Ebû Bekir'in, Hz. Osman'ı öldürmek için yanına girdiği ve halifenin şah damarına bıçakla vurduğu (Halife b. Hayyat, 2019, 153) hatta halifenin göğsünün üzerine sıçrayıp elindeki hançerle onun kafasına vurup öldürdüğüne dair rivayetlerin yanında (İbn Kesîr, 1995, 6/304) Hz. Osman'la konuştuktan sonra öldürmekten vazgeçtiği hatta öldürmek isteyenlere engel olmaya çalıştığı şeklindeki nakilleri de görmekteyiz (İbn Kesîr, 1995, 6/302-304; Apak, 2005, 30/516; Tekin, 2022, 108-110). Fakat Nâile tarafından Hz. Osman'ı öldürenler arasında ismi zikredilmesi dikkat çekicidir. Nitekim onun ölümü, Hz. Osman'ın katillerini öldürmeye and içmiş olan Muâviye'nin emri altındaki Muâviye b. Hudeyc'in elinden olmuştur (Şenyayla, ts. 793). Muâviye b. Hudeyc bu haberi Medine'ye ulaştırdığında Hz. Osman'ın ailesinden kadın-erkek toplanıp bu habere sevinmişlerdir. Hatta Ümmü Habibe'nin (öl. 44/664) bir koç kesip etini kavurup Hz. Âişe'ye, "Kardeşin böyle kavrulmuş!" diyerek gönderdiği de nakledilmiştir. Nâile ise intikamını aldığı için Muâviye b. Hudeyc'e teşekkür ederek ayaklarına kapanmıştır (Kindî, 1424/2003, 26; Şenyayla, ts., 793).

4. Tartışma ve Değerlendirme

Kaynaklarda Hz. Osman'ın öldürülmesi olayında halifeye kimin, hangi darbeyi, neyle vurduğu, ilk kanı kimin akıttığı, Nâile'nin parmaklarını kimin kestiği ve halifeye öldürücü darbeyi kimin vurduğu gibi hususlarda ihtilaflar vardır. Fakat olaya katıldığı nakledilen isimlerin hemen hemen tamamı üzerinde ittifak vardır. Hadisenin seyriyle ilgili rivayetlerde ortaya çıkan ihtilafın, olay esnasındaki kargaşadan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. İsimlerin ortak şekilde zikrediliyor olması ise katle iştirak eden şahıslarda kısmen bir ihtilafın olmadığını; bu durumun da, aslında bir diğer yönüyle halifenin öldürülmesinde dahil olanların belli olduğunu göstermektedir.

Hz. Osman'ın vefatından sonra halife olan Hz. Ali'nin, Osman'ın öldürülmesi olayına karışan bu kişileri herhangi bir şekilde cezalandırmadığı, hatta bazılarının onun saflarında Muâviye'ye karşı mücadele verdiği görülmektedir. Dolayısıyla bu nakiller, Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın katillerini çeşitli sebeplerden dolayı tespit edemediği ve bundan dolayı cezalandırmayıp meseleyi tehir ettiği iddialarını boşa çıkarmaktadır. Hatta katillerden bazılarının öldürme olayına karıştıklarından dolayı Muâviye tarafından hapsedildiği veya öldürüldüğü; bazılarının ise Haccâc tarafından boynunun vurulduğu düşünüldüğünde katillerin belli olduğu, fakat Hz. Ali'nin bu kişilere çeşitli sebeplerden ötürü de olsa herhangi bir yaptırım uygulamadığı anlaşılmaktadır. Bu durum ise Muâviye'nin Hz. Ali'nin katilleri himaye ettiği ve cezalandırma girişiminde bulunmadığına dair suçlamalarının (Minkârî, 1382, 189; Azimli, 2018, 62; Apak, 2005, 138) çok da yersiz olmadığını göstermektedir.

Muâviye'nin katilleri cezalandırması ise, başlatmış olduğu hareketi nihayete erdirmek için çıkışının temeline aldığı, "mazlum halifenin kan talebi" sloganını yerine getirmek içindir. Onun bu yaklaşımıyla siyasi davrandığı söylenebilir. Nitekim Muâviye'nin, katiller teslim edilse dahi razı olmayacağını ve yeni halifenin şûra ile seçilmesinin gerektiğini söyleyerek tavrını sürdürmesi (Apak, 2005, 138) de bu görüşü desteklemektedir. Muâviye'nin kan talebi ve katilleri cezalandırmasının, Hz. Osman'ın katli esnasında yardım etmedeki gevşekliğinde veya destek göndermedeki isteksizliğinde (Azimli, 2020, 263) gösterdiği siyasi tutumunun bir parçası olduğunu

düşünmekteyiz. Ebû Tufeyl (öl. 100/718-719) ile Muâviye arasında geçen diyalogdan bir kesit de bu durumu destekler niteliktedir. “Ebû Tufeyl’in ‘Ey Müminlerin Emiri! Şam ehli seninle birlikteyken sen neden Halife’ye yardım etmedin?’ sorusuna Muâviye’nin, ‘Benim, Osman’ın kanını talep etmem ona yardım değil mi?’ şeklinde cevap vermesi üzerine Ebû Tufeyl: Sen ve Osman, şairin, ‘Ben hayatta iken gerekli yardımı yapmadın. Öldükten sonra da benim için yas tutuyorsun.’ dediği gibisiniz.” (Belâzûrî, 1996, 5/92; Azimli, 2020, 264). Benzer diğer bir diyalog da Muâviye’nin katilleri cezalandırmadaki tutumunun arka planını açıklar niteliktedir: Amr b. ‘Âs’ın, “Ey Müminlerin Emiri! Sen korkak mısın yoksa cesur mu?” sorusuna, Muâviye, “Cesurum, fırsat bana imkân sunduğu zaman; korkağın tekiyim, fırsatım olmadığı zaman.” şeklinde cevap vermiştir (İbn Abdırabbih, 2021, 1/108). Bu bağlamda Muâviye’nin, kendini güçlendirmesine yarayacak bir fırsat olarak gördüğü için Hz. Ali’yi katilleri etrafında bulundurmakla suçladığı görüşüne (Apak, 2005, 134, 138) katılmaktayız. Katillerden bazılarını öldürülmesinin de bu fırsatı değerlendirme çabasının bir parçası olduğu düşüncesindeyiz. Çünkü bir müddet sonra istediğini elde etmiş ve katillerin peşini bırakmıştır. Bu bağlamda hem Hz. Ali ve hem de Muâviye tarafından yapılanların, her iki tarafın da siyasi ortama uygun ve olanları lehlerine çevirecek davranışlar olduğunu da söyleyebiliriz.

Çalışmamızda dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus, Hz. Ali ile Muâviye’nin katillere karşı tutumlarındaki farklılıktır. Biz bu durumun, kolayca Hz. Ali’nin menfaati uğruna katillere ses çıkarmadığı, Muâviye’nin ise mazlum halifenin kanını talep peşine düşüğü şeklinde yorumlanamayacak kadar karmaşık bir mesele olduğu kanaatindeyiz. Zira Hz. Ali’nin, Osman’ın katillerini cezalandırması, ona biat eden grup üzerindeki konumunu sarsacak ve otoritesini zayıflatılacakken; Muâviye’nin katilleri cezalandırma peşinde koşması ise kendi iktidarını güçlendirip onu hilafete yaklaştıracaktır. Bu noktada Hz. Ali’nin, Cemel Ashabı ve Şam Ehli’ni kazanmak düşüncesiyle, bildiği katilleri derhal cezalandırmak yerine, ona biat eden grubun ekseriyetini kaybetmemek için konumunu güçlendirene kadar katilleri cezalandırmamayı tercih ettiğini söylemenin mümkün olduğu kanaatindeyiz (Azimli, 2018, 61). Fakat Hz. Ali’nin bu tercihinin, katilleri haklı bulduğu için onlarla iyi ilişkiler kurduğu, iktidar olmak için onlarla görüştüğü, onlara görevler verdiği düşüncesiyle de (Azimli, 2018, 62), temellendirilemeyeceği kanaatindeyiz. Bu noktada, Hz. Ali’nin siyasî ve ahlaki gerekçelerle katilleri cezalandırma ve saf dışı etme meselesini ertelediği görüşündeyiz. Zira Hz. Ali hangi yolu tercih ederse etsin mevcut konumu sarsılacak, iktidarı zayıflayacak ve toplum kaosa sürüklenecekti. Bundan dolayı Hz. Ali’nin tutumunun, bir şekilde geldiği hilafette, konumunu her halükârda sarsacak iki durumdan birinin mecburi tercihi olarak görülmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Nitekim Muâviye’nin, Hz. Ali’nin katillerin cezalandırması halinde dahi tutumunu değiştirmeyeceğini ifade ettiği bir ortamda, Cemel Ashabı’nın, katillerin cezalandırılmasını öne sürerek farklı hesapların peşine düşüğü de göz önünde tutulursa, Hz. Ali’nin katilleri cezalandırmasının, kendisine muhalif iki grubun dışında, ona biat edenler arasından yeni bir muhalif grup eklemekten öte bir sonuç vermeyeceğini düşündüğü kanaatindeyiz.

İlgili bağlamda göz ardı edilmemesi gereken bir diğer husus da, Hz. Ali’nin, “etrafındaki insanları öldürdüğü” şeklinde bir şayianın yayılmasını engelleme çabası olmalıdır. Bu yaklaşımı, Hakem Olayı öncesi ve sonrasında kendisine itiraz/

isyan eden taraftarlarına karşı sergilediği tutumdan da bilmekteyiz. Siyasî ve askerî bir hata da olsa bunu, ezeli rakibi olan Muâviye'nin eline bir koz vermemek için yapmış olması muhtemeldir. Çünkü zaten mevcut kargaşa ortamının, insanların henüz taraftarlarını belirleme aşamasında olduğu bir duruma evrildiği düşünülürse, taraftar kaybetmek gibi bir durumun, siyasî bir hata olarak görüleceği açıktır. Ayrıca ahlakî ve dürüstlüğünün acele karar vermeyi engellemesi de Hz. Ali'nin cezalandırma işini ağırdan almasına sebep olduğu, ancak daha sonra aniden vuku bulan vefatının, ortadaki problemlerin halledilmesini engellediği de düşünülebilir.

Sonuç

İslam tarihinde, ne zaman Hz. Ali ve çocukları konuşulsa, Şii rivayet ve müdahalelerinden kendimizi kurtaramadığımız görülmektedir. Çünkü ilk dönemlerden itibaren Şia'nın, her olay ve durumu Hz. Ali ve çocukları lehine yorumlamaları, onlarla ilgili neredeyse tüm konularda, tarihi belgelerin/ rivayetlerin çeşitlenmesine sebep olmuştur. Bunun da zaman zaman "hakikat ayrıntıda gizlidir" ilkesinin, duruma göre "şeytan ayrıntıda gizlidir" ilkesine dönüşmesine sebep olduğu söylenebilir. Yine süreç içerisinde olayların akışına uygun biçimde yapılmış çok sayıda yorum, olayın bir parçasını imiş gibi geldiği için, sonraki dönemlerde olayların aydınlatılmasını zorlaştırmaktadır. Hatta aynı konuyla ilgili rivayetler birbirine zıt veya birbirlerinden çok farklı görünüyorsa da bazen bu farklılıkların, bir çelişkidenden ziyade olayın çeşitli açılardan çekilmiş fotoğraflarını gösterdiği de düşünülmelidir. Yine İslam tarihinin ilk döneminde yani Raşid Halifeler döneminde cereyan eden olaylarla ilgili tüm rivayetler, dinsel, sosyal, siyasal ve kültürel birçok olaya temel sayıldığı için de konu hakkında konuşmayı güçleştirmektedir. Teknik ve yöntem açısından meselenin aydınlatılmasıyla ilgili zorlukların tüm bu sebeplerden kaynaklandığı göz ardı edilmemelidir. Burada dini bir olay değil tarihi bir olay ele alınmakta ve bir takım belgeler kullanılmaktadır. Bu belgeler çapraz okuma ve delillerle ele alınmaktadır ki tarihçinin yapacağı da budur. Nitekim yukarıda da tespit ettiğimiz gibi, olayda dahlî kesin olan isimlerin olaydaki rolleri ve Muaviye tarafından Hz. Osman'ın katilindeki rollerinden dolayı öldürüldüğü hususu, her yönden kemaliyle aydınlatılamazsa ve ele aldığımız isimlerin olaya katıldıkları hakkındaki rivayetlerin bazıları zayıf da olsa kurguyu tamamladıkları için makul ve sahih kabul edilmesi mümkün olmaktadır.

Meselenin her yönden siyasî olduğu ve stratejik davranmayı gerektirdiği açıktır. Hz. Ali mevcut konumunu korumak ve güçlendirmek; Muaviye ise iktidarı ele geçirip konumunu yükseltmek peşindedirler. Bu yüzden Hz. Ali'nin dikkatli adımlar atmış olmasının, kabileciliğin ve sonraki dönemlerde gelişen mezhepçiliğin yaygın olduğu çevrelerde çeşitli biçimlerde şekil alacağı anlaşılan bir durumdur. Ancak daha sonra Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesi, olayların kendi lehine yorumlanmasına yarayacak biçimlere dönüşmesine sebebiyet vermiş olması da ihtimal dahilindedir. Muaviye'nin muhalefette olmak avantajını kullanmak suretiyle Hz. Aliye karşı öne sürdüğü en önemli ve hatta tek koz, "katillerin cezalandırılması" olduğundan Muaviye katilleri cezalandırarak söylem ve eylem birliğini ortaya koymuş ve bu durum iktidara gidiş sürecinde onu güçlendirmiştir. Diğer yandan Osman'ı öldüren kitle, Muaviye'nin karşısında idi ve Muaviye, cezalandıran konumda olduğu için tavırdan ziyade takdir makamında durmaktadır. Hz. Ali ise, "hedefe giden yoldaki her şeyi mubah saymamak" gibi bir prensibi olduğu ve siyaset ahlakını önemseydiği için bir anlamda

dezavantajlı konuma düşmüş durumundadır. Ayrıca iktidarda olmanın getirdiği görev suuru da onun her yola başvurmasını engellemektedir.

Siyasetin kendine göre kurallarının olduğu ve insanları, buna uymaya zorlayan bir bünye taşıdığı göz önüne alınınca, bunun içerdiği zaafların, gerek Hz. Ali’de ve gerekse Muâviye’de görülmesi ve izlenmesinin mümkün olduğu her zaman düşünülmelidir. Sonuç olarak Muâviye’nin katillere karşı yaklaşımının tamamen siyasî arka plana ve hedeflere dayanan bir tercih; Hz. Ali’nin yaklaşımının ise zarurete binaen ortaya konmuş ahlaki ve siyasî arka plana ve hedeflere dayanan mecburi bir tutum olarak açıklanması gerektiği kanaatindeyiz.

Kaynaklar/References

- Abbâs b. Bekkâr ed-Dabbî. *Ahbâru’l-vâfidât mine’n-nisâ ‘alâ Mu’âviye b. Ebî Süfyan*. nşr. Sükeyne eş-Şehâbî. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1403/1983.
- Akarsu, Murat. *H. Osman ve Hilâfeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Akay, Nejdî. *H. Osman Dönemi Fitne Olayları ve Temel Sebepleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Akbaş, Mehmet. “Ölü Bedenlere Kasdetme Girişimi Olarak İslâm Tarihinde İlk Baş Kesme Hadisesinin Ortaya Çıkışı ve Emevîler Döneminde Başları Kesilenler”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/36, 112-127, 2016.
- Akkoyunlu, Adil. *Hazreti Ali*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2016.
- Apak, Adem. “Hz. Ali’nin İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü”. *Marife*, 1, 121-143, 2005.
- Apak, Adem. “Hz. Ali’nin Siyasi Kişiliği”. *Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu, 08-10 Ekim 2004*. haz. M. Selim Arık. 29-50. Bursa: y.y., 2005.
- Apak, Adem. “Muhammed b. Ebû Bekir es-Siddîk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/516, 2005.
- Azimli, Mehmet. “Hz. Osman’ın Muhasarası”. *H. Osman Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 243-264. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Azimli, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak-3 Hz. Osman*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Azimli, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak-4 Hz. Ali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Barlak, Hasan. *Arap Kabilecilik Anlayışının Hz. Osman Dönemi Siyasi Gelişmelerine Etkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Başaran, Selman. “Amr b. Hazm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/84-85, 1991.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud. *Ensâbü’l-êşraf*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996.
- Bıyıklı, Murat. *Hazreti Ali’nin Devlet İdaresi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fi târihi’l-Arab kable’l-İslâm*. Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 2001.
- Demir, Halis. “Meşruiyet Açısından Hz. Osman’ın Öldürülmesinin İncelenmesi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11, 77-119, 2008.
- Demircan, Adnan. “Üçüncü Halife Osman’a Yöneltilen Bazı Eleştirilere Bâküllânî’nin Cevapları”. *İstem* 8, 9-20, 2006.
- Demircan, Adnan. *Râşid Halifeler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Deveci, Ramazan. *H. Ali*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2020.
- Ebu’l-Hasen en-Nedvî. *H. Ali el-Murtaza*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: Risale Yayınları, 2017.
- Fayda, Mustafa. “Cebele b. Eyhem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/184-185, 1993.

- Fidan, Celal. *H. Osman'ın Öldürülmesi Olayında Sahâbe'nin Tavrı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ğabbân, Muhammed b. Abdullah. *Fitnetü Maktelü Osmân*. Riyad: Mektebetü'l-'Abîke, 1419.
- Halife b. Hayyât. *Târîh*. çev. Ömer Sabuncu-Mahmut Sabuncu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Hârizmî, Muhammed b. İshâk. *İseratü't-terğîb ve't-teşvîk ilâ'l-mesâcidi's-selâse ve'l-beyti'l-'atik*. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1418.
- Hatalmış, Ali. "İslâm Tarihinde İlk Darbe Girişimi ve Hz. Osman'ın Şehit Edilmesi". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 37, 183-208, 2017.
- Herevî, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *Tehzîbu Kitâbi Cemheretu'n-Neseb*. by.: yy., ts.
- Hizmetli, Sabri. "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, 149-176, 1985.
- İbn Abdülberr, Ebu Yusuf Abdullah b. Muhammed. *el-İsti'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. nşr. Ali Muhammed Mu'avvid. by.: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Abdîrabbih. *el-İkdü'l-ferid*. çev. Musa Kazım Yılmaz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî. *Târîhu Dımaşk*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musannef*. nşr. Sa'd b. Nâsır eş-Şetrî. Riyad: Dâru'l-Kunûzî, 2015.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.
- İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyase*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Heyetü'l-Mısıriyye, 2. Basım, 1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. nşr. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001.
- İbn Şebbe, Amr b. Şebbe b. Ubeyde. *Târîhu'l-Medîne*. thk. Fehim Muhammed Şeltût. Cidde: y.y., 1399.
- İbn Yûnus, Ebu Sa'îd Abdurrahman b. Ahmed. *Târîhu İbn Yûnus*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*, nşr. Ömer Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997.
- İbnü'l-Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Mesâlibu'l-Arab*. nşr. Necah et-Tâî. Beyrut: y.y., 1998.
- İbnü'l-Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Nesebu Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebir*. nşr. Nâcî Hasan. Kahire: Mektebetu'n-Nahda, 1988.
- Kelpetin, Mahmut. *Seyf b. Ömer ve Tarihciliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kelpetin, Mahmut. "A Different Approach to Battle of Camel: The Example of Linda D. Lau". *IRS: Journal of Intercultural and Religious Studies*, 1, 29-42, 2011.
- Kılıç, Ünal. "Hz. Osman'ın Öldürülmesi Sürecinde Hz. Ali". *H. Ali Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 97-114. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2020.
- Kindî, Ebu Ömer Muhammed b. Yusuf. *Kitâbü'l-vulât ve kitâbü'l-kudât*. thk. Muhammed Hasen İsmail-Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Makdisî, Mutahhir b. Tâhir, *el-Bed' ve't-târîh*. Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye. by.: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Marefa, "Gâfiki b. Harb" https://www.marefa.org/%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%A7%D9%81%D9%82%D9%8A_%D8%A8%D9%86_%D8%AD%D8%B1%D8%A8. (Erişim 10 Kasım 2021)
- Marefa, "Sûdân b. Humrân" https://www.marefa.org/%D8%B3%D9%88%D8%AF%D8%A7%D9%86_%D8%A8%D9%86_%D8%AD%D9%85%D8%B1%D8%A7%D9%86. (Erişim 10 Kasım 2021)
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihâru'l-envâr*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983.

- Mesûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali. *Murûcu'z-zehab ve me'âdinu'l-cevher*. nşr, Es'ad Dâğır. Kum: Dâru'l-Hicre, 1490.
- Minkârî, Nasr b. Muzâhim. *Vak'atu Sıffîn*. nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: el-Müessesetü'l Arabiyyetü'l-Hadise, 1382.
- Nüveyrî, Şihâbüddin Ahmed b. Abdilvehhab. *Nihâyetü'l-ereb fi funûnü'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 1423.
- Önal, Ramazan. "Hz. Osman'ın Şehadetinden Sorumlu Tutulan Sahabiler ve Bu Olaydan Sonra Akıbetleri". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/3, 2019, 1300-1317.
- Önkâl, Ahmet. "Amr b. Hâmık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/84. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Öz, Şaban. "İktidar Aracı Olarak Kan Talebi Olgusunun Hz. Osman-Hz. Hüseyin Perspektifinde Karşılaştırmalı Bir Analizi". *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Tarih Bilimleri)*, 1, 277-294, 2010.
- Öz, Mustafa. "Kümeyl b. Ziyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/550, 2002.
- Özkuyumcu, Nadir. "Muâviye b. Hudeye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/333, 2020.
- Özkuyumcu, Nadir. "Tüçib (Benî Tüçib)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/457, 2012.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî Hâşimî İlişkileri -İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar-*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Savaş, Rıza. "Nâile bint el-Ferâfisa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/314-315, 2006.
- Seyf b. Ömer. *el-Fitne ve'l-Vak'atül-Cemel*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993.
- Şenyayla, Gencal. "Hz. Osman İle Evliliği Bağlamında Nâile Bint el-Ferâfisa'nın Hayatı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (ts.), 774-801.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967.
- Tekin, Feridun. "Hz. Osman'ın Şehit Edilmesinde Muhammed b. Ebû Bekir'in Rolü". *İlk Dönem Olaylarının Müslümanların Tarihine Yansımaları*. ed. Ömer Cide, Abdurrahman Şensöz. 91-114. Ankara: İlahiyât, 2022.
- Temîmî, Ebû'l-'Arab Muhammed el-İfrikî. *el-Mihen*. Riyad: Dâru'l-Ulum, 1984.
- Topaloğlu, Fatih. *Hiz. Ali'nin Hiz. Osman Devri Siyasi Olaylarına Yönelik Tutumu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Uysal, Muhammed Said. *Hiz. Osman Dönemi Fitne Olaylarının Değerlendirilmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ya'kûbî, İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Târîh*. b.y.: y.y., ts.
- Yağmurlu, Mustafa. *Hiz. Ali*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Yiğit, İsmail. "Hz. Osman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/438-443, 2007.
- Yüksel, Mücahit. "Abdurrahman b. 'Udeys'in Hiz. Osman'ın Katledilmesindeki Rolüne Dâir Rivâyetlerin Tahlili". *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/12, 266-281, 2022.
- Zehebî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kâymâz. *Târîhu'l-İslâm*. b.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zirikli, Hayruddîn Mahmûd b. Muhammed b. Ali. *Alâm*. b.y.: Dâru'l-İlim, 5. Basım, 2002.

PRİŞTİNE KÂDİRİ TEKKESİ ŞEYHİ MEHMET SEZÂİ'YE AİT BİR CÖNK

A POETRY COMPILATION BOOK BELONGING TO MEHMET SEZAI, SHEIKH OF
PRISTINA KADIRI LODGE

NEBAHAT SÜLÇEVSİ  RÖR

Sorumlu Yazar/Correspondence

İSA SÜLÇEVSİ  RÖR

Öz

Bu çalışmada Kosova'da tespit edilmiş olan en eski tekkelerden üçü ve bu tekkelerin bağlı oldukları Bektaşî, Halvetî, Kâdirî tarikatları ve bu tarikatlara bağlı tekkeler hakkında özet bilgilere yer verilmiştir. Diğer tarikatlar ise sadece isimleri ve tekke sayılarıyla belirtilmişlerdir. Çalışmanın omurgasını Şeyh Mehmed Sezâî'ye ait bir defter oluşturmaktadır. Uzunlamasına açılan bahse konu defter çalışmanın yazarları tarafından 2013 yılında Priştine Kâdirî Tekkesine yaptıkları bir ziyaret esnasında tespit edildi. Tespit edildiği dönemde taranmasına izin verilen eserin uzun bir aradan sonra ancak transkripsiyonu yapıldı. Transkripsiyon sonucunda Farklı şairlere ait manzum metinlerin yer aldığı bir mecmua olduğu anlaşıldı. Deftere alınmış olan manzumelerin seçiminde herhangi bir kıstas olmadığı, arada imla kusurlarının olduğu tespit edilince bu defterin bir cönk olduğuna kanaat getirildi. Nazîre olarak kaleme alınan şiirlerde Eski Anadolu Türkçesine has bazı kelimeler kullanıldığı için, Sezâî'ye ait bu şiirlerin 20. yüzyılda yazılmış olmalarından bağımsız olarak, transkripsiyon esnasında imlaya sadık kalındı; dolayısıyla özellikle yapım ve çekim ekleri düzleminde 20. yüzyıl Türkiye Türkçesi fonetik özelliklerine uyarlamak gibi bir çalışmaya gidilmedi. Transkripsiyonun ardından yapılan incelemede cönkün şekil ve içeriği hakkında kısa bilgiler verilip, Sezâî'ye ait şiirlerin bazı dil ve imla özellikleri ile kimi kavramlar üzerinde duruldu. Cönkte Sezâî'ye ait olduğu tespit edilen şiirlerden ancak birkaçı seçilerek çalışmaya dahil edildi. Makalenin sınırları zorlanacağı için şiirlerin tamamı çalışmaya alınmadı.

Anahtar Kelimeler: Bektaşîlik, Halvetîlik, Kâdirîlik, Kosova'da Tarikatlar, Kosova Tekkeleri, Priştineli Şeyh Mehmed Sezâî.

Abstract

In this study, is given brief information about three of the oldest dervish lodges identified in Kosovo and their affiliations. These lodges are affiliated with Bektashi, Halveti and Qadiri orders. Other orders were specified only by their names and number of lodges affiliated to them. The backbone of the study is a notebook belonging to Sheikh Mehmed Sezâî. The notebook in question, which was opened vertically, was discovered by the authors of the study during a visit to the Kadiri Lodge of Pristina in 2013. The work, which was allowed to be scanned at the time of its detection, was transcribed a few years later. It was understood that it was a periodical containing verse text belonging to different poets. Determining that there was no criterion in the selection of the verse texts included in the notebook and noticing occasional spelling errors, it was concluded that this notebook was a poetry compilation book. Since some words unique to Old Anatolian Turkish were used in the poems written as Nazîre (parallel, imitation) although these poems belonging to Sezâî were written in the 20th century, the orthography was adhered to during transcription; therefore, no study was carried out to adapt it to the phonetic features of 20th century Turkey Turkish, especially in the field of derivational and inflectional affixes. In the analysis after transcription, we have given brief information about the form and content of the book, besides some linguistic and orthographic features of Sezâî's poems and emphasis on some concepts used. Only a few of his poems, which were determined to belong to Sezâî in this book, were selected and included in the study. Not all of the poems were included in the study as this would exceed the limits of this paper.

Keywords: Bektashism, Halvetism, Qadirism, Kosovo Dervish Orders, Kosovo Dervish Lodges, Sheikh Mehmed Sezâî from Pristina.

Giriş

Anadolu'dan Balkanlar'a ilk Müslüman Türk göçlerinin XIII. yüzyılda Anadolu'ya yönelik Moğol istilasıyla başladığı ve ilk Türkmen obalarının Bizans imparatorunun izniyle Dobruca'ya yerleştiği yönünde bilgiler mevcuttur (İnalçık, 2017, 7). Buna göre Dobruca'ya göç eden Türkmen obalarına Sarı Saltuk adında bir zat liderlik eder. Sarı Saltuk (ö. 1297-98) 'mücahid-gazi, gazi-derviş, alp-eren, mübarek zat, ermiş' gibi sıfatlarla anılan Sünnî, Alevî ve Bektaşî çevrelerce farklı yönleriyle benimsenmiş önemli bir isimdir" (Kiel, 2009, 147). Bu bilgilerden hareketle Balkanlar'a ilk gelen Anadolu Türklerinden tarikat ehli olanların önemli yer tuttuğu yönünde bir görüş ileri sürülebilir. Nitekim Barkan'a (2015, 10) göre:

"Mistik tarikat ve teşkilatın büyük bir kuvvet temsil ettiğini, aralarına aldığı halk kütesini muayyen sosyal nizamlar nasıl harekete getirerek zamanlarının vakayı'inde büyük roller oynamış olduklarını tarih esasen kaydetmektedir. (...) Fütuhatı başarmak için Osmanlı ordularına yalnız teşkilatlı ve imanlı muharip temin etmekle kalmayıp, bu misyoner dervişlerin dini ve sosyal fikirler propagandasıyla da, halk kütleleri arasında çok faal bir maya gibi faaliyete geçerek, o memleketleri sosyal bünyesinde ve siyasi kuruluşunda büyük yenilikler yapmak için müsait kaynaşmayı yaratmakta, temsil ve fütuhat işlerini kolaylaştırmakta amil oldukları da muhakkaktır. Rum ilinin İslâmlaşmasında bu misyoner derviş gruplarının oynadığı rol her halde büyüktür."

Sarı Saltuk gibi dervişlerce başladığı kabul gören Balkan Müslüman Türklüğü İbrahim'in ifadesiyle "tasavvuf anlayışındaki derin insan sevgisi, yüksek hoşgörü ve karşılıksız hizmet anlayışı" (Barkan, 1994, 294) nedeniyle o dönemlerde Balkanlar'da yaşamış olan gayrimüslimlerin ciddi bir direnişiyle karşı karşıya kalmamış olmalı. Böyle bir görüşü İbrahim şu tespitiyle ortaya koyar: "Balkanlar Osmanlı ordusu tarafından gelip askerî açıdan fethedilmesinden önce seyyah dervişler tarafından bir anlamda fethedilmiştir. Diğer bir deyişle Osmanlı buraya geldiğinde yerli halk psikolojik olarak bu fethetmeye hazır hale getirilmiş bulunuyordu" (Barkan, 1994, 293).

Tarihî kaynaklar Türk dervişlerin Osmanlı'dan önce Balkanlar'a geldiğini ortaya koyuyor. Batı Balkanlar'ın bir parçası olan Kosova'da da benzer bir durumun söz konusu olabileceğini düşünmek mantık dışı olmayacaktır. Diğer yandan tarihî kaynaklar tekkelerin Osmanlı öncesi dönemde kurulduğuna ilişkin bilgiler vermemektedir. Fakat fethedilen topraklarda cami, medrese, zaviye gibi yapıların aşağı yukarı eşzamanlı olarak yapıldığı görülüyor. Böyle bir olguyu Kaleşi'nin 843/1439 tarihli bir vakfiyeyi ele aldığı bir makalesinden tespit etmek mümkündür. Kaleşi "*Yugoslavya'da En Eski Vakıfname*" anlamına gelen *Najstarija vakufnama u Jogoslaviji* başlıklı makalesinde günümüz Kuzey Makedonya Cumhuriyeti'ndeki Manastır şehrinde Sungur Çavuş Beye ait vakfın vakıfname metnini neşir ve Sırçaya tercüme etmiştir. Makalede Sungur Çavuş Beyin 1 cami, 1 medrese, 25 dükkân, 1 han, biri cami diğeri zaviye karşısında olmak üzere 2 arsa, 1 zaviye, 7 su değirmeni ve 1 üzüm bağını vakfettiği aktarılmıştır (Kaleşi, 1961, 56). Benzer bir bilgiyi Prizren'de Kukli Mehmed Bey tarafından Musalla semti civarında iki cami ile bir tekkenin yaptırıldığı, camilerden birinin 941/1534-1535'de inşa edildiği belirtilen başka bir kaynakta görüyoruz (Özengin, vd., 1968, 81).

Dervişlerin ve dolayısıyla tekkelerin Balkanlar'da ve özellikle Kosova'da ihtidaya da hizmet ettiği anlaşılıyor. Batı Balkanlar'da fetihlerden sonra özellikle XV.

yüzyılda Anadolu'dan Müslüman Türk nüfusunun iskânıyla İslamlaşma süreci başlar. Anadolu'dan bu topraklara iskân ettirilen Türk nüfus şehir ve köylerde diğer dinlere mensup çeşitli yerel dilleri konuşan komşularıyla yan yana yaşamaları sonucunda faklı türden kültürler arası temaslar oluştu. Dolayısıyla "Osmanlı yerleşmesinin Kosova'da meydana getirmiş olduğu yeni şartlar gereği, bölgedeki Arnavut nüfusu aşamalı olarak Ortodoks dininden ayrılıp İslâmiyet'i seçti.

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Arnavut nüfusun İslâmlaşması hız kazandı" (Aslan, 2011, 169).

İnalçık'a (2005, 33) göre:

"(...) Osmanlı yüksek kültürünün bir prestij-kültür olarak taklidi, Balkan yerli halkı arasında kültürleşmenin başlıca yollarını oluşturmuştur. W. Hasluck. Hristiyan ve İslam halk inanışları ve adetlerinin her iki toplum üyelerince ne kadar geniş ölçüde paylaşıldığını göstermiştir. Bunda, Bektaşilik gibi halk dini tarikatlarının eklektizmi önemli rol oynamıştır."

Dervişlerin Kosova'da İslamlaşmaya katkısını Aslan (2011, 171) şu şekilde açıklar:

"Tahrir defterlerine bakıldığında Müslümanlığı seçenlere diğerlerine göre daha fazla tımar tevcih edildiği ve bazı imtiyazlar verildiği görülmektedir. Bunun da İslâmlaşmada etkili olmuş olması muhtemeldir. Dervişlerin, komşularla iyi ilişkilerin, halka karşı yapılan iyi niyetli, âdilane muamelenin Osmanlı'nın sistemli olarak uyguladığı iskân siyasetinin, içinde bulunulan çalkantıların (dinî, siyasî yönden boşluk ve isyanlar) ihtidalarında etkili olduğu ortaya konulmuş, bu sürecin XVI ve XVII. yy.larda da devam ettiği ve bunun Balkanlarda daha geniş çaplı olduğu tespit edilmiştir."

Buraya kadar ortaya konan tespitlere dayanarak Batı Balkanlar'da İslamlaşma sürecinde dervişlerin, onların hizmet ettikleri tekke ile zaviyelerin ve bağlı oldukları tarikatların önemli katkıları olduğunu ortaya koymaktadır.

1. Kosova'da Mevcut Tarikatlar ve Tekkeler

Kosova, birincisi 1389 ve ikincisi 1448 yılında gerçekleşen Kosova Savaşları ile Osmanlı idaresi altına girmeye başlar. Fatih Sultan Mehmet'in 1455'te Novobirde, Trepça ve Lap vadisini ele geçirmesiyle Osmanlı idaresi Kosova'nın tamamında hâkim olur. Kosova'daki Osmanlı idaresi, 30 Mayıs 1913 Londra Antlaşmasıyla Kosova vilâyetinin Sırbistan'a terk edilmesiyle resmen son bulur (Aktepe, 2002; Emecen, 2002).

Kendi idaresi altına aldıktan sonra Osmanlı devletinin kurduğu kurumlar yanı sıra Osmanlı idaresinin gelişinden önce bu yerlere ulaştığı düşünülen dervişlerin de kendi faaliyet alanlarıyla ilgili mekânlar oluşturdukları kuşkusuzdur. Mevcut kaynaklar Osmanlı öncesi dönemde dervişlere ait mekânları tespit edebilmiş olmamakla birlikte bu tür mekânların var olmadığı şeklinde bir yorum getirmesi düşünülemez. Taranan kaynaklarda Kosova'da tespit edilmiş olan en eski tekkeler 1450 tarihli İzveçan¹ tekkesi ile 1485 tarihli Yanova² tekkesidir (Rexhepagiqi, 1999, 158). Her iki tekkenin Bektaşi tarikatına ait olduğu belirtilmektedir. Daha eski tarihli kimi kaynaklarda

1 İzveçan, Arnavutça adı *Zevçan*, Sırpça adı *Звечан/Zvečan* olup günümüzde Mitroviça bölgesinde nüfusunun çoğu Sırp olan bir belediyedir.

2 Yanova, Arnavutça adı Janjevë, Sırpça adı *Јанјево/Janjevo* olup Priştine'nin 20 km güneyinde bir yerleşim yeridir. Günümüzde Lipyen Belediyesine bağlı bir köy statüsünde olup, köyde az sayıda Kosova Türkü de yaşamaktadır.

Kosova’da en eski tekkenin hangisi ve nerede olduğuyula ilgili farklı görüş ve tespitler³ olmakla birlikte Rexhepağiqi’nin son dönemlerde referans alınan bu kaynağındaki bilginin esas alınmasında bir beis görülmemiştir. Kosovalı Türk araştırmacı Raif Vırmiça tarafından kaleme alınmış ve Kosova’daki tekke ile türbelerin tespit edildiği kitapta, bir kısmı artık olmasa bile, toplamda 103 tekkenin adı belirtilmiş, birçoğu hakkında da önemli bilgilere yer verilmiştir (2010, 192).

Kosova’da Bektâşî, Mevlevî, Nakşibendî, Halvetî, Kâdirî, Rifâî, Sâ’dî, Şâzelî ve Melâmî tarikatları faaliyet göstermiş ve bunlara ait tekkeler açılmıştır.⁴ Bazı kaynaklarda bu tarikatlardan neşet etmiş başka kollar da zikrolunmakla birlikte ittifak edilenler yukarıda belirtilenlerdir.

1.1. Bektâşî Tekkeleri

Evliya Çelebi “Mitroviçse Kalesi’ne bir ok menzili uzaklıkta, **Mustafa Baba ziyareti**: Tekkesinde Bektâşî fukarası var” (Kahraman, 2010, 754) sözüyle XVII. yüzyılın ilk yarısında Kosova’da Bektâşî tarikatının varlığına işaret eder. Tabii Bektâşîliğin Kosova’daki başlangıcı, 1450 yılına tarihlenen İzveçan Tekkesinden önceki bir tarihe dayandığı konusunda bir kuşku olmasa gerek.

Vırmiça, Kosova’da 8 Bektâşî tekkesi tespit etmiştir. Bu tekkelerden yedisi günümüzde mevcut olmayıp, halk arasında daha çok “Bektâşî Tekkesi” veya “Kâzım Baba Tekkesi” adlarıyla bilinen Yakova’daki Şeyh Şemseddin Baba Tekkesi mevcuttur (Vırmiça, 2010, 172; Rexhepağiqi, 1999, 213).

Yukarıda adı geçen İzveçan ile Yanova tekkeleri dışında geçmiş dönemlerde var oldukları tespit edilmiş olan diğer tekkeler şunlardır: Prizren Kukli Mehmet (Mehemmed) Bey Tekkesi, Mitroviça Mustafa Baba Tekkesi, Kaçanik Mehmet Efendi Tekkesi, Priştine Pîr-i Nazır Tekkesi, Yanova (Teçecik) İshak Baba Tekkesi ve Prizren Şeyh Adem Vechî Baba Tekkesi.⁵

1.2. Halvetî Tekkeleri

Kuruluş tarihi bakımından Prizren Kutup Musa Efendi Tekkesi ikinci sırada yer alır. Vırmiça’ya (2010, 64) göre tekke 1575’te, Ćehajic’e (1986, 110) göre ise 1699/1700’de kurulmuştur. Rexhepağiqi 15 numaralı dipnotunda Ćehajic’in (1999, 160) yıl tespitinin yanlış olduğunu belirtir. Diğer yandan İbrahimgil-Konuk (2006, 801), Ćehajic’in belirlediği tarihi esas alırlar. Vırmiça (2010, 188), Halvetiyye tarikatının bir kolu olan Sinaniye’yi ayrı bir tarikat olarak ele almış ve kitabında tekkeleri Halveti ve Sinânî olmak üzere iki ayrı başlık altında ele almıştır. Kosova’da 17 Halvetî ve 4 Sinânî olmak üzere toplamda 21 tekke tespit etmiştir.

1.3. Kâdirî Tekkeleri

Kosova’da üçüncü en eski tekke, kuruluş tarihi 1655 olarak tespit edilen Prizren Şeyh Hasan Efendi Tekkesidir.⁶ Kâdirî tekkeleri sayı bakımından da Kosova’da üçüncü yerdedir. Vırmiça, Prizren’de 3, Yakova’da 4, Viçitrın (Vulçitrin), İpek ve

3 Ayrıntılı bilgi için bk. (Ayverdi, 2000; Kaleşi, 1961; Özgerin vd., 1968).

4 Bk. (“Bashkësia e Tarikateve të Kosovës”, 2022; Ćehajic, 1986; Rexhepağiqi, 1999; İzeti, 2004).

5 Ayrıntılı bilgi için bk. (Vırmiça, 2010).

6 Bilgi için bk. (Ćehajic, 1986, 137; İbrahimgil - Konuk, 2006, 795; Rexhepağiqi, 1999, 167; Vırmiça, 2010, 74).

Mitroviça'da ikişer, Priştine, Rahofça, Lubijde ve Resteliça'da birer olmak üzere toplamda 17 tekke tespit etmiş ve bunlardan 10 tanesinin mevcut olduğunu belirtmiştir (Vırmiça, 2010, 188). Bal (2021, 38-85) da Kosova'da faal olan 10 Kâdirî tekkesi tespit etmiştir. Kâdirî tarikatının Kosova'da yaygınlık kazanması Osmanlı devletinin çöküş dönemine isabet ettiği belirtilmektedir (Clayer-Popovic, 2014, 315).

Bu çalışmanın amacına uygun olarak Kosova'da mevcut diğer tarikatlar sadece adlarıyla, tarikatlara ait tekkeler ise tespit edilmiş sayılarıyla ifade edilecektir. Bu çerçevede Kosova'da mevcut diğer tarikatlar ve tekkeleri aşağıda verilmiştir:

Sa'dî tarikatına bağlı 21 tekke, Rifâî tarikatına bağlı 11 tekke, Nakşibendî tarikatına bağlı 4 tekke, Melâmî tarikatına bağlı 8 tekke, Şazeli tarikatına bağlı 2 tekke ve Mevlevî tarikatına bağlı 1 tekke.⁷

2. Priştine Tekkeleri

1389 yılında gerçekleşen Birinci Kosova Savaşından Fatih Sultan Mehmet'in 1455'te Osmanlı topraklarına kesin bir şekilde kattığı ana kadar Priştine Osmanlı idaresi ile Sırp lar arasında birkaç kez el değiştirdi (Kiel, 2007).

"Fâti h Sultan Mehmed (...) burada iki cami yaptırdı; biri kendi adını taşıyan tek kubbeli âbidevî bina, diğ eri babası II. Murad anısına yaptırılan bir mesciddir. Bu ikincisinin II. Murad'ın 1439-1444 yılları arasındaki Kosova hâkimiyeti esnasında inşa ettirmiş olduğu caminin yerini aldığı tahmin edilir (Kiel, 2007)."

Osmanlı idaresi altına girmesinden sonra Priştine'ye Müslüman nüfus yerleşmeye başlar. Selçuk, 982/1486-1487 tarihli bir deftere dayanarak "Priştine-i Pazarbaşığ ı altında Cemaat-i Müslümanan 51 hane olarak" (2016, 27) kaydedildiğini belirtir.

Osmanlı idaresine girdiğ i tarihten Priştine'deki Müslüman nüfusun artışında bir süreklilik söz konusudur. Buna bağlı olarak İslâmî mabetlerin sayısı artmıştır. Bu minvalde tarikat ehline hizmet verecek mekanların oluştuğ u kuşkusuzdur. Mevcut kaynaklarda Priştine'de tespit edilmiş dört tekke vardır.⁸ Bunlardan birincisi 16. yüzyıla tarihlenen ve Vırmiça (2010, 168) tarafından Bektaşî Tekkesi olduğ u tespit edilmiş olan Pîr-i Nâzır Tekkesi, ikincisi 18. yüzyıla tarihlenen Danyal Tekkesi (İbrahimgil-Konuk, 2006, 525), üçüncüsü 1903 yılında kurulan Kâdirî Tekkesi⁹ ve dördüncüsü Vırmiça'nın "yeni" diye nitelediğ i Şeyh Âdem Efendi Tekkesidir (Vırmiça, 2010, 119).

2.1. Priştine Kâdirî Tekkesi

Priştine Fatih Camiinin kible yönündeki caddenin karşısında yer alan saat kulesinin yanında bulunan Kâdirî Tekkesi, Çehajic'in (1986, 138) tespitine göre 1903 yılında kurulmuştur. Tekkenin kuruluş tarihinin belirtildiğ i diğ er kaynaklarda da Çehajic'in tespiti esas alınmıştır. Semahanesi 5,85 x 6,85 ölçülerinde olup, mihrabın yanlarında iki pencere, sol duvarda da iki pencere ve kapı bulunmaktadır (Ayverdi, 2000, 177). Tekkede, kurucusu olan Şeyh Mehmed Sezâi'nin vefatından sonra tekkede şeyh geleneğ inin devam etmediğ i hem başvuru kaynaklarında hem de konuyla ilgili görüşülen kişilerce belirtilmektedir

7 Bk. (Vırmiça, 2010).

8 Bk. (Ayverdi, 2000; Bal, 2021; İbrahimgil - Konuk, 2006; Kiel, 2007; Selçuk, 2016; Vırmiça, 2010).

9 (Ayverdi, 2000, 177; Çehajic, 1986, 137; Rexhepagiqi, 1999, 170; Vırmiça, 2010, 91).

2.1.1. Priştine Kâdirî Tekkesinin Kurucusu Şeyh Mehmed Sezâî

Rexhepagiqi, Virmiča ve Bal, Mehmed Sezâî'nin doğum yerini Kosova Podujeve Belediyesine bağlı Bradash (Bradaş) köyü olduğunu belirtmişlerdir (Rexhepagiqi, 1999, 138; Bal, 2021, 59; Virmiča, 2010, 88). Fakat torunlarından alınan dört sayfalık bir yaşam öyküsünde¹⁰, Bradash köyünde babası Maksut Efendi'nin doğduğu, Sezâî'nin ise 1874 Priştine doğumlu olduğu belirtilmektedir.

Mehmed Sezâî'nin torunlarınca korunan yaşam öyküsünde, Sezâî'nin İstanbul'da din dersleri aldığı ve Arapça öğrendiği, İstanbul'dan Priştine'ye döndükten sonra hem Osmanlı İdaresi hem de 1912 yılında Kosova'ya işgal eden Sırbistan döneminde müftülük, müderrislik, tekke şeyhliği gibi görevler ifa ettiği, siyasi ve sosyal konularda da oldukça aktif roller üstlendiği, dönemin Sırp Hükümetince uygulanan Arnavutların Türkiye'ye göç politikalarına karşı çıkarak yerlerinde kalmaları yönünde kendi soydaşlarına telkinlerde bulunduğu belirtilmektedir.

Priştine Kâdirî Tekkesinde bulunan bir icazetnamede Sezâî'nin İstanbul'da medrese eğitimi aldığı anlaşılıyor. Arapça olan icazetnameyi bu çalışmanın müelliflerinin talebine binaen Prof. Dr. Muhammed Mufak Arnavudî özet halinde Arnavutçaya tercüme etmiştir. Aşağıda Ek 1'de verilen ilk sayfasında (16 Rebiyülahir) 1318 (13 Ağustos 1900)¹¹ tarihli icazetnamede (2) *Priştinevî* (3) *Maḳsūd Hülūṣī İbrāhim* (3) *Muḥammed Sezāyi* ibaresi yazılıdır. Altında icazetnamenin Sırp makamlarınca (Diyaret Bakanlığı) tasdik şerhi yer almaktadır. Kiril harfleriyle yazılı metnin Türkçe çevirisi şöyledir:

Diyaret Bakanlığı, Hicri 1318 yılında İstanbul'da bitirilmiş olan medrese eğitimine ilişkin işbu şahadetnamenin (diplomanın) Müderris Yusuf Ziya oğlu Alırıza tarafından Priştinelî Maksut oğlu Mehmed Sezai adına düzenlendiğini tasdik eder. (*Министарство вера тврди да је ово шехадетнама (диплома) о свршеној медресу у Цариграду 1318 год по хиџри издата од мудериса Али Ризе сина Јусуфа Зије, а гласи на име Мехмед Сезаи сина Махсудовог из Приштине*).

İcazetname çevirisinden Sezâî'nin, muallimi Ebussuud bin Yusuf Ziya Maglevî'den icazet aldığı anlaşılmaktadır.

Kâdirî tarikatına intisabını Sezâî hakkında yazılmış fakat yayımlanmamış bir biyografyeye¹² dayanarak Bal (2021, 60) şu şekilde açıklar: Mehmet Sezâî Efendi'nin

10 Bahse konu yaşamöyküsü, Priştine'de yaşayan ve müteveffa babasının Priştine Kadiri Tekkesi müdâvimlerinden olduğunu ifade eden Ali Caka tarafından temin edilmiştir. Sezâî'nin yaşamöyküsü Arnavutça olarak kaleme alınmış ve daktilo ile yazılmıştır. Teksir kâğıdına yazılmış olan metnin sonunda “Şeyh Mehmed Sezâî'nin yol arkadaşı olan ve metinde imzası olan bizler, metinde ifade edilenlerin doğruluğunu teyit ederiz” şeklinde bir ifade yer alır, fakat metinde ne bir isim ne de hangi tarihte yazıldığına ilişkin bir bilgi yoktur.

11 Türk Tarih Kurumu, “Tarih Çevirme Kılavuzu” (Erişim 06 Mart 2023).

12 Mikail Türker Bal, Şeyh Mehmet Sezâî Efendi'nin vekillerinden Molla Abdullah Efendi'nin torunu Hasan Kelmendi'den yayımlanmamış bir biyografi temin etmiştir. Word dosyası olan bahse konu İngilizce biyografyeyi Bal, 15 Şubat 2022 tarihinde bizimle paylaşmıştır. Biyografinin müellifi olan Hacı Hasan Kelmendi ile 4 Mart 2023 tarihinde Mitroviça'da görüştük ve kendisinden Sezâî hakkında bilgi derlediğimizi ifade ettik. Tekkede zikir esnasında yararlandıkları bir mecmuanın olduğunu ifade etti. Mecmuanın Faik Efendi Maloku tarafından tertip edildiğini belirtti. Bu mecmuanın kapak ve Sezâî mahlaslı manzumelerin telefonla çekilmiş fotoğraflarını paylaşmayı kabul etti ve aynı günün akşamında yolladı. Elimizde Sezâî'nin torunlarının sakladığı bir yaşamöyküsü olduğunu ifade ettik. Hacı Hasan da torunlarının elindeki bilgilerin kendisinde olan bilgilerden daha sağlıklı olabileceğini söyledi.

daha İstanbul'daki eğitimi esnasında Bedreddin İzzî Efendi'nin müridi olduğunu edindiğimiz kaynaklar doğrulamaktadır. Daha sonra hilâfetnâmesini aldığı Şeyh Bedreddin İzzî Efendi, Kâdirîliğin Enveriyye kolunun piri Şems Osman Nureddin Efendi'nin halifesidir. Kâdirî tarikatına mensubiyetini torunlarının elinde bulunan biyografi de doğrulamaktadır.

1900 yılında ilmi icazetini, onun yanında muhtemelen ilmî icazetine yakın dönemde tasavvufî icazetini de almış olan Sezâî, Çehajic'in (1986, 138) tespitine göre 1903 yılında Priştine'de Halvetî tekkesini Kâdirî tekkesine dönüştürür. Kâdirî Tekkesi Şeyhi olarak Sezâî'nin son derece etkin olduğu anlaşılıyor. Başta Priştine olmak üzere, Vıçitırın, Mitroviça, Poduyeva ve Gilan'da 400 civarında dervişi vardı (Çehajic, 1986, 138).

Sezâî hakkındaki iki adet biyografide eğitim faaliyetlerinde de etkili olduğu ileri sürülmektedir. Ayrıca Mehmeti (2019, 266), Sezâî'nin, 1927 yılına kadar faaliyet göstermiş olan Priştine Pirinazır Medresesinde müderris olduğunu belirtir. Tekke ziyareti esnasında bulduğumuz belgeler içerisinde Sezâî'nin Faik Efendiye verdiği icazetname de yer almaktadır.¹³

Şeyh Mehmed Sezâî'nin şiire ilgisinin olduğu da anlaşılıyor. Tekkeye zikir ve ibadete gelen dervişlere yönelik yazılı metin mahiyetinde hazırlamış olduğu bir şiir mecmuasında kendi mahlasıyla yazdığı şiirlerin de yer aldığı tespit edilmiştir.

3. Şeyhi Mehmet Sezâî'ye Ait Cönk

Bu çalışmanın yazarları Priştine Kâdirî tekkesini 1 Aralık 2013 yılında ziyareti esnasında tespit ettikleri defteri üç günü aşmamak kaydı ile ödünç almış ve renkli tarayıcıda taramışlardır. Uzunlamasına açıldığı ve içerik olarak farklı türden şiirleri kapsadığı için bu defterin cönk olarak adlandırılması makul görülmüştür.

3.1. Cönkün Nitelikleri

Ölçüleri 11 x 14 cm olan defter 74 yapraklıdır. Defter, dışı bordo renkli içi kaba sayılabilecek keten kumaştan yapılmış yumuşak bir kapağa sahiptir. Defterin sayfaları çizgili olup on ikişer satırlık çizgileri vardır. Sayfaları 1b yüzünden itibaren numaralandırılmıştır. İlk ve son yaprakların sağ elin baş ve işaret parmağıyla tutulmuş olan yerleri yağlanmıştır. Defter fihristinin yazılı olduğu 74. yaprağın (a ve b) yüzleri oldukça yağlıdır; bu nedenle okunamamıştır. Yazı türü çoğunlukla rik'adır. 1b ve 2a sayfaları iki sütun halinde, bundan sonraki sayfaların bir kısmında iki mısra sağ kenara yaslı ve iki mısra sağdan girintili şekilde bir örüntü oluşturulmuştur. Ancak bu örüntü de süreklilik arz etmez. Mısra sayılarında bir düzen söz konusu değildir. 9, 10, 12, 15, 16 mısranın olduğu sayfaların yanı sıra, şiirin bittiği sayfalarda mısra sayısı 4, 6 ve 8 olabilmektedir.

3.2. Cönkün İçeriği

Cönkte Sezâî'nin kendisine ait şiirler yanı sıra başka şairlere ait şiirlere de yer verilmiştir. Toplamda 82 şiir ile 2 beyit yazılıdır. Şiirlerin iki tanesi Arnavutça olarak kaleme alınmıştır. Bu iki şiirde mahlas kullanılmamıştır. Bir tane de Arapça şiir yer almaktadır (Min Mekkete ve'l-beyti'l-emced / الأمد والبيت مكة من).

¹³ Bk. Ek-2.

Türkçe olan 79 şiirden 26 tanesinde Sezâî mahlası kullanılmıştır. Sezâî mahlaslı şiirlerden bir tanesinin Sezâyî-i Gülşenî'ye¹⁴ ait olduğu tespit edildi. Mahlasların kullanıldığı diğer şiirler alfabetik sıraya göre şöyle ifade edilebilir: Bedrî (2 şiir), Cemâlî (1 şiir), Eşrefoğlu (3 şiir), Fethî (1 şiir), Hıfzî (1 şiir), Hüdâyî (3 şiir), Kuddûsî (3 şiir), (Seyyid) Nesimî (3 şiir), Niyâzî Mısrî (7 şiir), Nürî (1 şiir), Selîm (2 şiir), Seyyid Nizâmoglu (2 şiir), Şem'î (1 şiir), Şemsî (7 şiir), Ümmî Sinân (1 şiir), Yunus (5 şiir). Mahlas kullanılmayan 15 Türkçe şiir mevcuttur. Türkçe şiirlerden 4 tanesine başlık konmamıştır. Geri kalanlara ise şu başlıklar verilmiştir: Gazel (6 şiir), Hû (15 şiir), İlâhî (50 şiir), Medhiyye (1 şiir), Münâcât (1 şiir), Nâ't (1 şiir), Nazîre (1 şiir).¹⁵

Sezâî mahlaslı şiirlerden biri beyit, iki gazel, üçü başlıksız şiir, yedisinin başlığı İlâhî ve on ikisinin başlığı Hû şeklindedir.

Cönkteki ilk şiir Sezâî'nin Abdülkâdir Geylânî'ye adadığı bir manzumedir. Bu şiir, Eşrefoğlu'na ait ve cönkte (32b-34a sayfaları) yer alan

Elif; Allah'ın kâni

Be; Bagdat'tır mekânı.

Te; Tanrı'nın aslanı;

Abdülkâdir Geylânî şiirine nazire niteliğindedir.

Hû

Bağdâd'dır mekânı

‘arş u kürsi seyranı

‘Alemleriñ sultanı

‘Abdülkâdir Geylânî

Yâ hû yâ hû yâ dâ'im

Allâh yâ hû yâ dâ'im

Her velîniñ burhânı

Açık durur meydânı

Derdlileriñ dermânı

‘Abdülkâdir Geylânî

Bir kez gören yüzini

Terk eyledi özini

Söyle haqdan sözünü

‘Abdülkâdir Geylânî

Alan andan himmeti

Maqbûl ulu hidmeti

‘Ayş-ı göz hikmeti

‘Abdülkâdir Geylânî

Her işleri ciddidir

Dervişleri mecdîdir

Fağr-i ‘âlem ceddîdir

‘Abdülkâdir Geylânî

14 Sezâî-yi Gülşenî (گلشنی سزائی) (ö. 1151/1738), Halvetî-Gülşenî tarikatının Sezâiyye kolunun kurucusu, şair. Ayrıntı için bk. (Konur, 2009) (Erişim 17 Mart 2023).

15 Bk. Ek 3.

Göñüllerin bedridir
İnnî vecceh fahrîdir
‘İlm-i ledün bahrîdir
‘Abdülkâdir Geylânî

İki cihân güneşi
Tekmîl ider her işi
Hakdır hemân gör işi
‘Abdülkâdir Geylânî

‘Aşk meydânın eridir
Hep pîrlerin pîridir
Hem ‘Alinin sırrıdır
‘Abdülkâdir Geylânî

Tenvîr ider her yeri
Cevher ider mermeri
Hem serâfîl hüneri
‘Abdülkâdir Geylânî

Ğavs-ı a‘zâmdır nâmı
Puhte ider her hâmu
Sezâ‘îniñ hep kâmu
‘Abdülkâdir Geylânî

Yâ hû yâ hû yâ dâ‘im
Allah yâ hû yâ dâ‘im

Cönkte Priştineli Mehmed Sezâî’ye ait olduğu ve Sezâyî-i Gülşenî’ye nazire olarak yazıldığı anlaşılan bir ilahi vardır. Bu ilahi Mitroviça’daki Kâdirî tekkesinde mevcut mecmuada da tespit edilmiştir. Fakat cönkte tespit edilen ilahi Mitroviça mecmuasındakinden az da olsa farklılık gösterir. Aynı ilahiyi Bal da Kosova’da tespit etmiştir (Sezikli vd., 2020, 54). Sezâyî-i Güşenî’ye ait ilahiyi ise Abas Jahja (Sezikli vd., 2020, 168) Bosna’da derlemiştir. Aşağıda, ilahinin bu çalışmanın konusu olan cönkteki şekli verilmiştir.¹⁶

İlâhî

Vir gönliñi mevlâya
Düş âteş-i sevdâya
Uçup ucı bâlâya
Seyrâna gel seyrâna

Dinle mürşid sözünü
Hakka çevir yüzünü
Anla sen de özünü
Seyrana gel seyrana

İrken diye kalma geç
‘Aşk şerâbün durma iç

16 Asıl metin için bk. Ek-4.

*Bu tâc u hırkadan geç
Seyrâna gel seyrâna*

*Açup bâb-ı ʿirfânı
Gör mecâli yezdanı
Cânında bul cânânı
Seyrâna gel seyrâna*

*Melâmete gel bürün
Topraklara hep sürün
Her renklerde hem görün
Seyrâna gel seyrâna*

*Berdar o zülfü yâre
Dertlerine bul çare
Beyhude yanma nara
Seyrana gel seyrana.*

*Aç gözini olma kör
Dervişleri görme hor
Divâna gel ölme dur
Seyrâna gel seyrâna*

*Çıkar benneʼi köşkten
Haber al cân kuşından
Bahr ü hiddet cevşinden
Seyrâna gel seyrâna*

*Ķâldır varlık hicâbîñ
Diñle güzel hitâbın
Çek yüzünden niķâbîñ
Seyrâna gel seyrâna*

*Sil göñlüñden sivâyı
Dost ile bul tenhâyı
Boş durma ey Sezâʼî
Seyrâna gel seyrâna*

*Sözi Ħaķdan diñle sen
Ħaķ diliyle söyle sen
Biri iki görme sen
Seyrâna gel seyrana*

Bu ilahi redif bakımından cönkte (31b-32a sayfalarında) yer alan Hüdâî'ye ait *Tevhîde Gel Tevhîde* şiirine de nazire sayılabilir.

Cönkte Priştineli Mehmed Sezâî'nin Sezâyî-i Gülşeni'ye nazire niteliğinde yazdığı bir diğer ilahi *Tevhid Bağının Açmış Gülleri*'dir.

İlahî

*Tevhîd bağınıñ açmış gülleri
Bülbül olmuşuz nâlâna geldik*

*Şem'-i cemâliñ saçmış nûrları
Yanmağa anda pervâne geldik*

*Cânân elinde iderken cevân
Düşdik bu dâra olmuşız mihmân
Şanma a kardaş gezeriz hayvân
Min örf-i sırrın 'irfâna geldik*

*Bizim eleste itmişiz ikrâr
Göñlimüz dostda itmeyiz inkâr
Aşlumuzu hem itmege izhâr
Meydân-ı aşka merdâna geldik*

*Mürşid elinden içmişiz bâde
Gonce-i tevhîd berde küşâde
Dâ'im olmuşuz zevk ü şefâda
Seyr-i cemâle mestâna geldik*

*Mücrim Sezâ'î neyler cihânı
Göñlinde doğmuş bedr-i nihânı
'İşyânda geçmiş gerçi zemânı
Ulu sulţâna gufrâna geldik*

Priştineli Mehmed Sezâî'nin nazire yazdığı Sezâyî-i Gülşenî'ye ait ilahi Özüygun'dan (1999, 544) naklen aşağıda verilmiştir.

*Dost bâğınınuñ güli oldı küşâde
Bülbülüz o güle fiğâna geldük
Yârüñ elinden içmişüz bâde
Anuñçün bunda mestâne geldük*

*Dostuñ illerin iderken seyrân
Bunda uğrayup olmuşız mihmân
Şanma sen bizi gezerüz hayvân
Özimüz bilüp 'irfâna geldük*

*Aşlumuz bildük nûr-ı ezeli
Ayrılmaz andan sırrın sezeli
Cânla sevdük biz o güzeli
Yolunda el-ân kırbâna geldük*

*Derdile dâ'im yanmağda bu dil
'Aşkı nârına olmuşdur fütül
Pervâne-şifat olmağa vâşıl
Şem'-i cemâle süzâna geldük*

*Cismümüz bunda cânumuz anda
Gevherimizüñ aşlı ol kânda
Şimdi Sezâyi biz bu dükkânda
Biraz eglenüp seyrâna geldük*

Nazire niteliğinde olan bu şiirler Sezâî'nin ilk şiir denemeleri olmalı. Zira Yavuz'a (2013, 360) göre:

Edebiyatta şairlerin yetişmeleri, güzel şiirlerin taklit edilmesi ve sanatkârın kendini her yönü ile geliştirerek ortaya özgün eserler koyması ile sağlanmıştır. Bu açıdan bakınca nazirelerin edebiyatta büyük bir itici güç olduğunu görürüz. Şair bu ilk devrinde bir çırak gibidir; hatta şiir bilgisinin genişlemesi, hayat tecrübe ve şartlarının sanata yönelmesi, bulunduğu ortama göre şairler meclisine devamı, şairlerle olan ilgisi veya çok okuması onun, kalfalık devrini de geçerek ustalık dönemine ayak basması ile şahsiyetini kazanmasına yol açar.

Sezâî hakkında elde edilen bilgilerden hareketle onun şiiri, estetik duyguların tezahürü olduğu kadar didaktik bir araç olarak gördüğü sonucuna varılabilir. Didaktik kaygıların öne çıktığı bir şiiri şöyledir.

Hû

*Cihânda bî-vefâ olmak kadar haţâ-kâr yok bence
Hele aşîka vefâsız dilber kadar cefâ-kâr yok bence*

*Âteş-i aşîkînla yanan dil-i hâzînim kadar şafâ-kâr yok bence
Emrâz-ı derûna aşk kadar tabîb-i devâ-kâr yok bence*

*Gözleri ğam-nâk zâhid nâ-puhteye aldanma şakın
Âteş-i aşka düşmemiş âbid-i dünyâ-perest kadar riyâ-kâr yok bence*

*Râh-ı aşkda cân fedâ itmek bir aceb nesne değil ammâ
Zülfîne ber-dâr olan aşîk şeydâ kadar fedâ-kâr yok bence*

*Cihânîñ her köşesi ehl-i vefâdan ker-püş değil
Sırrını serâydan ârif-i dânâ kadar vefâ-kâr yok bence*

*Çapunda kimi âbid kimi ârif kimi âteş-i aşk ile süzân
Harem-serây dergâha ammâ münkesir bir dil-kın sezâ-vâr yok bence*

*Nişâr itdigiyçün büy-yı anber müşk-bârından nesîm-i şabâ
Ehl-i aşka külbe-i ahzânım kadar hevâ-dâr yok bence*

*Sezâî çoğaldı ehl-i fesâd yar ile çekil tenhâya gel
Hele ehl-i ilm da'vâsın idenler kadar belâ-yı rûzi-gâr yok bence*

Bu şiirin redifinde kullandığı *yok bence* ibaresi öznel bir bakışı yansıtanın yanında buyurganlıktan geri durmak isteğinin bir yansıması olmalı. Böyle bir yaklaşımın, şairin müderrisliğinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Cönkte (5b-6a sayfalarında) *Gizlice Şâha Buyur* ilahisi ilgi çekicidir. Çevrimiçi aramalarda Adile Sultan tarafından bestelenmiş anonim (lâedrî)¹⁷ olarak bilinen bu şiir, cönkte sözleri biraz farklı ve daha geniş olarak geçmektedir. Mahlası ise Fethî diye yazılmıştır. Cönkte tespit edilen ilahinin Adile Sultan'ın bestesini yazdığı lâedrî güfteden farklı olması akla iki olasılığı getirmektedir. Birincisi Adile Sultan tarafından bestelenen anonim güfteye bir nazire yazılmış olabilir; ikinci olasılık

17 (Kemiksiz, 2 Mart 2023; Ney Yapım Merkezi, 12 Mart 2023).

ise, bestelenirken şiir kısaltılarak besteye uygun bir güfte haline getirilmiş ve şairi zikredilmemiştir. Cönkte geçen bahse konu ilahi aşağıda verilmiş olup, tek başına bu manzume bile cönkün önemini ortaya koyar niteliktedir.

İlahî

*Gizlice şāha buyur
Halk uyur aġyār uyur
Hāne-i tenhā buyur*

*°Āşık-ı şeydā buyur
Halk uyur aġyār uyur
Ey gül-i r°anā buyur
Sevdiğim Allāh buyur*

*Tekke-i °aşka gel ey yār
Eyleyelim ah ile zār
Sensin efendim baña kār*

*°Āşık-ı şeydā buyur
Halk uyur aġyār uyur
Ey gül-i r°anā buyur
Sevdiğim Allāh buyur*

*Zikr ile maşsuda iren
Hağ ile pāzārî kuran
Cānî cānāna viren*

*°Āşık-ı şeydā buyur
Halk uyur aġyār uyur
Ey gül-i r°anā buyur
Sevdiğim Allāh buyur*

*Fethî-i bî-çāre yetiş
Derdli ya temmāre yetiş
°Āşık bi-hāre yetiş*

*°Āşık-ı şeydā buyur
Halk uyur aġyār uyur
Ey gül-i r°anā buyur
Sevdiğim Allāh buyur*

3.3. Cönkün Dil Özellikleri

Medrese ve tasavvuf eğitimi almış olan Sezâî bazı şiirlerinde yalın bir dil kullanmayı tercih ederken bazılarında da söz sanatları ve söz varlığı bakımından oldukça zengin diye nitelenebilecek olan bir üslup tercih etmiştir. Fakat bu ifade zenginliğine karşın imla düzensizliği yok değildir. Bazı kelime ve eklerin yazımında Eski Anadolu Türkçesi imlası tercih edilirken kimi yerlerde söyleyiş esas alınarak imla uyarlanmıştır. Hal eki almış teklik üçüncü kişi zamirini kendi şiirlerinde anı (انى), anda (انده), anıñ (انك) şeklinde yazmayı tercih ederken, Eşrefoğlu mahlaslı bir şiirde onuñ (اونك) şeklinde yazmıştır. İsimden sıfat yapma +li ekini hem EAT

imlasını muhafaza ederek gizlü (كيزلو) hem de Osmanlı Türkçesindeki imlasıyla gizli (كيزلى) şeklinde yazdığı örneklere rastlanmıştır. Bilir kelimesi (بيير) şeklinde, görür kelimesi (كورور) şeklinde yazılmıştır. Bu yazılış aslında söyleyişe uyarlanmış gibi görünmektedir. Güzel gözlü (كوزل كوزلى) örneğinde Osmanlı Türkçesi imlası tercih edilmiştir. Örneklerin sayısı artırılabilir, fakat yukarıda verilenlerle yetinilmiştir.

Anlatım zenginliği bakımından burada altı çizilmeye değer özelliklerden biri Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali ve kul olarak insanı karşılayan bazı kavramlardır. Bu kavramlar çalışmanın amacı doğrultusunda derlenmiş ve aşağıda üç kategori şeklinde sınıflandırılmıştır.

Allah'a ilişkin sıfat ve nitelemeler:

°Arş: 1. İslâm inancına göre göğün en yüksek katı, âlem tasavvurunda en yüksek nokta, 2. tasavvuf. Allah'ın kudret ve saltanatının tecelli ettiği, tahtının bulunduğu en yüksek gök katı.

°Arş ü geri her ne varsa dü cihānda sende gör
Sırr-ı yezdān haft-ı insān ile muḥabbet it

°Arş-ı rahmān: Bütün yaratılmışları şefkat ve merhametle besleyip büyüten Allah'ın tasarruf dairesi, makamı.

O devrānı ki virmiş ezelde ḥazret-i Mennān
Şarsılır cezbesinden anlarıñ °arş-ı rahmān

°Āyine-i cemālullāh, āyine-i yezdān: Allah'ın kendi cemālını seyretmek için yarattığı âlemler.

Olmuşken zāt-ı pāk āyine-i cemālullāh
Meded söndi nūr-ı ḥaḫḫ yā ricālullah
Yemm nūra ḡarḫ olsa da cümle yine şeyhiñi seyrāna gel
Kim sañadır şeyhiñ mir°āt-ı mücellā āyine-i yezdāna gel

Barān-ı feyzu'l-ḳadem: Allah'ın feyiz denizi.

Ḥurāmān eyle bizim °işretde nāzile degil dil-figārim
Açılsun ḡonce-dehāniñ şaçılsun barān-ı feyzu'l-ḳidem

Cānān: Sevgili, Allah.

Açup bāb-ı °irfānı
Gör mecāli yezdānı
Cāniñda bul cānānı
Seyrāna gel seyrāna

Cemāl-i ḥazret-i yezdān: Allah'ın güzel yüzü.

Dest-be-dest olmuşlar kimi ḥazān kimi giryān
Cümleñiñ maḫlūbı cemāl-i ḥazret-i yezdān

Cemālullāh: Allah'ın güzellik sıfatıyla tecellisi.

Görürler cemālullāhı olurlar vālih ü ḥayrān
Her yiri bir başḫa tecellide nümāyān

Cezbe-i rahmān: Allah'ın, kulumu mânen kendisine çekmesinden doğan coşkunluk.

*Meyhâne-i aşka girüp kim pîr-i muğânı bulamazsın
Mey-i aşkı nûş idüp cezbe-i rahmânı bulamazsın*

Fevk-i arşillâh: Allah'ın kudret ve saltanatının tecelli ettiği, tahtının bulunduğu en yüksek gök katının üstü.

*Degildi enîs ü hem-dem ol şâha gayrullah
Rûhî dâima iderdi pervâz fevk-i arşillâh*

Ğayb-ı hüviyet: Tasavvufta bir mertebe, Allah'ın görünmez hakikati.

Lâ-mekân: 1. Belli bir yeri olmayan, mekânsız, 2. "Bir yere ihtiyacı olmayan, mekândan münezze" anlamında Allah'ın sıfatlarındandır.

*Gel ey rûhımda rûh-ı revânım
Şâha gayb-ı hüviyette lâ-mekânım*

Hzret-i mennân: Kullarına hadsiz hesapsız nîmetler veren, sınırsız iyilik ve ihsanda bulunan yüce Allah.

*O devrânı ki virmiş ezelde hazret-i Mennân
Şarsılır cezbesinden anlarûn arş-ı rahmân*

Hü: Allah, Allah'ın zâtına delâlet eden ve ism-i a'zam ve ism-i celâl de denen Allah isminin kısaltılmış şeklidir.

Nefha-i rahmân: Allah'ın can veren nefesi.

*Bâzu 'l-eşhebdır bil muhakkağ şeyhimiz pîr-i pîrâna gel
Dağî enfâsını dem-i İsâ bilüp nefha-i rahmâna gel*

Hız. Muhammed, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'ye ilişkin sıfat ve nitelemeler:

Habîb-i kibriyâ: Allah'ın en büyük sevgilisi ve yüce peygamberi olan Hz. Muhammed.

*Yâd it habîb-i kibriyâyı unutma Aliyyu 'l-murtâzayı
Lâ ilâhe illâ 'llâh diye görsün nûr-ı Hudâyı*

Yâr-ı gâr: Mağara dostu [Hicret sırasında mağarada Hz. Muhammed ile birlikte olan Hz. Ebubekir hakkında kullanılmıştır], vefalı dost.

*Çapunda ser virenler yâr-ı gâr bulurlar
Göñül levhinde kitâb-ı muşavver bulurlar*

Zât-ı pāk: Hz. Muhammed'in pak ve temiz zâtı.

*Olmuşken zât-ı pāk âyine-i cemâlullâh
Meded söndi nûr-ı haqq yâ ricâlullah*

Laħmike laħmi: "Etin etimdir" (Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye söylediği söz).

*Mazhar-ı sırr-ı laħmike laħmi çün Aliyyu 'l-murtażâdır
Bırcı eflâk-ı kibriyâda odır şemsî tâb*

°Aliyyu'l-murtażā: Kendisinden razı olunan Ali.

*Bu şahrā-yı haķķatde nice biñ şīr-i ĥudā kıldı bī-tāb
Sezā'ī bi-haķķın °Aliyyu'l-murtażā ĥāmuş-ı evvel va'llāhu-ālem bi'ş-şavvāb*

Esedullāh, Şīr-i ĥudā: Allah'ın aslanı

*Eyā şāhid ġayba hüviyet ü zāhir huvallāh
Vāriş-i sırr-ı şāh-ı merdāne esedullāh*

Tevellā: Ehlibeyti, Hz. Ali'yi ve soyunu sevmeye, onlara uymaya, onlardan yardım ve şefaata bekleme.

*Nūş idüp şerāb-ı °aşkı mest ü müdām
Tevellā ü teberrā °āleminden dā'im ol şād ü ĥarem*

Allah'a ibadet eden kullara ilişkin sıfat ve nitelemeler:

°Aşık-ı meczūb: Allah aşkıyla aklı başından gitmiş, dünyaya aldırılmaz duruma gelmiş olan.

*Sen °aklı ıtop eyle ey vefā-dār
Cennet diye devr eyleme özini °aşık-ı meczūbdan*

Bāzu'l-eşheb: Allah'ın doğanı, *mec.* Mürşidi kâmil, mecazi manada bir kuş gibidir. Zahir ve batın kanatlarıyla hareket eden "ilim ve hakikat" avcısıdır.

*Bāzu'l-eşhebdır bil muĥaķķaķ şeyĥimiz pīr-i pīrāna gel
Daĥi enfāsını dem-i °İsā bilüp nefĥa-i raĥmāna gel*

Fenāfillāh: Kulun benliğinin Allah'ın varlığında yok olması durumu

*Zāten ol gönüller sultānıñ vücūdı fenāfillāh
Şūreti bunda maķāmı ķāb kıoyan bekābillāh*

Ķābe kavseyin: Kur'an'da Hz. Peygamber'in mi'racda Cebrail'e veya Allah'a çok yaklaştığını anlatan ifade (en-Necm 53/9); tasavvufta Hak ile ittihad ve aynü'l-cem' makamı.

*Ey gönül eyle ikbāl ol zāta kim zāt-ı haķķıñ sırrıdır
Hem maķām-ı ķābe kavseyin her an anıñ sırrıdır*

Ķāşif-i esrār-i kur'an-ı kelāmullāh: Allah'ın kelamı Kur'an'ın sırrını keşfeden (insan).

*Ĥadd-ı hezār olsun Sezā'ī mücriminden rūĥına selāmullāh
Eyā vāriş-i °ilm-i Resūl kāşif-i esrār-ı kur'an-ı kelāmullāh*

Ķurb-ı lā-yezāl: Allah'a olan sonsuz yakınlık.

*°Aķl u tedbīrim elimden aldı ĥubb-ı zū'l-celāl
Ķābe kavseyin kaşlarıñ maķāmıñ ĥurb-ı lā-yezāl*

Mazhar-ı zāt: Allah'ın sıfat ve isimlerinin tecelli ettiği varlık olan insan.

*Şeş cihetiñden itmeyecek tecellī çeşm-i nigeĥbān
Mazhar-ı zāt olup cemāl-i yezdāni bulamazsıñ*

Ricâlullah: Kim oldukları yalnız Allah tarafından bilinen mânevî kuvvet ve kudret sâhibi evliyâ, ricâl-i gayb, hak erenler.

*Olmuşken zât-ı pāk âyîne-i cemâlullâh
Meded söndi nûr-ı haqq yâ ricâlullah*

Rûh-ı dilber: Allah'ın, kendi ilahi güzelliğini ortaya çıkardığı insan yüzü.

*Sezâ'iniñ remz itdiği şemsî haqqat itmeyecek gönlinde işrâk
Rûh-ı dilberdeki hâl-i siyâhı nuqta-i 'irfânı bulamazsın*

Ser-be-zânü-yı meskenet: Baştan dize (tepeden tırnağa) kadar Allah'ın karşısında güçsüzlüğün farkında olma.

*Daği bâb-ı hayderde ser-be-zânü-yı meskenet ol
Çeker kanıñ haddâ ile yüziñ ber-turâb*

Sonuç

Osmanlı idaresinin son dönemlerinde doğmuş ve bu idarenin Kosova'da nihayete erdiği 1912 yılından sonra yaşayıp ilmi ve tasavvufi faaliyetlerde bulunmuş olan Priştineli Şeyh Mehmed Sezâî'nin yazdığı ve kendi şiirlerine de yer verdiği cönk şekil ve içerik olarak ele alınmaya çalışıldı. Müslüman Türk geleneğine bağlı kalınarak oluşturulan bu eserin, tertip ve imla bakımından ele alındığında, bir cönk olduğu anlaşılmıştır.

Konuyla ilgili yapılmış olan akademik çalışmalarda cönklerin öneminin hem sözlü edebiyat ürünlerinin kayda geçirilmesi hem de divan sahibi şairlerin kendi divanında geçmeyen şiirlerine rastlanabilecek olmasından ileri geldiği noktasında bir görüş birliği olduğu anlaşılıyor. Bu çalışmanın konusu olan cönkte Sezâî dışındaki şairlerin şiirleri tenkitli metin bakış açısıyla ele alınamamış olmakla birlikte aslında cönke alınan şiirlerin bazılarında beyit, mısra veya dörtlüklerin yer değiştirdiği, atlandığı, mısralarda bazı ifadelerin farklı bir ifade ile değiştirildiği, şiirlerin bazen kısaltıldıkları görülmüştür. Fakat çalışmanın amacına bağlı kalınarak bu tür tespitlere burada yer verilmedi.

Cönkte toplam 84 şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerin on üçünde mahlas bulunmamakta, yetmiş birinde ise mahlas belirtilmektedir. Yetmiş bir mahlaslı şiirin elli üçü Kâdirî tarikatına bağlı şairlere aittir. Bu sayı Sezâî'nin Kâdirî tarikatına mensup şairlerce yazılmış olan şiirlere ilgisinin daha yüksek olduğunun bir göstergesidir.

Yapılan kaynak taramalarında Kosova'da cönklerle ilgili yazılmış bir çalışmaya rastlanmamıştır. Şayet şimdiye kadar bu türden bir çalışma yapılmadıysa, bu çalışmanın bundan sonraki benzer çalışmalar için bir başlangıç ve örnek olacağı kuşkusuzdur. Osmanlı'nın bu topraklara gelişyle oluşan maddi olmayan kültürel mirasın şimdiye kadar az araştırılmış veya hiç araştırılmamış bir unsurunun ele alınmış olması bu çalışmanın önemini artırır. Bahse konu cönkün daha geniş bir okur kitlesine ulaşabilmesi için tıpkıbasım eşliğinde tenkitli metnin yayımlanması ayrıca önemlidir.

Kaynaklar/References

Aktepe, Münir. "Kosova". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kosova#1>

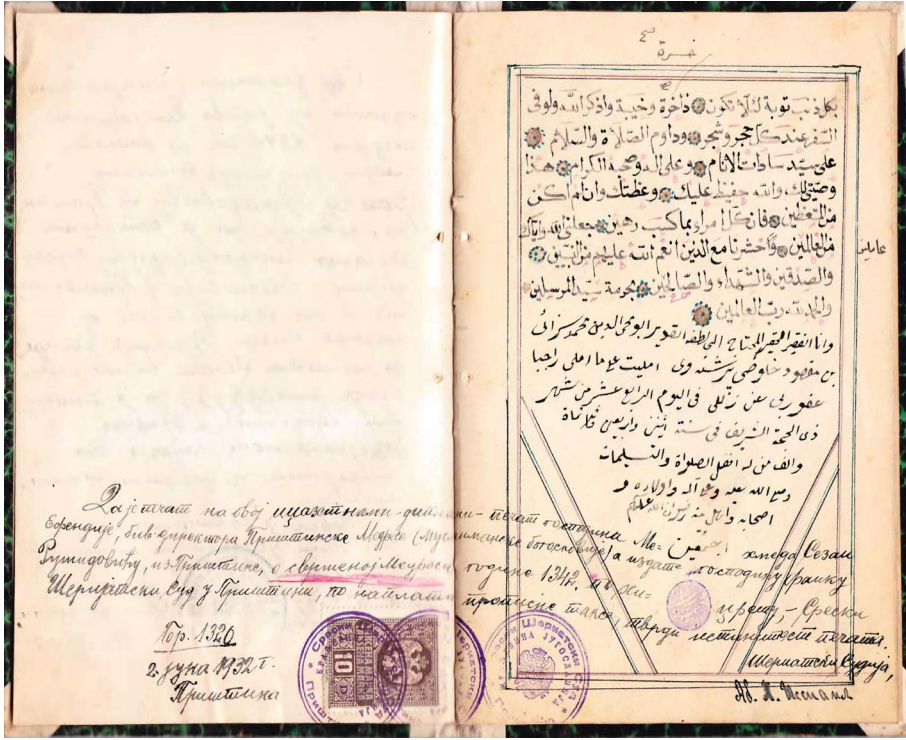
- Aslan, Halide. "Osmanlı Son Döneminde Kosova'da İhtidâ (İslâmlaşma Süreci) Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2011), 165-88. Erişim 12 Ocak 2023. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001062
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri - Yugoslavya (III. Kitap)*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2000.
- Bal, Mikail Türker. *Kosova'da Kâdirilik*, İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Barkan, Ömer Lütfi. "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". *İnsan&İnsan*, 5 (2015), 5-37. Erişim 12 Şubat 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/insanveinsan/issue/26620/279999>.
- "Bashkësia e Tarikateve të Kosovës". Erişim 14 Şubat 2023. <https://btkonline.net/>.
- Bilgin, A. Azmi. "Sinaiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 27 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sinaiyye>.
- Çehajić, Džemal. *Derviški redovi u Jugoslovenskim zemljama*. Sarajevo: Orijentalni Institut u Sarajevu, 1986.
- Clayer, Nathalie-Popovic, Alexandre. "Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, ed. Ahmet Yaşar Ocak. 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, 301-21.
- Emecen, Feridun. "Kosova Savaşları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 22 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kosova-savaslari>
- İbrahim, Mehmet. "Eski Yugoslavya Sınırları Dahilinde Tarikat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi". *Vakıflar Dergisi*, 24 (1994), 291-306.
- İbrahimgil, Mehmet Z.-Konuk, Neval. *Kosova'da Osmanlı Mimari Eserleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.
- İnalçık, Halil. "Türkler ve Balkanlar", *BAL-TAM Türklük Bilgisi*, 3 (2005), 20-44.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i 'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*. 59. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- İzeti, Metin. *Balkanlar'da Tasavvuf*, İstanbul: Gelenek, 2004.
- Kahraman, Seyit Ali. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Kaleşi, Hasan. "Najstarija vakufnama u Jugoslaviji". *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 10 (1961), 55-73.
- Kemiksiz, Mehmet, "Hicaz Hümayun İlahi Gizlice Şaha Buyur". *YouTube*. Yayın Tarihi 5 Mart 2023. https://www.youtube.com/watch?v=H4_7tTVfbU0
- Kiel, Machiel. "Priştine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 23 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/pristine>.
- Kiel, Machiel. "Sarı Saltuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 12 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sari-saltuk>
- Mehmeti, Sadik. *Shkollat dhe arsimi në Kosovë 1830-1912*. Prishtinë: Instituti Albanologjik, 2019.
- NEY, Ney Yapım Merkezi. "Aranan: Nota Arşivi, İlahiler". Erişim 12 Mart 2023. https://www.neyzen.com/nota_arsivi/01_ilahiler/037_hicaz_humayun/gizlice_saha_buyur.pdf
- Özergin, Kemal-Kaleşi, Hasan-Eren, İsmail. "Prizren Kitabeleri", *Vakıflar Dergisi*, 7 (1968), 75-96.
- Özuygun, Ali Rıza. *Hasan Sezâyî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Dîvanı'nın Tenkitli Metni ve İncelemesi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Rexhepagiqi, Jashar. *Dervishët, rendet dhe teqetë në Kosovë, Sanxhak e në rajonet tjera përreth, në të kaluarën dhe sot*, Pejë: Dukagjini, 1999.
- Selçuk, Hava. *Osmanlı İdaresinde Priştine*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- Sezikli, Ubeydullah vd. *Evlad-ı Fatihandan Kadim Sesler Balkan İlahileri 2*, İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2020.
- Vırmaç, Raif. *Kosova Tekkeleri, Türbeleri ve Kitabeli Mezar Taşları*, İstanbul: Sufi Kitap, 2010.
- Yavuz, Kemal. "Türk Şiirinde Nazire". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 10 (2013), 359-424. <https://doi.org/10.15247/dev.155>

Ekler/Appendices

Ek 1: Mehmed Sezâî'ye ait icazetnamenin ilk sayfası.



Ek 2: Priştine Medresesi Müdürü sıfatıyla Mehmed Sezâî tarafından Faik Ruşidovîç (Faik Efendi Maloku) adına düzenlenmiş olan icazetnamenin Priştine Şeriat Mahkemesi tarafından tasdikine ilişkin Sırça şerhin yer aldığı sayfalar. İcazetnamenin tasdiki 2 Temmuz 1932 tarihinde yapılmıştır.



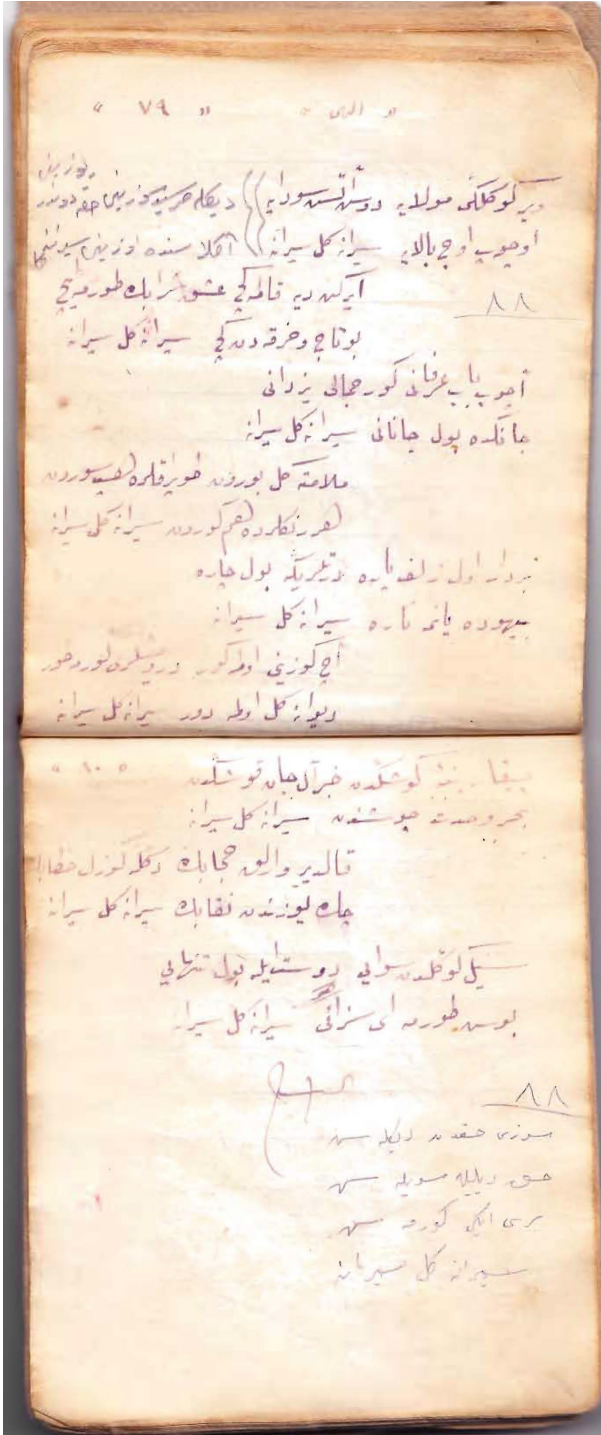
Ek 3: Cönkün fihristi¹⁸

Varak	Başlık	Mahlas	Başlangıç
1b	Hü	Sezâî	Bağdâd' dir mekânı
2b	İlâhî	Şemsî	Gönülde buldum esrâr-ı Üveysi
3b	İlâhî	Sezâî	Tevhîd bağının açmış gülleri
4b	İlâhî	Şemsî	Gel gülşen-i tevhide
5b	İlâhî	Fethî	Gizlice şâha buyur
6b	İlâhî	Bedrî	Zât-ı hakkiñ gavş-ı
7a	İlâhî	Sezâî	Merhabâ hoş geldiñ
7b	İlâhî	Sezâî	Gönülde gizli cânım
8a	İlâhî	Hüdâî	Ne eyleyeyim dünyâyı
8b	İlâhî	Şemsî	Çün girip dervîşi oldum
9b	İlâhî	Sezâî	Günâhımdan ümidim çokdur
10b	İlâhî	Şemsî	Bu Zeyne'l-âbidindir
11b	İlâhî	Sezâî	Terk eyle sevâ'yı
12a	Beyt	Sezâî	Ne tâlibim ol dahî odaya
12b	İlâhî		Gel sîdkile bende ol
13b	İlâhî	Kuddûsi	Âşık Yezdân
14b	İlâhî		Firdevsî a'lâ'ya girmek dilerseñ
15a	İlâhî		Gubâr-ı pâyma almam cihânı
15b	İlâhî	Eşref-zâde	Ey Allâhum beni senden ayırma
16a	İlâhî	Yünûs	Rûmda Âcemde âşık olduğum

18 Cönkte 74a ve 74b sayfalarında müellifin kendisi tarafından oluşturulmuş bir fihrist yer almakla birlikte, kâğıt aşırı derecede yağlandığından, çalışma yazarları tarafından metne sadık kalınarak ayrı bir fihrist oluşturuldu.

Varak	Başlık	Mahlas	Başlangıç
16b	İlāhī	Yūnūs	Seyyāh olup şu ʿālemde gezerken
17b	İlāhī	Şemʿī	Göster cemālīñ şemʿini
18a	Beyt		Ey nūr didim
18b	İlāhī	Nūrī	Yanmağdan uşanmazam Allāh
19b	İlāhī		Yā Resulullah cemālīñ
20a	İlāhī	Ümmi Sinan	ʿAciz kaldım bugün
20b	İlāhī	Şemsī	Vāsıl olmaz hağka kimse
21a	İlāhī	Selīm	Feyz irişdi pīrimden
21b	İlāhī	Ḳuddūsī	Medīne menzili vaḫy-ı Ḥüdādır
22b	İlāhī	Ḳuddūsī	Ey rahmeti bol pādīşāh
23b	İlāhī	Niyāzī	ʿAşkıñla yandım yakıldım Allāh
24b	İlāhī	Niyāzī	Cān yine bülbül oldu
25b	İlāhī	Niyāzī	Ey derde dermān isteyen
27b	İlāhī	Misrī	Hağkı seven ʿaşıklarıñ
28a	Medhiye	Sezāʿī (Gülşeni)	Ḥazret-i hağkıñ ḫabībi
28b	İlāhī	Niyāzī	Her yeri ḫüsünñ gülīstān eylemiş
29b	İlāhī	Niyāzī	Dermān arardım derdime
30b	İlāhī	Niyāzī	Ḥüdāñiñ şunʿına āyine ʿālem
31b	İlāhī	Ḥüdāyī	Gider şekk ü inkārı
32b	İlāhī	Eşrefoğlı	Elif; Allah'ın kâni
34b	İlāhī	Bedrī	Muʿazzez sır-ı yezdāni
36b	İlāhī	Bedrī	Vefā ile ʿaşka uyan
37b	İlāhī	Yūnūs	Senden yaradan Allāh
38a	Gazel	Nesīmī	Dil penāñı kibriyādır
38b	İlāhī	Seyyid Nesīmī	ʿĀlem yüzüne şaldı
39b	İlāhī	Seyyid Niżāmoğlı	Mevlām ver ʿaşkıñı baña
40a	Münacāʿat	Nesīmī	Ḥazret-i Şemsī Ḳudsī
40b	İlāhī	Sezāʿī	Vir göñlüñi mevlāya
41b	İlāhī	Sezāʿī	Zıkr idenler Mevlāyı
42b	İlāhī	Şemsī	Ey olanlar tālibi kenzineʿi esrār-ı Hū
43a	İlāhī	Eşrefoğlı	Tecellī-i şevḫ-i didārñ
43b	İlāhī	Ḥüdāyī	Tecellī-i cemāl ister
44b	Hū	Sezāʿī	Taḫtğāh-ı kibriyādır
45b	Nażire		Himmat keyfinden bir bāde şun
46a	Hū	Sezāʿī	Bir bāde-ger nüş idilir
46b	Hū	Sezāʿī	Çeşm-i biçāre göñül
47a	Hū	Sezāʿī	Göñül vātan içre
47b	Hū	Sezāʿī	Yā Rabbī nūrñ ki her zerrede
48b	Hū	Sezāʿī	Vücüdñ ziyālı oldu
49b	Hū	Sezāʿī	Gel ey rühümde rüh-ı revānım
50b	Hū	Sezāʿī	Degildir kimse cāvīdāni
51b	Hū	Sezāʿī	Şeyḫñ eşigñinde başıñı ḫo
52b	Gazel	Sezāʿī	Ḳapunda ser virenler
53a	Gazel	Sezāʿī	Ḥaşret duy
53b		Sezāʿī	Ey bī-vefā noldı
54b			Rehber-i nūr-ı mücessem
56a		Sezāʿī	ʿAceb mirāt-ı muşaffādır
56b	İlāhī	Seyyid Niżāmoğlı	ʿAşkıñla çāk olsa bu ten
57b	İlāhī	Yūnūs	Sen bu ğaflet uyķısından
58b	Hū	Sezāʿī	Cīhnda bī-vefā olmağ kadar
59b	Hū	Sezāʿī	Meyḫāne-i ʿaşka giriş
61b	Hū	Şemsī	Bir mürtede kim bende-i fermān
63b	İlāhī	Yūnūs	ʿAşık oldum ben Allāhñ adına
64b	İlāhī	Cemālī	Bir er arardım
65b	Arnavudca		En vllazni djal e plak
67b	Hū		Zoti nʿkuran ka urdhnu
68b	Hū	Selīm	Cihañda ḫuḫbuʿl-aḫḫāb
69b	Hū	Fuzūlī	Vaşlıñ baña ḫayat verir
70b			Min Mekkete veʿl-beytiʿl-emced
71b		Sezāʿī	Gördik cemāl ü sır-ı şāmi
72b	Gazel		Tende cānım cānda cānānım
72b	Naʿt		Bir muʿazzam pādīşāhsñ
72b	Gazel		Ne mürimdir ne ḫıvadır
73a	Gazel	Ḥıfzī	Ervāḫ bugün şuret-i insāna gelürler

Ek 4: Vir gönliñi mevlâya ilahisi (40b/41a)



HALK EĞİTİMİNDE BİR ÖNCÜ: HACI BEKTAŞ VELİ

A PIONEER IN ADULT EDUCATION: HACI BEKTAŞ VELİ

İBRAHİM GÜL  RÖR

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Hacı Bektaş Veli, Horasan erenlerinden olup, Anadolu'ya gelip yerleşmiş bir Türk sufusidir. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında onun çabaları görmezlikten gelinemez. Hacı Bektaş Veli'nin dikkat çekici özelliklerinden birisi de eğitimci kişiliğidir. O çağının önemli bir halk eğitimcisidir. Hacı Bektaş Veli bir eğitimcide bulunması gereken özelliklere sahip olup, kendisinin "Dört Kapı Kırk Makam" adıyla anılan bir müfredat programının hazırlayıcısı olduğu bilinmektedir. Onun müfredat programının amacı, her asırda toplumların ihtiyaç duyduğu kâmil insanları yetiştirmektir. Hacı Bektaş Veli, tasavvuf konusunda derinlemesine bilgiye ve öğrenme-öğretme sürecini etkili yönetecek becerilere sahiptir. Onun, yetişkinler eğitiminde şu yaşam becerilerini topluma kazandırdığı bilinmektedir: Anadilde eğitim, öğrenmeyi öğretme, sosyal beceriler ve vatandaşlık becerileri, topluma yapıcı şekilde dâhil olma, kültürel farkındalık, duyguları müzik ve edebiyat yoluyla ortaya koyma. Onun bu kazanımları Anadolu'da çok kültürlü bir yaşamın devamına imkân sağlamıştır. Onun Hakk'a yürümesinden sonra kurulan Osmanlı Devleti, Hacı Bektaş Veli'nin birleştirici kişiliğinden oldukça yararlanmışır. Hacı Bektaş Veli'nin başka bir önemli kazanımı, kendi adıyla kurulmuş olan Bektaşilik Tarikatı'dır. Bu tarikatın mensupları kadın-erkek bir arada ibadet ederler. Müritler tarikata özel bir ayinle kabul edilirler. Cemevleri ibadet yeri olma yanında bir ilim ve irfan yuvası olarak hizmet verirler. Yani yetişkinler eğitiminin halen sürdürüldüğü dergâhlardır.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Veli, Halk Eğitimi, Öncü, Alevilik-Bektaşilik.

Abstract

Hacı Bektaş Veli is a Turkish Sufi who came to Anatolia from Horasan. His efforts in the Turkification and Islamization of Anatolia cannot be ignored. One of the remarkable characteristics of Hacı Bektaş Veli is his educator personality. He was an important public educator of his time. Hacı Bektaş Veli had the qualities that an educator should have, and it is known that he was the preparer of a curriculum program called *Dört Kapı Kırk Makam*. The aim of his curriculum program is to raise the perfect people that societies need in every century. Hacı Bektaş Veli had in-depth knowledge of Sufism and the skills to manage the learning-teaching process effectively. It is known that he brought the following life skills to the society in adult education: Education in mother tongue, teaching learning, social and citizenship skills, constructive involvement in society, cultural awareness, expressing emotions through music and literature. These achievements of his enabled the continuation of a multicultural life in Anatolia. The Ottoman Empire, which was established after his death, benefited greatly from Hacı Bektaş Veli's unifying personality. Another important achievement of Hacı Bektaş Veli is the Bektashism sect founded under his name. Members of this sect worship together, men and women. Disciples are accepted into the sect with a special ritual. In addition to being places of worship, Cemevleri serve as centers of knowledge and wisdom. In other words, they are dervish lodges where adult education is still carried out.

Keywords: Hacı Bektaş Veli, Public Education, Pioneer, Alevism-Bektashism.

Giriş

Yaygın eğitim veya halk eğitimi olarak bilinen yetişkinler eğitiminin toplumsal gelişmeye birçok yönden önemli katkılar sağladığı bir gerçektir. Halk eğitimi, eğitimde sürekliliği sağlayan ve örgün eğitim kurumlarına göre daha geniş bir alanda uygulama imkânı bulan bir eğitim seferberliğidir. Ancak böyle bir eğitimin başarısı, onu uygulayan kişilerin etkililiğine de bağlıdır.

Hacı Bektaş Veli'nin kendi zamanının etkili bir halk eğitimcisi olduğu şüphe götürmemektedir. Onun kendine has bir eğitim üslubu vardır. Temelini hoşgörü, dayanağını ilim ve aklın oluşturduğu bu eğitim metodunun müfredat programı, “Dört Kapı Kırk Makam” öğretisidir. Dört kapı içinde yer alan makamlar, kâmil insan yetiştirmenin basamakları olup ham bir Müslüman'ın Hak ile bütünleşmesi mertebesine kadar uzanır.

Hacı Bektaş Veli'nin hayatını ve çeşitli yönlerini inceleyen araştırmalara rastlanmaktadır. Onun bir halk eğitimcisi yönünü ele alan araştırmalar ise sınırlıdır. UNESCO'nun 2021 yılını Hacı Bektaş Veli yılı olarak ilan etmesi çok anlamlıdır. Bu çalışmada, Hacı Bektaş Veli'nin bir halk eğitimcisi yönüne değinilmiş olup onun toplumsal hayata katkısı ele alınmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin eğitimci kişiliği üzerinde, günümüzde yapılan çeşitli çalışmalar bu konunun önemini ortaya koymaktadır.

1. Halk Eğitimi

Hayat boyu öğrenme, yaşam boyu eğitim, sürekli eğitim, yetişkinler eğitimi, halk eğitimi gibi kavramlar birbirinin yerine kullanılmaktadır. Aslında bunlar Türkiye'de aynı anlamda kullanılan kelimelerdir. Türkiye'de çoğunlukla halk eğitimi olarak nitelenen bu kavram diğer ülkelerde yetişkinler eğitimi, hayat boyu eğitim ve sürekli eğitim gibi kelimelerle ifade edilmektedir. Literatürde *Andragojik* eğitim olarak geçmektedir. Bu kavramlar içinde daha çok halk eğitimi kavramı benimsenmiş olduğundan araştırmada bu terim diğerlerinin yerine de geçecek şekilde kullanılmıştır (Dolanbay, 2014; Türkkan, 2019).

Halk eğitimiyle ilgili literatürde farklı tanımlara rastlanmaktadır. Yaygın eğitim, yetişkinler eğitimi veya toplum eğitimi gibi isimlerle anılan halk eğitimi, yetişkinlere ve okul dışındakilere düzenli ve örgütlü bir şekilde verilen eğitim çabaları (Geray, 2002) olarak tanımlanmaktadır. Halk eğitimi, zorunlu eğitim dışındaki bireylerin yaşamlarının herhangi bir kademesinde öğrenme ihtiyaçlarını gidermek için birtakım etkinliklerden oluşan süreçtir (OECD, 1977). Başka bir tanıma göre, örgün eğitim sistemine hiç girmemiş veya herhangi bir kademesinden ayrılmış kişilere, örgün eğitim dışında onların gelişmelerini sağlayıcı nitelikte hayat boyu devam eden eğitim-öğretim faaliyetlerinin tümüdür (MEB, 2006). Yetişkin eğitimi, insanların ihtiyaç ve problemlerine yönelen; katılımcıların birtakım özelliklerini dikkate alarak hayatın pek çok alanını öğretim ortamı olarak kullanan planlı bir eğitim biçimidir (Kurt, 2008). Tanımlardan anlaşılacağı üzere halk eğitimi, gerçek hayatın her alanının bir eğitim ortamı olarak kullanıldığı ve toplumun geniş bir kesimine hitap eden planlı ve programlı eğitim etkinlikleridir.

Yetişkinler eğitiminin özellikleri göz önüne alındığında, örgün eğitim kurumlarına göre bazı üstün yanları bulunmaktadır. Bunlardan ilki geniş bir alanı kapsamasıdır. Böyle bir eğitimde yaş sınırı dikkate alınmadığı için eğitime herkes

katılabilmektedir. Bu eğitim için belli standartlarda eğitim mekânlarına ihtiyaç duyulmamaktadır. Ayrıca bu eğitim farklı alanlara da kolayca uygulanabilmektedir. Özellikle dinî ve tasavvufî konuların böyle bir eğitimle verilmesi hem öğretici olmaktadır hem de öğrenenlere önemli avantajlar sağlamaktadır. Halk eğitimin ilkelerini şöyle sıralanmak mümkündür: Süreklilik, herkese açık olma, esneklik, ekonomiklik, hoşgörü, gönüllülük, bilimsellik ve bütünlük (Kurt, 2008; MEB, 1990). Günümüz halk eğitimi ilkelerinin tamamının, asırlar öncesinde yürütülen yaygın eğitim etkinlikleri için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Halk eğitiminin bireylere kazandıracığı yaşam boyu becerilerinden bazılarını Figel (2007) şöyle sıralamaktadır: Anadilde iletişim becerileri kazandırma, öğrenmeyi öğrenme, sosyal beceriler ve vatandaşlık becerileri kazandırma, topluma yapıcı şekilde dâhil olma, kültürel farkındalık oluşturma, duyguları müzik, edebiyat yoluyla ortaya koyma (Demirel, 2009). Bu beceriler, bireyin içinde yaşadığı dönemde, toplumun beklentilerine göre farklılık gösterebilir. Bu bakımdan insanlara kazandırılacak bilgi ve becerilerin her sırada aynı olması beklenemez. Ancak yukarıda sıralanan becerilere hemen her zaman diliminde ihtiyaç duyulacağı aşîkârdır. Yaygın eğitim programlarını, genel eğitim ile mesleki ve teknik eğitim programları olmak üzere iki kategoride ele almak mümkündür (Yayla, 2009).

Bu çalışmada yer alan eğitim programı, özellikleri itibarıyla genel eğitim kapsamında değerlendirilir. Genel eğitim kapsamında bu tür programlarda görev alan eğitimcilerin öncelikle kendisi hakkında, öğrenenler hakkında, alan hakkında ve nihayet öğrenme süreci hakkında bilgi sahibi olmaları gerekir (Boz, 1986). Özellikle tasavvuf alanında eğitimcilik yapacak birisinin önce kendini bilmesi gerekir. Diğer taraftan alana hâkim olmalı ve bu konuda yeterli bilgiye sahip olmalıdır. Eğitimcinin, eğitim-öğretim sürecinin nasıl işleteceği ve nihayet öğrenen grubun özellikleri hakkında bilgi sahibi olması, yetişkinlerin eğitiminin başarıya ulaşması bakımından önemli ilkeler arasında yer almaktadır.

Yetişkinlerin öğrenme-öğretme sürecinde, öğrenen, eğitimci ve çevre gibi unsurlar yer alır. Böyle bir süreçte, öğrenme sürecine katılanların algıları değişmekte, kişiler kendi kendine öğrenmenin anlamını kavramaktadırlar. Kendi kendine öğrenme perspektifi, öğrenen bireyin bu süreci kendisinin yönetebileceği anlamına gelir. Bu süreç planlama, gerçekleştirme ve değerlendirme aşamalarından oluşur. Yetişkin kişi, öğrenmeyi kendi yaşam boyu gelişimine göre planlayarak gerçekleştirebilen, kendi kendini yöneten bir öğrenici olarak kabul edilir (Jarvis, 2001). Yetişkin eğitimi programının içeriğini, temelde yetişkinlerin ve toplumun gereksinimleri belirler (Bülbül, 1991, 40).

Halk eğitiminin önem kazanması, çoğu zaman örgün eğitim kurumlarının yetersizliği, içinde bulunulan koşulların yaygın eğitime daha elverişli olması, belli standartlarda eğitim ortamı gerektirmemesi, dinî ve tasavvufî konularda eğitime daha elverişli olması, öğrenme etkinliklerinin esnek ve öğrenenlerin eğilimlerine daha kolay uyulanması gibi sebeplere bağlanmaktadır. Bu açıklamalara dayalı olarak, İlkçağ'dan başlayarak günümüze kadar devam eden süreçte, Anadolu coğrafyasında farklı ortamlarda (cami, Ahilik, terbiye ocakları) bireylerin dinî ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak üzere yetişkinler eğitimi yapılagelmiştir (Kaya, 2016; Kurt, 2008).

Halk eğitiminde belli hususların dikkate alınması, eğitimin amacına ulaşmasına yardım eder. Bu hususları şöyle sıralamak mümkündür: Bireylerin gereksinimleri ile

işe başlama, eyleme yönelme, bireyin etkinliklere katılması ve öğrenilenlerin bireye yarar sağlaması, konularda öncelik sırası, yerel öncülerden yararlanma, çalışmaların takip edilmesi ve farklı kurumlarla işbirliği yapılması (Celep, 2003; Gedikoğlu, 1991). Yaşam boyu öğrenme etkinlikleriyle, bireyler diğer insanlarla etkileşerek sürekli kendisini geliştirme ve değiştirme çabasına girerler (Bağcı, 2015).

Halk eğitimi hizmeti, eğitim alacak kişilerin ayaklarına kadar götürülmelidir. Kısaca köylere, iş yerlerine ve buna benzer ortamlara yani eğitim alacak kişilerin erişebileceği yere kadar bu hizmetin ulaştırılması gerekir (Lowe, 1985). Yetişkin bir kimsenin tek başına veya bir grup içinde öğrenmeye istekli olması, o kişinin eğitime erişme konusunda kararlılığını göstermektedir. Bu açıklamalardan özetle, halkı eğitecek kişilerin eğitim yerlerini seçerken yukarıdaki hususları dikkate almaları gerekir.

2. Hacı Bektaş Veli

Hacı Bektaş Veli'nin iyi bir halk eğitimi uzmanı olup olmadığına karar vermek için onun bazı yönlerinin bilinmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Onun soyu, eğitimci kişiliği, eserleri, uygulamayı düşündüğü eğitim programı bunlardan yalnızca birkaçıdır. Halk eğitimine öncülük eden Hacı Bektaş Veli'nin tasavvuf eğitiminde nasıl bir program takip ettiği de önemlidir. Bunun için en azından program içeriğinin bilinmesi gerekir. Fakat her şeyden önce onun içinde yaşadığı toplumun değerlerini temsil eden bir kişiliğe sahip olması (Özdemir, 2016, 199) bu eğitimin temel şartlarından birini oluşturur.

2.1. Soyu

Horasan erenlerinden olduğu söylenen Hacı Bektaş Veli, İmam Musa-i Kazım'ın onuncu göbekten torunudur. Vasiti'ye göre Hacı Bektaş seyyid olup Evlad-ı Resul'dur. Ahmet Yesevi'nin halifelerinden Lokmân-ı Perende'den eğitim alan Hacı Bektaş Veli, irşat görevi ile Anadolu'ya gönderilmiş ve çoğunluğu Hristiyan toplumun yaşadığı bir bölgede eğitim faaliyetlerini sürdürmüştür (Güzel, 2009). Hacı Bektaş Veli'nin İslam dinine ilişkin hükümlerini halka anlatırken bir halk eğitimci gibi davranışlar sergilediği, itikat, amel ve ahlaka ilişkin konuları işlerken öğrenen kitlenin özelliklerini dikkate aldığı, bu yönüyle iyi bir pedagoji bilgisine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hacı Bektaş Veli'den, Anadolu'nun Türkleşmesi ve Müslümanlaşmasında büyük rolü olan gönül sultanlarının en başta gelenlerinden birisi olarak bahsedilmesi bu görüşü doğrulamaktadır (Yılmaz vd., 2011, 10).

2.2. Eserleri

Hacı Bektaş Veli'nin *Besmele Şerhi*, *Fatiha Suresi Tefsiri*, *Makâlât*, *Kitabü'l-Feva'id*, *Makalat-ı Gaybiyye* ve *Kelimat-ı Ayniyye*, *Şathiyyât* gibi eserlerinin bulunduğu bahsedilmektedir (Güzel, 2009; Özcan, 2008; Coşan, 1990). Bu eserlerden bazılarının Hacı Bektaş Veli'ye ait olup olmadığı tartışmalıdır. Tahrifata uğramış olmasına rağmen Hacı Bektaş Veli'nin tek yapıtının *Makâlât* olduğu dile getirilmektedir (Kaygusuz, 2013). *Makâlât* içinde yer alan dört kapının içeriğine bakıldığında, onun bir eğitim-öğretim programı olduğu kolayca anlaşılır. Alevi-Bektaşî inanç sisteminin müfredat programını oluşturan bu eserde ham bir insanın kâmil insan oluncaya kadar hangi aşamalardan geçeceği sıradan bir insanın kolayca anlayabileceği şekilde açıklanmıştır (Özdemir, 2021).

2.3. Eğitimci Kişiliği

Eğitimci bir kişinin zahiri ve batını bilimler hakkında bilgi sahibi olması gerekir. Hacı Bektaş Veli'nin bu konularda bilgi sahibi olduğu kabul edilmektedir. Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî: Vilâyet-nâme isimli eserde, Hacı Bektaş Veli'nin dedesi Hz Muhammed'den zahiri ve Hz Ali'den batını bilgi aldığından bahsedilmektedir. Böyle bir duruma hocası Lokmân-ı Perende'nin de şahit olduğu anlatılmaktadır (Gölpınarlı, 1958). Diğer taraftan, Hacı Bektaş Veli'nin iyi derecede Arapça ve Farsça bildiği zikredilmektedir (Duran, 2010; Sümer, 2008). Evliya makamında olduğu için onun ledün ilmüne sahip olacağı düşünülmektedir. İlm-i ledün hiçbir aracı olmadan Tanrı'dan alınan bilgi olarak tanımlanmaktadır (Sümer, 1999, 87). Eğitimci kişiliği yanında merak konusu olan meselelerden birisi, ona çizilmeye çalışılan Hacı Bektaş Veli portresidir. Bunlardan en önemli üçü Hacı Bektaş Veli'yi Türk Milliyetçisi, Sünnî Mutasavvıf ve Hümanist Devrimci Halk Lideri olarak görme eğilimleridir (Çetin, 2012). Onu anlatan yazarlar, gerçekten ziyade, görmek istediği Hacı Bektaş Veli'yi tanımlamak istemişlerdir. Kaynakların sınırlılığı dikkate alındığında, onun tasavvuf anlayışına bağlı Türkmen dervişi olduğu anlaşılmaktadır.

2.4. Eğitim Programı

Hacı Bektaş Veli'nin eğitim programının içeriği incelendiğinde, dört aşamalı ve kendi içinde basamaklardan oluşan mükemmel bir insan yetiştirme programı olduğu görülür. Program, şeriat kapısı ile başlamakta ve hakikat kapısı ile sona ermektedir. Veysel Karani dört kapıyı kısaca şöyle özetlemektedir: Şeriat odur ki Tanrının buyruğunu tutup kötülüklerden kaçınmak; tarikat kul hakkına saygılı olup edepli yaşamak; marifet nefsinin köreltip temizliğe yönelmek; hakikat gönlünü nurlandırıp gözünden perdeyi kaldırmaktır (Vaktidolu, 1996, 8).

Seyrüsülük olarak nitelenen bu kutsal yolda, salık tasavvufi yani manevi bir yolculuğa çıkar. Sıkı bir nefsi eğitimi gerektiren bu duruma her derviş dayanamayabilir. Bu bakımdan yola çıkmadan önce salık kişinin iyi düşünmesi gerekir. Daha da önemlisi bir mürşide tabi olmadan nefsi terbiye etmek oldukça güçtür (Gül, 2021). Bu bakımdan *Makâlât*'ta tarikat kapısının ilk makamı, pirden el alıp tövbe etmek (Coşan, 1990, 15) olarak ifade edilmiştir. Programda daha ileriye gidebilmek için bir rehber bir eğiticiye (mürebbiye) ihtiyaç duyulmaktadır. Akarsu bu durumu bir şiirinde şöyle ifade etmektedir:

*Deli gönül feryat etme boşuna
Hal bilmez kişiye yâr olamazsın
Bir mürşide bağlamazsan özünü
Hakk'ın huzurunda var olamazsın (Ceylan, 2016, 143).*

2.4.1. Şeriat

Hacı Bektaş Veli'ye göre şeriat kapısı, İslam inancının temel koşullarını karşılar. İtikat, amel ve ahlaki olarak yapılması gereken şeyler bu kapıda yer almaktadır. Bunlar iman etme, ilim öğrenme, ibadet etme, helal kazanma, nikâhlı olma, özel günlerde kadına yaklaşmama, sünnet ve cemaat ehli olma, şefkatli olma, temiz yeme ve giyinme, iyiliği emredip yaramaz işlerden sakınmadır (Coşan, 1990; Yılmaz vd., 2011). Hacı Bektaş Veli bu kapıyı evreni oluşturan dört temel maddeden yel ile

eşleştirmektedir. Yel nasıl taneleri samandan ayırırsa, bu kapı da hakkı batıldan ayırır. Helal, haram, temiz ve pis olanların ayırt edildiği şeriat kapısı ulu kapıdır ve şeriatı tamam olmayan salık kişinin daha ileriye gitmesi anlamsızdır. Zira inancın sağlam bir temeli yoksa yapılan emekler boşa gidecektir. Hacı Bektaş Veli basit bir örnekle herkesin anlayacağı bir şekilde İslam inancının temel prensiplerini ortaya koymuştur. İslam dininde en önemli hususun Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmek olduğunu, aklın ve ilmin önemi yanında Allah'a ibadet etmenin ve helal kazanmanın da o kadar önemli olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Nikâhlı olmanın önemi ele alınmakta, erkek kadın ilişkilerinin sınırı çizilmektedir. Sünnet ehli olma ve başkalarına karşı şefkatli davranma, beden temizliğinin önemine dikkat çekilirken, insanlara iyiliği tavsiye etme ve onları kötü işlerden alıkoymanın toplumsal hayatımıza sağlayacağı katkılar üzerinde durulmaktadır. Alevi-Bektaşî inancında, kişinin aşının, eşinin ve işinin olmaması, onun şeriat kapısında olduğu anlamına gelir (Vaktidolu, 1996) Bu kapı, özgün eğitimde ilkokula karşılık gelmektedir.

2.4.2. Tarikat

Hacı Bektaş Veli'nin eğitim programında ikinci kapı tarikattır. Bu kapıda yapılması gereken işler önem sırasına göre şöyle sıralanmaktadır: Pirden el alıp tövbe etme, mürid (talip) olma, tıraş olup elbise giyme, nefisle mücadele, hizmet etme, korku, ümit etme, ibret alma ve hidayet etme, cemiyet ve nasihat sahibi olma, özünü fakir görme (Coşan, 1990; Yılmaz vd., 2011). Hacı Bektaş Veli bu kapıyı ateş ile eşleştirmektedir. Bu kapıda olanların gece gündüz ibadet ederek kendilerini yakmaları gerekir. İnsanın kendisini yakmasının manevi bir anlamı vardır. Salık yanlış bir şey yaptığında, Cehennem ateşinin yakıcılığını bu dünyada hissetmeli ve günah işlemekten kaçınmalıdır. Bu kapıdan içeri girebilmek için bir mürşid-i kâmil insandan el almalı, salık bütün günahlarına tövbe etmelidir. Hacı Bektaş Veli'nin kurmuş olduğu Alevi-Bektaşî Tarikatı'nda yola girecek olan kişi tıraş edilerek eğine bir hırka giyer. Gönül eğitimine tabi tutulan salık, nefisle mücadeleye başlar. Bu aşamada salık kişinin korku ile ümit arasında olması lazım gelir. Olgunlaşan birey her şeyden ibret almaya ve hidayete ermeye gayret gösterir. Salık böylece toplumda bir yer edinmeye çalışır. Nasihat sahibi olan salık, yapılan muhabbetlerden zevk almaya başlar. Nihayetinde aşk ve şevk sahibi olmaya, benliğinden geçerek özünü fakir görmeye başlar. Bu kapı özgün eğitimde ortaokula karşılık gelmektedir.

2.4.3. Marifet

Hacı Bektaş Veli'nin müfredatında üçüncü kapı marifettir. Bu kapıya ulaşmak için oldukça gayret göstermek gerekir. Bu kapının ilk makamının ilim sahibi olmakla başlaması anlamlıdır. Bu batını bir ilimdir. Dünyadan elini çeken salık kişinin cömert olması, en önemsiz hatalardan bile utanç duyması yani hayâ etmesi gerekir. Kişi Hak'tan gelene sabır göstermeli, perhizkâr olmalı ve hata yapmaktan çekinmelidir. Marifet ehli kişi edepli ve miskin olmalı, gerçek zenginin Allah olduğunu bilmeli yani ilahi sırlara erişmelidir. Bu kapının son makamı, kişinin kendi özünü bilmesidir. İnsan küçük evren olduğuna göre, salık kişinin evreni tanıyabilmesi için önce kendi varlığının farkına varması gerekir. Bunu yapabilen kişi ancak o zaman Rabbini bilir ve büyük evreni anlar. Bu kapının içinde sayılan makamları geçen salık bir önceki kapıdakilere öğretmenlik yapabilir. Mürşitler ve şeyhler marifet ehli kişilerdir. Hacı Bektaş Veli bu kapıyı su ile eşleştirmektedir. Su hem arı hem de arıtıcı bir özelliğe

sahiptir. Bu bakımdan eğitici kişinin önce kendisinin temiz olması lazım gelir. Temiz bir kişi tarafından yıkanan salikin de temiz olacağı düşünülür. Bu yıkanma daha çok kalp temizliği olarak düşünülmektedir. Marifette bir kişinin nefsini bilmemesi marifette cünüp olarak nitelendirilmiştir (Aytekin, 1958). Bu kapı örgün eğitimde liseye denk gelir.

2.4.4. Hakikat

Hacı Bektaş Veli'nin eğitim programında son kapı hakikattir. Hakkın sırlarına ermek ve Hakk'ın varlığında yok olmak olarak nitelenen bu kapının makamlarının ilki, toprak gibi alçak gönüllü olmak ve yetmiş iki milleti ayıplamamaktır. Salık elinden geleni başkaları için yapmalı ve kişi yaratılmış hiçbir şeye zarar vermemelidir. Mülk sahibine yüz sürmeli ve sohbet hakikat sırlarından haber vermelidir. Ancak ehli olmayan kişilerden sırları saklamalı ve samimiyetle Allah'a yönelmelidir. Bu kapının son makamı Allah'a ulaşma yani Allah'tan başka hiçbir şeyi görmeme ve düşünmemedir. Hacı Bektaş Veli bu kapıyı toprak ile eşleştirir. Toprak alçak gönüllüğü temsil eder. Toprak, kirli temiz ayrımı yapmadan her şeyi kabul eden ve onları yararlı maddelere dönüştüren bir özelliğe sahiptir. Bu kapıya ulaşmak her salık kişiye nasip olmayabilir. Peygamberler ve evliyalar bu makama erişebilirler. Bu kapı örgün eğitimde yükseköğretime karşılık gelir.

3. Hacı Bektaş Veli'nin Halka Kazandırdığı Yaşam Becerilerinden Bazıları

Hacı Bektaş Veli'nin hayatı, yazılı kaynakların sınırlılığı sebebiyle tam olarak bilinmemektedir. Onun tasavvuf ehli birisi olduğu ve Horasan Melamiliğinden etkilendiği, Anadolu'ya belli bir amaçla gelerek bu coğrafyanın Türkleşmesi ve İslamlaşmasında önemli bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Hacı Bektaş Veli'nin Hacı Ahmet Yesevi ile ilişkisi konusu çok açık olmamakla birlikte onun dervişlerinden Lokman-ı Perende'nin kendisine hocalık yaptığı hususu *Velayetname*'de belirtilmektedir. Elbette bu kaynağa ilişkin kuşkulu bilgilerin olduğu da bir gerçektir. Bazı kaynaklarda Hacı Bektaş Veli'nin Baba İlyas'ın müridi olduğu (Ocak, 1996, 455) fikrini *Âşıkpaşazade Tarihi* de doğrulamaktadır (Çetin, 2012). Hacı Bektaş Veli'nin Bektaşlı topluluğundan birisi olduğu da (Kaygusuz, 2013; Taşgın-Solmaz, 2012) dile getirilmektedir. Bu çelişkiler Hacı Bektaş Veli'nin eğitimci kimliğini değiştirmeyeceği gibi onun halka kazandırdığı yaşam becerilerinin üstünü de kapamaz.

3.1. Anadil Eğitimi

Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu insanına kazandırdıklarına bakıldığında, bunların yaşam boyu öğrenmenin önemli kazanımları arasında yer aldığı görülür. Bu kazanımların başında anadil ve iletişim becerileri gelmektedir. Kendisi bir Türkmen şeyhi olan Hacı Bektaş Veli, Türk insanını birlik ve beraberlik ülküsü etrafında toplamaya ve eğitmeye çalışan bir liderdir (Güzel, 2009). Anadil ile kültür arasında önemli bir ilişki vardır. Kültürel unsurlar dil tarlasında yetiştirilerek bireylerin yararına sunulur. Kültür dil sayesinde kayda geçer, korunur, dil kalıbı içinde şekillenip bu sayede gelecek kuşaklara aktarılır (Göçer, 2012). Hacı Bektaş Veli, eğitim ve ibadette Türkçeyi etkili kullanan ve böylece Türk kültürünün de yaşamasına önemli katkı sağlayan bir Türk dâhisidir. Onun halkı bu şekilde eğitmesi, Anadolu'nun Türkleşmesi yanında İslamlaşmasına ve daha sonra kurulacak Osmanlı Devleti'nin temellerinin atılmasına da önemli katkılar sağlamıştır.

3.2. Öğrenmeyi Öğretme

Hacı Bektaş Veli'nin yetişkin insanlara önemli katkılarından birisi de onlara öğrenmeyi öğretmesidir. Öğrenmede temel olan öğrencinin etkin olmasıdır. Başka bir deyişle, öğrenciler, öğretme-öğrenme sürecinde öğretmenin aktif olmasıyla iyi bir öğrenme gerçekleştiremezler (Özer, 2001). Bu durum insan-ı kâmil olma süreci için de geçerlidir. Salık kişinin daha fazla etkin olması gerekir. Zira Hakk'a yetecek olan onun kendisidir. Öğrenmeyi öğretme kavramı, yirmi birinci yüzyıl bilgi toplumunda gündeme gelmiş bir kavramdır. Öğrenme stilleri ve öğrenme stratejileri olmak üzere iki boyuttan oluşan bu kavramda, öğrenmeye katılanların kendi stillerini tanınması ve öğrenme stratejilerinin farkına varıp bunları uygulamaları amaçlanır. Hacı Bektaş Veli'nin asırlar öncesinde, halk eğitimi çalışmalarında böyle bir yöntemi kullanması, onun iyi bir pedagoji bilgisine sahip olduğunu göstermektedir. *Makâlât*'ta, zahidlerden bahsedilirken, eriştikleri her mertebeye kendi gayretleri ile gelmişlerdir; hakikat bölümünde, kırk makam budur eğer sen de hemen bilersen (öğrenirsen) iyidir; son bölümde kudretim yettiği kadar açıkladım fazlasını isteyen tafsilatlı kaynaklara baksın ifadelerinde öğrenmeyi öğretmenin önemi vurgulanmaktadır (Coşan, 1990, 5, 20, 63).

3.3. Sosyal Beceriler ve Vatandaşlık Becerileri Kazandırma

Halk eğitiminin önemli konu alanlarından birisi, bireylere sosyal beceriler ve vatandaşlık becerileri kazandırmaktır. Yani iyi vatandaş yetiştirme işi eğitim kurumlarının ana hedeflerinden birini oluşturmaktadır. Bir ülkenin sürekliliğini sağlama ve insanları ortak amaçlarda birleştirme, onlara vatandaş olma bilinci ile kazandırılır (Hablemitoğlu-Özmete, 2012). İyi vatandaşın tanımı, zamana ve kişilere göre değişiklik göstermekle birlikte, görev ve sorumluluklarını bilen ve içinde yaşadığı topluma uyum sağlayan kişiler olarak tanımlanabilir. İyi vatandaşın yetiştirilmesinde, öğretici faktörü önemli rol oynar. Zira kişi öğreticisini örnek alacağından öğretmenin örnek davranışlar sergilemesi gerekir. İyi vatandaş yetiştirmede daha çok, değerler eğitimi öne çıkar (Kuş-Aksu, 2017). Bunlar: başkalarına saygı, vatanseverlik, dürüst olma, kul hakkı gözetme, insanları sevmek, helal kazanma ve yeme, yardımseverlik gibi duygu ve değerleri içerir. Hacı Bektaş Veli'nin eğitim programında, şeriat kapısında bile bunların bir kısmını bulmak mümkündür. Tarikat, marifet ve hakikat kapısına ulaştıkça değerler yerini daha üst değerlere bırakmaktadır. Hacı Bektaş Veli, Rum erenlerine sosyal beceriler ve vatandaşlık becerileri kazandırdığı gibi, bölge halkının da yapıcı bir ortağı olmuştur. Bu felsefeyle, Türk devlet yönetiminde, gayrimüslimlere de hoşgörü ile yaklaşılmıştır (Güzel, 2009).

3.4. Kültürel Farkındalık Oluşturma

Hacı Bektaş Veli'nin dergâh olarak Suluca Karahöyük'ü seçmesi bir tesadüf değildir. Bu küçük Anadolu kasabasının bulunduğu yerin çevresinde farklı kültürler yaşamaktadır. O, bulunduğu çevrede bir kültürel farkındalık yaratarak bütün insanların sevgisini kazanmış, halk eğitiminde önemli bir başarı elde etmiştir. Onun eğitim programının hakikat bölümünde, yetmiş iki millete bir nazarla bakma anlayışı yer alır (Coşan, 1990). Kültürel farkındalık, kişinin kendisinden başka birilerinin de varlığını kabul ederek bunu Hakk'ın bir tecellisi olarak görmesi ve yaratandan ötürü yaratılanları sevmesi ve hoş görmesidir. Farkındalık eğitimi, kültürel farklılıklara yönelik bir anlayışa sahip olmayı amaçlar. Böyle bir eğitimde farklılıklara anlayışla

yaklaşma ve anlama çabası vardır. Bu konuda bilgilerin iletilmesi, farklılıklara yönelik bir hoşgörünün yaratılması amaçlanır (Flood-Romm, 1996). Hacı Bektaş Veli, yetişkinler eğitiminde, farklılıkları dikkate alarak Müslüman olmayan tebaanın da güvenini ve beğenisini kazanmıştır. O bölge Hristiyanları tarafından Aziz Haralambo adıyla takdis edilmiştir (Kozan, 2012). Bu felsefeyi takip eden Osmanlı Devleti, Balkanlara açılmış ve Türklere İstanbul'un fethinin yolları açılmıştır. Diğer taraftan çok uluslu yaşama kültürü günümüze kadar devam etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti içinde çok uluslu üniter yapının korunması bu felsefenin ürünüdür.

3.5. Duyguları Müzik Ve Edebiyat Yoluyla Ortaya Koyma

Halk eğitiminin önemli kazanımlarından birisi de duyguları müzik ve edebiyat yoluyla ortaya koymadır. Hacı Bektaş Veli, kendisinden sonra kurulmuş olan Bektaşî Tarikatı'nın piridir. Bu tarikat daha sonra Pîr-i Sanî Balım Sultan tarafından sistemli hale getirilmiştir. Alevi-Bektaşî Tarikatı'nda, düvaz, deyiş, nefes ve mersiyeler okunarak duygular müzik yoluyla ortaya konmaktadır. Bağlama eşliğinde ve bazı sürelerde keman ve def gibi müzik araçlarının kullanıldığı cemlerde, bu duygular en üst seviyeye ulaşır. Aşka gelen canlar semah dönerek Hakk'ı zikrederler (Ersoy, 2019). Kadın ve erkek ayrımı olmaksızın cemevlerinde yürütülen bu çalışmalarla, Alevi-Bektaşî inancı halk edebiyatına önemli katkılar sağlar. Müziği oluşturan ezgi ve ritim toplumsaldır yani toplumsal anlamla yüklü sesler müziği oluşturur. Müzik ve dansın oluşturduğu göstergeler insan ve onu kuşatan evrenin anlamlandırılmasına yardım eder. Bu anlamlandırma belli bir kültürel bağlamda gerçekleştirilir (Sayın-Ege, 2013). Diğer taraftan edebiyat eserinin her yönüyle insani öğeler ve insana has bakış açıları ile donanmış olması, edebiyatın insan odaklı bir sanat eseri oluşuyla ilintilidir (Sazyek, 2013). Hacı Bektaş Veli, edebiyatın bu insan odaklı sanat yönünden ustaca yararlanmış ve müzik ile semahı evreni anlama aracı olarak kullanmıştır. Bu açıklamalardan, Hacı Bektaş Veli'nin sıradan bir kalender dervişî olmadığı, ilim sahibi bir Türkmen ve âlimler arasında itibarı olan bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır (Duran, 2010). Özellikle değer öğretiminde duyguların önemini bilen Hacı Bektaş Veli, müzik ve edebiyat yoluyla insanların duygularını harekete geçirerek önemli değişimlere imza atmıştır. Onun insan hayatını ve ahlaki meseleleri konu alan şiirlerine rastlamak mümkündür.

4. Yetişkinler Eğitimi Öncüsü Olarak Hacı Bektaş Veli

Yetişkinler eğitiminde, bireylerin gereksinmelerinin bilinmesi, eyleme yönelme, bireyin etkinliklere katılımı gibi özelliklerin dikkate alınması gerekir.

4.1. Bireylerin Gereksinimleri İle Başlama

Eğitimin etkili olmasında önemli hususlarda biri, ona katılanların ihtiyaçlarına cevap verip vermediği hususudur. Eğitim programları, katılanların gereksinimlerini karşılamıyorsa onların ilgisini çekmeyecektir. İnanma ve tapınma her insan için bir ihtiyaç olup bu durum subjektif bir özellik taşıır. Jung'a göre, inanma veya inanmama yönünde tercih yapılması, zihni ona sevk eden bir sebebe bağlıdır (Özcan, 1992). İnsan, ruh ve bedenden oluşmuş bir varlık olup inanma ihtiyacı, insan ruhunun en belirli özelliğidir. İnsanın bir yaratıcının varlığına inanmasının farklı sebepleri bulunmaktadır. İnanma ihtiyacının, kişinin zor durumlarda kaldığında ortaya çıktığına ilişkin görüşler, insanın çaresizliğinin bir belirtisi olarak görülmektedir. Ancak suffice

bir yorumla bakılırsa, insan günahlarından arınmak için âşikane bir hamle ile Hakk ile buluşmayı arzular (Aydın, 2009). Hacı Bektaş Veli'nin eğitim programında bu durum dikkate alınmıştır. *Makâlât*'ın birinci bölümünde, “insan olanlar kendilerini tez ulu bileler ve Hak Teâlâ'nın yasaklarından sakınalar” (Coşan, 1990, 3) ifadesinde bu ihtiyaç açıkça ortaya konmaktadır. Allah, insanı yeryüzünde halife kılmıştır. İnsan, terkibi zulmet ve nurun birleştirilmesi ile oluşmuş, yaratılışı düzgün, sureti ve ahlakı güzel kılınmış bir varlıktır.

4.2. Eyleme Yönelme

Tasavvuf eğitiminde eylem de önemlidir. Tasavvuf eğitimi bilgidен öte becerilerden oluşur. Bu becerilerin kazanılabilmesi için bunların elbette öncelikle bilinmesi gerekir. Yetişkin eğitime katılan bireyler öğrendiklerini hemen uygulamak isterler. Bu bakımdan eğitim süreci kuramsal bilgidен çok becerileri içerir (Şirin, 2008). Şeriat kapısında iman etme bilgi gerektirirken üçüncü makamda ibadet etmek daha çok eylem gerektirmektedir. Elbette her eylemin niyet ve fiil olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Fiilden maksat hayır veya şer niteliğine bakılmaksızın işlenme durumudur. Niyet ise fiilin oluşmasında etkili olan eylemin maksadını ortaya koyan gerçekliktir. Bu anlamda fiilin hakikatini, onu tahrik eden insan nefsinde kuvve halinde bulunan illette aramak gerekir (Çetintaş, 2014). Hacı Bektaş Veli'nin eğitim programı içinde eylemler daha çok tarikat kapısında yer almaktadır. Bu kapıda salık kişinin pirden el alıp tövbe etmesi, yola girmesi, nefisle mücadele etmesi, hizmet sahibi olması eylem gerektiren davranışlardır. Alevi-Bektaşî Tarikatı'nda bunların nasıl yapılacağı buyruk veya erkânnamelerde açıklanmıştır.

4.3. Bireyin Etkinliklere Katılması

Eğitim öğretim sürecinde kalıcı öğrenmelerin oluşması, öğrenenlerin bu sürece katılmasıyla mümkündür. Bilişsel kuramcılara göre, öğrenilecek konuyu öğrencinin kendisinin keşfetmesi ve öğrendiklerini uygulaması kalıcı bir öğrenme sağlar (Sönmez, 2007). Tasavvuf eğitiminde bireyin etkinliklere katılması zorunludur. Kâmil insan olma yolunda ilerleyen salık, mürşidin gösterdiği hedeflere ulaşarak muradına erebilir. Hacı Bektaş Veli'nin eğitim programında bu hedefler, *Kur'an-ı Kerim* ayetleri ve hadislerle çok güzel bir şekilde açıklanmıştır. O, tarikat kapısının beşinci makamını Hz. Peygamberin bir hadisi ile açıklar: “Hizmet eden kimse hizmet görür”. Yedinci bölümün sonunda “Her kim Allah zikriyle meşgul olursa her türlü zahmetlerden kurtulur, rahmetlere ulaşır” buyrulur (Coşan, 1990, 30). Yani bireyin etkinliklere katılmasında maksat kendi eylemlerinden sorumlu olmasının ve hakikatin sırlarına ermek için çaba sarf etmesinin gerekliliğidir.

4.4. Bireye Yarar Sağlaması

Yetişkin eğitiminde, alınan eğitimin bireyin işine yaraması ve ona bir fayda sağlaması önemlidir. Bu yararın süresi ve derecesi kişilere göre değişiklik gösterir. Faydanın uzun süreli olması ve katkı derecesi bu tür faaliyetlere katılımın artmasına yardım eder. Tasavvuf yolunda ilerlemenin kişiye sağlayacağı katkıyı ölçmek elbette zordur. Ancak misafir olarak geldiğimiz bu dünyada birtakım görevlerimizin olduğu, burada kaldığımız süre içinde yaptıklarımızın bir gün değerlendirileceği hususu göz önüne alındığında, Hacı Bektaş Veli'nin eğitim programının ne kadar önemli ve yol gösterici bir kaynak olduğu daha iyi anlaşılır. *Makâlât*'ın ikinci bölümünde, iman ve

ibadet konusu ele alınmıştır. Arifler katında imanın akıl üzere olduğu, halk dilinde imanın dil ve gönül üzere olduğu, ibadete gelince amel imandan ayrıdır açıklamaları yer almaktadır (Coşan, 1990, 10). İman konusunda kişinin sadece dil ile söylemesinin yeterli olmadığı, gönülle yani kalp ile tasdik edilmeyen bir imanın geçersizliği belirtilmektedir. Amel-iman ilişkisine açıklık getirerek imansız yapılan ibadetin boşuna olacağını ayetlerle açıklamaktadır. Bu konuya farklı açıdan bakan kişiler de bulunmaktadır. Semerkandî bir kişinin hidayete ermesinde iman ile amel arasındaki birlikteliğe dikkat çeker. Ona göre, iman sadece bir zihinsel süreç değildir. Kendisinin zorunlu bir sonucu ve meyvesi olan amel ile açığa çıkmaktadır (Türkmen, 2017). Maturidi bu konuda Hacı Bektaş Veli ile aynı düşünür. Kur'an'dan deliller getirerek amelin imanın bir parçası olmadığını ancak ikisi arasında bir bağ olduğunu vurgular (Kılınç, 2016).

4.5. Konularda Öncelik Sırası

Eğitim programları düzenlenirken öğrenilecek konuların mantıklı bir sıralaması verilir. Bunun önemli bir sebebi, önce öğrenilecek konuların sonrakilerin ön koşulu olmasıdır. Örneğin, talebeye abdest alma konusu namaz kılma eyleminden önce öğretilmelidir. Zira abdestsiz namaz olmaz. Bu örnekte olduğu gibi, Hacı Bektaş Veli'nin eğitim programında bu durum dikkate alınmıştır. Konu başlıkları şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olarak ele alındıktan sonra her bir başlık altında yapılması gerekenler açıkça belirtilmiştir. *Makâlât*'ın birinci bölümünde, “Âdemin dört türlü nesneden yaratıldığı ve dört bölüğe ayrıldığı, her bir bölüğün ibadetlerinin, arzularının ve hallerinin farklı olduğu” belirtilmektedir (Coşan, 1990, 3). Hacı Bektaş Veli ayrıca kırk makamdan birinin eksik olması halinde hakikatin tamam olmayacağını altını çizer (Yılmaz vd., 2011). Hacı Bektaş Veli'nin yetişkinler eğitim programında, konularda öncelik sırası yanında insanların dört bölük olduğu ve her bir bölüğün ibadetleri, halleri ve arzuları ayet ve hadislerle dayalı olarak açıklanmıştır. Bu açıklamalardan, salık hangi kapıda ise o kapıda yapılması gereken ibadetlerden sorumlu olduğu anlaşılmaktadır. Elbette salık ilerledikçe yapılan ibadetlerin güçlük derecesi de artacaktır. Burada üzerinde durulması gereken husus sadece ibadet meselesi değildir. Daha da önemlisi, her kapıda hangi makamlara uyulacağı ve bu makamlarda sözü edilenlerin davranışa dönüştürüleceğidir.

4.6. Yerel Öncülerden Yararlanma

Yetişkinler eğitiminde dikkate alınması gereken hususlardan birisi de yerel öncülerin desteğini almaktır. Yerel öncüler o bölgeyi iyi tanıyan ve bölgedeki halkın güvenini kazanmış kişilerdir. Halk eğitiminde bu insanlardan yararlanmak mümkündür. Hacı Bektaş Veli bir halk eğitimcisi olarak bu hususu göz önünde bulundurmıştır. Anadolu'ya geldiğinde bir Vefai dervişi olan Baba İlyas ile görüştüğü ve onun tarikatına intisap ettiği söylenir. Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya geldiğinden Rum Abdallarının haberi olmuş ve kendilerinden güçlü birisinin gelmesinden hoşnut olmamışlardır. O bulunduğu bölgede sanatkarların piri Ahi Evren ve Taptuk Emre gibi saygın kişilerle iletişim içinde olmuştur. Anadolu'da Abdalan-ı Rum, Bacıyan-ı Rum, Ahiyan-ı Rum ve Gazıyan-ı Rum olmak üzere dört taifeden bahsedilmektedir. Âşık Paşazade'ye göre Hacı Bektaş Veli bu gruplar içinden Bacıyan-ı Rumu seçmiştir (Zelyut, 2015). İlginçtir ki onun Anadolu'ya ilk gelişini Kadıncık Ana hissetmiş ve Rum Abdallarına haber vermiştir. Hacı Bektaş Veli, Hakk'a yürümeden önce yolun sırlarını Hatun Anaya (Kadıncık Ana) aktarmıştır. Kadıncık Ana'nın ise bunları Abdal

Musa'ya aktardığı belirtilmektedir (Yıldız, 2019, 138). *Velayetname*'de Seyyid Mahmud-ı Hayrânî'nin üç yüz Mevlevî dervîşiyle Hacı Bektaş Veli'yi ziyaretinden ve başka bir günde Sarı İsmail'in Mevlânâ'ya bir kitap için gönderildiğinden bahsedilmesi (Gölpınarlı, 1958), onun yerel liderlerle irtibat içinde olduğunu göstermektedir.

4.7. Çalışmaların Takip Edilmesi

Eğitim kurumlarında yapılan her türlü eğitim etkinlikleri takip edilmeli, planlandığı gibi gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmalıdır. Bu husus yetişkinler yani halk eğitimi için de geçerli olup bir bakıma yapılan çalışmaların değerlendirilmesi anlamına gelir. Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinin hangilerinin ona ait olduğu ve kendisinin yazıp yazmadığı konusunda şüpheler bulunmaktadır (Fığlalı, 1990; Coşan, 1990; Güzel, 2009). Bazılarına göre, Hacı Bektaş Veli'den sonra bu eserleri müritleri yazmıştır (Kaygusuz, 2013). Hacı Bektaş Veli, Suluca Karahöyük'te dergâhını kurduktan sonra tasavvuf eğitimini sürdürmüştür. Kendi hayatta iken çok sayıda halife yetiştirmiş ve bunların her birisini Anadolu'nun dört bir yanına göndermiştir. Elbette bu kişilerin yaptıkları hizmetlerin etkililiğine yönelik dönütler alınmıştır. Kendisinin kurmuş olduğu Bektaşî Tarikatı'nda, talipler bağlı oldukları ocakların denetimi altında tutulmuşlardır. Bu ocaklara mensup dede-babalar talipleri eğitmek ve onları sorup soruşturmakla görevlendirilmişlerdir. El ele el Hakk'a adı verilen bir hiyerarşi ile ocaklar nihai olarak Hacı Bektaş Veli Dergâhı'na bağlanmaktadır. Bu bakımdan yapılan çalışmaların takip edildiği gerçeğinden yola çıkarak, Hacı Bektaş Veli'nin halk eğitiminin öncü bir lideri olduğundan söz etmek mümkündür.

4.8. Farklı Kurumlarla İşbirliği

Halk eğitiminin başarıya ulaşmasında işbirliğinin önemli bir yeri vardır. İşbirliği zor işlerin üstesinden gelmeye yardım eder. Diğer taraftan yapılan çalışmaların el birliği ile yürütülmesine imkân sağlar. Hacı Bektaş Veli döneminde var olan yaygın eğitim kurumlarına bakıldığında, bunlar arasında mescitler, tekke ve zaviyeler, cemevleri ve yâran sohbetleri, kütüphaneler, kahvehaneler, bilgin, edip ve sanatçıların evleri, bazı halktan insanların evleri yer aldığı görülmektedir (Sezgin, 2018). Hacı Bektaş Veli, eğitim faaliyetlerine devam ettiği süre içinde birçok kişi ve kurumla işbirliğini devam ettirmiştir. Ahi teşkilatı olarak bilinen meslek kuruluşları onun düsturunu örnek almışlardır. Anadolu'nun farklı yerlerine gönderdiği dervişlerinin bulunduğu dergâh ve tekkelerle insanlar işbirliği içinde olmuşlardır. Onun zamanının bilgin, edip ve sanatçı kişiliğine sahip insanlarla sohbetler ettiğine yönelik *Velayetname*'de kıssalar bulunmaktadır (Gölpınarlı, 1958). Diğer taraftan Hacı Bektaş Veli'nin döneminde yaşamış olan Mevlana, Şemş-i Tebrizi, Yunus Emre gibi kişilerle de görüşmüş olduğu bildirilmektedir. Elbette bu kişilerin bulunduğu tekkeler de bir yetişkinler eğitimi merkezi olarak kullanılmış olup farklı bir kurum olarak algılanmalıdır.

5. Bir Tarikat Kurucusu Olarak Hacı Bektaş Veli

Selçuklu dönemi halk eğitimi kurumları arasında yer alan tekke ve zaviyeler birer eğitim merkezi konumundaydılar. Halktan bazı insanların evleri de (Kadıncık Ana) bu amaçla kullanılmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin hayatı incelendiğinde, onun bir tarikat kurma bilgi ve becerisine sahip olduğu kolayca anlaşılır. Horasan'da kaldığı süre içinde, Hacı Ahmet Yesevî Tarikatı'na ilişkin bilgilere sahip olması, Anadolu'ya gelince Vefailik Tarikatı'na intisap etmesi süreci dikkate alındığında, onun kendi

adıyla anılan Bektaşilik Tarikatı'nın temellerini atmış olduğu düşünülmektedir. Tarik-i Nazenin (nazik yol) kavramı, Allah bilgisine giden yolda insanı eğitime anlamına gelir. Hacı Bektaş Veli'yi pir olarak görmesi ve onun öğretisini sürdürmesiyle Bektaşilik yolu bir zamanının halk eğitimi yapan kuruluşları niteliğini taşıyan bir tarikat hüviyeti kazanmıştır (Temren, 1996, 760).

Hacı Bektaş Veli'nin müritleri tarafından kurulmuş kabul edilen Bektaşî Tarikatı'nın kendine has bazı özellikleri bulunmaktadır. İlk kurulduğu yıllarda tarikata girmek isteyenlerin kimliğine ve etnik kökenine bakılmamıştır. Böylece Hristiyan kişilerin de tarikata girerek Müslüman olduğu bilinmektedir (Temren, 1996). Bektaşilikte ibadetin, kadın-erkek bir arada yapılması Hacı Ahmet Yesevi'nin eğitimine benzerlik gösterir (Tezcan, 1993, 6). Bu ilişki, Hacı Bektaş Veli'in Hacı Ahmet Yesevi'den etkilendiğini göstermektedir.

Bektaşî Tarikatı'nın temel felsefesi Vahdet-i Vücut anlayışına dayanır. Tarikat silsile itibarıyla Ehlibeyt'in birinci İmamı Hz. Ali yoluyla Hz. Peygambere ulaşır. Bektaşilikte insan, kul olduğunun farkına varmak ve yaradani tanımak için yaratılmıştır. Şeriat kapısında, *Kur'an*'da buyrulana yapmak ve yasaklanandan uzaklaşmak vardır. Bektaşî Tarikatı'nda bir mürşide ihtiyaç duyulur. "O'na yaklaşmaya vesile arayın." (Maide, 35) ayeti bir mürşide ihtiyaç olduğu şeklinde yorumlanır. Bektaşî Tarikatı'na giriş bir erkânla olur. Buna yola girme erkânı denir. Mürşit yola giren kişiye bu yolun zorluğu hakkında bilgi verir. Bu yola "gelenin malı dönenin canı" ifadesinde, yola girmenin gönüllük esasına dayandığını ancak çıkmanın hoş bir davranış olmayacağını özetler (Gül, 2018).

Bektaşî inancının kendisine has bir hukuk sistemi vardır. Örf hukuku olarak nitelendirilen bu hukuk sisteminin hâkimi mürşittir veya babadır. Halk mahkemesi olarak kabul edilen bu yargılama, cem ibadetine başlamadan önce yapılır. Her yıl sorunu olan kişiler mürşit veya babaya müracaat ederek sorunun çözümünü isterler. Yere 3x2 metre ebatlarında genellikle yünden dokunmuş bir seccade üzerinde yargılama yapılır. Buna dara çekme adı verilir. Cem erenlerinin de katılımıyla taraflar razı edilerek mahkeme bitirilir. Büyük günah işleyen kişiler bir daha ceme alınmamak üzere cezalandırılırlar. Bu duruma düşkün bırakma ve cezalandırılan kişiye ise yol düşküni denir.

Hacı Bektaş Veli'nin evli olup olmadığı meselesine dayalı olarak Alevilik ve Bektaşilik olarak iki kola ayrılmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin evlendiğini savunan Çelebiler kendilerini Hacı Bektaş'ın bel oğlu olarak kabul ederler. Bu kolda olanlar Alevi olarak nitelendirilirler. Babalar kolundakiler Hacı Bektaş Veli'nin hiç evlenmediği tezini savunurlar ve kendilerini yol oğlu kabul ederler. O dönemlerde Çelebilerin Hacı Bektaş ilçesinde, babaların ise İzmir Narlıdere Tekkesi'nde oturdukları belirtilmektedir (Sezgin, 1996).

Alevi-Bektaşî inancında, ibadetlerin belli bir yerde yapılmasına dair bir kural yoktur. Bunun nedeni, "(...) mescidler Allah'a ibâdet etmek içindir (...)" (Cin suresi, 18) ayetine ve Hz. Muhammed'in "yeryüzü benim için mescid ve temiz kılındı" (Buhârî, Teyemmüm 1) hadisine dayandırılır. Alevi-Bektaşîlerin toplu ibadet şekli olan cemler, köylerde büyük bir evde yapılabilir. Aslında cemevi kavramı, şehirleşme ile birlikte ortaya çıkmıştır ve aynı zamanda bir kültür ve ilim meclisidir. Alevi-Bektaşî cemlerinde, mürşidin yapmış olduğu nasihat ve sohbetler, yetişkinler eğitimi kapsamında, değerler eğitimi olarak kabul edilir (Gül, 2018). Hacı Bektaş Veli de

Kadıncık Ana'nın evini böyle bir amaçla dergâh olarak kullanmıştır (Aytaş, 2010, 221). Ancak günümüzde, "Aleviliği belirli bir siyasi doktrine entegre etme çabası, Alevi inancının işleyişinde birtakım bozulmalara sebep olmuştur" (Çeribaş, 2018, 70). Yani şehirlerdeki cemevleri de bu durumdan olumsuz etkilenebilirler.

Sonuç

Halk eğitimi, örgün eğitime göre avantajları olan bir eğitimidir. Halk eğitimi yaş sınırı gözetilmeksizin herkese açık olan, örgün eğitim kurumlarına devam etmeyen kişilere verilen eğitimidir. Dini ve tasavvufi konular için oldukça etkili bir eğitim biçimidir. Halk eğitiminin ilkeleri, süreklilik, herkese açık olma, esneklik, ekonomiklik, hoşgörü, gönüllülük, bilimsellik ve bütünlük olarak sıralanabilir. Bu özellikleri onu örgün eğitim kurumlarına göre üstün kılan özelliklerdir. Bu tür kurumlarda eğitim ortamlarında belli standartlar aranmaz. Öğrencilerin eğitimi isteyerek alması yani gönüllülük esastır. Oldukça ekonomik olan bu eğitimin esnek olması da dikkate alındığında, yetişkinler açısından önemli bir avantaja sahiptir. Hoşgörünün temel alındığı bu eğitimde, eğitim programı, öğrenci ihtiyaçları ve eğitimcilerin yeterliklerinin bütünlük göstermesi eğitimin etkililiğini artırır.

Halk eğitimi ile topluma; anadilde iletişim becerileri, öğrenmeyi öğrenme, sosyal beceriler ve vatandaşlık becerileri, topluma yapıcı şekilde dâhil olma, kültürel farkındalık, duyguları müzik, edebiyat yoluyla ortaya koymaya yönelik beceriler kazandırılabilir. Özellikle örgün eğitim kurumlarının yetersiz olduğu dönemlerde, buna benzer beceriler halk eğitim yoluyla kazandırılarak kültürün gelecek kuşaklara aktarımı sağlanmıştır. Bunun yanında halk eğitimi ile toplumda birlik ve beraberliğin korunmasına da yardım edilmiştir. Halk eğitimi çalışmalarında, bireylerin ihtiyaçlarını dikkate alarak işe başlama, eyleme yönelme, bireyi etkinliklere katma, işlenecek konuları öncelik sırasına koyma, yerel öncülerden yararlanma, çalışmalarını takip etme ve farklı kurumlarla işbirliği yapma ilkeleri önem taşımaktadır.

Hacı Bektaş Veli'nin soyuna yönelik tartışmalar devam etmektedir. Onun bir Yesevi dervışı olup Anadolu'ya irşatla görevlendirildiğini iddia edenler olduğu gibi, Bektaşlı aşiretinin bir üyesi olduğu ve Baba İlyas'ın müridi olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır. Hacı Bektaş Veli'nin soyunun tam olarak bilinmemesi, onun öncü bir halk eğitimcisi olma özelliğini değiştirmez. *Makâlât*'ın onun eseri olduğu çoğunlukla kabul edilmektedir. Diğer eserlerinin bazıları tartışmalıdır. Hacı Bektaş Veli ile ilgili olarak Türk Milliyetçisi, Sünnî Mutasavvıf ve Hümanist Devrimci Halk Lideri gibi farklı portreler çizilmektedir. Hacı Bektaş Veli aslında bir tasavvuf ehli ve iyi bir eğitimcidir. *Makâlât*'ında dört kapı kırk makam öğretisi onun eğitim programını oluşturur. Bu programda şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olmak üzere dört aşamalı kapılar bulunmaktadır. Her kapının içinde bireyi kâmil insan olmaya davet eden basamaklar yer almaktadır.

Hacı Bektaş Veli'nin halka kazandırmaya çalıştığı yaşam becerilerine bakıldığında, halk eğitimi ilkeleriyle uyum içinde olduğu görülmektedir. Bu durum onun öncü bir halk eğitimi uzmanı olduğunu göstermektedir. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında çabaları bugün bile takdir edilmektedir. Yaşadığı dönemde eğitim kapılarını herkese açık tutan Hacı Bektaş Veli, Müslüman olmayan tebaanın da beğenisini kazanmış ve birçok kişi bir zorlama olmaksızın Müslüman olmuştur. Onun bu çabaları Osmanlı Devleti'nin Balkanlara açılmasına da yardım etmiştir.

Hacı Bektaş Veli Alevi-Bektaşî Tarikatı'nın kurucusu olarak kabul edilir. Kendisinden sonra gelen Balım Sultan bu tarikatı yeniden düzenleyerek, Alevi-Bektaşî kültürünün yaşatılmasına önemli katkı sağlamıştır. Alevi-Bektaşî Tarikatı'nın diğer tarikatlara göre farklı özellikleri bulunmaktadır. Kadın ve erkek ayrımı yapılmaksızın cemevlerinde ibadet yapılmaktadır. Cemlerde bağlama, keman ve kudüm gibi müzik araçları kullanılarak nefesler söylenmekte ve müşitlerin nasihatleri ile halkın eğitimi sağlanmaktadır. Alevi Tarikatı ocak sistemine dayalıdır. Tarikata girme ve yolun erkânına göre ilerleme belli uygulamaları gerektirmektedir. Kendi içinde bir yargılama ve kardeşlik sisteminin bulunduğu Alevi-Bektaşî inancı İslam inancının Türk yorumu olarak kabul edilmektedir. Temel felsefesi Vahdet-i Vücut anlayışına dayalıdır. Geleneksel Alevi-Bektaşî değerlerinin yaşatılması bu tarikatın sürekliliğine önemli bir katkı sağlayacaktır.

Halk eğitiminde öncü bir kişiliğe sahip Hacı Bektaş Veli'nin halk eğitiminde üstlendiği roller ve onun kuruculuğunu yaptığı Alevi-Bektaşî Tarikatı'na yönelik bilgilerin yer aldığı bu çalışmada, konu onun eğitimci kişiliği ile sınırlandırılmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin diğer özellikleri başka bir makalenin konusu olabilir. Hacı Bektaş Veli'nin bilinmeyen yönlerinin ortaya çıkarılması, bazı sorunların aydınlatılmasına yardım edecektir. "Yolumuz; ilim, irfan ve insanlık sevgisi üzerine kurulmuştur" diyen Hacı Bektaş Veli'nin, toplumsal hayatımızın zenginleşmesine sağladığı katkı böylece daha iyi anlaşılacaktır.

Kaynaklar/References

- Akdeniz, Serap. "Alevi Müzik Uyanışının, Birlik ve Farklılık Ekseninde İzmir Yamanlar Cemevi Müzik Pratiklerine Yansımaları!". *Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi*, 3, 2013, 129-147.
- Aydın, Ali Rıza. "İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9/3, 2009, 87-99.
- Bağcı, Ş. Erhan. "Türkiye'de Yaşam Boyu Öğrenme: Piyasacı ve Muhafazakâr". *Mülkiye Dergisi*, 39/3, 2015, 211-244.
- Boz, Hayat Avcı. "Ankara İli Halk Eğitim Merkezi Öğretmenlerinin Yetiştirme, Yönetim, Çalışma Koşullarına İlişkin Sorunları". *Eğitim ve Bilim Dergisi*, 12/70, 1988, 39-43.
- Bülbül, Sudi. *Halk Eğitimine Giriş*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Ders Kitapları Yayınları, 1991.
- Ceylan, Mustafa. *Türk ve Dünya Edebiyatında Öldürülen Şairler*, Antalya: Gülce Edebiyat, 2015.
- Coşan, Esat. *Makâlât Hacı Bektaş Veli*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Çeribaş, Mehmet. "Alevi Bektaşî Çalışmalarıyla İlgili Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Hacı Bektaş Veli ve Alevilik Bektaşîlik Araştırmaları Akademik Çalıştayı Raporu (11-13 Mayıs 2017)*. 67-71. Nevşehir: Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, 2018.
- Çetin, Halil. "Gerçekten Efsaneye Hacı Bektaş-ı Veli Portreleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/23, 2012, 114-125.
- Çetintaş, İbrahim. "Niyet Kavramı Bağlamında Fiillerin Hakikat Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32, 2014, 51-70.
- Demirel, Melek. "Yaşam Boyu Öğrenme ve Teknoloji". *9th. International Educational Technology Conference (IETC) (6-8 Mayıs 2009)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2009.
- Dolanbay, Tuncay. *Hayat Boyu Öğrenme Sürecinde Halk Eğitimi Merkezlerinin Yaşadığı Yönetimsel Sorunlar*. Bartın: Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Duran, Hamiye. "Velâyetnâme'ye göre Hacı Bektaş Veli". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55, 2010, 129-137.
- Ersoy, İlhan. "Müzik Türleri Sınıflandırmasında Model Uygulaması: Bir Müzik Türü Olarak Semah". *Eurasian Journal of Music and Dance*, 14, 2019, 32-62. <https://doi.org/10.31722/ejmd.584359>

- Fıçlalı, E. Ruhi. *Türkiye’de Alevilik Bektaşılık*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990.
- Flood, Robert-Romma, Norma. “Contours of diversity management and triple loop learning”. *Kybernetes*, 25/7–8, 1996, 154-163.
- Geray, Cevat. *Halk Eğitimi*. Ankara: İmaj Yayınevi, 2002.
- Göçer, Ali. “Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine”. *Türk Dili*, 3/729, 2012, 50–57.
- Gölpınarlı, Abdülkadir. *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli: Vilâyet-nâme*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
- Gül, İbrahim. “Alevi İnançında Can, Ruh Kavramı ve Nefsin Eğitimi”. *Folklor / Edebiyat*, 27/1, 2021, 211-228. <https://doi.org/10.22559/folklor.1328>.
- Gül, İbrahim. *Aleviliğin Temel Esasları ve Alevi Erkânı*. Samsun: Ceylan Ofset, 2018.
- Güzel, Abdurrahman. “Hacı Bektaş Veli’nin Tarihi Kişiliği ve Türk Kültürü Üzerindeki Etkileri”. *III. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (30-31 Ekim, 2009)*. 27-44, Üsküp: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2009.
- Hablemitoğlu, Şengül-Özmete, Emine. “Etkili Vatandaşlık Eğitimi İçin Bir Öneri”. *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi*, 1/3, 2012, 39-54.
- Jarvis, Peter. *Mokymosi Paradoksai*. Kaunas: Vytauto Didžiojo Universitetas, 2001.
- Jung, Carl Gustav. *Psikoloji ve Din*, çev. Raziye Karabey, İstanbul: Okyanus Yayınları, 1998.
- Kaya, H. Eylem. *Yaşam Boyu Yetişkin Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2016.
- Kaygusuz, İsmail. “Hakk’ın Kelâmı Makâlât-I Hacı Bektaş Veli, Her lâfzında var bin hikmet” Erişim 26 Mart 2021, <http://www.ismailkaygusuz.com/index.php/23-kitaplarim/arastirma-inceleme/523-hakk-in-kelami-makalat-i-haci-bektas-veli>
- Kılınç, Mustafa. *İmâm Mâtürîdî’de İman-Fısk İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kozan, Ali. “Sözlü ve Yazılı Tarihe Göre Nevşehir Bölgesinde Horasan Erenleri Olarak Bilinen Şahsiyetler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61, 2012, 313–335.
- Kur’an Meali. “Cin Suresi”, 18. Ayet ve hadis, Erişim 16 Aralık 2022, <https://www.kuran.vemeali.com/cin-suresi/18-ayeti-tefsiri>
- Kur’an-ı Kerim Meali. “Maide Suresi”. Erişim 26 Mart 2021, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/M%C3%A2ide-suresi/704/35-37-ayet-tefsiri>
- Kurt, İhsan. *Yetişkin eğitimi*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2008.
- Kuş, Zafer-Aksu, Aysun. “Vatandaşlık ve Vatandaşlık Eğitimi Hakkında Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin İnançları”. *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 8, 2017, 18–41.
- Lowe, John. *Dünyada Yetişkin Eğitime Toplu Bakış*, çev. Turhan Oğuzkan, Ankara: Türkiye Milli Komisyonu, 1985.
- MEB. *Yaygın Eğitim Kurumları Yönetmeliği*. Ankara: Çıtraklık ve Yaygın Eğitim Genel Müdürlüğü, 1990.
- MEB. *Yaygın Eğitim Kurumları Yönetmeliği*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2006.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Hacı Bektaş-ı Veli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14, 455–458, 1996.
- OECD. “*Learning Opportunities For Adults*”. Organisation for Economic Co-operation and Development; [Sold by OECD Publications Center], Paris, (Washington, D.C.), 1977–1981.
- Özcan, Hüseyin. “Hacı Bektaş Veli’nin Fatıha Tefsiri”. *Milli Folklor*, 20/80, 2012, 39–52.
- Özcan, Hüseyin. *Fatıha Tefsiri: Hacı Bektaş Veli*, İstanbul: Horasan Yayınları, 2008.
- Özdemir, Cafer. “Hacı Bektaş Veli’nin Velayetnâme Adlı Eserinde Yer Alan Halk Kültürü Unsurlarına İşlevsel Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 78, 2016, 197–217.
- Özer, Bekir. “Öğrenmeyi Öğretme”. *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*. Ed. Mehmet Gülltekin, 161–172. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Sayın, Ege-Bostancı, Gökür. “Müziğin Toplumsal ve Gösterge Bilimsel Temelleri”. *Ege Eğitim Dergisi*, 14/2, 2013, 106–1171.
- Sazyek, Hakan. “Edebiyat Niçin İnsansız Olmaz?” *Turkish Studies*, 8/8, 2013, 1127–1139.

- Sezgin, Abdulkadir. “İslâm Düşüncesinde Tarikat ve Bektaşî Tarikat”. *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 8/23, 1996, 337–358.
- Sezgin, Osman. “Türk Eğitim Tarihi” Erişim 26 Mart 2021, <http://www.osmansezgin.com/>
- Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen El Kitabı* (13. Baskı). Ankara: Anı Yayıncılık, 2007.
- Sümer, Ali. “Bektaşî Kültüründe Dil”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 11, 1999, 77–92.
- Sümer, Uğur. “Hacı Bektaşî Velinin İlmî Yönüne Genel Bir Bakış”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 45, 2008, 215–220.
- Şirin, Atilla. “*Halk Eğitim Merkezlerinin Sanat Eğitimi Bağlamında Yetişkin Eğitimindeki Yeri ve Önemi*”. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Tan, Nail. “Uluslararası Azerbaycan Türkiye. Yedi Ulu Ozan Sempozyumu”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 40, 2015, 219–222.
- Taşğın, Ahmet-Solmaz, Bünyamin. “Tahrir Defterlerinin Alevilik-Bektaşilik Araştırmalarına Katkısı: İrene Beldiceanu – Steinherr Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61, 2012, 207–220.
- Temren, Belkıs. “Anadolu’ya Hoşgörü Tohumları Eken Hacı Bektaş-ı Veli”. *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Özel Sayı*, 3/24, 1996, 755–768.
- Tezcan, Mahmut. “Ahmet Yesevî’nin Türk Din Antropolojisindeki Yeri”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 26/1, 1993, 1–7.
- Türkkan, Alpay. “*Halk Eğitimi Merkezi Yönetici ve Öğretmenlerinin Hayat Boyu Öğrenme Algısı İle Mesleki Doyum Arasındaki İlişki*”. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Türkmen, Hasan. “Şemsuddîn Es-Semerkandî’de İman-Amel İlişkisi”. *Mütefekkir*, 4/7, 2017, 21–39.
- Vaktidolu, Adil Ali Atalay. *Cabbar Kulu*. (3.basım) İstanbul: Anadolu Matbaa, 1996.
- Yayla, Deniz. *Türk Yetişkin Eğitimi Sisteminin Değerlendirilmesi*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı (EARGED), 2009.
- Yıldız, Harun. *Geleneksel Algıdan Gerçekliğe Hacı Bektaş Veli Tarihsel Bir Yaklaşım*, Ankara: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Yılmaz, Ali vd. *Makâlât-Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, (4. Baskı), Ankara: Türk Diyanet Vakfı, 2011.
- Zelyut, Rıza. *Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli Ali’nin Sırrı*. (2. Baskı), Ankara: Kripto Basın Yayımları Dağıtım Ltd. Şti, 2015.

ÜMMÎ İSÂ'NIN MİHR Ü VEFÂ MESNEVİSİNDE YENİDEN DİRİLME MOTİFİ VE HIZIR

THE RESURRECTION MOTIF AND KHIDR IN MİHR U VEFÂ MASNAVİ OF UMMÎ İSÂ

SEVİM YILMAZ ÖNDER  RÖR

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Ümmî İsâ'nın *Mihr ü Vefâ* mesnevisi, H. 774 (1372-73) yılında tamamlanmıştır. Aşk ve macera türünden bir eser olan *Mihr ü Vefâ* mesnevisi neredeyse tamamen masal motif ve unsurlarıyla örülmüştür. *Mihr ü Vefâ* mesnevisinde olay örgüsüne göre Rum'da Filekavs adlı bir padişah vefat edince mirası üç oğlu arasında paylaşılır. Küçük şehzade Vefâ, altınları bitirip ülkeyi terk eder. Gittiği bir falcı, kırk odalı bir hazine ve bir güzel kız bulacağını söyler. Vefâ, Mihr'i ve kırk odalı hazineyi bulur. Fakat yasak olan kırkıncı odayı gizlice açınca rüzgâr, konuşan ağaçlardaki gömleklerden birini uçurur ve böylece felaketler başlar. Bu makalede masal motifleriyle süslü olan *Mihr ü Vefâ* mesnevisinin yeniden dirilme motifi, diriltme araçları ve Hızır'ın bu konudaki işlevi incelenmiştir. Hikâyede iki yerde yeniden dirilme motifi görülür. İlkinde yasaklı bahçenin ağaçlarının yaprakları ölüleri diriltir. İkinci defa yeniden dirilme motifi Hızır sayesinde olur. Zor durumda kalan insanların yardımına yetişerek onları sıkıntıdan kurtaran Hızır, iki yerde görülür. Birincisinde, düşmanlar tarafından kaçırılan Mihr'i ve dadısını kurtarır. İkincisinde ise gönderilen cadı iki sevgilinin yaşadığı saraya gelir, Vefâ'nın boğazını keserek öldürür ve Mihr'i alıp sultana getirir. Ortanca şehzade, saraya gelir ve kardeşinin öldürüldüğünü öğrenince feryat eder. Bu sırada Hızır birden ortaya çıkar. Hızır'ın namaz kılıp sonra Allah'a dua etmesi sayesinde Vefâ dirilir.

Anahtar Kelimeler: Mihr ü Vefâ, Konuşan Ağaç, Yaprak Merhemi, Hızır, Yeniden Dirilme.

Abstract

The Masnavi of Mihr u Vefâ, the work of Ummî İsâ, was written in hijri 774 (1372-73). Mihr ü Vefâ masnavi, which is a work of love and adventure, is almost completely decorated with fairy tale motifs and elements. According to the plot of Mihr ü Vefâ masnavi, when a sultan named Filekavs in Anatolia passed away, his inheritance was divided among his three sons. The little prince Vefâ leaves the country when he finishes his gold. The fortune teller he consulted to, says that he will find a treasure with forty rooms and a beautiful girl. Vefâ finds Mihr and the treasure with forty rooms. But when he secretly opens the forbidden fortieth room, the wind blows one of the shirts of the talking trees off, then disasters begin. In this article, the resurrection motif of Mihr u Vefâ masnavi that is decorated with fairy tale motifs, the elements of resurrection and the contribution of Khidr on this subject, was examined. The resurrection motif is seen in two places in the story. Firstly, the leaves of the trees of the forbidden garden resurrect dead people. Secondly Khidr resurrect the main character. Khidr, who came to the aid of people in difficult situations and saved them from trouble, is seen in two places. Firstly, Khidr rescues Mihr and her nanny that were kidnapped by the enemies. Secondly, the witch who was sent to bring the owner of the shirt, comes to the palace of lovers and kills Vefâ by cutting her throat and takes Mihr and brings her to the sultan. The middle prince, comes to his palace and screams when he learns that his brother has been killed. At that time Khidr suddenly appears. Thanks to Khidr's pray to Allah, Vefâ is resurrected.

Keywords: Mihr ü Vefâ, Talking Trees, The Resurrection Leaf Cream, Khidr, The Resurrection.

Giriş

İran edebiyatına ait *Mihr ü Vefâ* hikâyesinin ilk defa 12. yüzyılda Reşîd-i Semerkandî tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir (Lugal, 1990, 168-169). Türk edebiyatında 14. yüzyıl şairi Ümmî Îsâ'dan sonra, 16. yüzyılda Gelibolulu Mustafa Âlî, Mustafâ Çelebi (Mustafâ Emînî), Bursalı Hâşimî ve Harîmî'nin de *Mihr ü Vefâ* mesnevîsi yazdıkları görülmektedir.

Ümmî Îsâ hakkında tezkirelerde herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Şair mesnevisinin sonunda kendinden mütevazı bir şekilde bahseder:

*Ümmî Îsâ nicedür bu kıl u kâl
Dile Hak'dan kim bulasın ittîsâl (Yılmaz Önder, 2013, 306).*

Ümmî Îsâ, Ağâh Sırrı Levend tarafından 15. yüzyılda yaşamış bir şair olarak kaydedilmektedir (Levend 1988, 133). Âmil Çelebioğlu ise Türk Edebiyatında 15. yüzyıldan önce yazılmış mesnevîleri incelediği kitabında Ümmî Îsâ'nın mesnevisini 14. yüzyıl içerisinde değerlendirmektedir (Çelebioğlu, 1999, 63). Şair, mesnevinin sonunda bulunan beyitte eserini H. 774 (1372-73) tarihinde tamamlandığını açıkça belirtmektedir. Bu nedenle şairin de bu yıllarda yaşadığı tahmin edilmektedir:

*Yedi yüz yetmiş dört yıldır tamâm
Olmışdı resûlden-sonra vesselâm*

*İşbu kitâbı tamâm eyledüm
Nazmla şerhin cihâna söyledüm (Yılmaz Önder, 2013, 308).*

Ümmî Îsâ'ya ait *Mihr ü Vefâ* mesnevisinin yurtiçi ve yurtdışı kütüphanelerinde birçok nüshasının var olduğu bilinmektedir. İstanbul ve İzmir'de birer, Erzurum'da ise iki nüsha mevcuttur. Fuad Köprülü de kendi kütüphanesinde 760/1358-59 tarihli müellifi meçhul bir *Mihr ü Vefâ* mesnevîsinin var olduğundan bahsetmektedir (Köprülü, 1981, 341). Ayrıca aynı mesnevinin Türk halk edebiyatı ürünleri içerisinde değerlendirilebilecek metinleri de bulunmaktadır. Millî Kütüphane ve Topkapı Sarayı Kütüphanesinde mensur iki nüsha mevcuttur. Özellikle Topkapı nüshasının Ümmî Îsâ'nın mesnevîsine benzerliği dikkat çekicidir (Yılmaz Önder, 2013, 29-32). Ayrıca folklor araştırmacısı Vehbi Cem Aşkun'un Sivas'ta derleyip yayımladığı *Mihr ü Vefâ* masalının, Ümmî Îsâ'nın eserine karakter, konu, olay örgüsü vb. açılarından benzemesi dikkate değerdir (Aşkun, 2006, 378-387). Burada masalsı öğeler Anadolu motifleri ile yer değiştirmiştir. Meselâ mesnevîde Vefâ'ya *Mihr*'in varlığını haber veren *remmâl*, günümüz *Mihr ü Vefâ* hikâyesinde yerini rüyada konuşan bir ördeğe bırakır.

Mihr ü Vefâ mesnevisinin İzmir, İstanbul ve Erzurum'da bulunan dört manzum nüshanın edisyon-kritik çalışması yayımlanmıştır (Yılmaz Önder, 2013). Bu dört nüsha konu, karakter ve olay örgüsü bakımından aynıdır. Ancak bazı nüshalarda olaylar diğerlerine göre daha detaylı anlatılmıştır. Mesnevinin Azerbaycan Türkçesinde yazılmış manzum nüshası Aysel Şerifova tarafından tanıtılmıştır. Ayrıca Ümmî Îsâ'nın mensur *Mihr ü Vefâ* hikâyesi üzerine bir yüksek lisans tezi yapılmıştır (Arıkoğlu, 1991). Bu yayınların tamamı dil çalışması olduğu için eserin halk edebiyatı bakımından incelenmesi maalesef eksik kalmış ve 900'ü aşkın beyit içinde birçok motif satır aralarında kaybolmuştur. Bu çalışmada Anadolu halk kültürü ve inanışları bakımından önem arz eden yeniden dirilme motifi ve Hızır konusu incelenmiştir.

Mesnevinin dört manzum nüshanın karşılaştırmalı olarak hazırlanan metninde "Fırâknâme" başlıklı bir gazel bulunmaktadır. Eserin girişinde "Besmele, Allah'a hamd ile Hz. Muhammed'e, dört halifeye ve sahabeye övgü" yer alır. Fakat eserde, yazılış nedenin anlatıldığı "sebeb-i telif" bölümü bulunmaz. Hikâyenin anlatıldığı bölüm "hâtime" ile son bulur. Olay örgüsü şairin aşk konulu bir destan anlatacağını haber vermesiyle başlar:

*İşid imdi ışk sözinden bir haber
Eydeyüm bir dâsîtan gey muteber (Yılmaz Önder, 2013, 123).*

Ümmîliği mahlasının bir parçası kabul eden şairin, çok fazla eğitim görmediği, Türkçesindeki duruluktan da anlaşılmalıdır. İran Edebiyatı geleneğinden beslenen Divan Edebiyatına özgü süslemelerden çok fazla faydalanılmamış olması eseri daha çok halk edebiyatına yaklaştırır.

1. Mihr ü Vefâ Hikâyesinin Olay Örgüsü

Rum'da Filekavs adlı bir padişahın üç oğlu vardır. Padişah bir gün hastalanır. Durumunun kötüleştiğini gören vezirleri, padişaha vasiyetini sorar. Padişah vasiyet olarak üç oğlu için hazine odasına üç küp bırakmıştır. Ölmeden önce "her küpte bir hikmet olduğunu o hikmetlere göre memleketi yönetmelerini" söyler.

Padişah ölünce vezirler hazineye gider ve büyük küpün içinde toprak, ortanca küpün içinde kemik, en küçük küpün içinde ise altın olduğunu görürler. Küplerin boyuna göre sırasıyla, "büyük küpün içindeki toprak memleket demektir, büyük oğul padişah olsun; ortanca küpün içindeki kemik memleketin hayvanlarını anlatır, ortanca oğula hayvanlar verilsin; küçük küpün içindeki altınları ise küçük oğul alsın" derler:

*Sultân eydür haznede üç küp kodum
Vasiyyetüm bu durur size dedüm*

...
*Gördiler üç küp turur, biri ulu
Ol ulu küp dediğim toprak tolu*

*Ol ulu küp toprak içi doludur
Pâdişâhun oğhdur kim uludur*

*Anun olsun pâdişâhlık tâc u taht
Hayme vü çâdır u alem raht u baht*

*Ol küp içinde ki sünük var durur
At u katır koyun u tavar durur*

*İsmarlan ortanca oğlına anı
Eyle buyurubdur çü sultân bunu*

*Ol küp içindeki altını görün
Sultânun ol kiçi oğlına verün (Yılmaz Önder, 2013, 126-129).*

Şehzade Vefâ altınları alıp kendi adına bir tekke yaptırır ve yardıma muhtaç olanlar için hepsini harcayıp bitirir. Parasız kaldığında çevresinde hiç kimse kalmaz. Bir şehzade olduğu için düştüğü durumdan utanıp ülkeyi terk etmeye karar verir.

Parmağındaki yüzüğü satar ve birazıyla yiyecek alır. Kalanıyla da geleceğini öğrenmek için zamanının falcısı olan bir remmâlê gider. Remmâl, “Vefâ'nın bir şehzade olduğunu ve başına birçok olay geleceğini ancak daha sonra mutluluğu bulacağını; bunun için, içinden su akan bir şehre varacağını ama o şehirde durmaması gerektiğini” söyler. Daha sonra “pınarın başında karşılaşıcağı canavarı takip etmesi gerektiğini ve böylece kırk hücreli bir hazine ile bir güzel kıza sahip olacağını” haber verir:

*Aldı remmâl tahtasın çizer bakar
Başını salar u dizini kakar*

*Tahtasın kor, kitâb alur eline
Tanrı adın hoş getirür diline*

*Eytdi, yiğit senün adundur Vefâ
İş bu yolda çekisersin çok cefâ*

*Hak sana rûzî kıla bir genc hâne
Altun gümüş çok anda la'l dürdâne*

*Bulasın kırk hücre içi tolu mâl
Bir güzel dahı bile sâhib-cemâl (Yılmaz Önder, 2013, 135-136).*

Vefâ öğrendiklerinden mutlu olarak yola çıkar ve falcının bütün dediklerini yapar. Hem hazineyi hem de Mihr ile dadısını bulur. Mihr'in güzelliğini görünce ona âşık olur. Daha sonra Vefâ, Mihr'in dadısıyla düşmanlardan kaçarken bindikleri salın fırtına nedeniyle parçalandığını ve bu durumundan Hızır Peygamberin yardımıyla kurtulduklarını öğrenir.

Mihr ile birlikte yaşamaya karar veren Vefâ, kırk hücreli hazineyi görür. Mihr, biri dışında bütün odaları gösterir. Bir gün Mihr uyurken, Vefâ anahtarı bulur ve kırkinci odayı açar. İçerde insan gibi konuşan ağaçlar görür. Ağaçlardan yetişen gömleklerden birini almaya çalışırken birden bir rüzgâr çıkar ve gömleği uçurur. Durumu öğrenen Mihr çok üzülür, “felaketlerin başlayacağını ve ayrılacaklarını” söyler.

Gömlek, Magrip ilinde yaşayan bir çiftçinin tarlasına düşer. Çiftçi, gömleği köy beyine, köy beyi de vezire teslim eder. Gömleği gören sultan, “bu güzel gömleğin ancak bir huriye ait olabileceğini” söyleyerek sahibine âşık olur ve adamlarından gömleğin sahibinin getirilmesini emreder. Vezir ve beyler meşhur cadıdan yardım ister. Cadı “gömleğin sahibinin Rum elinde yaşayan bir güzel olduğunu ve sultana getirebileceğini” söyler. Fakir ve yaşlı bir kadın kılığına giren cadı küpüne biner ve Mihr ile Vefâ'nın yaşadığı yere gelir. Allah'ın adını anarak dilenir. Başlarına kötü şeyler geleceğini bilen Mihr kapıyı açmak istemez ancak Vefâ'nın ısrarlarına dayanamayıp cadıyı içeri alır. İçeri giren cadı sihir yapar ve ikisini de bayıltır. Vefâ'nın boğazını kesen cadı, bayılmış haldeki Mihr'i küpüne koyarak sultanın sarayına getirir. Gözünü açtığı anda sultanı gören Mihr, bu durumdan kurtulmak için sultandan “bir başka sarayda dadısıyla beraber oturmak ve sevgilisinin yasını tutmak için bir yıl mühlet” ister. Sonunda Mihr'in kendi isteği ile geleceğini düşünen sultan, bu şartı kabul eder. Yas tutan Mihr bütün kıyafetlerini siyaha boyar. Sevgilisinin durumunu gören sultan bütün ülkede yas ilan eder ve ülkede yaşayan herkese siyah giyme zorunluluğu getirir.

Vefâ'nın bütün servetini harcaayıp bitirdiğini öğrenen ağabeyleri kardeşlerini merak eder. Ortanca kardeş Vefâ'yı bulmak için yola düşer. Remmâl yanına gelen

ortanca şehzadeye aynı yolu gösterir ve “önce ağlayacağını ama sonra güleceğini” söyler. Saraya vardığında, Vefâ’nın öldürüldüğünü öğrenen ağabeyi feryat ederken Hızır gelir ve Vefâ’yı diriltir.

Dirilen Vefâ, hemen Mihr’i sorar. Ortanca ağabeyinin uyarılarına rağmen sevgilisini bulmakta ısrar eden Vefâ, bahçedeki kalan iki gömleği, bir yıl solmayan çiçeği ve bir kese altın alarak yola çıkar. On bir ay seyyahlık eden ve her önüne gelene Mihr’i soran Vefâ, geze geze Mihr’in kaçırıldığı Magrip iline gelir. Yolu bağlar arasına uğrayan Vefâ, beyaz giydiği için sultanın adamları tarafından dövülmek üzereyken kendisini kurtaran bahçıvanın yardımcısı olur. Siyahlar giyen Vefâ, saraya sebze ve meyve götürülen bahçıvandan Mihr’in hikâyesini öğrenir. Kendisini tanıtmayan Vefâ, saraya meyve götürmek üzere yola düşer. Meyveleri ve hazineden aldığı çiçeği bohça olarak kullandığı gömleğin içine koyar ve Mihr’e götürür. Kokusundan çiçeği tanıyan Mihr, hizmetçisi ile Vefâ’ya bin altın gönderir. O sırada bir yıllık mühleti dolan Mihr, sultana düğün hazırlığı yapması için haber gönderir. Sultan, Mihr’in isteği üzerine iki at gönderir. Bağa gidip Vefâ ile kaçmayı planlayan Mihr, atları gece getirmesi için Vefâ’ya verir. Düğün ahali sarhoş olmuşken, yola çıkan Mihr ile Vefâ, saklanmak için bir mağaraya girer. Ertesi gün durumun farkına varan sultan, Mihr’i bulması için cadıyı gönderir. Sultan, iki sevgiliyi bulamayan cadıyı kılıçla öldürür. Aşkından deliren padişah yalın ayak Mihr’i bulmak için yollara düşer.

Cadının şerrinden kurtulan Mihr ile Vefâ, bir pınar başına gelir. Atlarını otlamaya bırakan iki sevgili, uyuya kalır. Yakınlarda bulunan Zengî kalesinin askerleri, Mihr’in güzelliğini görerek onu kaçırıp beylerine götürür. Vefâ’nın öldürülmesinden korkan Mihr, sesini çıkarmaz. Vefâ uyanınca Mihr’i yanında göremez ve onu aramak için yola çıkar. Mihr’in kaçırıldığı kaleye yakın bir köye gelen Vefâ, ana-oğlun yaşadığı bir eve konuk olur. Çerçilik yapan oğula bir altın vererek onun çerçi tablasını satın alır. Dikkat çekmemek için çerçi tablası ile şehir içinde gezen Vefâ, “çerçi geldi” diye bağırır. Sevgilisinin sesini duyan Mihr, “alışveriş yapacağım” diyerek beyden altın alır ve Vefâ’nın yanına gelir. Sevgilisine gece atları alıp gelmesini söyleyen Mihr, Zengî beyi ile işrete başlar, sunduğu ilaçlı içki ile onu sarhoş eder. Burç dibinde buluşan sevgililer kaçır. Durumun farkına varan Zengî beyi Mihr’e olan aşkıdan deliye döner ve onu bulmak için yola çıkar.

Zengî beyinden kaçarken iki sevgilinin yolu bir mahalleye uğrar. Misafir oldukları evin sahibi kadın, Mihr’i görünce onu para karşılığında şehrin zengini olan sarrafa satmak ister. Mihr’i evden çıkarmak için “kardeşinin düğünü olduğunu ve gelinin hamam gününe birlikte gidebileceklerini” söyler. Durumdan rahatsız olan Mihr, Vefâ’nın ısrarı üzerine kadınla yola çıkar. Kadın, “kardeşimin evi” diyerek getirdiği evde Mihr’i sarrafa satar. Uzun zaman sevgilisini bekleyen Vefâ kadının komşularından gerçeği öğrenir. Kırık bir çerçi tablası bulan Vefâ yine aynı yolla sarrafin evinin önüne gelir. Vefâ’nın sesini duyan Mihr yine sarraftan aldığı akçe ile alışveriş yapmak için sevgilisinin yanına gelir ve “gece atları getirmesini” söyler. Atları getiren Vefâ dışarıda beklerken uyuya kalır. Mihr sarrafı sarhoş eder ve erkek kılığına girer. Ertesi gün durumun farkına varan sarraf aşkının peşinden yollara düşer.

O sırada mahalleden geçmekte olan sarhoş bir seyis Vefâ’yı uyuya kalmış görünce atlardan birinin yularını keser ve çalar. Erkek kılığındaki Mihr, kaçmakta olan seyisi Vefâ zannederek peşinden gider. Seyisi yakalayıp atları alan Mihr, “Vefâ beni gene bulur” diyerek yollara düşer. Mihr’in güzel yüzünü gören seyis aşkıdan deliye döner ve onu bulmak için aramaya çıkar.

Mihr'in yolu bir şehre uğrar. O memlekette, varisi olmayan padişah birkaç gün önce ölmüştür. Halk, şehrin kapısından ilk giren kişiyi padişah yapmaya karar vermiştir. Erkek kılığında içeri giren Mihr tahta geçer ve bir beze kendi resmini çizdirerek havuzun üstüne astırır. Askerlere “o resmi görüp bayılan olursa onu zindana atmalarını” emreder. Sırasıyla Magrip sultanı, Zengî beyi, sarraf, seyis ve Vefâ gelir. Şehrin ulularını toplayan Mihr onlara “kendisinin kadın, Vefâ'nın ise şehzade olduğunu, tahta bir şehzadenin geçmesinin daha doğru olacağını, kabul etmezlerse ülkeyi terk edeceklerini” söyler. Beylerin durumu kabul etmesi üzerine, sultan olan Vefâ, Mihr'in namusundan şüphelenmesi sonucu zindandakiler getirtilir ve yaşananlar anlatılır. Mihr'in masumiyetini öğrenen Vefâ, onları azat eder ve Mihr ile evleneceğini ağabeylerine bildirmek için elçiler gönderir. Ağabeylerin gelmesi üzerine hep birlikte düğün yapılıır. Böylece mutlu sona ulaşılır.

2. Türk-İslam Kaynaklarında Hızır

Arapça kaynaklarda *hadır* (*hadır*, *hıdır*) şeklinde görülen kelime Türkçede *Hıdır* veya *Hızır* olarak geçmektedir. Bu ismin, Hızır'a “kuru yerde oturduğunda altından otların yeşerip dalgalanması ve bastığı her yerin yeşile bürünmesi” sebebiyle verildiği bildirilmektedir. İslâmî kaynaklarda Hızır'ın gerçek adı olarak gösterilen Belyâ b. Melkân'ın aslında Kitâb-ı Mukaddes'te geçen İlyâ'dan geldiği kaydedilmektedir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm başta olmak üzere tefsir, hadis ve tarih kitaplarında yer alan Hızır ve İlyâs anlatılarına göre İlyâs ile İlyâ aynı iken İlyâs ile Hızır farklı kişilerdir. Ayrıca Hızır ile İlyâs'ın birlikte hareket ettiklerine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır (Çelebi, 2022).

Hızır adı Kur'ân-ı Kerîm'de geçmez. Ancak tefsir uzmanları tarafından Hızır'a ait olduğu kabul edilen Kehf sûresinde, Hz. Mûsâ yanındaki genç adamla iki denizin birleştiği yere doğru yola çıkar. Oraya varınca yanlarına aldıkları kurutulmuş balığı bir kenarda unuturlar, balık da canlanarak denize atlar. Unuttukları balığı almak için geri döndüklerinde sâlih bir kulla tanışırlar. Hz. Mûsâ bu kula ilminden kendisine de öğretmesi için arkadaş olmak istediğini söyler. Salih kul, Hz. Mûsâ'nın ısrarı üzerine, meydana gelecek olaylar hakkında kendisine soru sormaması şartıyla teklifi kabul eder. Hz. Mûsâ, bu şarta uyacağına dair söz verince yolculuk başlar. Salih kul, önce bindikleri gemiyi deler, arkasından bir çocuğu öldürür ve uğradıkları bir kasabanın halkı kendilerini misafir etmemesine rağmen orada yıkılmak üzere olan bir duvarı tamir eder. Hz. Mûsâ söz verdiği halde her olayda arkadaşına davranışının sebebini sorar. Salih kul davranışlarının sebeplerini anlatarak her şeyi Allah'ın emriyle yaptığını söyler (el-Kehf 18/60-82). Bu kıssadaki üç kişiden sadece Hz. Mûsâ'nın adı zikredilirken diğer iki kişinin adı söylenmeden biri “genç adam”, diğeri “Allah'ın ilâhî rahmet ve ilme mazhar olmuş kulu” şeklinde anılır. Bu hikâyedeki salih kulun Hızır olduğuna inanılır (Çelebi, 2022).

Tasavvuf ehli genellikle Hızır'ın “velî” olduğunu kabul ederek onu “melek” veya “peygamber” şeklinde tasvir eden rivayetlere itibar etmemiştir. Hızır'ın varlığına dair inanç Yesevîlik'te ve dolayısıyla Türkistan tasavvufunda da mevcuttur. Bizzat Ahmed Yesevî Hızır'la görüşür ve onun görüşlerinden faydalanır. Yesevîlik'te bulunan tarikat asâsının da Hızır'dan kalma olduğuna inanılır. Süleyman Ata, Hızır'ın duası sayesinde hikemî şiirler söyleme yeteneğini kazanmış ve Aziz Mahmud Hüdâyî Celvetiyye'deki Hızır kıyâmı (nısf-ı kıyâm) zikrini Hızır'dan almıştır. Ayrıca Bektaşîlik'teki on iki

posttan biri olan mihmandarlık postunun sahibinin de Hızır olduğuna inanılır (Uludağ, 2022). Hızır'ın Hacı Bektaş Velî Menakıbnâmesi'nde birçok yerde adı geçer. Hacı Bektaş Velî, soranlara kendini “Bana Hacı Bektaş Hünkâr derler. Makamım Kırşehir yakınındaki Suluca Karahöyük'tür” şeklinde tanıtırken yanında bulunan kişiyi de “bu aziz de Hızır Peygamberdir” şeklinde tanıtır. Hünkâr, bostancının yeni diktığı kavunların üçünü olgunlaştırırken ve Saru Saltuk'a yardıma giderken Hızır hep yanındadır. Darda kalan insanların haberini alan Hızır onların imdadına yetişmeye gider sonra tekrar Hünkâr'ın yanına gelir. “Güzel yüzlü, tatlı sözlü, Alevî saçlı, yeşil giysili bir aziz” olarak tarif edilen Hızır'a Karadeniz'de bir geminin batmak üzere olduğu haberi gelir. Gemiyi ve içindekileri kurtaran Hızır işini bitirince yine Hünkâr'ın yanına döner (Gölpınarlı, 1958, 43-44, 47, 71, 77).

Hızır, bulduğu “ölümsüzlük şerbeti” olan âb-ı hayâtın içmiş ve ölümsüzlüğün sırrına ermiştir. Her zaman ve her mekânda, beklenmedik anlarda, farklı kişiliklerde ortaya çıkabilir. Yaşlı, genç ya da çocuk dönemlerini yaşayan bir insan ya da tavşan vb. bir hayvan görünümüne sahip olabilir, uzak mesafeleri kat edebilir, ölüleri diriltilebilir ve su üstünde yürüebilir (Şahin, 2016, 36). Zor durumda kalan insanlara yardım ederek bolluk ve bereket getirdiğine inanılan Hızır için “Hızır gibi imdada yetişmek”, “Kul sıkışmayınca Hızır yetişmez” vb. deyimler türetilmiştir (Uludağ, 2022; Döğüş, 2015, 78).

Alevî-Bektaşî inancına göre kutsal bir kişilik olarak kabul gören Hızır, “rical-i gayb”dandır. Evlere bereket getiren Hızır, genellikle nûrânî yüzlü, aksakallı, uzun boylu, cana yakın, merhametli ve tatlı dilli bir kimse şeklinde tarif edilir. Bazen de üstü başı dağınık, kirli, hasta, fakir, zayıf hatta kimi zaman dikkat çekecek kadar çirkin görüntüsüyle insanları test ederek sadaka ve yardım ister. “Her geceyi Kadir, her gördüğünü Hızır bil” sözü bu inancın izlerini taşır. Hızır'a yardım edenlerin servetleri onun duası sayesinde artarak güzel bir hayat sürerler. Hızır'ı hor görüp bedduasını alanlar ise perişan olur (Altınok, 2007, 27-28).

Hıdırellez ve Nebi Bayramı olarak bilinen kutlamalar, Türk Dünyasında Hızır veya Hızır-İlyas kültürünü en iyi biçimde yansıtır. Halk arasındaki yaygın inanişâ göre, Osmanlı döneminde *Ruz-ı Hızır* “Hızır Günü” olarak bilinen 6 Mayıs, Hızır ile İlyas'ın bulunduğu gün olması sebebiyle kutlanmaktadır (Ocak, 2007, 145-146).

Anadolu'da Hızır adını alan birçok ziyaret yeri, tekke, cami, türbe, mezarlık, mesire alanı, dağ, köy ve akarsu vardır. Bazı kale, şehir ve cami kapılarına Hızır'ın uğradığına inanıldığı için “Hızır kapısı” ve “Hıdırlık yeri” denilir (Ocak, 2007, 129-130).

3. Hızır'ın Mihr'i ve Dadısını Denizden Kurtarması

Hızır inancı Türkistan tasavvufunda da önemli bir yere sahiptir. İnanışâ göre Ahmed Yesevî'nin babası Şeyh İbrâhim, on bin müridiyle birlikte Hızır'a yoldaş olmuştur. Halifesi olan Şeyh Mûsâ'nın kızıyla evlenmesini de Hızır bildirmiştir (Uludağ, 2022).

Hızır'ın -Allah'ın izni ve emriyle- seçilmiş kadın ve erkekleri evlendirdiği inanişinin izleri Mihr ü Vefâ mesnevisinde de görülür. Vefâ'nın sorusu üzerine yaşadıklarını anlatan Mihr, Umman padişahının kızıdır ve dadısıyla kaçırılmıştır. Düşmanlardan kurtulmak için yaptıkları sal, fırtına nedeniyle parçalanınca Hızır gelir ve bu iki kadını denizden çıkararak bir saraya getirir. Daha sonra Mihr'e, Vefâ'nın geleceğini ve Allah'ın emri ile onunla evlendirildiğini bildirir:

*Mihr eydür çün suâl etdün bana
Aklını devşür ki eydem ben sana*

*Ummân elinin atam sultânıdı
El vilâyet hükmüne fermânıdı*

*Kişi bahrı sâhili Seyşân eli
Anun idi kamu gelürdi mâli*

*Nâgehân bir yağı geldi üstine
Şöyle kim başı vü cânı kastına*

*Gördi kim ol yağıya degül harîf
Ne kadar haddini bilmez bir zarîf*

*Bir gemi düzdi kim ol gece kaç
Girdi denize diler âsân geç*

*Çıkdı bir yel gemiyi urdı taş
Sındı gemi ol kamu başdan baş*

*Dâyem ile bekledi beni Kadîr
Medet erişdi anda bize Hızır*

*Bu sarâya aldı getürdi beni
Bu sarâyda besledi dâye beni*

*Sen gelesüni Hızır dedi bana
Tanrı emriyle beni verdi sana (Yılmaz Önder, 2013, 146-148).*

4. Yeniden Dirilme Motifi

Yeniden dirilme motifi mesnevinin içinde iki yerde görülür. İlkince Kırk Hücreli hazinenin sonuncusunda bulunan yasaklı bahçedeki ağaçların yapraklarıyla olur. İkincisinde ise Hızır'ın ölünün yanında yapılan feryatları duyarak yardıma gelmesiyle yeniden dirilme gerçekleşir.

4.1. Konuşan Ağaçların Yeniden Diriltiren Yaprakları

Vefâ, Mihr ile birlikte olmaya karar vermişken, kırk hücreli hazineyi görür ve Mihr'e sorar. Mihr ona biri dışında bütün odaları gösterir ve sonuncusunda bir şey olmadığını söyleyerek Vefâ'yı meraklandırır. Bir gün Mihr uyurken, Vefâ anahtarı bulur ve kırkinci odayı açar. İçerde insan gibi konuşan ağaçları görür. Bu ağaçlar "biz her derde dermanız, yemişimizi yiyen körlerin gözü görür, elsizlerin eli tutar" diye bağışırlar.

*Girdi içerü gördi bahçayımış
Dürlü ağaçlar içi tolu yemiş*

*Ol ağaçlar söyleşür âdem bigi
Her birisi bir sâhib-kadem bigi*

*Her biri bir derde dermânuz deyü
Çağrışurlar yemesün kimse kayu*

*Gördi bir ağaç, salavât getürür
Geçdi Vefâ karşusına oturur*

*Der boğazlanmış âdem kim ölür
İş bu benüm yaprağumdan dir' olur (Yılmaz Önder, 2013, 151-153).*

Vefâ'nın yasaklı bahçeden almak isterken uçurduğu gömleği ele geçiren sultan gömleğin sahibine âşık olur. Sultanın gönderdiği cadı Vefâ'nın boğazını keserek öldürür. İzmir ve Erzurum I nüshalarında Vefâ'nın dirilmesi mucizesini gerçekleştiren Hızır iken Erzurum II nüshasında “cennet bağı” olarak tasvir edilen yasaklı bahçenin ağaçlarından alınan yapraklardır. Söz konusu nüshaya göre kardeşinin ölüsünü bulan ortanca şehzade bahçede iki sıçandan birinin diğerinin boğazını kestiğini ve sonra bahçeden aldığı yaprakla onu dirilttiğini görür. Bunun üzerine şehzade sıçanın yaptığı gibi bahçeden aldığı ve döverek parçaladığı yaprağı merhem haline getirir ve Vefâ'nın kesilen boğazına sürerek kardeşini diriltir:

*Boğazlanmış kardaşı akar kanı
Gördi bir delükde iki sıçanı*

*Çıkdı dutışdı biribirni basar
Çeküben birinün başın keser*

*Vardı girdi bir kapudan içerü
Yine bir yaprak aluban döndi gerü*

*Çiyneyüp boğazına dürtüdi biri
Ölmişken ol sıçan oldu diri*

*Gördi şâhzâde anı kaldı tana
Dedi bu işâretdür hikmet bana*

*Varup ol kapuyı açdı şâhzâde
Gördi bir bağçe ki yokdur dünyâda*

*Hoş teferrüc eyledi uçmak bağını
Geldi derdi ol ağacın yaprağını*

*Vardı merhem gibi döğdi ol peri (“yaprak” metinde piri)
Dürtüdi Vefâ boynına oldu diri (Yılmaz Önder, 2013, 181).*

4.2. Hızır'ın Vefâ'yı Diriltmesi

Vefâ'nın bütün servetini harcaııp bitirdiğini öğrenen ağabeyleri kardeşlerini merak eder. Kardeşini bulmak için yola düşen ortanca şehzade, Vefâ'ya yol gösteren falcının yanına gelir. Falcı ona da aynı yolu tarif ederek “önce ağlayacağını ama sonra güleceğini” söyler. Ortanca şehzade, saraya vardığında, kardeşinin öldürüldüğünü öğrenince feryat eder. Bağırıp çağırıp yakasını yırtar, ağlar, kardeşinin güzelliğini över, başını dizine koyup yüzünü onun yüzüne sürerek gözyaşı döker:

*Gird' içerü gördi kardaşı hâlin
Âh kıldı eline urdı elin*

*Boğazlanuban akarıdı kanı
Yüreği yandı vü acıdı canı*

*Yırtdı yakasın vü göğsini döğer
Ağlar, anun karşı hüblüğün öğer*

*Oturup aldı başını dizine
Yüzini urdı Vefâ'nun yüzine*

*Zârî kılur gözlerinden yaş akar
Kardaşı acısı ciğerin yakar (Yılmaz Önder, 2013, 180).*

Ortanca kardeş feryat ederken peygamber olarak adlandırılan Hızır birden ortaya çıkar. Boz renkli bir ata binmiş ve yeşiller giymiştir. Atından inip önüne gelen Hızır'ı hemen tanıyan ortanca kardeş yüzünü yere sürerek Hızır'a selam verir ve kardeşinin başına gelenleri anlatmaya başlar. Kardeşi Vefâ'nın yaşadıkları yüzünden öldürüldüğünü anlatınca Hızır ona "ömrünün yarısını verirse Vefâ'nın dirilmesi için Allah'a dua edebileceğini" söyler. Ortanca kardeş kabul edince Hızır iki rekât namaz kıldıktan sonra Allah'a dua eder. Bu dua sayesinde Vefâ dirilir.

*Anda ol ağlıyor iken kıldı âh
Çıka geldi Hızır Peygâmbere nagâh*

*Boz ata binmiş yeşil geymiş ey yâr
Gördi ol yigid kılur âh ile zâr*

*İlerü geldi ana verdi selâm
Ol yigit aldı aleykümü's-selâm*

*Hızır öninde yüz yere urdı revân
Hızır'a ol hâli yigit kıldı ayân*

*Kim dedi bu şahs kardaşum durur
Ata ana bir karındaşum-durur*

*Kim ola ancılayın bize kardaş
Kim bile bir gün yüzyüze erişe*

*Başına bir vakta gelmiş idi
Bir zamân bu bizi terk etmişidi*

*Hızır eydür, ger ömründen sen buna
Verür isen ben duâ kılam ana*

*Dedi, ömür yarısın verdüm işit
Yâ Resûlullâh buna bir çâre et*

Den, durı gelsün, yüzini göreyim

Cânımı kurbân anun-çün vereyim

*İsteyü geldüm ü bunda uş bunı
Depelemişler, delü kıldı beni*

*Dilerem ey Tanrı'nun peygâmbéri
Dileyesin Tanrı'dan, kıla diri*

*Bilürem Hak, hâcetün kılır kabûl
Bir duâ kıl bizüm içün yâ resûl*

*Hızr'a çok yalvardı anda ol yigit
Ol arada ne kılır Hızır işit*

*İki rek'at ol nebi kıldı namâz
El götürdi, dedi kim, ey Bî-niyâz*

*Kamu işde kudretün var yâ İlâh
Muhyî sensin himmet et ey Pâdişâh*

*Dedi kılursın âdemden âdemi
Dilerisen yoğ edersin âlemi*

*Cân verüben alan sensin yakîn
Her işe kâdir hemîn sensin hemîn*

*Dilerem bugün veresin buna cân
Ey ölüyi diri kılan Müsteân*

*Hızır Peygâmbér Hakk'a kıldı niyâz
Dilegin kıldı kabûl ol Bî-niyâz*

*Kudret ile dedi kim bir kez diril
Ey ölü ben tağulan âdem deril*

*Ol sâ'atde diri oldı ol Vefâ
İşkile ver salavât yâ Mustafâ (Yılmaz Önder, 2013, 181-186).*

Sonuç

14. yüzyılda yazılan Mihr ü Vefâ mesnevisi günümüz Anadolu Türkçesinin temellerinin atıldığı bir döneme aittir. Bir aşk ve macera mesnevisi olan eserin neredeyse tamamı halk edebiyatına özgü masal unsurlarıyla örülmüştür. Havada küpüyle uçan cadılar, gökten gelen gömlek vb. doğaüstü kişi ve durumların yanı sıra, zaman ve mekândan bağımsız olarak gelişen iç içe geçmiş olaylar söz konusudur.

Mesnevîde yeniden dirilme motifi iki yerde görülmektedir. İlkinde yeniden diriltme eylemini gerçekleştiren cennet bağı olarak tanımlanan “uçmak bağı” adlı yasaklı bahçenin konuşan ağaçlarıdır. Bu ağaçlar, kendilerinin derde derman olduklarını hatta ölüleri diriltebileceklerini söylerler. Bunun uygulaması sadece bir nüshada anlatılır. Merhem haline getirilen yapraklar sayesinde ölüler diriltilir.

İkinci yeniden dirilme eylemi ise Hızır sayesinde olur. Hızır boz ata binmiş ve yeşiller giymiş olarak kardeşinin ölüsüne ağlayan ortanca şehzadenin yanına kendiliğinden gelir. Şehzadenin ömrünün yarısını vermesi karşılığında iki rekât namaz kılan Hızır Allah'a dua ederek Vefâ'nın dirilmesini sağlar.

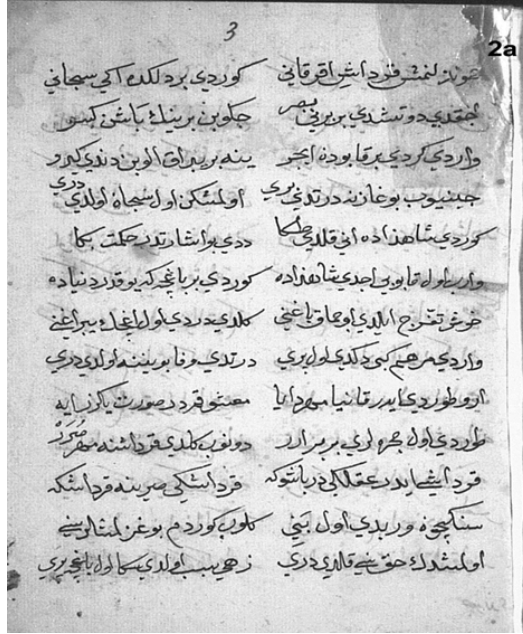
Türk-İslam metinlerinin geneline uygun olarak Hızır hem denizdekileri karaya çıkarır hem de karadakilere zor zamanlarında yetişir. İslami kaynaklarda genellikle "veli" olarak kabul gören Hızır'ın, Mihr ü Vefâ mesnevisinde "peygâmbet, nebî, resulullâh" olarak adlandırılması Türk halk edebiyatına ait metinlerle benzerlik gösterir.

Kaynaklar/References

- Altınok, Baki Yaşa. *Seyyid Alizade Hasan b. Müslim, Hızırname: Alevî-Bektaşî Âdab ve Erkânı (Buyruk)*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Arıkoğlu, Ekrem. *Mihr ü Vefâ*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüztüncü Yıl Üniversitesi, 1991.
- Aşkun, Vehbi Cem. *Sivas Folkloru*, cilt 1-2, Sivas: Sivas 1000 Temel Eser Yayınları, 2006.
- Çelebi, İlyas. "Hızır", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hizir#1> (29.11.2022).
- Çelebioğlu, Âmil. *Türk Edebiyatı 'nda Mesnevi* (XV. yy.'a kadar). İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Döğüş, Selahattin. "Anadolu'da Hızır-İlyas Kültü Ve Hidrellez Geleneği". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 74 (2015), 77-100.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Velayetnâme, Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
- Karagözlü, Volkan. *Türk Edebiyatında Mihr ü Vefâ Mesnevileri ve Yazarı Bilinmeyen Bir Mihr ü Vefâ Mesnevisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi, 2011.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981.
- Levend, Agâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. C. I. Ankara: TTK Yayınları, 1988.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kalcı Yayınları, 2007.
- Şahin, Hanifi. "Seyyid Alizâde'nin Hızırnâme'si Bağlamında Alevî Düşüncesinde Hızır İnanç", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 80 (2016), 31-50.
- Şerifova, Aysel. "Türk Edebiyatının İncisi: Mehr ü Vefâ", *Kardelen* (20.06.2013) www.kardelendergisi.com.
- Uludağ, Süleyman "Hızır", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (10.12.2022) <https://islamansiklopedisi.org.tr/hizir#2-tasavvuf-ve-halk-inanci>.
- Yılmaz Önder, Sevim. *Ümmî İsa'nın Mihr ü Vefâ Mesnevisi*. İstanbul: Ofis Yayınları, 2013.
- Yılmaz Önder, Sevim. "Mihr ü Vefâ (Ümmî İsa)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, (28 Kasım 2022) <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/mihr-u-Vefâ-ummi-isa>.
- Yılmaz Önder, Sevim "Ümmî İsa". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (10 Kasım 2022) <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ummi-isa>.

Ekler/Appendices

Ek 1: Mihr ü Vefâ Mesnevisinin, Erzurum Ağâh Sırrı Levend, 282 Nolu Nüshası Ve Yasaklı Bahçenin Yeniden Diriltlen Yaprak Merhemi



Ek 2: Mihr ü Vefâ Mesnevisinin İzmir Nüshası ve Hızır'ın Vefâ'yı diriltmeye gelmesi



ELVAN ÇELEBİ ZAVİYESİ ETRAFINDA YAŞAYAN HALKIN ELVAN ÇELEBİ ALGISI¹

THE PERCEPTION OF ELVAN ÇELEBİ BY THE PEOPLE LIVING AROUND ELVAN ÇELEBİ ZAWİYAH

ALİ İZZET YILMAZ  

Sorumlu Yazar/Correspondence

AYHAN BAŞÇI  

AHMET AKNAR  

YUSUF ORMANKIRAN  

Öz

Elvan Çelebi Camii ve Türbesi, Çorum-Amasya yolu üzerinde ve Elvan Çelebi köyünde yer almaktadır. Bu çalışma, Elvan Çelebi köyünde yaşayanların Elvan Çelebi hakkındaki algılarını tespit etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu amaçla nitel olarak yürütülen çalışmada tesadüfi olmayan örnekleme yöntemlerinden kartopu örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Çalışmaya 14 kişi katılmıştır. Katılımcıların onayıyla görüşmelerin ses kaydı alınmıştır. Bu kayıtlar yazılı metin haline getirilerek içerik analizine tabi tutulmuştur. Daha sonra tespit edilen kodlar temalarla bir araya getirilmiştir. Araştırma sonucunda, Elvan Çelebi Türbesinin yerel halk tarafından bir ziyaret yeri olarak kabul edildiği, yakın çevreden ve hatta uzak bölgelerden ziyaretçi çektiği ortaya konulmuştur. Araştırmada, katılımcıların Elvan Çelebi'nin kimliği ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıkları, türbe girişindeki yazılı bilgileri tekrar ettikleri ve türbenin bulunduğu alanı kutsal olarak algıladıkları tespit edilmiştir. Katılımcılar türbenin daha çok epilepsi hastaları, ruhsal bunalım yaşayanlar, felçliler, umutsuz hastalar ve çocuğu olmayanlar tarafından ziyaret edildiğini ifade etmişlerdir. Katılımcılar ayrıca türbeye daha önce gelerek dilekte bulunup erkek çocuk sahibi olanların çocuklarına "Elvan" ismini verdiklerini bildirmişlerdir. Araştırmada son olarak, Elvan Çelebi Cami ve Türbesi'nin ziyaretçi sayısının artırılması için yapının aslına uygun olarak restore edilmesi gerektiği ortaya konulmuştur. Araştırma ilgili literatüre katkı sağlanmasının yanı sıra yerel halka ve yöneticilere, köyün inanç turizmine kazandırılmasında ödevler de çıkarmıştır.

Anahtar Kelimeler: Elvan Çelebi Köyü, Elvan Çelebi Zaviyesi, Elvan Çelebi Türbesi, Elvan Çelebi.

Abstract

Elvan Çelebi Mosque and Tomb is located on the Çorum-Amasya road and in the village of Elvan Çelebi. This study was carried out to determine the perceptions of the people living in Elvan Çelebi village about Elvan Çelebi. For this purpose, the snowball sampling method, which is one of the non-random sampling methods, was preferred in the qualitative study. 14 people participated in the study. Audio recordings of the interviews were made with the consent of the participants. These records were converted into written text and subjected to content analysis. Later, the identified codes were brought together with the themes. As a result of the research, it has been revealed that Elvan Çelebi Tomb is accepted as a place of visit by the local people and attracts visitors from the near and even distant regions. In the research, it was determined that the participants did not have enough information about the identity of Elvan Çelebi, they repeated the written information at the entrance of the tomb and perceived the area where the tomb is located as sacred. Participants stated that the shrine is mostly visited by epilepsy patients, those with mental depression, the paralyzed, hopeless patients and those who do not have children. Participants also reported that those who had come to the tomb before and made a wish and had a son named their children "Elvan". Finally, it was revealed in the research that the Elvan Çelebi Mosque and Tomb should be restored in accordance with its original form in order to increase the number of visitors. In addition to contributing to the relevant literature, the research also gave homework to the local people and administrators in bringing the village to faith tourism.

Keywords: Elvan Çelebi Village, Elvan Çelebi Zaviyah, Elvan Çelebi Tomb, Elvan Çelebi.

¹ Bu araştırma, Hitit Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenmiştir. Bu çalışmada kullanılan görüşme yöntemi için Hitit Üniversitesi Etik Kurulu'ndan 20/09/2019 tarihli ve 2019-218 nolu toplantısında 2019-211 sıra sayılı kararı ile izin alınmıştır. Proje numarası: MYOS19001.18.001. Proje imza tarihi: 19.11.2018. Bu çalışma Uluslararası Horasan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği ve Elvan Çelebi Sempozyumunda (2020) özet bildirisi olarak sunulmuştur.

Giriş

Anadolu'nun kapılarının resmi olarak 1071 Malazgirt Savaşı ile Türklere açıldığı genel kabul görmektedir. Anadolu'nun yurt haline gelmesinde kazanılan askeri zaferler kadar bu zaferlerin yolunu açan manevi ortamın da dikkate alınması gerekmektedir. Bu dönemde hüküm süren Anadolu Selçuklular, fethettikleri toprakları ellerinde tutabilmek için fethedilen bölgelerdeki Müslüman nüfusun artmasını teşvik etmişlerdir. Bu çerçevede Moğol istilası nedeniyle Orta Asya'nın önemli kentleri olan Buhara'dan, Semerkant'tan ve Horasan'dan Anadolu'ya gelen dervişleri desteklemişlerdir. Bu dervişler fethedilen bölgelere yerleştirilmiş, onların tekke ve zaviye kurmalarına izin verilmiş, bu tekke ve zaviyelere geniş araziler vakfedilmiştir (Ocak, 2017, 14–15; Koç, 2022, 89). Tekke ve zaviyelerde faaliyet gösteren dervişler, hem Müslümanların manevi ihtiyaçlarına cevap vermişler hem de Müslüman olmayan yerli halka sergiledikleri tutum ve davranışları ile örnek olmuşlardır (Sakhi ve Selçuk, 2022, 206). Böylece tekke ve zaviyeler İslamiyet'in yayılmasında itici güç konumuna yükselmişlerdir. Diğer taraftan, yeni fethedilen toprakların yurt haline gelmesinde de önemli roller üstlenmişler ve fetihlerin kalıcı olmasının yolunu açmışlardır (Erkoç, 2020, 17).

Elvan Çelebi, 13. yüzyılda Moğol baskısından kaçarak Orta Anadolu'ya gelip yerleşen devrin siyasi, sosyal ve dinî hareketleri içerisinde yer alan büyük bir Türkmen şeyh ailesinin üyesidir (Azimli-Gençel Efe, 2020, 72). Elvan Çelebi'nin babası Şeyh Âşık Paşa'dır (Köseoğlu, 1944, 4). Âşık Paşa, Kırşehir yakınlarındaki Arapkir'de doğmuş ve yine Kırşehir'de vefat etmiştir. Türbesi Kırşehir'dedir. Elvan Çelebi eserinde babasının 63 yıl yaşadığını ve ölüm tarihinin 3 Safer 733 (3 Kasım 1332) olduğunu bildirmiştir (Yavuz, 2000, 9). Âşık Paşa Anadolu Türk tasavvuf hayatının önemli isimlerinden biridir. Onun önemi, Türk diline kimsenin önem vermediği, Arapçanın bilim dili, Farsçanın edebiyat dili olarak kullanıldığı bir dönemde (Erkoç, 2020, 23), İslam ve tasavvuf adabını Türkçe olarak yazdığı eseriyle Anadolu insanına öğretmesinden gelmektedir (Erkoç, 2020, 509). Âşık Paşa'nın en ünlü eseri *Garib-nâme*'dir. Bu eser *Maarifname*, *Gençnâme*, *Divan-ı Âşık* ve *Divan-ı Âşık Paşa* isimleriyle de anılmaktadır (Erkoç, 2020, 79–94).

Elvan Çelebi'nin dedesi, Karamanoğulları Beyliği'nin kuruluşunda önemli bir isim olarak öne çıkan Muhlis Paşa'dır. Muhlis Paşa, Anadolu Selçukluların yıkılmasından sonra Konya'da emirlik görevi de yürütmüştür (Azimli - Gençel Efe, 2020, 72).

Elvan Çelebi'nin büyük dedesi, asıl adı Şeyh Ebü'l-Bekâ Baba İlyâs-ı Horasânî olan Baba İlyas'tır. Baba İlyas'ın, Moğol istilasıyla Hârezmşahlar Devleti'nin yıkılması sonucu Anadolu'ya Hârezmli Türklerle gelen bir Türkmen babası olduğu kabul edilmektedir (Ocak, 2017, 117). Elvan Çelebi'ye göre Baba İlyas, Dede Garkın'ın halifesidir (Işık, 2020, 28). Dede Garkın kendi halifelerinden Şeyh Osman, Hacı Mihman, Bağdın Hacı ve Ayna Dôla adlarındaki dört kişiyi seçerek, genç halifesi Baba İlyas'ın emrine vermiş ve Rum Diyarını (Anadolu'yu) irşad etmekle görevlendirmiştir (Köseoğlu, 1944, 5; Işık, 2020, 27). Amasya'ya bağlı İlyasköy'de (Eski Çat köyü), Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubat (d.1192-ö.31 Mayıs 1237) zamanında Baba İlyas tarafından bir zaviye yaptırılmıştır. Bu zaviyenin 1240 yılında yakıldığı çeşitli kaynaklarda bildirilmesine rağmen, Osmanlı döneminde (1520-1576 yıllarında) yeniden yapıldığı ve faaliyette olduğu bilinmektedir (Gürbüz, 1993, 247). Elvan Çelebi'ye göre, Şeyh Edebalı ve Hacı Bektaş Veli, Baba İlyas'ın halifelerindedir (Ocak, 2017, 72–73). Baba İlyas, Anadolu Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhusrev'e

(d.1221-ö.1246) karşı iktidarı ele geçirmek amacıyla gerçekleşen ve Babai İsyanı (1240) olarak bilinen ayaklanmanın ön planında olan isimdir (Yüksel, 2008, 149). Baba İlyas müridi olan Baba İshak'ı Anadolu Selçukluların bastırmakta zorlandığı bu isyanın askerî lideri olarak görevlendirmiştir (Ocak, 1995). Baba İlyas'ın türbesi İlyasköy'de bulunmaktadır.

Baba İlyas'ın müşidi olan Dede Garkın'ın, Tacü'l-Arifin Seyyid Ebu'l Vefa (Ö.1107) tarikatının Anadolu'daki en önemli figürü olduğu ifade edilmektedir (Ocak, 2020, 3). Taşğın (2009, 217), Dede Gargın'ın Babai ayaklanmasındaki rolü nedeniyle uzun yıllar boyu göz ardı edildiğini, ayaklanmanın olumsuz sonucundan kurtulmanın yollarından bir tanesi olarak onun Ebu'l Vefa ile ilişkilendirildiğini, oysa Ebu'l Vefa'nın *Menakıbında* Dede Garkın'ın Ebu'l Vefa ile bağlantısının bulunduğu dair bir işaret olmadığına dikkat çekmektedir. Her ne kadar Dede Garkın ile ilgili fikir birliğine varılamasa da onun 13. yüzyılda yaşadığı, Selçuklu Sultanı tarafından ziyaret edildiği ve kendisine 17 pare köy vakfedildiği (Yüksel, 2008, 148), başta Baba İlyas olmak üzere 400 halifesi olduğu bilinmektedir (Taşğın, 2020, 12). Büyük bir müşit olan Dede Garkın, Babai İsyanı'nın arkasındaki gerçek liderdir. Anadolu Selçuklu Devleti'nin siyasi, iktisadi ve sosyal politikalarında meydana gelen değişim üzerine merkezi hükümete başkaldırmıştır (Taşğın, 2014, 169). Bu başkaldırı, Kahramanmaraş, Adıyaman, Kahta, Gerger, Elbistan, Kefersud (Doğanyol), Harran, Urfa, Amasya ve Tokat bölgelerinde çok geniş bir coğrafyada başlamış ve daha sonra yayılarak devam etmiştir. Bu nedenle Anadolu Selçuklular isyanı bastırmakta zorlanmıştır. İsyana amacına ulaşmak üzere iken, yardıma gelen bin kadar Hristiyan şövalyenin yardımıyla (Taşğın, 2014, 146) güçlkle bastırılmıştır. Ancak bu isyan Anadolu Selçuklularda kapanmayacak derin izler bırakmıştır. İsyanın güçlkle bastırıldığını gören Moğollar cesaretlenmiş ve yaklaşık üç yıl sonra Köseadağ Savaşı'nda (3 Temmuz 1243) Anadolu Selçukluları yenmiş ve kendine bağlamıştır.

İsyan öncesinde Dede Gargın'ın nüfuz alanı Selçuklu, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Dulkadirli coğrafyasını kapsayan çok geniş bir alana yayılmıştır (Taşğın, 2009, 219). İsyan sonrasında, bu geniş coğrafyaya yayılmış olan toplulukların ortadan kaybolmasıyla sonuçlanacak olan sürecin başladığı söylenebilir. Bu süreçte isyanın başarısız olmasıyla Dede Garkın ve taraftarlarının egemen güç tarafından yok sayılması etkili olmuş olmalıdır. Bunun sonucunda da uzun süredir birbirine boy teşkilatı ve irfan ile bağlı bu topluluklar arasındaki bağlar ya kopmuş ya da zayıflamıştır. Böylece Babai hareketi halifeleri çok farklı usul ve erkânla ortaya çıkmışlardır (Taşğın, 2014, 169).

Dede Garkın topluluklarının ortadan kaybolmasında Osmanlı Devleti'nin (1299-1922) izlemiş olduğu politikalar da etkili olmuştur. Osmanlılar, "tekke" adı altında bu topluluklara idari yapı kazandırmış ve bu toplulukları kontrol altına almışlardır. Böylece bu topluluklar işlevlerini yitirmeye başlamışlardır. Ayrıca bunda yine Osmanlı'nın izlediği sürgün politikaları da etkili olmuş olmalıdır. Dede Garkın toplulukları üzerinde etkili olan bir diğer konu, Osmanlı Devleti ile Safevi Devleti (1501 ve 1736) arasında yaşanan gerilimdir. Bu gerilimin kökeninin Erdebil Tekkesinin sufi gelenekten uzaklaşıp siyasi bir harekete bürünerek devlete dönüşmesi ile faaliyet alanını Osmanlı topraklarında gerçekleştirmeye çalışmasıyla tetiklendiği söylenebilir (Taşğın, 2009, 214). Bu iki ülke topraklarında yaşayan Dede Garkın topluluklarının Türkmen kimliği görmezden gelinmiş, Osmanlı'da Sünni, Safeviler'de ise Şii ideolojisiyle karşı karşıya kalmışlardır (Taşğın, 2014, 174).

Bugün Dede Garkın toplulukları Diyarbakır, Malatya, Gaziantep, Çorum, Mersin, Erzurum, Ankara, İzmir, Bursa ve İstanbul başta olmak üzere Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde (Taşğın, 2007) yer alan 275 yerleşim yerine dağılmış durumdadır (Dedekargınoğlu, 2020, 575). Bunlardan bir kısmı Sünni bir kısmı Alevi'dir (Taşğın, 2009, 211). İsmi yirmi dört Oğuz boyundan alan Dede Garkın'ın ismi, Anadolu'da Karkın, Garkın, Gargın, Gargun, Kargın Türkmani, Dedekargın gibi farklı isimlerle 24 farklı yerleşim yerinde yaşamaktadır (Gülten, 2015, 538). Bu yerleşim yerlerinden biri olan Mardin Viranşehir Dedeköyü'nde de Dede Garkın'ın türbesi bulunmaktadır.

Elvan Çelebi'nin Kırşehir'de doğduğu, ilk çocukluk ve gençlik yıllarını orada geçirdiği bilinmektedir (Eyice, 1969). Elvan Çelebi daha sonra babası Âşık Paşa'nın izni ile 727/1326 yılında Baba İlyas'ın İlyasköy'deki mezarına da yakın bir konumda olan, o zamanki adı ile Tanunöz / Tanuköz köyüne ailesini getirerek burayı yurt edinmiştir (Erkoç, 2020). Eretna Beyliği veziri olan Alaaddin Ali Şah-i Rumi, Mecitözü yakınlarındaki geniş bir araziye köye yerleşen Elvan Çelebi'ye vakfetmiştir (Erkoç, 2017, 44). Böylece kendi zaviyesini kuran Elvan Çelebi, süreç içerisinde bu yerleşim yerinin kendi adıyla anılmasına neden olmuştur (Barkan, 1942). Elvan Çelebi, Amasya ve Çorum arasındaki yol üzerine bulunan bu köye, küçük bir cami, caminin yanına bir türbe, karşısına bir medrese, batı tarafına da bir imarethane ile hamam yaptırarak, buranın bir zaviye olmasını sağlamıştır (Yasar, 2004). Bugün bu zaviyeden cami ve türbe yapıları günümüze ulaşabilmiştir. İbadete açık olan caminin kitabesinde, hicri 681 (miladi 1282) yılında inşa edildiği yazmaktadır (Köseoğlu, 2009, 1374). Caminin 1555 yılındaki bir kayıta çatısının ahşap kaplama olduğu bildirilmektedir (Dernschwam, 1992). Caminin tavan kaplamaları 1750'lerden sonra yapılan onarımlarda eklenmiştir. Caminin kemerleri ve tavandaki kalem işleri ise 18. yüzyıl sonu, 19. yüzyıl başlarına tarihlenmektedir (İpek vd., 2008). Cami bugünkü görünümünü 2002 ve 2012 yıllarında geçirdiği restorasyonlar ile kazanmıştır (Hakyemez, 2020, 512).

Cami ve türbenin girişi olan kapıdan içeri girildiğinde, sağda dört basamaklı merdiven ile çıkılan Elvan Çelebi'nin mezarı olan türbe bulunmaktadır. Türbe girişi üzerindeki kitabede türbenin hicri 707 (miladi 1307) yılında yaptırıldığı yazmaktadır (İpek vd., 2008). Türbe bölümünden zaviye bölümüne geçmek için kullanılan çift kanatlı ahşap kapı türbe kapısının sağında yer almaktadır. Bu kapının orijinali 1968 yılında Çorum Müzesi'ne kaldırılmıştır. Farklı zamanlarda restorasyon geçiren bu kapı, bugün müzenin etnografya salonunda sergilenmektedir. Orijinal kapının (134 cm x 195 cm) yapım tekniği geçme ve künde kari, süsleme tekniği ise hakiki künde kari, yuvarlak ve düz satırlı oymadır. 13. yüzyıl sonu ile 14. yüzyıl başında yaptırılmış olduğu tahmin edilmektedir (Bozer, 1992, 148). Çift taraflı ahşap kapıdan geçildiğinde hemen ortada yapının şadırvanı bulunmaktadır. Şadırvanın 22 dilimli ve 7 köşeli mermer çanağı dikkat çekicidir. Şadırvan çanağının dilimli yapısının, türbe ve camilerin taç kapı ve mihrap süslemelerine benzediği söylenebilir. Bu mermer çanağın devşirme bir malzeme olarak Elvan Çelebi'nin babası Âşık Paşa'nın yeşil direk ile birlikte Kırşehir'den deve ile gönderdiğine (Halk arasında, devenin bunları getirdikten sonra öldüğüne inanılmakta ve devenin öldüğü yerin de deve mezarı olarak saygı gördüğü bilinmektedir.) ait rivayetler vardır (Eyice, 1969). Şadırvanın sağında bulunan eyvanda caminin vakit namazları haricinde kapalı olduğu zamanlarda, erkeklerin namaz kıldığı açık bir alan, şadırvanın solunda da kadınların namaz kılması

için kapalı bir alan bulunmaktadır. Şadırvanın hemen arkasındaysa caminin yağlı boya ile beyaza boyanmış giriş kapısı yer almaktadır.

Elvan Çelebi Cami ve Türbesi girişinin sağında, Âşık Paşa tarafından Kırşehir'den gönderildiğine inanılan yeşil bir direk bulunmaktadır (Köseoğlu, 1944). Bu direğin arkasında, halk arasında “yediler” olarak bilinen bir başka türbe alanı daha vardır. Giriş kapısının sağında ve solunda iki tane pencere ve kapının üstünde kitabe yer almaktadır. Kitabede, binanın Elvan Çelebi tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir. Bu bölümün yapım tarihinin miladi 1307 veya 1378 olabileceği ile ilgili farklı görüşler vardır (Erkoç, 2005; Köseoğlu, 1944). Bu türbedeki mezarların kimlere ait olduğu da tam olarak ortaya konulabilmiş değildir. Buna rağmen içeride bulunan mezarların, bazı çalışmalarda Elvan Çelebi'nin dedesi Muhlis Paşa'ya, kardeşi Süleyman/Selman'a, eşine ve çocuklarına ait olabileceği ifade edilmektedir (Köseoğlu, 1944; Ocak, 1991; Erkoç, 2004; Dernschwam, 1992; Eyice, 1969). Cami ve türbenin birkaç yüz metre ilerisinde de Elvan Çelebi Zaviyesinin bir parçası olan hamam bulunmaktadır. Özel mülkiyette olan bu hamam, klasik hamamların güzel bir örneği sayılmaktadır (Eyice, 1969; Demiryürek - Ozulu, 2017).

Elvan Çelebi, 1358-1359 yılları arasında (Dedekarginoğlu, 2020, 571), *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye* ismini verdiği eserini kaleme almıştır. Elvan Çelebi, bu eserinde kendisinden bahsetmeksizin, aile içindeki bilgilerden faydalanarak Dede Garkın'dan kendi dönemine kadar olan zaman seyrinde menkıbevi (takdis edilmiş) bir aile tarihçesi anlatmıştır (Ocak, 2020, 5). Cahen (1980), bu eserin bir aile tarihçesi olması nedeniyle bilimsel tarihi bir kaynak olarak kullanılamayacağını ifade etse de *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, Dede Garkın, Baba İlyas, Babai İsyani, Şeyh Edebalı ve Vefai Tarikatı gibi tarihin tozlu sayfalarında kalmış birçok konuya farklı bir ışık tutmuştur (Erünsal - Ocak, 2014; Dedekarginoğlu, 2020, 571). Ayrıca *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, Hacı Bektaş Veli hakkında bilgi veren en eski kaynak olarak da öne çıkmaktadır.

Menâkıbu'l-Kudsiyye, Mesnevi tarzında, “fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün” aruz vezniyle 2081 beyit, 118 varak olarak (Tokatlı, 1984) kaleme alınmıştır. Yazım dili Türkçedir ancak içerisinde Farsça ve Moğolca ifadeler de bulunmaktadır (Ocak, 2020, 2). İçerisindeki hadisler ve ayetler ise Arapçadır (Tokatlı, 1984).

Menâkıbu'l-Kudsiyye 1957 yılında Karaman'da bulunmuştur. Bu eser, Durmuş Ali Emre adında yaşlı bir adam tarafından, bir torba kitapla beraber getirilmiştir (Eyice, 1969, 223). Necati Elgin tarafından teslim alınan bu eserin tek kopyası Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde olup 4937 numara ile kayıt altına alınmıştır (Erkoç, 2004, 78).

Müze Müdürü Mehmet Önder, Vatan Gazetesi'nde¹, Viyana'da yayınlanan bir şarkiyat mecmuasında² (Erünsal - Ocak, 2014) ve Türk Kültürü'nde³ yaptığı çalışmalarla bu eserin yurtiçinde ve yurtdışında tanınmasını sağlamıştır (Köksal, 2013). Saadettin Buluç, 1978 yılında “*Elvan Çelebi'nin Menâkıb-namesi*” isimli bildirisini Sarajevo'da toplanan III. Osmanistik Kongresi'nde sunmuştur. Bildiri metni Türkiye Mecmuası'nda yayınlanmıştır (Buluç, 1977). Buluç ayrıca 1979

1 *Tarih ve Dil Yönünden Değerli Üç Menâkıpname*, 27 Ağustos 1957.

2 *Eine neuendeckre Quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien (Selçukluların Anadolu'daki tarihine dair yeni bir kaynak)*, WZKM, LV, 1959.

3 *Elvân Çelebi'nin Menâkıbnâmesi Nasıl Bulundu?* 1985, XXIV, 610-614.

yılında da İstanbul'da toplanan II. Milli Türkoloji Kongresi'nde *Menâkıbnâme*'nin dili üzerine bir bildiri sunmuştur (Buluç, 1979). Öğrencisi Ümit Tokatlı'dan bu eseri doktora tezi olarak çalışmasını istemiş ve tezin danışmanlığını da üstlenmiştir. Ümit Tokatlı, 1984 yılında Elvan Çelebi'nin eseri ile ilgili doktora tezini savunmuştur (Tokatlı, 1984). Daha sonra 1987 (Tokatlı, 1987) ve 1988 (Tokatlı, 1988) yıllarında iki makale yayınlamıştır.

Ahmet Yaşar Ocak, 1979 yılında Elvan Çelebi'nin *Menâkıbnâmesi*'nin Türk tarihi açısından önemli bir kaynak olduğunu belirten bir makale yazmıştır (Ocak, 1979). Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail E. Erünsal, 1984 yılında "*Elvan Çelebi-Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye*" isimle kitap yayınlamışlardır. Bu kitabın 1995 yılında ikinci, 2014'de de gözden geçirilmiş üçüncü baskısı yapılmıştır.

Mertol Tulum, "*Elvan Çelebi-Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye*" isimli kitabın ikinci baskısının tekrar yapılması üzerine "*Elvan Çelebi'nin Menâkıbu'l-Kudsiyye Adlı Eserinin İkinci Baskısı Münasebetiyle I (1996), II (1996) ve III (1997)*" adıyla üç tenkit yazısı yayınlamıştır. Daha sonra bu yazılarını "*Tarihi Metin Çalışmalarında Usul-Menâkıbu'l-Kudsiyye Üzerine Bir Deneme*" adıyla 2000 yılında kitap olarak bastırmıştır (Tulum, 2000). Tulum, 2017 yılında "*Tarihi Metin Çalışmalarında Usul (Nâme-i Kudsi-Menâkıbu'l-Kudsiyye'nin Yayımlanmış Metninden Derlenen Verilerle)*" (Tulum, 2017) ve "*Elvan Çelebi Nâme-i Kudsi (Kutsal Kitap) Menâkıbu'l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)*" (Tulum, 2017) isimle çalışmalarını iki cilt halinde kitap olarak yayınlamıştır.

Elvan Çelebi'nin ölüm tarihi ile ilgili iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisinin kaynağı *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye*'dir. Eser üzerinde çalışan araştırmacılar, eserin 2080. beytinde kitabın yazılmasının hicri 760 yılında (Miladi 1358-59) bittiğini, yazarın bu tarihten birkaç yıl sonra vefat ettiğini öne sürmektedirler (Erünsal - Ocak, 2014; Erkoç, 2004). Diğer görüşün kaynağı ise "*Keşfü'z-Zunûn Zeyli*" ve "*Tuhfe-i Nâili*" isimli eserlerdir. Bu eserlerde Elvan Çelebi'nin vefatı hicri 770 (Miladi 1368) yılı olarak gösterilmektedir (Köksal, 2013; Erkoç, 2005). Her ne kadar literatürde ölüm tarihi ile ilgili farklı görüşler olsa da Elvan Çelebi'nin vefat yeri hakkında fikir birliği vardır. Elvan Çelebi kendi adıyla anılan köyde Hakk'a yürümüştür.

Yerli ve yabancı literatür incelendiğinde, Elvan Çelebi'nin farklı çalışmalarda hayatı, eserleri ve türbesi konularında ele alındığı tespit edilmiştir (İlhan, 2019; Tozlu, 2018; Erenler, 2017; Yurduseven, 2016; Arslan, 2007; Hoşnut Göl, 2018; Yıldız, 2019; Koç, 2022). Elvan Çelebi köyünde yaşayanların, Elvan Çelebi algılarını inceleyen bir çalışma ile karşılaşılmamıştır. Bunun yanında güncel bir çalışmada, Elvan Çelebi Türbesi ziyaretçilerinin görüşleri incelenmiştir. Çalışma sonuçlarında, türbeyi stresli olanların, hastalıklarına şifa arayanların, çocuğu olmayanların, adak adayanların, dua ve ziyaret ile huzurlu bir yaşam isteyenlerin ziyaret ettikleri ortaya konulmuştur (Kayacı, 2022). Bu çalışmada ise köy halkının Elvan Çelebi'yi nasıl algıladıkları araştırılmıştır. Son yıllarda turizm alanında yapılan çalışmalarda, yerel halkın algısının destinasyonların geleceğinde önemli bir unsur olduğu üzerinde durulmaktadır (Filiz-Yılmaz, 2017; Yeşilyurt, 2018; Çeken vd., 2018; Kervankıran-Çuhadar, 2018; Deniz, 2016; Güney, 2019). Bu çerçevede çalışma, Elvan Çelebi köyünde yaşayanların Elvan Çelebi algılarını ortaya koyması bakımında önem taşımaktadır.

1. Elvan Çelebi Zaviyesi Sosyokültürel Çevresi ve Elvan Çelebi Algısı

Bu çalışma, ünü ülke sınırlarını aşan Elvan Çelebi'nin yerel halk tarafından nasıl algılandığını ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın diğer amaçları arasında Elvan Çelebi Türbesi'nin ziyaret edilme nedeni, türbenin daha çok kimler tarafından ziyaret edildiği, köyde kutsal/mübarek olarak kabul edilen yerler ve bu kutsallarda yapılan uygulamalar bulunmaktadır.

Çalışma, nitel araştırma yöntemi ile gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın nitel olarak yürütülmesinde, araştırma öncesinde gerçekleştirilen pilot çalışmada katılımcıların araştırmaya karşı çekingen davranışları, kısa sürede araştırmayı sonlandırarak araştırma yapılan bölgeden uzaklaşmaları ve anketi doldurmada isteksiz olmaları etkili olmuştur. Diğer taraftan yapılan bir görüşmede, görüşme devam ederken başka bir katılımcının da görüşmeye katılmak istemesi, görüşmenin devamında araştırmada sorulan soruya verilen cevaplarla ilgili katılımcıların birbirlerine yeni sorular yönelmeleri ve verilen cevapları teyit etmeleri ya da düzeltmeleri, hakkında tartışmaları, araştırmanın nitel yöntemle gerçekleştirilmesi gerekliliğini ortaya koymuştur.

Araştırmada, olasılık dışı örnekleme yöntemlerinden biri olan kartopu örnekleme tercih edilmiştir. Her görüşme sonunda, katılımcılardan bu araştırmaya katılabilecek ya da katılması uygun olan kişilerle ilgili bilgi toplanmış, yeni görüşmeler bu kişilerle yapılmıştır. Katılımcıların Elvan Çelebi Türbesi ve bu bölgede yer alan diğer ziyaret yerleriyle ilgili bilgi sahibi olmasına dikkat edilmiştir.

Araştırma alanı ve katılımcılar belirlenirken araştırma amacıyla alana girilebilmesine, alanda araştırma konusuyla ilgili zengin bilgilerin, süreçlerin ve basılı materyallerin olmasına, katılımcılarla güvene dayalı ve etkili bir iletişim kurulabilmesine, elde edilen bilgilerin kalitesi ve geçerliliği konusunda kuşku bulunmamasına dikkat edilmelidir (Yıldırım - Şimşek, 2013). Bu çalışmada, araştırma alanı ve katılımcılar seçilirken yukarıda belirtilen hususlara dikkat edilmiştir.

Araştırma evrenini Elvan Çelebi köyünde yaşayan yerel halk oluşturmaktadır. TÜİK verilerinde Elvan Çelebi köyünün nüfusu 2019 yılı için 342 kişi olarak belirtilmiştir. Çalışma, 02.05.2019 ve 24.01.2020 tarihleri arasında 14 kişiden yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile elde edilen verilerle yürütülmüştür. Araştırmanın 14 katılımcı ile gerçekleştirilmesinde katılımcılardan alınan cevapların birbirine benzemesi ve yeni bilgi elde edilememesi etkili olmuştur. Nitel araştırmalar için, doygunluk ve aşırılık noktasına ulaşıncaya kadar görüşmelerin devam etmesi tavsiye edilmektedir. Örneklem birimlerinden yeni hiçbir bilgi alınamadığında araştırmaya son verilmelidir (Merriam, 2013).

Katılımcılarla mümkün olduğu kadar günlük rutinleri içerisinde görüşmeler yapılmıştır. Araştırmada, açık uçlu sorulardan oluşan ve iki bölümden oluşan bir görüşme formu hazırlanmıştır. Formun ilk kısmında katılımcıların demografik bilgilerini içeren sorular, ikinci kısmında ise Elvan Çelebi, Elvan Çelebi Türbesi, kutsal olarak kabul edilen yerler, ziyaretlerde yapılan uygulamalar, ziyaretçilerin dilekleri, gelme dönemleri ve gelme sıklıkları ile ilgili sorular sorulmuştur. Katılımcılarla bir araştırmacı, bir katılımcı; iki araştırmacı, bir katılımcı; bir araştırmacı iki katılımcı; üç araştırmacı iki katılımcı; bir araştırmacı üç katılımcı şeklinde görüşmeler yapılmıştır. Bu sayede görüşmelerde katılımcılar tarafından verilen bilgilerin, diğer araştırmacılar tarafından da takip edilmesi ve gerektiğinde araştırmacıların hatta diğer katılımcıların ilave sorular sorması sağlanarak, daha detaylı ve doğru bilgiler alınması sağlanmıştır.

Katılımcılarla yapılan görüşmelerde, katılımcıların izni alınarak ses kaydı yapılmıştır. Bu görüşmeler daha sonra yazılı metin haline getirilmiştir. Yazılı metin haline getirilen görüşmeler, içerik analizi kullanılarak incelenmiştir. Araştırmanın geçerliliği ve güvenilirliği için öncelikle uzun süreli katılım ve sürekli gözlem yapılmıştır. Bunu sağlamak için katılımcılarla yapılan görüşmeler yaklaşık 10 aya yayılmıştır. Yapılan ilk görüşmelerin analiz edilmesiyle, katılımcıların cevaplamak istemedikleri ve araştırma konusuyla ilgisi olmadığı düşünülen sorular sonraki görüşmelerde çıkarılmıştır. Bir araştırmacı tarafından yazılı metine çevrilen kayıtlar, diğer araştırmacılar tarafından kontrol edilmiş, hatalı veya eksik olan bölümler düzeltilmiştir. İçerik analizi için araştırmacılar tarafından ilk kodlama yapılmış, daha sonra her bir araştırmacının kodlamaları karşılaştırılarak farklılıklar ve eksik kodlamalar düzeltilmiştir. Tespit edilen kodlar temalar altında gruplandırılmıştır. Bu çalışmada katılımcıların yapılan görüşmelerde verdikleri ifadeler, araştırma konusuna bakış açıları ve incelemede tespit edilen temalarda bir araya getirilerek bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Katılımcıların görüşleri, kendi ifadeleriyle, belirlenen temalarda doğrudan verilmiştir. Yerel ağızda kullanılan kelimeler de değiştirilmeden verilmiş, okuyucuların anlayabilmeleri için bazılarını açıklamalar yapılmıştır. Araştırma problemiyle ilgili katılımcıların düşünceleri yapılan bu çalışmayla bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Katılımcıların bakış açıları, bakış açılarını etkileyen diğer unsurlar ve bunların etkileşimleri araştırmada ortaya çıkarılmıştır.

1.1. Bulgular

Araştırmaya 14 kişi katılmıştır. Katılımcıların demografik bilgileri Tablo 1’de sunulmuştur. Tablo 1’e göre katılımcıların tümü erkek olup, yaş aralığı 41 ile 93 arasında değişmektedir. Çalışmaya katılanların yaş ortalaması 64,5 olarak hesaplanmıştır. Katılımcıların yaş ortalamasının yüksek olması elde edilen verilerin güvenilir olduğuna da bir işarettir. Katılımcıların tümü Elvan Çelebi köyü doğumludur. Görüşmeler, 2 Mayıs 2019 ile 24 Ocak 2020 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özellikleri

Kısaltma	Cinsiyeti	Doğum Yeri	Yaşı	Görüşme Tarihi
E-01	Erkek	Elvan Çelebi	45	02.05.2019
E-02	Erkek	Elvan Çelebi	64	12.09.2019
E-03	Erkek	Elvan Çelebi	48	16.10.2019
E-04	Erkek	Elvan Çelebi	79	16.10.2019
E-05	Erkek	Elvan Çelebi	75	16.10.2019
E-06	Erkek	Elvan Çelebi	55	16.10.2019
E-07	Erkek	Elvan Çelebi	56	16.10.2019
E-08	Erkek	Elvan Çelebi	75	06.11.2019
E-09	Erkek	Elvan Çelebi	93	06.11.2019
E-10	Erkek	Elvan Çelebi	41	14.01.2020
E-11	Erkek	Elvan Çelebi	76	14.01.2020
E-12	Erkek	Elvan Çelebi	60	14.01.2020
E-13	Erkek	Elvan Çelebi	59	17.01.2020
E-14	Erkek	Elvan Çelebi	77	24.01.2020

Katılımcıların ifadelerinin içerik analizi ile incelenmesi sonucu tespit edilen kodlar, temalarda bir araya getirilmiştir. Daha sonra bu temalarda bir araya getirilen kodlar yeniden alt temalara göre ayrılmıştır. Bu çalışmada tespit edilen temalar, alt temalar ve kodlar aşağıda özetlenmiştir.

Elvan Çelebi Teması: Katılımcılar Elvan Çelebi'nin kim olduğunu farklı biçimlerde ifade etmişlerdir (Tablo 2). Baba İlyas'ın torunu olması, Müslümanlığı yaymak için uğraşmış olması, cami yaptırması, su getirmesi gibi unsurlar katılımcıların Elvan Çelebi'yi önemli olarak kabul etmelerini sağlamıştır. Bununla birlikte, bazı katılımcılar papaz olduğunu, sonradan Müslüman olduğunu ve mezarının da burada olmadığını düşünmektedirler.

Tablo 2: Elvan Çelebi Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Elvan Çelebi kim?	Köye ismini veren kişi; Hoca Ahmet Yesevi Hazretlerinin müridi; Selçuklu Dönemi'nde yaşadığı söylenen derviş, akıncı tipli derviş, daha sonra alperen diye adlandırılan bir şahıs; manevi değeri olan biri; Horasan'a birkaç defa gitmiş, sürgüne gönderilmiş.
Kutsal	Kutsal kabul edilir (Baba İlyas'ın torunu olduğu için); mukaddes bir yer; burası her şeyimiz, tarihimiz.
Yaşadığı dönem	IV. Murat zamanında sürgüne gönderilmiş; Anadolu Selçuklu Dönemi'nde yaşamış; Elvan Çelebi Hazretleri 1300'lü-1400'lü yıllarda yaşamış.
Kabul etmeme, inanmama	Burada yatan zatın aslında papaz olduğu, sonradan Müslüman olduğu; kabrinin burada olduğu da belli değil.
Hakkında bilgi aldıkları kaynaklar	Öğrendiklerimizi Ethem Erkoç Hoca'dan öğrendik. Kitabı <i>Menâkıbu'l-Kudsîyye</i> 'den öğrendiklerimiz; <i>İslam Ansiklopedisi</i> 'nden öğrendiklerimiz; evliyanın giriş kapısında yazılı (türbe girişindeki bilgiler).
Gelme nedeni, yaptıkları	Selçuklu'dan Osmanlı'ya geçiş döneminde halkı motive etmiş olabilir; dervişlerle, tekkesinde yaşamış; Müslümanlığı yaymak için gelmiş.
Kitabı	Konya Mevlana'da bir kitabı bulunmuş; şiirsel bir kitabı dışında bir şeyi yok; Osmanlıcası ağır olan bir kitabı, Arapça bilmeme rağmen ağır geldi.
Soyu	Baba İlyas Horasani'nin torunu; Amasya'ya bağlı İlyasköy'de dedesi var; Âşık Paşa'nın oğlu olması dışında bir özelliği yok; Elvan Çelebi'nin dedesi Muhlis Paşa; bir tarikat silsilesi yok; verasette soyu yok.
Yaptığı inşa faaliyetleri	Daha önce kilise olan yeri camiye çevirmiş; gelip geçenlere yardım amaçlı han, hamam yaptırmış bir derviş; Elvan Çelebi Hazretleri cami yaptırmış, su getirmiş; hanı vardı, yıktılar; hamamı var, ev yaptılar.
Geldiği yer	Kırşehir'den gelme.
Yerleştiği yer	Buraya geldiğinde yukarı mahallede yer vermedikleri için aşağı mahalleye yerleşmiş.

Cami Teması: Katılımcıların Elvan Çelebi Cami ile ilgili algıları Tablo 3'te sunulmuştur. Katılımcılar, caminin yoldan geçenler tarafından ibadet amacıyla vakit

ve Cuma namazlarında kullanıldığını, vakit namazlarında cemaatin çoğunluğunun köy halkından olmadığını ifade etmişlerdir. Katılımcıların bazıları, özellikle şadırvanın ve caminin bulunduğu yerin, eski bir kilise olduğunu düşünmektedirler.

Tablo 3: Cami Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Ziyaretçiler	İçeriye iyi kullanmadıkları için kapalı tutuyorlar; ayakkabılarıyla girenler oluyor; ziyarete gelenler pislik yapıyor; ziyaretçilerin hepsi namaz kılmıyor.
Cemaat	Vakit namazlarında cemaatin çoğu yabancı oluyor; yoldan geçenler duruyor; cenaze namazlarında bile cemaatin çoğunluğu yabancı oluyor.
Eski Kiliseye ait izler	Cami girişinin karşısındaki çeşmenin alt tabanında haç motifi var; devşirme mezar taşları var; şadırvanın olduğu kısmın kilise olduğunu söyleyenler var.
Yapıldığı dönem	Selçuklu'dan Osmanlı'ya geçiş döneminde yapıldığını söylüyorlar.
Elvan Çelebi'den kalan	Camiden başka her şeyi sattılar; geçmişe ait camiden başka bir şey kalmadı.

Şadırvan Teması: Katılımcıların Elvan Çelebi Cami içerisinde bulunan şadırvanla ilgili düşünceleri Tablo 4'te görülmektedir. Şadırvanın ziyaretçiler tarafından önceden dilek dilemede kullanıldığı, şimdi ise üzerinin kapatılmasından dolayı bunun yapılmadığı anlaşılmıştır. Katılımcılardan E-14, şadırvanın önceden açık olduğunu, etrafında üç tane taş olduğunu ve bu taşların üzerine basarak şadırvanı kullandıklarını anlatmıştır. Katılımcılardan bazıları kendilerinin de önceden şadırvanda dilek dilediklerini söylemişlerdir.

Tablo 4: Şadırvan Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Hikâye/mit	Şadırvanın deveyle geldiği söyleniyor.
Eski kilise	Şadırvanın olduğu kısmın kilise olduğu söyleniyor.
Kutsal	Şadırvan kutsal olarak algılanıyor; şadırvanın suyunu şifalı olarak düşünüp götürülenler var; felçlilerin şadırvanın suyuyla yıkandığında iyileşeceklerine inanılıyor; şadırvanın suyu halk arasında kutsal olarak kabul ediliyor.
Dilek tutma	Şadırvanda dilek tutarlardı; şadırvana dilek için tülbent koyuyorlardı.
Kapatılma nedeni	Üstü açık olduğu için, el suya değince kirlendiği oluyordu; önceden kap, kacak yıkanyordu, öylece bırakıyorlardı; şadırvanın suyu azaldığı için bu şekilde düzenleme yapılmış.
Suyun geldiği yer	Şadırvanın suyu ile dışarıdan köy tarafından cami avlusu girişindeki pınara gelen su farklı yerden geliyor; türbe girişinin karşısındaki çeşmenin suyu ile köy tarafındaki girişin yanındaki su aynı yerden geliyor; şadırvana su yağlı avgunla geliyor, daha fazla yükseltildiğinde camiye su vuruyor; şadırvanın suyu, önceden sağlık ocağı yapılan yerden çok derinden geliyor.

Önceki hali	Şadırvan önceden yerdeydi ve üstü açıktı, abdest için herkes eliyle su alırdı.
Kaldırılanlar	Şadırvanın bulunduğu yerden önceden sadaka taşı varmış; şadırvana yakın yerde, devenin ayağının izi diye bir taş varmış.

Yeşil Direk Teması: Katılımcılar, şadırvanı ve yeşil direği Kırşehir’den Âşık Paşa’nın gönderdiğini ve bunları getiren devenin daha sonra öldüğünü söylemektedirler. Ziyaretçilerin yeşil direği mübarek olarak kabul ettiklerini, geldiklerinde direği kucakladıklarını, elleri kavuşursa cennete gideceklerine, kavuşmazsa günahkâr olduklarına inandıkları katılımcılar tarafından belirtilmiştir. Yeşil direğin ters konulduğu da (ince kısmı aşağıya doğru) ifade edilmiştir.

Yediler Teması: Elvan Çelebi Türbesi girişinin yan tarafında bulunan yeşil direğin arkasındaki kapıdan girilen yediler bölümü ile ilgili katılımcıların ifadeleri Tablo 5’te görülmektedir. Katılımcılar bu bölümdeki mezarların kime ait olduğunu bilmemektedirler.

Tablo 5: Yediler teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Yediler denilmesi	Buradaki türbeye “yediler” diyorlar (içeride yedi tane mezar olmasından dolayı),
Önceki hali	Yedilerin girişini, tekke ve zaviyeler kapatıldığında örmüşler. Ama ziyarete engel olamamışlar; yedilerin mezarlarının başlarında taş vardı, ortası oyuktu, para koyuyorlardı, sonradan taşları kaldırıp düzlediler.
Müritleri	Yedilerin Elvan Çelebi’nin müritleri olduğu söyleniyor.
Ailesi, çocukları	Yedilerin ailesi, çocukları olduğunu diyorlar; Elvan Çelebi’nin çocukları olduğunu söylüyorlar; çocukları, neslinin devamı; karısı ve çocukları; aile efradı; ortadaki anneleri, diğerleri kardeşleriymiş.
Bilinmiyor	“Yediler”, Elvan Çelebi’nin çocuklarıysa, sonradan neden soy yok deniliyor. Hiç kimse kim olduğunu bilmiyor.

Hazire Teması: Katılımcıların ifadelerinden Elvan Çelebi Cami’nin etrafından oldukça geniş bir hazire alanı olduğu (mezarlık) anlaşılmaktadır. Katılımcılar, hazirenin günümüzde köy çeşmesi olan yerin arka tarafındaki bölümünde eski bir yapıya ait kalıntılar olduğunu, bunun Elvan Çelebi’nin dedesi (Muhlis Paşa) tarafından yaptırılan vakıf binası ve türbesi olduğunu Yozgat’tan gelen bir kişinin kendilerine söylendiğini ifade etmişlerdir (Tablo 6). Hazire alanları kaldırılarak doğumevi, okul, muhtar odası ve santral odası yapıldığı, ağaçlar dikildiği ifadelerden anlaşılmaktadır. Sonraki yıllarda ağaçların büyümesi üzerine, adak kurbanı getirenlerin bu ağaçların altında oturmalarından ve yemek yemelerinden rahatsız olduklarını, bunu önlemek için ağaçları kestikleri katılımcılar tarafından belirtilmiştir. Günümüzde bu alanlara çam ağaçları dikilmiş olup, burasının eski mezarlık alanı olduğunu gösteren hiçbir işaret kalmamıştır.

Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra, yolcuların konaklaması için kullanılan han binasının okul olarak kullanıldığı, daha sonra mezarlık üzerine L tipinde beş derslikli bir okul yapıldığı ve hanın yıkıldığı ifadelerden anlaşılmaktadır. Bu okulun

1980’li yıllarda yeni okul binası (Deve Mezarlığı olarak anılan alanda) yapılına kadar faaliyet gösterdiği ifade edilmiştir. Sağlık ocağının hazire üzerine yapılmasından köylülerden bazılarının rahatsız olduğu; inşaatı devam ederken yaşanan üzücü bir olayda iki kişinin hayatını kaybettiği katılımcıların ifadelerinde belirtilmektedir.

Tablo 6: Hazire Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Vakıf binası (han)	Elvan Çelebi’nin dedesinin vakfı varmış önceden; 1944’te ikinci okul yapılmış, bu okul yapıldıktan sonra okul olarak kullanılan han/konak yıktırılmış.
Muhlis Paşa	Elvan Çelebi’nin dedesinin mezarı burada; Horasan duvar vardı, hâlâ duruyor orada; Yozgat’tan gelen birisi, Elvan Çelebi’nin büyükleri burada diye gösterilen yer demirle çevrilmiş; Yozgatlı birisi Elvan Çelebi’nin dedesinin burada olduğunu söylemiş.
Mütevelli mezarlığı	Mütevellilerin mezarlığı cami girişinin karşısındaki alanda; mütevellilerin mezarlığı olarak kullanıyormuş; caminin ön tarafı da mezarlıktı, üst tarafı da mezarlıktı, kabile kabile herkesin yeri vardı.
Hazireler	Elvan Çelebi Cami, aynı Hıdırlık Cami gibi etrafı mezarlıktı; uzun mezar taşlarının çoğunu götürüp köprü yaptılar; mezarlığın üstüne bina yaptılar; 1945’te bina yapınca zorunlu etkindiler burayı.
Doğumevi	Sıhhiye evi (sağlık evi) vardı, ebe duruyordu; 1945’te doğumevi yaptılar, bina yapınca buradaki mezarlığı iptal ettiler.
Sağlık ocağı, Köy Konağı	Sağlık ocağını yıktıktan sonra köy konağı yaptılar (78-79 senesinde), onu da geçen sene yıktılar; sağlık ocağı yapılırken, Kabak Hoca uyarılmış ama dinlememişler; sağlık ocağı yapımı bitmeden xxx gelmiş ve iki kişiyi öldürmüştü; 1979’da xxx gelip iki kişiyi öldürmüştü. Halk, bu sağlık ocağı mezarlığa yapıldığı için bu bela başlarına geldiğini söylemiş; mezarlıktaki taşları yyy odayı yaparken kullanmış.
Ağaçlar	Akçaağaçları 1961-1964’te diktiler; ziyaretçiler mezarların üstüne oturuyor diye akasya ağaçlarını kesip yerine çam ağacı dikmişler; büyük akça ağaçları kestiler, yerine çam diktiler.
L Tipi Okul	Caminin arkasında kible tarafında mezarlığın üstüne yapılmış; okul, hemen arkadaydı; caminin bahçesinde okul vardı, yıktılar; deve mezarlığına okul yapılıncaya, buradaki okulu yıkmışlar; türbenin sağ tarafındaki boşluk ilkokuldu; L tipi Cumhuriyet Dönemi’nde yapılan bir okuldu; cami ile okul arasında üç-beş metre vardı; caminin batı tarafında mezarlıktı; arka tarafta şadırvanın suyunu geldiği yer kazılmış, yağlı avgunlar, pöhrekle değiştirilmiş, insan kemikleri çıkmış.
Günümüzdeki durum	Belediye yaptığı düzenlemeyle buradaki her şeyi kaldırdı.

Deve Mezarı Teması: Elvan Çelebi köyü ilkokulunun bulunduğu alan “Deve Mezarı, Muhacir ve Garipler Mezarlığı” olarak isimlendirilmektedir (Tablo 7).

Görüşme yapılan kişilerin ifadelerinde şadırvan ve yeşil direğin Âşık Paşa tarafından bir deve ile gönderildiği, devenin buraya geldikten sonra öldüğü ve bu mezarlığa gömüldüğü anlatılmaktadır. Daha sonra aslen Elvan Çelebi köyünden olmayan kişilerin de bu mezarlığa gömüldüğü ve buraya “Garipler Mezarlığı” da denildiği ifade edilmiştir. İfadelerden muhacir olarak köye yerleştirilenlerin de bu mezarlığa gömüldüğü geçmektedir. Bununla birlikte, ziyaretçilerin ve yoldan geçenlerin Deve Mezarlığı’na gelerek buraya taş bıraktıkları, bazı ifadelerle göre etrafında yedi defa döndükleri söylenmiştir. İfadelerden okulun 1980’lere doğru burada faaliyete geçtiği ve mezarlığın tamamen kaldırıldığı anlaşılmaktadır.

Tablo 7: Deve Mezarı Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Deve Mezarı	Kırşehir’den şadırvanı ve yeşil direği getiren devenin buraya gömüldüğü söyleniyor.
Kutsallık	Deve Mezarlığı’na ziyaretçiler kutsallık atfederlerdi.
Ritüel	Ziyaretçiler, Deve Mezarı’nın etrafında yedi defa dönüp, yedi defa taş bırakıyorlarmış; türbeyi ziyaret edenler, deve mezarına gidip tavaf ediyorlardı; taş yığını çoktu, insan boyu vardı; ritüel falan yoktu, yoldan geçenler şeytan taşlar gibi taş atıyorlardı.
Kaldırılma	Benzetme olmasın, Kâbe gibi etrafında tavaf ediyorlardı, taş atıyorlardı, batıl olduğu için kaldırıldı; yığılan taşları traktörle getirip, o zamanlar çukur olan yola dökmüşler; bir kış günü o taşları kaldırırken xxx öldürülmüş.
Modern olma	Deve Mezarı okulun bahçesinde, selektörün arka kısmındaydı; okul 1980’de faaliyete geçmiş; deve mezarı kaldırıldıktan sonra modern olmuş,
Garipler, Muhacirler, Yabancılar Mezarlığı	Köyün yaşlıları buraya defin yapıldığını biliyorlar; Elvan Çelebili olmayanlar buraya defnediliyorlarmış; Garipler Mezarlığı olarak da biliniyor; muhacir olarak gelenler buraya defnediliyorlarmış; Alveren köyünden gelin olarak Elvan Çelebi’ye gelenleri de muhacir mezarlığına defnediyorlarmış (yukarı mezarlığa defnetmiyorlarmış); yabandan gelenleri, aşağı mezarlığa defnediyorlarmış.
Soylu Kişiler	Soylu kişiler, caminin yanında/karşısında çam dikili yerde yatıyorlarmış.

Han ve İmarethane Teması: Elvan Çelebi Cami’nin köy tarafındaki girişinin olduğu yerde han ve imarethane olarak kullanılan bir bina olduğu yapılan görüşmelerde katılımcılar tarafından ifade edilmiştir (Tablo 8). Cumhuriyet Dönemi’nde bu binanın ilkokul olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Katılımcılar binanın iki katlı olduğunu, alt katta yemek yapılan yerler ve hayvanların bağlandığı bölümler olduğunu, üst katında ise yolcuların ve ziyaretçilerin kaldığını daha sonra okul olarak kullanıldığını söylemişlerdir. 1958’de yıkılan bu bina ile ilgili katılımcıların ifadeleri aşağıda yer almaktadır.

Tablo 8: Han ve İmarethane Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Hanın yeri	Han, köy tarafındaki kemerli kapının olduğu yerdeymiş,
Hanın tanımı	İki katlıymış ve eskiden konak deniliyormuş; altı han, üstü otelmiş; kervansaraymış; alta yemeklerin pişirildiği kazanlar varmış, bugün aşevi gibi; hayvanların bağlandığı yerler varmış; iki katlı güzel bir hanmış/konakmış; bir kahve, iki dükkân varmış handa; hanın kapılarının ortalarına gül yapmışlar, iki yerinde gül varmış.
Kalanlar	Elvan Çelebi'ye ziyarete gelenler ve yolcular eskiden orada kalıyormuş,
Mütevelli	Mütevellisi, Amasya'dan heybe ile altın getiriyormuş, yolcuların ihtiyaçlarına harcamak için; tekkenin mumunu (iaşe) yedikleri için mütevelliler iflah olmamışlar.
Okul	Okul olarak kullanılmış; alt katında başöğretmen oturuyormuş; üst katında beş tane sınıf varmış; eski mektep deniliyormuş; Kuşsaraylı, Çıkrıklı, Kınıklı öğretmenler vardı, üst katında kaldılar.
Yıkılması	1958'de Evkaf Müdürlüğü'nden gelen emirle yıkılmış,

Hamam Teması: Katılımcıların hamam teması ile ilgili ifadelerine bakıldığında (Tablo 9) günümüzde sadece bir kubbesi kalan hamamın kötü durumda olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 9: Hamam Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Yeri	Köyün iki üç yüz metre içinde hamamı var.
Yapım tarihi	1400'lü yıllarda yapılmış.
Tanımı	İki kubbeli bayağı önemli bir hamam; şimdi bir kubbesi duruyor, muhtarın evinin yanında; hamamdan Elvan Çelebi Cami'ne kadar taş döşenmiş bir kaldırım yol varmış; duvarlarında sıcak suyu verdikleri pöhrekler vardı, iyi, büyük bir hamamdı; hamamın dört tarafı yoldu, ada gibiydi. Şu an ev olan yerin tamamı hamama aitti.
Satılması	Birisi tarafından alınmış, gasp edilmiş, tek kubbesi duruyor; hamam, bir kaç defa el değiştirmiş, çalıştığını hatırlayan kimse yok.
Hikâye	Caminin yanında duran mermer oluğun hamama ait olduğunu söylüyor.
Kullanımı, ritüeller	Düğünlerde, güya damat yıkamak için kullanıldığını hatırlayanlar var; Müslümanlığı kabul edenler (veya tarikata katılanlar), hamamda yıkandıktan sonra ilahiler söyleyerek camiye geliyorlarmış.
Temenni	Hamamın da türbe ve cami gibi koruma altına alınması ve restore edilmesi gerekiyor.

Vakıf Teması: Katılımcılar köyün arazisinin bir bölümünün vakıfların denetiminde olduğunu belirtmişlerdir (Tablo 10). Elvan Çelebi Cami ve Türbesi'nin

bakımının Tokat Vakıflar Bölge Müdürlüğü tarafından yaptırıldığı ifade edilmiştir. Bununla birlikte katılımcılar Elvan Çelebi köyü arazisi dışındaki vakıf arazileri hakkında bilgi vermemişlerdir.

Tablo 10: Elvan Çelebi Zaviyesi Vakıfları Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Osmanlı dönemi	Osmanlı Dönemi'nde senelik vakıftan para gönderiyorlarmış. Burası kervansaraymış, her sene bir terke heybesi ile altın gelirmiş, yolcuların ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılıyormuş.
Vakıf kayıtları	Burasının eski tarihi Amasya'daymış, devlet arşivi yanında, şimdi kimse bir şey bilmiyor.
Günümüz	Günümüzde Tokat'a bağlı.
Köyün arazisi	Köyün arazisini bir kısmı Tokat vakfında; köydekiler, Tokat'taki vakıftan kurtarıyorlar arazilerini; köyün arazisinin yarısı vakfa aitti; köyde çoğunun arazisi vakfa ait, parasını ödeyip kaldırıyorlar.
Elvan Çelebi Cami ve Türbesi'nin bakımı	Camiye vakıflar bakıyor; muhtar önce müzeye gider, yapamazsa Tokat'a gider caminin işleri için.

Elvan Çelebi Zaviyesinin Kapatılması Teması: Katılımcılar, tekke ve zaviyelerin kapatıldığı dönemde, Elvan Çelebi Zaviyesi ve vakıflarının durumlarını da anlatmışlardır. Bu dönemde Elvan Çelebi Türbesi'nin kapısının ve yeşil direğin bulunduğu yerin taşlarla örüldüğü, ziyaret edilmesinin engellenmeye çalışıldığı ancak geceleyin insanların duvarları yıkarak ziyarete devam ettikleri ifade edilmiştir. Zaviye kapatıldıktan sonra hamamın satıldığı, arazilerin ise halka dağıtıldığı belirtilmiştir. Han ise yeni okul binası yapılanaya kadar okul olarak kullanılmış ve 1960'larda yıkılmıştır.

Tablo 11: Elvan Çelebi Zaviyesinin Kapatılması Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Elvan Çelebisi Türbesi	Türbenin kapısına duvar örmüşler.
Yediler	Yedilerin girişine duvar örmüşler.
Han	Cami ve türbenin yanı sıra han ve imarethanesi var, kapanmış.
İmarethane	Cami ve türbenin yanı sıra han ve imarethanesi var, kapanmış.
Hamam	Hamamı var, satılmış.
Medrese	Medrese varmış, bir iki derviş varmış, Nakşibendi kolundan; köyde eski medrese âlimleri vardı.
Ziyaretçiler	Geceleri gelip ziyaret ediyorlarmış; yasak diye bir şey çıkardılar, gelen yine geliyor, herkesin inancına karşı çıkamıyorsun.
Araziler	Genellikle Elvan Çelebi köyünün arazisi vakıfmış, sonra halka bağlıyor.
Günümüz	Hala vakfa ait olan yerler var.

Türbedar Teması: Osmanlı döneminde türbelerin bakımından ve korunmasından sorumlu olarak görev yapan kişilere ve ailelere türbedar denilmektedir (Akalin, 2011).

Bazı türbedarların padişah fermanıyla atandığı kayıtlarda bulunmaktadır. Babadan oğula geçen türbedarlık resmi olarak tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte kaldırılmıştır. Katılımcıların ifadelerinde Elvan Çelebi köyünde türbedar olarak görev yapan kişilerle ilgili ifadeler tespit edilmiştir (Tablo 12).

Tablo 12: Türbedar Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Görevi	Türbedar, türbenin temizliğine bakıyor, gelenlere yardımcı oluyor; türbeye bakan kişi aynı zamanda okulun temizliğine de bakardı; Sürekli olarak bir türbedar görevlendiriliyor.
Belirlenmesi	Köye bekçi tutmuş gibi, muhtar tayin ediyor,
Geliri	Ziyaretçiler, Yedilerin başlarında bulunan taşlara para bırakırlardı; Gelenler ufak tefek para veriyor; Kurban derilerini bırakırlardı, türbeye bakan kişide onları götürüp satardı; Artık deri para etmiyor, onu da almıyorlar; Şadırvanın orada bir taş vardı, sadak taşı, ziyaretten çıkan oraya para kormuş, türbeye bakan da almış. Şimdi onu kaldırdılar, kumbaraya çevirdiler.
Geçmişte türbedarlık yapanlar	Uzun süre Sait Yücel baktı, sonra Kôr Arif diye bir vardı; Hüseyin Çetintaş bakıyordu, Molla Hüseyin; Neciplerin Yaşar amca baktı; Daha sonra Arif amca baktı, Tekkeşin Arif ismi oradan kalma; Kahraman dayı ile Tufan'ın Ahraz baktı,
Günümüzde türbedarlık yapan	Şu an (2019) Osman Öztürk isimli kişi türbeye bakıyor,

Restorasyon Teması: Tekke ve zaviyeler kapatıldığında Elvan Çelebi Zaviyesindeki türbelerin girişleri kapatılmıştır. Bunun dışında, cami ve türbeler, ilki 1960'larda, ikincisi ise 1990'larda olmak üzere iki restorasyon geçirmiştir. Son olarak Elvan Çelebi köyü muhtarlıktan belediyeliğe geçtiğinde bahçesinde ve avlusunda bazı düzenlemeler yapılmıştır. Günümüzde sadece cami kısmının üstü kiremit diğer yerler ise kurşun kubbe olarak yapılmış olup, kubbelerden içeriye su sızıntısı olduğu görülmektedir (Tablo 13).

Tablo 13: Restorasyon Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Vakıflar	Tadilatları Tokat Vakıflar yapıyor.
1964'te yapılanlar	1964'ten sonra yapılan tadilatta çatı kaldırılmış, kubbelerdeki toprak alınmış; önceden kubbelerin üstünde çatı varmış, yapılan tadilatta kaldırılmış, kubbeler kurşunla kaplanmış; işlemlerin üzerine yenileme yapılmış.
1992'de yapılanlar	1992'de en son restorasyon yapılmış.
Bahçe düzenlemesi	Caminin yola yakın olan kısımları muhtarlık tarafından istimlak edilmiş ve bahçesi yeniden düzenlenmiş.
Kaldırılanlar	Yediler bölümündeki mezarların başlarında taşlar restorasyonda kaldırılmış; Şadırvanın bulunduğu yerdeki sadak taşı ve şadırvanın etrafındaki taşlar restorasyonda kaldırılmış; Arsana ve Tekkeyar isimli pınar 1992'de kaldırılmış.
Şikâyetler	Ahşaplarda boyama olmasa daha iyi olurdu; kubbeler iyi yapılmamış, içeriye su alıyor.

Beklentiler Teması: Elvan Çelebililerin, türbeye gelen ziyaretçilerden maddi manevi beklentileri ve yaşadıkları sorunlar bu temada toplanmıştır (Tablo 14). Katılımcılar, genel olarak ziyaretçilerden Elvan Çelebi köyünde yaşayanların inançlarına uygun davranmalarını beklemektedirler.

Tablo 14: Beklentiler Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Ziyaret adabına uyma	Piknik yapmaya gelir gibi geliyorlar, ziyaret adabına uymuyorlar; ziyaretçilerin bay, bayan inançları gereği neyse ona uygun camiye ve türbeye girmeleri bekleniyor; ziyaretçiler geldikleri zaman pislik de yapıyorlardı (önceden şadırvanda kap kakak yıkıyorlardı, oraya döküyorlardı, şimdi çöpe atıyorlar); Gelenler ziyaret adabına uymuyorlar (eskiden içki içiyorlardı).
Namaz kılma, camiye girme	Sünniler camiye (namaz için) giriyorlar, Çelebiler camiye girmiyor.
Temiz olma, abdest alma	Ziyaretçilerin temiz gelmeleri, abdestli olmaları bekleniyor.
Uygun olmayan istekler (köylülerce kabul edilmeyen uygulamalar)	Ziyaretçiler bebek istiyorlar, davullu zurnalı oyun oynuyorlar, ziyaret adabını yerine getirmiyorlar (içeri girip bir Fatiha okumuyorlar); gelenler türbedeki şeyleri öpüyorlar, “Dedem diyor, yolculuğa gidiyoruz, bize kaza, bela verme” diyorlar (mevtadan medet umuyorlar); taş öpmeler falan olmaması lazım.
Kurban kesme yerini kullanmaları	Gelenlerin kurbanlarını kurban kesme yerinde, yemeklerini aşevinde yapmaları isteniyor.
Kurban adabına uyma	Kurban adabına uyulması (Kurban neden oluyorsa, ondan kesilmesi lazım, dini ritüelse dine de uyması lazım).
Hazire alanına saygı gösterme	Caminin karşı tarafı ve üst tarafı mezarlık, buralarda eğlence olmamalı; cami karşısında büyük ağaçlar vardı (mezarların üstünde), bu ağaçların altına oturuyorlardı, yemek yiyorlardı (şimdi ağaçlar kesilmiş, çam ağaçları dikilmiş).
Ziyaretçilerin talepleri	Gelenler, burada her şey hazır bulunsun istiyor (kap, kaşık, kazan vs) ama bunu yapabilecek adam yok; ziyaretçiler, kurban kesmek için adam istiyorlar; ziyarete gelenler bilgi istiyor, istedikleri bilgileri veremiyoruz (bilmiyoruz ki).
Fakirlere yemek verilmesi	Elvan Çelebi’deki fakir olan aileler kurban geldiğinde giderler, yardımcı olurlar, pişen yemeklerden yerler.
Köyde yetişen ürünlerin satın alınması	Elvan Çelebi’nin fasulyesi güzel olduğu için isteyenler oluyor; Elvan Çelebi Türbesi’nin karşısında bal satıyorlar.
Otopark	Otopark yetmiyor, biraz daha düzenli yapılmalı.
Sahipsiz köpekler	Aşevi olduğu için, sahipsiz köpeklerini bırakıp kaçıyorlar.
Rahatsızlık vermiyorlar	Gelen kişiler hiçbir rahatsızlık vermiyor (E8, E-10, E-11, E-12).

Efsane ve Hikâye Teması: Katılımcıların Elvan Çelebi ile ilgili anlattıkları efsaneler, hikâyeler ve mitler bulunmaktadır. Katılımcılar genel olarak kendi çevrelerinde (köylerinde) Elvan Çelebi’ye geldiği için iyi olan kimse olmadığı, hatta eski dönemlerde köyün delisi olarak bilinen kişinin bir gün türbenin camlarını kendisini iyileştirmedeği için kırdığını anlatmışlardır (Tablo 15).

Tablo 15: Efsanelere ve Hikâyeler Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Kıbrıs Hareketi	Kıbrıs Harekâtı olduğu zaman kapının kolunda kan görülmüş.
Köyün delisi	Köyün delisi, herkesi iyileştirip onu iyileştirmedeği için bir gün türbenin camlarını kırmış.
Köyde iyileşen yok	Elvan Çelebi köyünden orada yatıp, uyuyup iyileşen hiç kimse yok.
Hoca Ahmet Yesevi	Hoca Ahmet Yesevi Hazretleri'nin müridi-dervışı.
Âşık Paşa	Elvan Çelebi'nin babası Âşık Paşa Kırşehir'den bir deve ile şadırvanı ve yeşil direği göndermiş.
Mürit Tepe	Elvan Çelebi'nin müritleri öldüklerinde Mürit Tepe'ye defnedelermiş; Zaviyenin altından Mürit Tepe'ye giden bir yol varmış, Elvan Çelebi oraya gidip müritleriyle zikir çekermiş; eşkıya zamanında, Tekke baskına uğradığı zaman Mürit Tepe'ye gidip orada saklanırlarmış.
Elvan Çelebi'nin köye gelmesi	Elvan Çelebi, Ulu Pınar'dan köye yerleşmeye gelirken, yukarı mahalleden birileri taşlamış, Elvan Çelebi'de onlardan birisini bacağında tutmuş, tuttuğu kişinin bacağı zayıf kalmış (kötürüm olmuş).
Tekkenin parasını çalma	Tekkenin mumunu yiyenler iflah olmaz (Tekkenin malını/parasını çalanlar).
Efsane ve hikâye yok	Elvan Çelebi ilgili bir efsane-hikâye-mit yok (E-02, E-12).

Kutsal Teması: Katılımcıların Elvan Çelebi'de kutsal, mübarek ve değerli gördükleri temalar bulunmaktadır (Tablo 16). Bu ifadelerde katılımcılar, genel olarak ziyaretçilerin bu yerleri kutsal olarak gördüklerini, kendilerinin ise camiye ibadet yeri olarak kutsal kabul ettiklerini ifade etmişlerdir. Katılımcılar, büyüklerinden dinledikleri hikâyeler nedeniyle bu yerlerin kutsal/değerli olarak kabul edildiğini söylemişlerdir. Ziyaretçiler tarafından kutsal, mübarek kabul edilmesinde ise Elvan Çelebi'nin "Evliya" olarak kabul edilmesinden kaynakladığını düşünmektedirler.

Tablo 16: Kutsal Teması

Yer (Kutsal)	Açıklama (Kutsal olma nedeni)
Şadırvan	Elvan Çelebi'nin babası Âşık Paşa gönderdiği için.
Yeşil Direk	Elvan Çelebi'nin babası Âşık Paşa gönderdiği için.
Yediler	Elvan Çelebi'nin halifelerinin ya da eşinin ve çocuklarının mezarları olarak kabul edildiği için.
Deve Mezarı	Elvan Çelebi'nin babası Âşık Paşa'nın gönderdiği şadırvan ve yeşil direği getirdiği için.
Şadırvanın suyu	Elvan Çelebi tarafından getirildiğine inanılıyor (dilek diliyorlar).
Cami ve türbe	Elvan Çelebi Cami ve Türbesi'ni genel olarak kutsal olarak algılıyorlar.

Elvan Çelebi Türbesi	Çok mübarek, “Evliya” olarak algılıyorlar; dışarıdan gelenler “Dede” olarak görüyorlar; manevi değeri yüksek bir yer.
Elvan Çelebi Cami	Dini mabet alanı, caminin bulunduğu yer.
Hazire (eski yapı kalıntısı olan yer)	Elvan Çelebi Cami girişinin karşısında bulunan hazirenin sol tarafında bulunan yer (Elvan Çelebi'nin veya dedesinin asıl mezarının orası olduğu düşünülüyor).
Hazire	Elvan Çelebi Cami girişinin karşısında bulunan hazire (mütevelli mezarlığı).

Ziyaretçi Teması: Katılımcılara göre Elvan Çelebi Türbesine Türkiye'nin birçok yerinden ziyaretçi gelmektedir. Katılımcılar ziyaretçileri geldikleri yerlere, dönemlere ve inanış biçimlerine göre ayırmışlardır (Tablo 17).

Tablo 17: Ziyaretçi Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Alevi, Bektaşî	Alevi kesimden daha çok geliyorlar; Alevi kesim daha çok değer veriyor; Bektaşîler, Aleviler (Onlar) çok değer veriyor; onlar geldiği zaman taşlardan falan öperek başlarlar; onlar (Bektaşîler, Aleviler) geldiklerinde camiye heç uğramıyorlar; Aleviler, “Dedem” diyorlar, kapı kenarlarını öperek giriyorlar; Hubyar Semahı yapanlar geliyor; sema yapanlar geliyor; “Elvan Çelebi soyunda Bektaşîlik var” denildiği için Aleviler geliyor. Bızımkiiler (Bektaşî ve Alevi olmayanlar) pek değer vermiyorlar; Bızımkiiler (Bektaşî ve Alevi olmayanlar) sadece Allah rızası için gelip bir Fatiha okuyorlar; Sünniler pek gelmiyorlar, geldiklerinde camiye geliyorlar; Sünniler, Aleviler gibi yapmıyorlar (kapı kenarları öperek girmiyorlar vs.); Sünni gelenekte olanlar Amasya'dan Çorum'a geçerken, Tokat'tan gelirken uğruyorlar.
Sünni kesim (Alevi ve Bektaşî olmayanlar)	Mecitözü'nün 16-17 tane Alevi köyü var, her sene bunlardan ikişer üçer kurban gelirdi; Amasya'dan çok (kurban) geliyor; Mecitözü'nün, Amasya'nın Alevi köylerinden geliyorlar ama Sünniler de çok geliyor; yakın köylerin hepsinden geliyorlar; Merzifon'da Çelebi ismi çocuklarda (Elvan Çelebi Türbesi'ni ziyaret edip olan) daha fazla.
Mecitözü, Amasya, Merzifon	Alaca, Ankara, Ordu, Samsun, Trabzon, Erzurum, İstanbul'dan geliyorlar; her yerden geliyorlar; Yozgat'tan geliyorlar.
Diğer yerler	Eskiden mum falan yakıyorlardı, şimdi yasakladılar.
Mum yakma	Gelenler türbeden (cöher, cüfer, cüher) toprak alıyor.
Cüfer alma	Yazları Cumartesi, Pazar günleri gelenler çok oluyor.
Günler	Eskiden (30 yıl önce) çoğu yerden yayan geldikleri için yazın çok geliyorlardı; Ramazan'da, Cuma günlerinde yoğunluk yok (gelenlerin sayısı artmıyor); Alımcılar (Avrupa'da yaşayanlar) geldiğinde artıyor; Bayramların sonuna doğru (dini bayramların son günlerinde) gelenler artıyor; randevu almadan çat kapı gelir ziyaretçiler, saati, gecesi gündüzü yok.
Dönem	Cenazeler Elvan Çelebi Cami'nden kaldırılıyor; Ramazan'da iftar yemeğini Elvan Çelebi Cami'nin bahçesinde verirler.
Cenazeler ve iftar yemekleri	Elvan Çelebililer buraya (türbe) gelmiyor; Elvan Çelebililer Buğse'ye gidiyorlar (çocukları dursun, yaşasın diye); Elvan Çelebililer “Türbenin yanında yatıp, uyursa, kişi iyileşiyormuş” derler ama Elvan Çelebi köyünden uyuyup da iyileşen kimse yok.
Elvan Çelebililer	Saygıdeğer bir insan olduğu için geliyorlar; milletvekili bile geliyor.
Saygıdeğer	

Manevi değerlerin zayıflaması	Vatandaşın manevi değerleri daha zayıflıyor.
Kişilerin inançları	Kişilerin inançlarına bağlı, cami yerine türbede dua etmeleri.

Ziyaretçilerin Gelme Nedenleri Teması: Katılımcıların ifadeleri incelendiğinde Elvan Çelebi Türbesine çocuğu olmayanların, akıl hastalarının, felçlilerin, yaramaz çocuğu olanların, umutsuzların ve olağanüstü mucize bekleyenlerin geldiği görülmektedir (Tablo 18). Dilekleri gerçekleşenlerin, adak getirmek ya da şükran ziyareti için tekrar geldikleri de katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Elvan Çelebi Türbesine ziyaretçilerin gelme nedenleri benzerlik gösterse de farklılıkların da bulunduğu ve ziyaret sayılarının birden fazla olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 18: Ziyaretçilerin Gelme Nedenleri Teması

Alt Temalar	İfadeler (Kodlar)
Çocuğu olmayanlar	Sünni kesimden çocuğu olmayanlar, özellikle kadınlar geliyor; çocuğu olmayanlar geliyor.
Akıl hastalığı	Akıl hastalığı, ruhi bunalımı olan insanlar daha çok geliyorlar; "Deli Dedesi" olarak biliniyor; akıl hastalığı için geliyorlar; psikolojik rahatlama için geliyorlar; sara nöbeti tutanlar geliyor.
Felçliler	Nüzul (el, yüz felci) olmuşlar geliyor.
Yaramaz çocuklar	Yaramaz çocukların uslanması için geliyorlar.
Derdi olanlar, umutsuzlar	Elvan Çelebi "Genel Cerrahi" gibi her hastalığı olan herkes geliyor; derdi olanlar komşularından öğrenip geliyorlar; Çorum'da Evliya kültürü fazla olduğu için gelenler var; talepleri olanlar geliyor; umudu kalmayanlar geliyor; olağanüstü şeyler bekleyenler geliyor.
Manevi, kutsal	Manevi olduğu için geliyorlar; kerametlerinin devam ettiğine inandıkları için geliyorlar; kutsal insan olarak görüyorlar.
Adak	Şükrançılık (hastalığı iyileştirdiği) için geliyorlar; adak için gelenler var; dilek dilemeye geliyorlar, gerçekleşince tekrar adak getiriyorlar, sonrasında geçerken uğruyorlar; ziyaretçiler ilk geldiklerinde adak getirmiyorlar (belki dilek diliyorlar), istedikleri gerçekleşirse adaklarını getiriyorlar; şehir merkezlerinde de geliyorlar, dilekleri kabul olduğunda kurban kesiyorlar, fakirlere dağıtım diye bırakıyorlar.
Mihenk taşı	Hubyar Semahı (Tokat, Amasya, Çorum) yapanlar orayı mihenk taşı yapıyorlar; Amasya'dan Baba İlyas'ın Çat köyünde olmasından dolayı geliyorlar.
Gelinler	Gelinler geliyor, aynı Eyüp Sultan'da olduğu gibi, buraya uğramadan eve gelin indirilmez.
Uğurlama	Yolcu etme, asker uğurlama ve hacca gidecekler Elvan Çelebi Cami'nden uğurlanırlar.
Evliya kültürü	Çorum'da evliya kültürü fazla olması.
Cenaze	Cenazeler Elvan Çelebi Cami'nden kaldırılıyor.
Namaz	Yoldan geçenler sabah ya da yatsı (vakit) namazlarına uğruyorlar.
Piknik	Piknik için gelenler de vardı.

Sonuç

Elvan Çelebi Cami ve Türbesi günümüzde Vakıflar İdarisine bağlıdır. Caminin görevli bir imamı bulunmaktadır. Cami ve Türbe, Çorum-Amasya yolu üzerinde olması nedeniyle vakit namazlarında ve diğer zamanlarda ziyaretçi çekmektedir. Yolcular vakit namazlarında camide, diğer zamanlarda şadırvanın solunda ve sağında bulunan eyvanlarda namaz kılmaktadırlar.

Bu çalışma, Elvan Çelebi köyünde yaşayanların Elvan Çelebi hakkında algılarını tespit etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada, geçmişte yapıp artık yapılmayan ve hala yapılmaya devam edilen ziyaret uygulamaları tespit edilmiştir. Araştırmada sonucunda, katılımcıların Elvan Çelebi'nin kimliği ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıkları, türbe girişindeki yazılı bilgileri tekrar ettikleri ve türbenin bulunduğu alanı kutsal olarak algıladıkları ortaya konulmuştur. Araştırmaya katılan köy halkının Elvan Çelebi doğumlu olmasına rağmen, Elvan Çelebi hakkında yeterli bilgiye sahip olmamasında, yöre insanının farklı dönemlerde göçe zorlanması ya da farklı coğrafyalardan bölgeye yerleşimlerin gerçekleşmesi etkili olmuş olmalıdır.

Elvan Çelebi köyünde, Elvan Çelebi'nin soyundan gelenler olmadığı katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Lale Devri'nde Amasya'nın incelendiği bir çalışmada, 1131/1718 (Şevvâl/Ağustos - Eylül) tarihli bir kayıta, Elvan Çelebi Zaviyesi Vakfı'nın mütevellisinin aile soyundan olmayan birtakım kimseler tarafından zor kullanılarak görevden aldırılıp, hapse atıldığı ve vakfın yönetiminin ele geçirildiği, yeni gelen her kadıdan senet alındığı belirtilmektedir (Güneş, 2014, 120–121).

Günümüzde Elvan Çelebi köyünde müteveli olarak anılan aileler bulunmaktadır. Katılımcılar, “Tekkenin mumunu yedikleri için mütevellilerin iflah olmadıklarını” söylemişlerdir. Bununla birlikte, Cevat Hakkı Tarım eserinde, Elvan Çelebi'nin soyundan geldiklerini söyleyen Piroğulları ailesinin Mecitözü'ne bağlı Kalecik köyünde yaşadığını belirtmektedir (Ocak, 2017, 159). Mecitözü'ne 1942 yılında sürgüne gönderilen Abidin Dino, sonraki yıllarda yazdığı *Kızılbaş Günlerim* isimli anılarında, ziyaretine gelen Halil Piroğlu'ndan (bölgenin Kızılbaş Önderi) ayrıntılı olarak bahsetmektedir (Dino, 1942, 7).

Bektaşiliğin coğrafi dağılımının gösterildiği başka bir çalışmada, Çorum'da sadece Seydim Sultan, Hüseyin Gazi (Alaca) ve Koyun Baba (Osmanlık) tekkelerinden bahsedilmiştir. Koyun Baba Tekkesinin başka ellere geçtiği ve isminin bile değiştirildiği ifade edilmektedir (Hasluck, 1991, 14). Elvan Çelebi köyü halkının da zaman içinde değiştiği anlaşılmaktadır. Bu değişim özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşanmış olmalıdır. Elvan Çelebi Zaviyesinin geniş vakıf arazilerine hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde Balkanlar, Kırım ve Kafkasya'dan göçlerle gelen Türkler yerleştirilmiştir. Osmanlı Devleti'ne ilk gelen göçmenler 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Osmanlı'nın yenilmesiyle Kırım'dan gelenler olmuştur. Göçmenlerin gelişi 1877-1878 ve 1890-1908 arası savaşlarda yoğunlaşarak 1920'lere kadar devam etmiştir. Özellikle deniz yoluyla Sinop ve Samsun'a gelenler, iç bölgelere geçişleri arasında Elvan Çelebi Zaviyesinde konaklamışlardır. Bu göçleri anlatan çok sayıda çalışma bulunmaktadır (Korkmaz, 2004, 416–417; Ak, 2021, 509; Demirel, 2009, 306; Kara, 2013, 337–338; Yıldırım, 2020, 206–207).

Katılımcılar, yolculuklar sırasında vefat edenlerin (muhacirlerin) Deve Mezarı olarak ifade edilen yere defnedildiğini hatta köye sonradan yerleşen kişilerin de bu

mezarlığa konulduğunu, bunun için muhacir mezarlığı olarak da isimlendirildiğini söylemişlerdir. Muhacirlerin bir kısmı Elvan Çelebi köyüne, çok daha fazlasıyla Elvan Çelebi Zaviyesi vakıf arazilerinde yeni kurulan köylere (Selimiye, Hamidiye, Aşağı Körücek) yerleştirilmişlerdir.

Katılımcılar ifadelerinde, genel olarak Elvan Çelebi'yi önemli birisi olarak kabul etmelerine rağmen, türbenin girişinin camiden ayrılmasını hatta türbenin başka bir yere taşınmasını bile söylemişlerdir. Zaman içerisinde ziyaretçilerin türbede mum yakmaları, bez bağlamaları, geyik boynuzunu ağrıyan yerlerine sürmeleri, şadırvan suyunda yıkanmaları ve dilek dilemeleri gibi birçok uygulama Elvan Çelebi köy halkı tarafından yasaklanmıştır. Katılımcılar, Elvan Çelebi Türbesi'ni ziyarete gelen kişilerle benzer ziyaret nedenleri için (çocuk isteme, tedavi edilemeyen hastalıktan kurtulma gibi) yakın çevrede bulunan türbelere (çalışmada 40 civarında türbe ismi tespit edilmiştir) gittiklerini söylemişlerdir.

Bu araştırmada, Elvan Çelebi köyünde yaşayanların ziyaretçilere bakış açıları da tespit edilmiştir. Genel olarak köy halkı kendi inançlarına ve İslam'a aykırı uygulamaların ziyaretçiler tarafından yapılmasını istememektedirler. Gelen ziyaretçilerin kendileriyle beraber camide namaz kılmalarını, günümüzde kendileri tarafından tamamen yok edilmiş hazire alanındaki mezarlara saygı göstermelerini beklemektedirler.

Araştırmanın bir diğer sonucu da "Elvan" ismi ile ilgilidir. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde, Elvan Çelebi Türbesine çocuğu olmayan kişilerin geldiği ve dilekleri gerçekleştiğinde çocuklarına "Elvan" ismini verdiklerini ifade etmişlerdir. Katılımcılar genellikle kendi yakınlarında böyle kişiler olmadığını ama uzaktan tanıdıkları kişilerin türbeyi ziyaret ettikten sonra çocuklarının olduğu ve Elvan Çelebi'ye kurban getirdiklerini ifade etmişlerdir. Genel olarak Elvan Çelebi'de yaşayanların bu türbeye gelip dilek dilemediklerini söylemelerine rağmen, köyde çok sayıda kişinin adının "Elvan" olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte "Elvan" isminin köyde sadece erkeklere konulduğu tespit edilmiştir. Katılımcılar Türkiye'de "Elvan" ismi taşıyanların bu türbeyle bir şekilde bağlantılarının olduğunu ifade etmişlerdir. TÜİK'in 2018 yılı verilerine göre, "Elvan" ismi taşıyanların Türkiye nüfusuna oranı %0,03 olduğu anlaşılmaktadır. Çorum'da "Elvan" ismini taşıyanların oranı %0,13 ile Türkiye ortalamasının dört katından fazladır (TÜİK, 2020).

Araştırma sonucunda elde edilen veriler ışığında aşağıdaki öneriler sunulmuştur:

Köy halkına yapılacak bilgilendirme çalışmalarıyla, İslamiyet'in bir hoşgörü dini olduğu ve burada türbesi olan kişinin de geçmişte bulunduğumuz coğrafyanın Türkleşmesine ve Müslümanlığın yayılmasına hizmet ettiği hatırlatılmalıdır.

Elvan Çelebi Cami ve Türbesi'nin bir ziyaret yeri olarak devam edilebilmesi ve ziyaretçi sayısının artırılması için acil olarak yeniden aslına uygun restore edilmelidir. Bu amaçla kubbelerden binaya giren su sızıntıları önlenmelidir. Türbelerde ve cami içerisindeki kalem işi süslemeler ve ağaç oymaları aslına uygun restore edilmelidir.

Çorum Müzesi'nde koruma altına alınan kapı kanatlarının, aslına uygun kopyaları yaptırılarak, Elvan Çelebi Türbesine gelen ziyaretçilerin görmesi sağlanmalıdır. Caminin üçüncü kapısının da yapılacak olan restorasyonda temizlenmesi ve aslına uygun bir şekilde ziyaretçilere gösterilmesi gereklidir.

Yediler bölümündeki mezarların kimlere ait olduğu araştırılmalı ve bu bölüme bilgilendirme yazısı konulmalıdır. Elvan Çelebi haziresi olduğu tespit edilen

mezarlıklar yeniden düzenlenmeli, buraların mezarlık olduğu ve ziyaretler sırasında buna uygun davranılması gerektiği ziyaretçilere anlatılmalıdır.

Ziyaretçilerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere türbe yakınlarında (eskiden mezarlık olarak kullanılmadığı bilinen ve yola yakın bir yere) restoran/kafeterya gibi bir işletme açılmalıdır. Bu işletmeden Elvan Çelebi'ye adak getirenlerin de yararlanmaları sağlanmalıdır. Kurbandan yapılacak yemekler restoran mutfağında pişirilerek, kurban getiren kişilerin misafirlerine servis edilmelidir.

Elvan Çelebi Cami ve Türbesi, Çorum-Amasya yolu üzerinde olduğu için, özellikle münferit seyahat eden yolcuların araçlarıyla durabilecekleri bir mola yeri olarak hizmet verecek şekilde düzenlenmelidir.

Katılımcı ifadelerinde gelen bazı ziyaretçilerin türbede yattıkları belirtilmektedir. Ziyaretçilerin konaklama ihtiyacını karşılamak için türbe yakınlarında (restoranın üst katı da olabilir) 10-15 odalı küçük bir motel yapılmalıdır. Bu motel hem türbe ziyaretçilerine hem de Elvan Çelebi köyü ve civar köyleri ziyarete gelecek olan kişilere hizmet verecek şekilde planlanmalıdır. Aslen bu köylerden olup atalarının mezarlarını ziyaret etmek veya yaşadıkları yerleri görmek için yurtiçinden ve yurtdışından gelen çok sayıda kişi bulunmaktadır. Bu kişiler, köylerde kendilerine ait ev olmadığı veya artık bu evlerin oturulamayacak durumda olması nedeniyle Çorum merkeze geri dönmektedirler. Bununla birlikte yol kenarında olduğu için, yoldan geçen kişiler de bu motelden yararlanabilecektir. Ayrıca bu tesis yakınlarında, Elvan Çelebi köyünde yetişen yerel yiyecek ürünlerinin satışlarının yapılacağı bir bölüm veya ünite de yapılmalıdır.

Elvan Çelebi Cami ve Türbesi, yapılacak olan düzenlemeler ve gerekli tanıtım çalışmalarıyla bir inanç merkezi olarak kullanılabilir. Günümüze ulaşan cami ve türbe binası, Çorum ilinde Anadolu Selçuklu ve Beylikler döneminden ayakta kalan en önemli eserlerden birisidir. Elvan Çelebi köyündeki cami, türbe ve hamam Selçuklular, Beylikler ve Osmanlı dönemlerinden izler taşımakta olup Amasya ve Tokat'ta olanlarından farklı mimari özelliklere sahiptirler. Bu özelliği, Amasya ve Karadeniz'e kültür turu düzenleyen acentelere anlatılmalı ve burasının bir uğrak yeri olması sağlanmalıdır.

Araştırma gerçekleştirilirken bazı sınırlılıklarla karşılaşmıştır. Araştırmanın ilk sınırlılığı, katılımcıların Elvan Çelebi köyünde yaşayan ve orada yaşamış olan kişilerin olmasıdır. Katılımcılar bu nedenle yapılan görüşmelerde olumlu görüş bildirme eğiliminde olabilirler. Araştırmanın ikinci sınırlılığı ise kadınların araştırmaya katılmak istememeleridir. Bu nedenle katılımcılar sadece erkeklerden oluşmuştur. Onların da yaşları 40 ve üzeridir. Gelecek çalışmalarda, Elvan Çelebi köyünde yaşayan tüm yaş gruplarının ve kadınların da araştırmaya katılması sağlanarak yaş grupları ve cinsiyet arasında farklılıkların tespiti yapılabilir.

Kaynaklar/References

- Ak, İlyas. "Çorum ve Çevresinde İskân Edilen Muhacir, Mübadil, Gayrimüslim ve Aşiretler". *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 17/34 (2021), 501–528.
- Akalın, Şükrü Halük. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11.Baskı., 2011.
- Arslan, Mustafa. "Çorum ve Çevresindeki Manevi Halk İnançlarının Din Sosyolojisi Açısından Analizi". *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu 23-25 Kasım 2007*. 1163–1186. Çorum: Hitit Üniversitesi, 2007.

- Azimli, Mehmet-Gençel Efe, Zehra. “Elvan Çelebi'nin Yaşadığı Dönemde Anadolu'da Siyasi Yapılanna”. *Uluslararası Horasan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Elvan Çelebi Semozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Zekeriya Işık - Tuğba Gülen. 71–82. Ankara: Semih Ofset Matbaa, 2020.
- Barkan, Ömer Lütfi. “Osmanlı İmparatorlu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I - İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri”. *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 279–386.
- Bozer, Rüstem. *15.Yüzyılın Ortasına Kadar Anadolu Türk Sanatında Ahşap Kapılar*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı, 1992.
- Buluç, Sadettin. “Elvan Çelebi'nin Menâkıbnâmesi”. *Türkiyat Mecmuası* 19 (1977), 1–6.
- Buluç, Sadettin. “Elvan Çelebi'nin Menâkıbnâmesi”. *II. Milli Türkoloji Kongresi* 19 (1979).
- Cahen, Claude. “A Propos d'un Article Récent et des Babâ'is”. *Journal Asiatique Paris* 268/1–2 (1980), 69–70.
- Çeken, Hüseyin vd. “Arap Ülkelerinden Gelen Turistlerin Etkilerine Yönelik Yerel Halkın Algısı: Sapanca Örneği”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/1 (2018), 401–414.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. “Elvan Çelebi'nin Gözüyle Dede Garkın'dan Baba İlyas'a”. *Uluslararası Horasan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Elvan Çelebi Semozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Zekeriya Işık - Tuğba Gülen. 571–588. Ankara: Semih Ofset Matbaa, 2020.
- Demirel, Muammer. “Artvin ve Batum Göçmenleri (1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan Sonra)”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 16/40 (2009), 317–340.
- Demiryürek, Meral-Ozulu, Abdulkadir. *Eşref Ertekin'in Günlüklerinden Bir Zamanlar Çorum*. Çorum Belediyesi, 2017.
- Deniz, Mehmet. “Kayaçalı Köyünde (Uşak) Turizmin Etkileri Üzerine Yerel Halkın Turizm Algısı”. *Turkish Studies* 11/18 (2016), 57–78.
- Dernschwam, Hans. *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*. Ankara: Çev.Yaşar Önen, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Dino, Abidin. “Kızılbaş Günlerim, Sakıp Sabancı Müzesi Dijital Koleksiyonları ve Arşivleri”. 1942
- Erenler, Ömer. *Popüler Dini İnanışlar ve Din Görevlilerinin Rolü (Çorum Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, 2017.
- Erkoç, Ethem. *Aşık Paşa ve Oğlu Elvan Çelebi*. Çorum: ERS matbaa San. ve Tic. Ltd. Şti, 2., 2020.
- Erkoç, Ethem. *Aşık Paşa ve oğlu Elvan Çelebi*. Çorum: Pegasus Görsel İletişim Hizmetleri, 2005.
- Erkoç, Ethem. *Çorum'da Sahabe ve Evliya Makamları*. Çorum: Çorum Belediyesi, 2017.
- Erkoç, Ethem. *Elvan Çelebi Hayatı, Zaviyesi, Eseri, Düşünceleri*. Çorum: Elvan Çelebi Belediyesi, 2004.
- Erkoç, Ethem. “Elvan Çelebi ve Aşık Paşa Konulu Çalışmalarım”. *Uluslararası Horasan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Elvan Çelebi Semozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Zekeriya Işık - Tuğba Gülen. 507–510. Ankara: Semih Ofset Matbaa, 2020.
- Erünsal, İsmail E.-Ocak, Ahmet Yaşar. *Elvan Çelebi Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, 2014.
- Eyice, Semavi. “Çorum'un Mecidözü'nde Aşık Paşaoğlu Elvan Çelebi Zaviyesi”. *Türkiyat Mecmuası* XV (1969), 211–246.
- Filiz, Aysu-Yılmaz, Ö. Devrim. “Turizm Gelişim Yaklaşımları Kapsamında Yerel Halkın Turizme Yönelik Algı ve Tutumları: Mazı Köyü-Türkbükü Karşılaştırmalı Analizi”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (2017), 1799–1824.
- Gülten, Sadullah. “Oğuzların Karkın Boyu”. *Oğuzlar, Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyum Bildirileri*. ed. Tufan Gündüz - Mikail Cengiz. 533–544. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2015. https://www.academia.edu/28854352/_Uluslararası_Türkiyat_Araştırmaları_Sempozyumu_Bildirileri_Oğuzlar
- Güneş, Hüseyin. *Lale Devrinde Amasya*. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.
- Güney, Sevgi. “Turizm Psikososyal Bileşenler: Yerel Halkın Algı, Tutum ve Davranışları”. *Turizm Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2019), 29–36.
- Gürbüz, Adnan. *Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI.Yüzyılda Amasya Sancağı*. Ankara Üniversitesi, 1993.

- Hakyemez, Hanife Nuran. “Elvan Çelebi Caminin Ahşap Sanat Eserleri Açısından İncelenmesi”. *Uluslararası Horasan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Elvan Çelebi Semozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Zekeriya Işık - Tuğba Gülen. 511–560. Ankara: Semih Ofset Matbaa, 2020.
- Hasluck, Von. *Bektaşiliğin Coğrafi Dağılımı*. İstanbul: Ufuk Matbaası, 1991.
- Hoşnut Göl, Gülgün. *Çorum Yöresinde Adak ve Ziyaret Yerleri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, 2018.
- İlhan, Yakup. *Mecitözü İlçe Merkezi ve Çevresinde Dini Ziyaret Yerleri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, 2019.
- İpek, Önder vd. *Çorum Kültür Envanteri*. ed. Ali Özüdoğru. Çorum: Çorum İl Özel İdaresi, 2008.
- Işık, Zekeriya. “Baba İlyas’tan Elvan Çelebi’ye Bir Şeyh Ailesinin Dönemin Siyasi Çevreleriyle Olan İlişkileri”. *Tarikat, Toplum ve Siyaset*. ed. Zekeriya Işık. 15–66. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Kara, Âdem. “XIX.Yüzyılda Çorum’da Göçmenlerin Yerleştirilmesi ve Yaşanan Sorunlar”. *Electronic Turkish Studies* 8/6 (2013), 333–344.
- Kayacı, Eyyüp. “Elvan Çelebi Türbesi Ziyaretçilerinin Görüşlerinin İncelenmesi”. *Marifetname* 9/1 (2022), 271–298.
- Kervankıran, İsmail - Çuhadar, Murat. “Mardin’de Çekilen Dizi ve Filmlere Dönük Yerel Halkın Algısı”. *Türk Turizm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 44–59.
- Koç, Muhammed. “Elvan Çelebi’nin Hayatı, Tasavvufi Görüşleri ve Menâkıbu’l-Kudsiyye Eseri”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 16/32 (2022), 89–100.
- Köksal, Mehmet Fatih. “Elvan Çelebi”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013.
- Korkmaz, Şerif. “Çorum’dan Nüfus ve Göz Hareketleri”. *Osmanlı Döneminde Çorum Sempozyumu (1-3 Ekim 2004)*. 407–427, 2004.
- Köseoğlu, Neşet. “Elvan Çelebi”. *Çorumlu Dergisi* 46/3 (2009), 1373–1379.
- Köseoğlu, Neşet. “Elvan Çelebi I”. *Çorumlu Dergisi* 46 (1944), 1373–1379.
- Köseoğlu, Neşet. “Elvan Çelebi II”. *Çorumlu Dergisi* 47 (1944), 1405–1408.
- Köseoğlu, Neşet. “Elvan Çelebi III”. *Çorumlu Dergisi* 49 (1944), 1437–1441.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. ed. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Yayın, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8.Baskı., 2017.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Elvan Çelebi, Zaviyesi ve Vefâilik Tarikatı”. *Türk Kültür Tarihi İçerisinde Çorum Sempozyum Tebliğleri 26-27 Temmuz*. 119–123. Çorum Belediyesi, 1991.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Selçuklular, Osmanlı ve İslam, Tespitler, Problemler, Öneriler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “XIII. ve XIV. Yüzyıllar Anadolu Türk Tarihi Bakımından Önemli Bir Kaynak: Menâkıbu’l-Kudsiyye fi Menâsibi’l-Ünsiyye”. *Tarih Dergisi* 32 (1979), 89–102.
- Ocak, Yaşar Ahmet. “Baba İlyas’tan Elvan Çelebi’ye Elvan Çelebi’den Aşıkpaşazade’ye: Orta ve Yeniçağlar Türkiye’sini Etkileyen Önemli Bir Sufi Aile”. *Uluslararası Horasan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Elvan Çelebi Semozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Zekeriya Işık - Tuğba Gülen. 1–6. Ankara: Semih Ofset Matbaa, 2020.
- Ocak, Yaşar Ahmet. “Elvan Çelebi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 63–64. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Sakhi, Zhuldyz-Selçuk, Hava. “Güney Kazakistan Sosyal Hayatında Türbeler ve Türbelerde Yapılan Ziyaretler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 103 (2022), 205–225. <https://doi.org/10.34189/hbv.103.010>
- Taşgın, Ahmet. “Dede Garkın’dan Elvan Çelebi’ye Rum Diyarında Horasan Göçerlerinin Tertip ve Düzeninin Sağlanması”. *Uluslararası Horasan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Elvan Çelebi Semozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Zekeriya Işık - Tuğba Gülen. 7–16. Ankara: Semih Ofset Matbaa, 2020.
- Taşgın, Ahmet. “Dede Garkın Topuluklarının Kaybolması”. *Ortaçağ Anadolu'sunda Bir Türkmen Şeyhi*. ed. Ahmet Taşgın vd. 145–175. İstanbul: Önsöz Yayınları, 2014.

- Taşgın, Ahmet. “Güneydoğu Anadolu Alevileri”. 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşılık Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*. ed. Filiz Kılıç - Tuncay Bülbül. 1201–1210. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2. Cilt., 2007. http://isamveri.org/pdf/drg/D280985/TY/TY_TASGINA.pdf
- Taşgın, Ahmet. “Safevî-Osmanlı Savaşı’ndan İtibaren Dini Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Kargın Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 49 (2009), 209–224.
- Tokatlı, Ümit. “Elvan Çelebi’nin Eseri (El)-Menakıbu-l’-Kudsiyye-fi’(il) Menasibi’l Ünsiyye”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (1987), 165–171.
- Tokatlı, Ümit. “Elvan Çelebi’nin Eseri (El)-Menakıbu-l’-Kudsiyye-fi’(il) Menasibi’l Ünsiyye”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (1988), 259–268.
- Tokatlı, Ümit. *Elvan Çelebi Menâkıb-Nâme’si (Metin-İndeks-Grammer)*. İstanbul Üniversitesi, 1984.
- Tozlu, Sümeyra. *Çorum Halk İnançları ve Halk Hekimliği*. Çorum: Çorum Belediyesi, 2018.
- TUİK. *TUİK Bilgi Dağıtım ve Daire Başkanlığının 21.01.2020 Tarihli Yazısı*.226 (2020).
- Tulum, Mertol. “Elvan Çelebi’nin Menâkıbu’l-Kudsiyye Adlı Eserinin İkinci Baskısı Münasebetiyle”. *İlmî Araştırmalar* 2 (1996), 175–228.
- Tulum, Mertol. “Elvan Çelebi’nin Menâkıbu’l-Kudsiyye Adlı Eserinin İkinci Baskısı Münasebetiyle II”. *Erdem Dergisi* 9/26 (1996), 829–885.
- Tulum, Mertol. “Elvan Çelebi’nin Menâkıbu’l-Kudsiyye Adlı Eserinin İkinci Baskısı Münasebetiyle III”. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 106 (1997), 53–104.
- Tulum, Mertol. *Elvan Çelebi Nâme-i Kudsi (Kutsal Kitap) Menâkıbu’l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler) İkinci Kitap*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Tulum, Mertol. *Tarihi Metin Çalışmalarında Usul (Nâme-i Kudsi-Menâkıbu’l-Kudsiyye’nin Yayımlanmış Metninden Derlenen Verilerle) Birinci Kitap*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Tulum, Mertol. *Tarihi Metin Çalışmalarında Usul: Menâkıbu’l-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme*. İstanbul: Deniz Kitabevi, 2000.
- Yaşar, Abdî-zâde Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. ed. Mesut Aydın. Amasya: Amasya Belediyesi, 2004.
- Yavuz, Kemal. *Âşık Paşa Garib-nâme*. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2000.
- Yeşilyurt, Hülya. “Yerel Halkın Turizm Gelişimine Yönelik Desteğini İnceleyen Makalelerin Bibliyometrik İncelenmesi”. *Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* İwact’18 Özel Sayısı (2018), 191–206.
- Yıldırım, A. - Şimşek, H. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemi*. İstanbul: Seçkin Yayınevi, 9. Baskı., 2013.
- Yıldırım, Hatice. “Bulgaristan Göçmenlerinin Çorum’da İskanı (1938)”. *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2020), 199–229.
- Yıldız, Feyza Nur. *Halk İnanışlarında Dinin Etkisi: Çorum ili örneği*. Çorum: Hitit Üniversitesi, 2019.
- Yüksel, Hasan. “Kim Bu Dede Garkın?” *Türklük Araştırmaları Dergisi* 20 (2008), 147–162.
- Yurduseven, Nurullah Haydar. “Çorum’da Yaşamış Olan Dini Gelenekler ve Günümüz Çorum’una Etkileri”. *Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu 28-30 Nisan*. 451–459. Çorum: Hitit Üniversitesi, 2016.

SERBEDÂRİLERİN KİMLİK ARAYIŞ SÜRECİNDE ŞEYH HALİFE¹

SHEIKH KHALIFA IN THE SEARCH FOR IDENTITY OF SARBADARS

DERYA COŞKUN  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Bu araştırma, Şia temelli ortaya çıkan halk hareketlerinden Horasan kolunu temsil eden ve halkı dinî anlamda örgütleyen Şeyh Halife adındaki bir kişinin kendi ideolojisini yayma teşebbüsünü ortaya koymaktadır. 14. yüzyılda İran coğrafyasının birçok hanedana ev sahipliği yaptığı bilinen bir gerçektir. Moğolların etkisinin gittikçe yavaşladığı ve hâkimiyet kurdukları bölgelerde sadece bir tehdit unsuru olarak görüldüğü bu zaman zarfı, ekonomik ve sosyal adaletsizliklere karşı ortaya çıkan halk hareketlerinin de başladığı dönemdir. 14. yüzyıl Horasan'ın Sebzevâr şehrinde Şia temelli bir siyasî örgütlenme olarak adlarından söz ettiren Serbedârîler, sonraki süreçte kurulacak olan devletin de isim babası olmuşlardır. Siyasî bir toparlanma sürecinin ardından Serbedârîler adı altında kurumsallaşan bu devlet, dinî ve siyasî olmak üzere iki başlı bir idare mekanizmasıyla hareket etmiştir. Çalışmanın problemi, halkın başkaldırısında faal rol oynayan ve hareketi sistemli hale getiren Şeyh Halife'nin siyasetin içinde dinî kanadı nasıl temsil ettiği ve etkili olduğunun araştırılmasıdır. Şeyh Halife, Serbedârîlerin başkaldırış ve kimlik arayış süreçlerinde Şia temelli öğretileriyle halka yakınlaşmış ve onları sistematik bir şekilde hareketin içine dâhil etmiştir. Çalışmanın yöntemi ise literatür taramasına dayalı ana kaynaklar çerçevesinde oluşturulmuş biyografik bir çalışmadır. Bu bilgilerden hareketle makale, Serbedârîlerin kimlik arayışlarının yanı sıra siyasî arenada yer alma süreçlerinde onları örgütleyen Şeyh Halife'nin kimliği ve öğretilerini konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Şia, Şeyh Halife, Ebû Said Bahadır Han, Fakihler, Meccup.

Abstract

It is a known fact that Iran's geography hosted many dynasties in the 14th century. This period, when the influence of the Mongols gradually slowed down and was only seen as a threat in the regions they dominated, was the stage when popular movements against economic and social injustices began. The Serbedaris, who made a name for themselves as a Shia-based political organization in the city of Sebzevâr in Khorasan in the 14th century, also became the eponym of the new state to be established in the next period. This state, which was institutionalized under the name of Serbedârîs after a political recovery process, acted with a two-headed administrative mechanism: religious and political. Of course, it was the religious wing that played an active role in the uprising of the people and systematized the movement. What is meant by the religious wing was Sheikh Khalifa, who was claimed to be one of the sheikhs of the period. Sheikh Khalifa approached the people with his Shia-based teachings during the rebellion and identity search of the Sarbedaris, additionally systematically included them in the movement. Based on this information, the article deals with the identity and teachings of Sheikh Khalifa, who organized the Sarbedaris in the processes of their search for identity as well as their participation in the political arena.

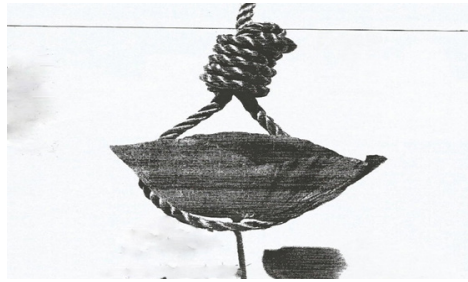
Keywords: History, Shia, Sheikh Khalifa, Abu Said Bahadır Han, Faqihs, Lunatic.

1 Makale, yazarın "Serbedârî Devletinin Siyasî, İktisadî ve İktisadî Tarihi (1336-1382)" adlı doktora tezinden uyarlanarak hazırlanmıştır.

Giriş

XIV. yüzyıl, bağımsız hareket etmek isteyen birçok hanedanın ortaya çıktığı bir dönem olarak bilinmektedir. Bu hanedanlardan en dikkat çekici olanı hiç şüphesiz Serbedârîlerdir. Zira onlar *mertçe yaşamak için başımızı darağacına verimiz* sloganıyla tüm benliklerini ortaya koymak suretiyle Moğollara karşı mücadeleye girişmişlerdir.

Sosyal adaleti sağlamak, yönetici ile halk arasındaki örülü duvarı ortadan kaldırmak gibi amaçlar doğrultusunda ortaya çıkan Serbedârîler, yöneticilerin halk üzerindeki keskin otoritelerine ket vurmuşlardır. Onlar, varlıklarını manevi güce dayandırmak suretiyle Moğolların baskılarını aşmaya çalışmışlar, Şîlik çerçevesinde çizdikleri bu yolda başarıya ulaşacaklarına inanmışlardır. Bu bağlamda Serbedârîlerin ilk dinî lideri olarak kabul edilen Şeyh Halife, teşeyyü ve tasavvuf arasındaki yakınlıktan bahsederek Şîliği, Serbedârîlere benimsetmiştir. Böylece Serbedârî hareketine temel teşkil ederek hareketin fikir babası unvanını almıştır.



Şekil 1: Serbedârîlerin külahlarını darağacına asarak başlatmış oldukları Serbedârî Hareketi'ni simgeleyen bir görüntü (Erdekanî, 1388/1968, 45).

1. Serbedârîlerin Kimliği

Ser (سر) baş, kafa, kelle -*be* (ب) farsça -e, -a edatı ve *dâr* (دار) darağacı anlamlarına sahip üç ayrı kelimededen meydana gelen Ser+be+dâr kelimesi (Humeynî, 1389/1969, I, 629; Ahmetoğlu, 2014, 130), Farsça özel bir isimdir (Devellioğlu, 2012, 85, 186, 1096). Farsça kaynaklarda *Serbedârân* (سریداران) şeklinde geçen bu kelimenin sonundaki -*an* (ان) eki Farsça çoğul eki olup kelime; *başı dâr ağacında olanlar* şeklinde bir anlam kazanmıştır (Petroushevsky, 1351/1932, 44; Kanar, 2010, 877). Serbedâr adı ve sahip olduğu anlam incelendiğinde dönemin siyasî, sosyal ve iktisadî yapısıyla doğrudan ilgili olduğu görülmektedir. Dönemin yerel yöneticileri tarafından uğradıkları zulüm karşısında dayanma gücü kalmayan insanların, Baştîn ahalisinden Abdürrezzâk b. Fazlullah Baştînî'nin öncülüğünde *be merdî ser-i hód ber dâr dâden hezâr bâr bihter ki be nâmerdî be katlî resîden* (به کاتلی رسیدن) (*Erkeğe ölmek alçakça yaşamaktan daha iyidir*) (İbn 'Arabşah, 2012, 66) sloganıyla siyasî düzene karşı koyma ülküleri, Serbedârî Hareketinin çıkış noktası olmuştur (Fasîh-i Hâfî, 1339/1920, 50; Merçil, 2009, 549).

Serbedârîlerin kimliği ve siyasî hayatlarıyla ilgili olarak Mirhând, eserinde zulüm ve adaletsizliğe karşı ayaklanarak bu uğurda başlarını darağacına vermeyi göze alan Horasan halkından bir grup kişi olarak bahsetmektedir (Mirhând, ty., V, 602). Devletşâh, Sebzevâr'ın Baştîn kasabasında yaşayan halkın sabah saatlerinde köyün dışına dâr ağacı kurduklarını, ağaca düşman başı olarak kabul ettikleri sarık ve külâh

astıklarını, bunlara taş ve ok atmak suretiyle temsili olarak düşmanlardan intikam aldıklarını aktarmaktadır (Devletşah, 2011, 358). Devletşah'ın ifadelerinin aynısını Mîr Yahya Kazvîni de onaylamaktadır (Mîr Yahya, 1314/1896, 178).

Semerkandî ise (1353/1934, 147);

Serbedâril dediler ki: Bir grup, bizim topraklara musallat olmuş halka zulmediyor. Eğer Allah bize başarı nasip ederse bu zulmü yok edeceğiz. Başarılı olamazsak başımızı darağacına teslim edeceğiz. Bundan fazla zulme tahammülümüz yok. Çünkü biz kendimizi Serbedâr olarak adlandırdık ve lakabımız Serbedârîye olmuştur

ifadelerine yer vererek onların kimliği hakkında bilgi vermiştir. İbn Battûta da (2004, I, 559) seyahatnamesinde onlardan *yol kesen eşkıya* olarak bahsetmiş, onlara Irak'ta *Şuttâr* (شطار)¹ (soyguncu), Fas'ta ise *Sakûra* (ساکورا) olmak üzere farklı isimlerle hitap edildiğine yer vermiştir. İbn Battûta bu ifadeleri Serbedâril'in ilk siyasi lideri Abdürrezzâk b. Fazlullah Başîni ve onun kardeşi Vecihüddin Mesud için kullanmış olsa gerektir (Ahençi, 1384, 131). Zira onlar devletin kuruluş sürecinin ilk dönemlerinde iktisadî zorluklar sebebiyle taşkınlıklarda bulunmuşlardır. İbn Battûta (2004, I, 559) başkaldırıda bulunan kişilerin yedi kişiden oluştuğunu, Sebzevâr yakınlarında bir dağa yerleşmek suretiyle burada eşkıyalık yaparak hayatlarını idame ettirdiklerini, sayılarını kısa sürede arttırdıklarını ifade etmektedir. İbn Battûta'nın verdiği malumatlar diğer kaynakların verdiği bilgilerle örtüştüğünden doğruluk payının yüksek olduğu tahmin edilmektedir.

İbn Arabşah (2012, 66) ve Netenzi'nin (1336/1918, 158-159) eserleri incelendiğinde de *Serbedâl* (سريدال) olarak ifade edilen bu grup, Horasan'ın büyük kısmını zapt eden maceraperest çete reisleri olarak tanımlanmaktadır. Serbedâl'in *Ser* (سر) ve *Abdâl* (ابدال) kelimelerinin birleşiminden oluştuğunu, Abdâl'in baş/reisi anlamı taşıdığı, tasavvufta derecelendirmeyi işaret eden bir terim olduğu da ifade edilmektedir (Uludağ, 1998, I, 59-61). Serbedâril'in dinî zemini olan bir siyasetin içinden çıkmaları *Serebdâl* kelimesinin Serbedâril'le ilişkilendirilmesini anlamlı kılmaktadır. Abdâl kelimesinin Müslümanları koruyan delikanlı ve pehlivan kişiler için kullanıldığı (Ajend, 1985, 353) göz önüne alındığında Serbedârî hareketinin taraftarlarının da çoğunlukla genç ve pehlivanlardan oluşması nedeniyle onlara bu adın verilmiş olması kuvvetle muhtemeldir (Ahençi, 1384/1964, 132-133). Onların soyu baba tarafından Hz. Hüseyin'e anne tarafından ise Bermekîlerden Yahyâ b. Hâlid'e dayandırılmaktadırlar (Beyânî, 1370/1950, II, 758-78; Emânî, 1995, 89).



Şekil 2: Serbedâril'in zaferlerini anlatan bir tasvir (Eminzade, 1384/1964, 325).

1 Şâtır (شاطر) kelimesinin çoğulu olan Şuttâr (شطار); fesatçı, talancı, eşkıya anlamlarında kullanılmaktadır. 14. yüzyılda gerek Semerkand civarında gerekse Horasan taraflarında oldukça kalabalık bir eşkıya gurubu olarak bilinen Serbedâril, adlarını verdikleri hareketi geniş bir alana yaymışlardı. Bkz. (İbn Arabşah, 2012, 55).

2. Devletin Oluşum Sürecinde Siyasî ve Dinî Teşkilatlanma

Serbedârîlerin siyasî ilk lideri, Baştın kasabasının ileri gelenlerinden Abdürrezzâk adlı bir kişi kabul edilmektedir. Moğollar mağlup edildikten sonra; Cüveyn, Esferâyîn, Cacerm, Biyâr-ı Hocend'² zapt eden Abdürrezzâk, (Mirhând, ty., V, 603; Petroushevsky, 1351/1932, 48) bir hükümdar gibi davranarak kendi adına hutbe okutup sikke kestirmiştir (Şebânkâreî, 1363/1944, 347; Muradî, 1382/1962, 150). Abdürrezzâk'ın bu hareketiyle beraber 738/1338 yılında Sebzevâr merkezli bir devletin de temelleri atılmıştır (Neseb, 1382/1962, 150; Potter, 1992, 71). Onları dönemin siyasî yapılarından ayıran temel dayanak, yönetim anlayışlarında dinî ve siyasî olmak üzere iki ayrı yapının bir arada olmasıdır. Bu çerçevede siyasî lider olarak Abdürrezzâk dinî lider olarak da Şeyh Halife, Serbedârîlerin idare mekanizmasının içinde yer almıştır. Serbedârîlerin örgütlenmesi noktasında her ne kadar kaynaklarda tam olarak adından bahsedilmese de Şeyh Halife'nin çalışmalarının büyük katkısı olduğu ortadadır. Zira sonraki süreçte din odaklı bir idare sisteminin varlığından söz edilemezdi. Serbedârî Hareketi sırasında esir edilerek Tâk kalesine hapsedilen Şeyh Hasan Cevrî'nin Hoca Vecihüddin Mesud ve müritleri tarafından kurtarılma hikâyesi de idarede dinî yapılanmanın ağır basmasından ileri gelmektedir (Hândmîr, 1353/1934, III, 359).

Hoca Vecihüddin Mesud, Şeyh Hasan Cevrî'yi esaretten kurtararak dinî yapının manevî gücünü, siyasî yapının çıkarları doğrultusunda kullanmayı amaç edinmiştir (Hândmîr, 1353/1934, III, 359). Bu nedenle de hükümdarlığı boyunca Şeyh Hasan Cevrî'nin müritlerinden biri olarak ona hizmette bulunmuştur (Mirhând, ty., V, 604-608; Smith, 1970, 51).

Serbedârîlerde görülen çift hükümdarlık sistemi; dinî ve siyasî liderlerin çekişmeleri ve ortak bir noktada birleşmemeleri meselesini de beraberinde getirmiştir. Bu durum askerî yönü ağır basan *Serbedârî* grubunun yanı sıra *Dervişler* adı altında başka bir grubun da ortaya çıkmasına neden olmuştur (Mirhând, ty., V, 608; Reisüssâdât, 1369/1950, 183). Serbedârîlerin siyasî sınırlarının fetihlerle genişlemesiyle idarenin zorlaşması, bunun yanı sıra dönemin güçlü siyasî karakterlerinden Timur'un tarih sahnesine çıkması, Serbedârîler cephesinde zor günlerin başlamasına neden olmuştur (Hândmîr, 1353/1934, III, 366; Farsiani, 1978, 123). Tüm bu bilgiler ve değerlendirmeler göz önüne alındığında Serbedârîlerin Şeyhî-Şîî kimlikli bir devlet olduğunu kabul etmek yerinde olacaktır (Caferyân, 1390/1970, 776).

3. Şeyh Halife'nin Kimliği ve Arayışı

Şeyh Halife, Sünnî bir ortamda Şia arayışı içinde olan dönemin fakihlerinin peşinde gezen bir derviş olarak karşımıza çıkmaktadır (Musalı, 2023, 413). Bunun nedeni İslamiyet'in baskı altında tutulan akımı olarak görülen Şîîliğin sömürüye maruz kalan köylülere daha çok hitap ediyor olmasıydı (Musalı, 2003, 403). Bu coğrafyada yaşanan siyasi kaos ve istikrarsızlık, Şeyh Halife'yi bu amaca hizmet etmesi noktasında yönlendirmiş olabilir.

Mazenderân'da doğmuş büyümüş olan bu zatın, hangi köy ya da şehirden olduğu tam olarak bilinmemektedir (Şahin, 2017, 104). Serbedârîlerin devletleşme

2 Devletşah, *Biyârcimend*'i yanlışlıkla *Biyâr-ı Hocend* diye ifade etmiştir. Zira *Hocend* Maveraünnehir'de bulunmaktadır. Bkz. (Devletşah, 2011, 359).

sürecinin hemen öncesinde tasavvufun temellerini araştırmak için Mâzenderân'dan Horasan'a gelen Şeyh Halife; Kuran-ı Kerim'i ezbere bilen (Musalı, 2023, 413), mantık ilmüne yakın duran, hafızlığa oldukça meraklı bir kişiydi (Hafız Ebrû, 1959, 15; Petroushevsky, 1351/1932, 30). Ebû Said Bahadır Han'ın son dönemlerinde ortaya çıkan bu şeyh, Horasan halkını örgütlemek suretiyle Serbedârî Hareketi'ni belirli bir sisteme oturtmuştur (Emânî, 1995, 89). Serbedârî Hareketi Ortaçağ Batı Avrupa'sındaki halk hareketleri ile benzerlik göstermektedir. Şöyle ki feodalizme karşı ortaya çıkan etkin güç, Serbedârî ayaklanmasında olduğu gibi bazen dinî bir örgütlenme bazen de silahlı bir ayaklanma şeklinde kendini göstermiştir (Musalı, 2023, 402). Bu bağlamda değerlendirildiğinde doğu ve batı fark etmeksizin ortaya çıkan halk hareketlerinin temel dayanaklarının dinî ideolojiler olduğu ortadadır.

Tasavvufî bir arayış içine girerek zihnindeki sorulara cevap bulmak amacıyla dönemin şeyhlerini tek tek dolaşan Şeyh Halife, ilk olarak Şeyh Zâhid Bâlû Âmulî ile görüşmüş (Hafız Ebrû, 1959, 15; Mirhând, ty., V, 604) hatta bir müddet onun yanında kalmıştır (Semerkandî, 1353/1934, 144; Ruhânî, 1368/1949, 101-102). Onunla geçirdiği süre zarfında ondan beklediği cevabı alamamıştır (Beyânî, 1370/1950, II, 766). Bu nedenle arayışını sürdüren Şeyh Halife (Petroushevsky, 1351/1932, 30), Zâhid Bâlû'nun yanından ayrılarak Simnân'da ikamet etmekte olan Şeyh Rükneddin Alaüddevele Simnânî'nin³ yanına gitmiştir (Müstevfi, 1364/1945, 275-276; Sadrzâdeh, 1383/1963, 101). Orada da yaklaşık 40 gün ikamet eden Şeyh Halife, şüpheli davranışları dolayısıyla dikkat çekmeye başlamıştır. Durumdan ilk rahatsız olan isim, Şeyh Rükneddin Alaüddevele Simnânî'dir. Şeyh Halife'nin niyetini anlamaya çalışan Simnânî (Hallâc, 1389, 54), Şeyh Halife'ye dört mezhepten hangisine inandığını sormuştur (Hafız Ebrû, 1959, 15; Beyânî, 1370/1950, II, 766). Şeyh Halife de cevaben, arayış içinde olduğu şeyin bu dört mezhepten daha üstün olduğunu ifade etmiştir (Mirhând, ty., V, 605; Semerkandî, 1353/1934, 145). Aldığı cevap karşısında öfkelenen Simnânî, yanında bulunan mürekkep hokkasını Şeyh Halife'nin başında kırmıştır (Petroushevsky, 1351/1932, 31; Beyânî, 1370/1950, II, 766). Yaşanan bu olay sonrasında Şeyh Halife'nin Simnân'dan ayrılarak Bahîrâbâd'a gittiği görülmektedir (Musalı, 2023, 413). Burada Gıyasüddin Hibetullah-i Hamavî'nin yanında kalmışsa da aradığını yine bulamamıştır (Hafız Ebrû, 1959, 15; Petroushevsky, 1351/1932, 31). Şeyh Halife'nin arayış içinde olduğu şey hakkında net bir bilgi olmasa da onun Şia'yı halka benimsetmek için belirli bir destek ve ortam bulmaya çalıştığı ortadadır. Ne var ki dönemin şeyh ve âlimlerinin Sünnî olması, Şeyh Halife'nin de arayışını yanlış mecralardan sürdürmesi, birçok tepkiyi de beraberinde getirmiştir. İbadetini Şîî usullere uygun olarak yerine getirmek isteyen Şeyh Halife, bu isteğini meşru bir zemine oturtmak için de Sünnî fakihlerin desteğini almak istemektedir (Ruhânî, 1368/1949, 102; Musalı, 2023, 413). Zira onlarla iletişim halinde olmasının başka bir açıklaması olamaz.

Şeyh Halife, Moğolların iktisadî baskıları dolayısıyla ortaya çıkan sosyal adaletsizliğe başkaldırmak amacıyla tabakalaşan halkı, Şîî çatısı altında birleştirmeyi amaçlamaktadır. Fakat gezdiği coğrafyalarda iletişim halinde olduğu fakihlerden

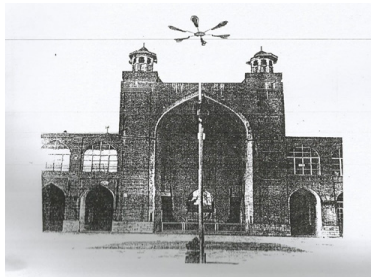
3 Şeyh Rükneddin Alaüddevele Simnânî, dönemin önemli şahsiyetlerinden biri olan Melik Şerefeddin Simnânî'nin oğludur. İlk zamanlar divan işleriyle meşgul olan Simnânî, sonraları bu işi bırakarak ibadetle meşgul olmuştur. 720/1320 yılından itibaren yaklaşık on altı yıl (yüz kırk Erbein) boyunca Sekkâkiyye tekkesinde yaşamını sürdüren ve 22 Recep 736/ 6 Mart 1336 tarihinde vefat eden Simnânî, Mükâşifât adında bir kitap yazmıştır. Bkz. (Müstevfi, 1331/1913, 275-276; Hândmîr, 1353/1934, III, 220; Şahinoğlu, 1989, II, 345-347).

beklediği desteği göremeyince İsnâaşeriye Şiilerinin barınağı olan Sebzevâr'a gitmeye karar vermiştir⁴ (Petroushevsky, 1351/1932, 31; Beyânî, 1370/1950, II, 766).

Dönemin âlimleri tarafından durmaksızın tenkit edilen Şeyh Halife, isminin önünde yer alan *Şeyh* lakabını bir sufiden almaksızın kullanması dolayısıyla da eleştirilmekteydi. Sünnî fakihler, herhangi bir şeyhten alınmayan hırkanın iblisten alındığını ifade ederek tepkilerini ortaya koymuşlardı (Hallâc, 1389/1969, 55; Musalı, 2023, 413).

Sebzevâr'a giden Şeyh Halife, ilk olarak buradaki Mescidî Câmîi'nde kalmaya başlamış (Musalı, 2023, 414), kısa süre içinde halkın güvenini kazanmayı başarmıştır. Kuran-ı Kerim'i yüksek sesle güzel okuyabilme yeteneği sayesinde kısa sürede ahaliyi etrafında toplamayı başaran Şeyh Halife (Hafız Ebrû, 1959, 15; Musalı, 2023, 414), öğretileriyle beğeni toplamış; birçok kesimden insan ona mürit olmak için adeta yarışa girmişti (Mirhând, ty., V, 605-606; Neseb, 1382/1962, 146). Halkı konuşmaları ile bu denli etkileyen Şeyh Halife'nin vaazlarının muhtevası hakkında ise kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır (Musalı, 2023, 413).

Halkın Şeyh Halife'nin öğretilerine itibar etmesinden rahatsız olan Sünnî fakihler, ondan Mescidî Câmîi'yi terk etmesini istemişlerse de (Musalı, 2023, 414) Şeyh Halife bu uyarıyı kulak ardı etmiştir (Hafız Ebrû, 1959, 15; Beyânî, 1370/1950, II, 767). Öğretilerin daha geniş kitlelere yayılmasıyla ortam daha da gerilmiş, fakihler aralarında gerçekleştirdikleri toplantıda; Mescidî Câmîinde bir kişinin ikamet ederek dünya kelamı söylediğini, men edilmesine rağmen bu tavrında ısrarcı davrandığını (Mirhând, ty., V, 606), böyle bir kişinin katlinin farz olup olmadığını görüşmüşlerdir (Hafız Ebrû, 1959, 15; Semerkandî, 1353/1934, 145). Görüşme sırasında Şeyh Halifenin ısrarla uyarılmış olmasına rağmen geri adım atmaması üzerine katline karar verilmiştir (Beyânî, 1370/1950, II, 767). Bu kararın altındaki tek sebep elbette Mescidî Câmîi'nde ikamet ediyor olması değildir. Sünnî akidelere aykırı bir tavırla taraftar toplayıp vaazlar vermesi ve insanların zihinlerini Şia çerçevesinde çeliyor olması bu kararın verilmesinde birinci dereceden etkilidir (Musalı, 2023, 414). Sünnî fakihler karar verdikleri cezayı meşrulaştırmak için İlhanlı hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'ın yanına giderek ondan icazet almak istemişlerdir. Ne var ki dönemin çalkantılı yapısı ve sorunları, Ebû Said Bahadır Han'ın bu konuda tarafsız kalmasına neden olmuştur (Hafız Ebrû, 1959, 15; Petroushevsky, 1351/1932, 33).



Şekil 3: Şeyh Halife'nin yerleştiği ve vaazlarını sürdürdüğü Sebzevâr'daki Mescidî Câmîi (Eminzâde, 1384/1964, 309).

4 Şeyh Halife'nin yerleşmek için Sebzevâr'ı seçmesi oldukça manidardır. Zira bu şehir yüzyıllardan beri Teşeyyütün varlık gösterdiği İran'ın önemli bölgelerindendi. Bir efsaneye göre Rüstem ve Sahrab'ın birbirleriyle savaştıkları yer burasıdır. Bu nedenle Sebzevâr, Dej Kûh dağı, hükümet karşıtı vatanseverlerin merkezi olarak kabul edilmiştir. Bkz. (Beyânî, 1370/1950, II, 766; Müstevfî, 1331/1913, 150; Ajend, 1985, 74).

Ebû Said Bahadır Han, Sünnî fakihlerle görüşerek elini derviş kanına bulaştırmak istemediğini bu nedenle de Hz. Muhammed'in şeriatına uygun olarak davranmalarını öğütlemiştir (Mirhând, ty., V, 605; Ajend, 1985, 74). Ebû Said Bahadır Han'ın tarafsızlığına rağmen harekete geçmenin şart olduğunu düşünen fakihler, (Köprülü, 2005, 88; Musalı, 2023, 414) Şeyh Halife'nin gizlice öldürülmesine karar verdiler (Semerkandî, 1353/1934, 145-146; Bausani, 2002, 229). Müritlerin herhangi bir taşkınlıkta bulunmalarını önlemek için de Şeyh Halife'nin ayağının altına tuğla koyarak intihar süsü verdiler (Hafız Ebrû, 1959, 16; Sadrzâdeh, 1383/1963, 102).

22 Rebiyülevvel 736/9 Kasım 1335 sabahında Şeyh Halife'nin müritleri namaz için camiye geldiklerinde (Hândmîr, 1353/1934, III, 359; Fasîh-i Hâfî, 1339/1920) şeyhlerini Mescidî Câmîi'nin sütununda asılı buldular (Hafız Ebrû, 1959, 16; Mirhând, ty., V, 605). Karşılaştıkları manzara karşısında şaşırان müritler, Şeyh Halife'nin ölümüyle beraber onun öğretilerinin taşıyıcısı olan müridi Şeyh Hasan Cevri'nin etrafında örgütlenmeye başladılar (Musalı, 2023, 414-415). Bu durum gelecekte İlhanlılar adına tehlikeli bir boyut kazanacaktır (Beyânî, 1370/1950, II, 767).

Moğol baskılarından bıkan Horasan halkının inanç temelli olmanın yanı sıra ideolojik bağlamda da Şeyh Halife'nin peşinden gittikleri görülmektedir. Bir toplumun manevî dayanakların arkasına sığınma ihtiyacı, halka gereken cesareti aşılama noktasında önem taşımaktadır. Buradan hareketle Şeyh Halife'nin halk üzerinde bırakmış olduğu etkiyi anlamak mümkündür. Zira halk, ekonomik ve ahlaki anlamda zor süreçten geçmekte, kendilerine bir yol gösterici aramaktadır. Tam da bu boşluğun hâsıl olduğu zaman içerisinde ortaya çıkan Şeyh Halife, halkın desteğini almayı başarmıştır. Ezilen kitlelerin ortak psikolojisi; zulmü engelleyen kurtarıcı bekleme ideolojisi üzerine kuruludur. Bu kitleler olumsuzlukları değiştirmede başarısız olacaklarına inanmaları durumunda, genellikle kendilerini karanlıktan aydınlığa çıkarıp, zalimlerden intikamlarını alacak ve yaşadıkları bozuk toplumsal yapıyı kılıç zoruyla değiştirecek bir manevî güç olan Mehdiyi beklemişlerdir. Mehdi ile geçirecekleri süreci düşmanların yok edildiği, olumlu yönde değişikliklerin olacağı altın bir dönem olarak hayal etmişlerdir. Bu yüzden her toplum, Mehdi'nin kendi zamanında geleceğine inanmak için sebepler bulmuş ve böylece ümitlerini geleceğe taşımıştır. Yaşadıkları her olayı, Mehdi'nin gelişine bir basamak veya hazırlık olarak algılayarak bu uğurda geçmiş ve gelecek tüm tarihi dramatize etmişlerdir (Hakyemez, 2004, 130). Tam da bu noktada Şeyh Halife'nin öğretilerinin temelini oluşturan İsnâşarîyye çerçevesinde Mehdi'nin ortaya çıkacağına olan inanç, ona olan bağlılığı ve ilgiyi arttırmıştır. Zira Mehdi, onun öğretilerinin bel kemiğini oluşturmaktadır (Ajend, 1985, 80). Halk, Mehdi'nin ortaya çıkışıyla zulüm, günah, fesat ve bozuklukların sona ereceğini düşünmüş, bu bağlamda da Şeyh Halife'yi Mehdi'nin habercisi olarak görmüşlerdir (Ajend, 1985, 79). Bu nedenle Şeyh Halife, halkı Moğol baskılarından kurtaracak yegâne kişidir. Her ne kadar adı konulmamışsa da Serbedârî hareketini Sebzevâr'da başlatan isim Şeyh Halife'dir. Şia'nın siyasal otoriteyle beraber düşünülmesi, *dinimiz siyasettir; siyasetimiz dindir* şeklindeki temel yaklaşım (Hakyemez, 2004, 130) çerçevesinde din-devlet ayırımına gidilmemesi, sonraki süreçte İlhanlı otoritesinin yıkılmasıyla ortaya çıkacak militan Şiî karakterli (Şahin, 2011, 220) Serbedârî Devleti'nin yönetim sistemini oluşturacaktır.

Sonuç

14. yüzyıl, Moğol tahakkümü altında olan siyasî yapılar adına oldukça çetin bir dönemdir. İran coğrafyasında yerel birçok hanedanın var olduğu ve siyasî çeşitliğin yanı sıra dinî birçok kaosun da yaşandığı bu zaman diliminde, istikrarlı bir siyaset ve ekonomiden bahsetmek neredeyse imkânsızdır. Vergilerin yüksekliğiyle beraber ortaya çıkan ekonomik baskı; toplumsal ahlakî bozuklukları da beraberinde getirmiş, insanların dayanma sınırı ortadan kalkmış, isyan hareketleri birbiri ardını izlemiştir.

Başını darağacına verecek kadar özgürlük mücadelesinde olan bir halkın ilk olarak dinî, sonrasında da siyasî bir boyut kazanan ayaklanması, topyekûn bir mücadeleyi de beraberinde getirmiştir. Bu anlamda değerlendirildiğinde halk, hareketin kilit noktasıdır. Ayaklanmanın sistematüğünü ise Şeyh Halife oluşturmuştur. Halk arasında kurtarıcı kimliği ile değer gören Şeyh Halife'nin Şeyh Zâhid Bâlû, Şeyh Rükneddin Alâüddeve Simnâni, Gıyasüddin Hibetullah-i Hamavî gibi dönemin büyük âlimlerinden almış olduğu dersler, onun ne kadar eğitilmiş bir kişi olduğunu anlamamız açısından önem taşımaktadır. Dönemin Sünnî fakihlerine tek başına karşı çıkarak vaazlarını ısrarla sürdüren bu kişi, yaptığı icraatlar çerçevesinde halkın örgütlenmesine yardımcı olmuş, ölümüyle de bayrağı devralan Şeyh Hasan Cevrî, onun öğretilerini daha geniş coğrafyalara ulaştırmayı başarmıştır. Halkın yaşadığı manevi boşluktan faydalanan Şeyh Halife, insanların zihin yapılarını kolaylıkla etkilemiştir.

Şeyh Halife İsnâşa'riyye Şiîlerinden'di. Gerek yaşam tarzı gerekse çevresindekileri kendi öğretileri çerçevesinde etkileme konusunda izlediği yol, onu farklı kılmaktaydı. O, öğretileri dâhilinde ikna metodu kullanarak alışıl gelmişin dışına çıkabiliyordu. İzlediği bu yol, insanların ona olan saygı ve bağlılıklarını daha da arttırıyordu. Fakir bir giyim tarzı benimseyen Şeyh Halife, onlar gibi giyinip onlar gibi yaşıyordu. Bu durum onun halk arasında kolay tutunmasını ve kabul edilmesini sağlamıştı.

Şeyh Halife'nin öğretileri maddî ve manevî olmak üzere çok yönlü bir yapıya sahipti. Siyasette söz sahibi olmak, işin maddî boyutunu oluştururken öğretilerini dinî bir dayanak çerçevesinde ortaya koymak işin manevî yönünü oluşturuyordu. Şeyh Halife, her ne kadar Sünnî fakihler tarafından dinden dönmüş bir kişi olarak addedilse de bilinen bir gerçek varsa o da dönemin siyasî tarihinde derin izler bıraktığıydı.

Kaynaklar/References

- Abdürrezzâk es-Semerkindî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Celâliddin İshâk es-Semerkindî. *Maṭla'ı Sa'deyn ve Mecma'ı Bahreyn*. nşr. Adulhuseyn Nevâi. Tahran: yy., 1353/1934.
- Ahençi, Azer. "Berresi-î Avamili Müesser der Nehostin Merhele ez Conbeş-i Serbedârân-ı Horasan ta Teşkil-i Devlet". *Mecelle-i Danişgâde-i Edebiyyat ve Ulum-i İnsani Danişgah-ı Tahran*. 76 Zemistan 1384/1964.
- Ahmetoğlu, Şahin. "Serbedâri Hareketi ve Temel Görüşleri". *Mezhep Araştırmaları* 7/1, 2014, 129-154.
- Ajend, Yaküb. *Kıyam-ı Şiî Serbedârân*. Tahran: yy. 1985.
- Bausani, A. "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İran'da Din". çev. Mustafa Uyar. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 32, 2002.
- Caferyân, Resul. *Tarih-i Teşeyyü der İran-ez Ağaz ta Tulu' Devleti Safevî*. Tahran: yy., 1390/1970.
- Devlilioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları, 2012.
- Devletşâh b. Bahtışâh-ı Semerkandî. *Tezkiretu 'ş-şuêrâ*. çev. Necati Lugal. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Emâni, Muhammed Hüseyin. *eş-Şehidü'l-evvel, Fakih es-Serbedârân*, çev. Kemal Seyyid. Kum: Müessese-i Ensariyan Ansariyan Publications, 1995.

- Eminzâde, Ali. *Conbeşha-i Şiî der Tarih-i İran*. Sebzevar: İntişârât-ı Ümid Mehr, 1384/1964.
- Erdekânî, Hamide Tarakkî. “Serbedârân-ı Ser Be Dâr”. *Mecelle-i Ferheng-i Püya*. 15 Zemistan 1388/1968.
- Farsiani, Madjid. *Sosyoloji Açısından Horasan Sarbadâran Hareketi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Genel Sosyoloji Kürsüsü, Doktora Tezi, 1978.
- Fasîh-i Hâfî, Ahmed b. Celâlidînn Muhammed b. Nasîridînn Yahyâ. *Mücmel-i Faşîhî*. nşr. Mahmud Ferruḥ, 3/50, Meşhed: Kitâbfürûş-i Bâstâm, 1339/1920.
- Hafîz-ı Ebrû, Şihâbüddînn Abdullâh b. Lutfillâh b. Abdîrreşîd-i Bihdâdînnî-yi Hâfî. *Mecmu'a-yi Hâfîz-ı Ebrû (Penç-Risâle-i Târih-i der Bâve-i Havâdis-i Devrâmî Emîr Timûr-i Gürkân. Cinq Opuscules de Hafiz-ı Abrû Concernant l'histoire de l'Iran Au Temps de Tamerlan)*. Ed. crit. Felix Tauer. Prague: yy., 1959.
- Hakyemez, Cemil. Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1. III/ 5, 2004, 127-144.
- Hallâc, Umid. *Conbeşhâ-yi Millî İranyân Kıyâm-ı Serbedârân-ı Horasan*. Tahran: İntişârât-ı Beh Âverân, 1389/1969.
- Hândmîr, Gıyasüddînn Hândmîr b. Hâce Humâmüddînn Muhammed b. Hâce Celaledînn Muhammed el Huseynî. *Ḥabîbü's-siyer fi aḥbâri efrâdi'l-beşer*. 3/357. Tahran: yy., 1353/1934.
- Humeynî, Seyyid Hasan. *Ferheng-i Camî'î Fırak-ı İslamî*. Tahran: yy., 1389/1969.
- İbn Battûta, Ebû Abdillâh Şemsüddînn (Bedrüddînn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî. *İbn Battûta Seyhatanamesi*, çev. A. Sait Aykut. I, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İbn Arabşâh, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddînn Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh b. İbrâhîm b. Arabşâh el-Ensârî ed-Dimaşkî el-Hanefî. *'Acâ'ibü'l-makdûr fi nevâ'ibi (aḥbâri) Timûr*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2012.
- Kanar, Mehmet. *Farsça- Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Kazvîni, Mîr Alâüddeve b. Mîr Yahyâ b. Abdillatîf el-Kazvîni. *Kitab-ı Lubâbü'l-Tevâriḥ*. Tsh. Celâledînn Tahranî. Tahran: İntişârât-ı Sâzmân-ı Hâver, 1314/1896.
- Köprülü, Mehmed Fuad. *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Merçil, Erdoğan. “Serbedâriler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36 İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 549-550.
- Meşkûr, Muhammed Cevad. *Ferheng-i Fırak-ı İslamî*. Meşhed: yy., 1996.
- Minü, Sadrzâdeh. “Tahlîlî ber Mahiyet-i Hükümet-i Serbedârân-ı Beyhak”. *Mecelle-i Târihi Pejühâ*. 20 Payız 1383/1963.
- Mîrhând, Hamîdüddînn Muhammed Mîrhând b. Burhâniddînn Hâvendşâh b. Kemâlidînn Mahmûd Herevî. *Ravzatü's-şafâ'*, V, Tahran: yy., ty.
- Musalı, Namîq. “İlya Pavloviç Petruşevskiy, Horasan'da Serbedarlar Hareketi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Bahar - Mart 2023, Sa. 105, 395-450.
- Müstevfî, Hamdullâh b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr el-Müstevfî el-Kazvîni. *Târiḥ-i Güzide*. nşr. Abdülhüseyn Nevâî. Tahran: yy., 1364/1945.
- Müstevfî, Hamdullâh b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr el-Müstevfî el-Kazvîni. *Nüzheti'l-kulûb*. nşr. Edward Browne. Leiden-London: yy., 1331/1913.
- Neseb, Hüseyin Muradî. “Devlet-i Serbedârân ve Tahvilât, Siyasî, Ççtimâi ve Ferhengî der Garen Hoştem”. *Târiḥ der Ayna-i Pejuheş* 4. Kış 1382/1962.
- Netenzî, Muîneddînn. *Müntehâbü'l Tevâriḥ-i Muîni*, nşr. J. Aubin. Tahran: Çâphâne-i Hayyâm, 1336/1918.
- Petroushevsky, I. P. *Nihzet-i Serbedârân-ı Horasan*. çev. Kerim Keşâverz. Tahran: İntişârât-ı Peyâm, 1351/1932.
- Potter, Lawrence Goddard. “Moğollar Sonrası İnan'da Süfiler ve Sultanlar”. trc. Hanifi Şahin. *Tasavvuf İlim ve Akademik Araştırma Dergisi*, 28/2. 2011, 215-243.
- Potter, Lawrence, Goddard. *The Kart Dynasty of Herat: Religion and Politics in Medieval Iran*. New York: Columbia Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992.

- Reisüssâdât, Seyyid Hüseyin. “İlel ve Engizhgal Nihzeti Serbedârân”. *Mecelle-i Muşkat* 27. Tabistan: 1369/1950.
- Ruhânî, Seyyid Kâzım. “Tahlîlî ber Nihzeti Serbedârân”. *Mecelle-i Keyhan-i Endîşe*. 27 Kum Azerûdi: 1368/1949.
- Safâ, Zebîhullah-i. *İran Edebiyatı Tarihi*, çev. Hasan Almaz. Ankara: Nûsha Yayınları, 2002.
- Smith, John Mason. *The History of Serbedâr Dynasty 1336-1381 A. D. and Its Sources*. The Hague and Paris: yy., 1970.
- Şahin, Mustafa. *Serbedârîler (Darağacının Gölgesinde Kurulan Bir Devlet)*, İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017.
- Şahinoğlu, M. Nafiz. “Alâüddevle-i Simnâni”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/345-347. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Şebânkâreî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. Ebu Bekir. *Mecma' u'l-ensâb fi't-tevârih*. Muheddis Haşim. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1363/1944.
- Şîrin Beyânî. *Dîn u devlet der-İrân-i 'ahd-i Moğül, II, Hükümet-i İlhânî: neberd-i miyan-î dü ferheng*, Tahran: Merkez-i Neşr-i Danışgâhî, 1370/1950.
- Uludağ, Süleyman. “Abdâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yezdî, Şerefüddîn Alî b. Şemsiddîn Alî Râzî-i Yezdî. *Zafernâme*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.



YAYIN DEĞERLENDİRME
BOOK REVIEW

AHMET TAŞĞIN, MENÂKIB-I ŞEYH SAFİ MUSUL BUYRUĞU

Ahmet Taşğın, *Menâkıb-ı Şeyh Safi Musul Buyruğu*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022.

GÜLLÜ IŞIK  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

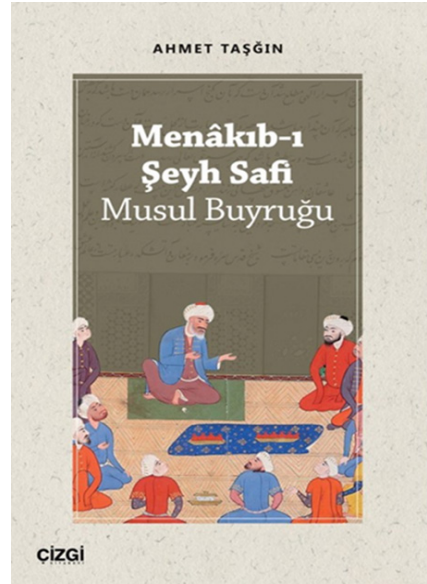
Bu çalışma, Ahmet Taşğın tarafından yayınlanan Menâkıb-ı Şeyh Safi Musul Buyruğu isimli eseri konu almaktadır. Irak Alevi Bektaşileri hakkında uzun zamandan beri çalışma yapan Taşğın, Alevi Bektaşilerin Türkiye dışında da varlığını ortaya koymakla kalmamış aynı zamanda Buyruk metinlerinin de yine Türkiye dışında da olduğunu ortaya koymuştur. Taşğın'ın bu çerçevede yürüttüğü çalışmalar Türkiye'de ilktir. Menâkıb-ı Şeyh Safi adıyla literatürde yer alan Buyruklardan Irak'ın Musul şehrindeki nüsha, Muhammed Hamid Sarraf tarafından eş-Şebek isimli eserin bir bölümü olarak yayımlanmıştır. Sarraf'ın yayınladığı Buyruk nüshasını bölümlere ayırırken eksik bıraktığı ve yanlış okuduğu kısımlar ikmal edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Menâkıb-ı Şeyh Safi, Buyruk, Musul.

Abstract

This study is about the work named Menâkıb-ı Şeyh Safi Musul Order published by Ahmet Taşğın. Taşğın, who has been working on the Iraqi Alevi Bektashis for a long time, has not only revealed the existence of the Alevi Bektashis outside of Turkey, but also revealed that the Buyruk texts are also outside of Turkey. The works carried out by Taşğın in this framework are the first in Turkey. The copy in the city of Mosul, Iraq, which is one of the Commandments included in the literature under the name of Menâkıb-ı Şeyh Safi, was published by Muhammed Hamid Sarraf as a part of the work named Eş-Şebek.

Keywords: Manaqıb-ı Şeyh Safi, Buyruk, Mosul.



Giriş

Türkiye’de birçok *Buyruk* yayını bulunmaktadır ancak bu *Buyruklar* Türkiye sınırları içerisinde yaşayan Alevilerden elde edilmiştir. Yayınlanan bu *Buyruklar* Alevi ve Bektaşiliğin Türkiye’ye özgü olduğu, *Buyruk*’un ise sadece Türkiye Alevi ve Bektaşileri arasında bulunduğu izlenimini vermektedir. Oysaki Musul ve çevresinde yaşayan Alevi ve Bektaşiler de vardır. Ahmet Taşğın’ın *Menâkıb-ı Şeyh Safi Musul Buyruğu* isimli kitabı, Musul ve çevresinde yaşayan Alevi ve Bektaşilerin varlığı hakkında değerli bilgiler veren ilk çalışmadır. Bu eser sayesinde Türkistan-Horasan-Azerbaycan-Rum ve Rumeli tarafında tarih boyunca ortaya çıkan belirsizliklerin yeniden gündeme gelip değerlendirilmesi kolaylaşacaktır.

Menâkıb-ı Şeyh Safi Musul Buyruğu, bir “Ön Söz”, “Giriş”, “Kaynaklar” ve “Menâkıb-ı Şeyh Safi” incelemesinden oluşmaktadır. İncelemenin sonuna “Dizin” ve “Asıl Metin” bölümleri eklenmiştir. Taşğın, *Ön Söz* bölümünde Alevi ve Bektaşilerin sadece Türkiye’de yaşamadıklarını, Musul ve çevresinde de yaşayan Alevi ve Bektaşilerin bulunduğunu; *Buyrukların* sadece Türkiye’de yaşayan Alevi ve Bektaşi zümrelerine has bir yazılı kaynak olmadığını dile getirmiş ve Musul Alevi ve Bektaşileri hakkında önemli bilgiler vermiştir. Eserin Önsöz kısmında *Buyruklar* hakkında da bilgi verilmiş ve yayınlanan *Menâkıb-ı Şeyh Safi Musul Buyruğu* üzerine yapılan çalışmalardan bahsedilmiştir. Yine *Buyruklar* literatürü geniş bir şekilde aktarılmıştır. Latin harflerine aktarılan metnin orijinal nüshası da eserin son kısmına bir dizin ile birlikte eklenmiştir.

Giriş bölümünde Irak’ta yaşayan Alevi ve Bektaşi topluluklarının kendilerini Hacı Bektaş’a nispet ettiklerini ve Hacı Bektaş Veli’nin *Vilâyetnâmesi* ile *Şeyh Safi Menâkıbı*’nı okuduklarını anlatmaktadır. Irak’taki Alevi ve Bektaşi toplulukları arasında da Türkiye’de olduğu gibi Hacı Bektaş Veli ve Şeyh Safi, erkân ve inanç sisteminin merkezi konumundadır. Bu sebeple *Şeyh Safi Buyruğu* veya *Şeyh Safi Menâkıbı* kırklar ceminde okunmaktadır. *Menâkıb-ı Şeyh Safi* veya *Buyruk*, Safevilerin siyasallaşma sürecinde bir araç olarak görülmüş ve Safevi iktidarı ile birlikte *Buyruk*’a Safevi şahlarının isimleri yazılmıştır. Taşğın, *Menâkıb-ı Şeyh Safi*’den bir parça ile bunu örneklendirmiştir:

“Haza Sultan Şah Abbas İbni Sultan Şah Tahmas İbni Seyyid Şah İsmail İbni Seyyid Şah Cüneyt Bin Seyyid Şah Haydar İbni Seyyid Şah İbrâhim İbni Seyyid Şah İshak yani Şeyh Salih İbni Seyyid Şeyh Ayvaz İbni Seyyid Şeyh Pir’dir. [13b] Şah İbni Seyyid Şah Şeyh Fahreddin İbni Seyyid Şeyh Hüseyin Bin Seyyid Şeyh Ebu’l-Kâsım Bin Seyyid Şeyh Hasen İbni Seyyid Şeyh Davud Bin Seyyid İmam Musa-i Kâzım, İmam Cafer İbni İmam Muhammed Bakır İbni İmam Zeynelabidin İbni İmam Hüseyin Bin İmam Aliyyi’l-Murtezâ salavâtullâhi Teâlâ a’leyhim ecma’in.

İmdi bu zikir olan Şahların ahvallerine ve akvâllerine ve erkânlarına nice sual etmek, onu beyan kılalım.” (Taşğın, 2013, 28-30).

Kitapta değerlendirilen *Buyruk*, Muhammed Hamid Sarraf’ın Şebekler’i konu alan *Eş-Şebek min Firaki’l-Gulati fi’l-Irak* isimli eserinde yer almaktadır. Hamid Sarraf’ın eserinde verdiği *Buyruk*, kitabın sonundaki *Asıl Metin* bölümüne eklenmiştir. Bu *Buyruk*, Musul ve çevresinde yaşayan Alevilerin elinde bulunan nüshadan istinsah edilmiştir. Eser iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Şeyh Safi’nin oğlu Şeyh Sadreddin ile arasında geçen konuşmaları yer almaktadır. İkinci bölümde ise merasimlerde okunan, gülbang, nefes ve deyişler bulunmaktadır.

Taşğın, daha önce yayınlanan *Menâkıb-ı Şeyh Safî ve Buyruk* metinlerini yeniden gözden geçirip düzenlemiştir. Metindeki eksiklikleri tamamlamış, okuma hatalarını düzeltmiştir. Türkiye’de bulunan diğer *Buyruk*larla da karşılaştırmış, benzer ve farklı yönlerini ortaya koymuştur. Eser, Irak Alevi ve Bektaşî toplulukları tarafından okunan *Menâkıb-ı Şeyh Safî* veya *Buyruk* hakkında konuya ilgi duyan araştırmacı ve okuyuculara bilgi verecek önemli bir kaynaktır.

Taşğın’ın yayına hazırladığı eser ilk defa, *Menâkıb-ı Şeyh Safî ve Buyruk* metninin Latin harfleriyle *Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları* arasında çıkarılmıştır (Buyruk, 2010). Bu metinlerin ikinci baskısı yine Taşğın tarafından *Önsöz* yayınları arasında asıl metinle birlikte yayınlanmıştır (Taşğın, 2012).

Taşğın, metni ilk baskısında Latin harfli okunmuş şekliyle ve *Musul Buyruğu* adıyla yayınlamıştır. İkinci baskısında ise Irak’taki Alevi ve Bektaşî topluluklarını anlattığı kitabında bir bölüm olarak *Buyruk*’a yer vermiştir. Üçüncü defa yayınlanan *Buyruk*, bu kitapta Latin harfli okunuşuyla bölümde yer alırken Arap harfli metin de kitabın ekleri arasında yer almıştır. İkinci yayında özellikle Irak Alevi ve Bektaşî topluluklarına yer verip bu topluluklar hakkında önemli bilgiler veren Taşğın, Şebekler ve erkânları ile ilgili de bilgiler aktarmıştır.

Taşğın, Şebekler’i anlattığı bu çalışmayı daha önce iki ayrı makale olarak yayınlamıştır. Bu makalelerden biri Şebekler’i diğeri ise *Buyruk*’u ele almıştır (Taşğın, 2009, 127-143; Taşğın, 2009, 69-82).

Okuyucular tarafından kolay anlaşılabilmesi için metin üzerinde bazı ekler ve düzenlemeler yapılmıştır. Bu ekler *köşeli parantez* “[]” ile belirtilmiştir. Bazı kelimelerin anlamları da yine bu *köşeli parantez* “[]” içerisinde verilmiştir.

Arapça hadislerin, ayetlerin ve sözlerin Türkçe anlamları, dipnotta sure ismi ve ayet numaralarıyla beraber verilmiştir.

Muhammed Hamid Sarraf, *Buyruk*’u bölümlere ayırmış ve bu bölümleri numaralandırmıştır. Fakat bu bölümler eserdeki konu bütünlüğünü bozmuştur. Taşğın, Hamid Sarraf’ın bu metodunu, eserdeki konu parçalanmalarını gidererek devam ettirmiştir. Konular belirli başlıklar hâlinde yeniden düzenlenmiştir. Eserde yer alan *Deyişler* farklı bir başlık altında gösterilmiş; kaynağı tespit edilen *Deyişlerin* kaynakları da yine dipnotta verilmiştir.

Buyruk metni Taşğın tarafından belirli bir düzen hâlinde yazılmıştır. Okuyucunun daha rahat anlayabilmesi ve konu bütünlüğünü takip edebilmesi açısından metne yeni başlıklar eklenmiştir. Eklenen başlıkların bir kısmı Şeyh Sadreddin’in Şeyh Safiyüddin’e sorularıyla başlayan diyaloglardan meydana gelmiştir. Yani Şeyh Sadreddin tarafından açıklanması istenen konulardan oluşan soru cümleleri de yeni başlıklar hâlinde düzenlenmiştir.

Menâkıb-ı Şeyh Safî Musul Buyruğu’nda toplamda 64 bölüm numarası ve başlığı bulunmaktadır.

Buyruk’ta geçen diyaloglardan ve nefeslerden örnekler aşağıda verilmiştir:

7 [Talib Hakkı Nedir]

Meğerki Şeyh Sadreddin hazretleri mecliste hazır idi ve tarikat içinde Şeyh Safiyüddin oğlu idi. Bu nutku işitince, filhal oturduğu yerden ayağı üzerine durdu,

gelip şeyh huzurunda yüz yere koyup, tazarru ve niyaz eyledi. Ve dahi miskinlikle [:tevazuuyla] dedi:

-Ya Şeyh, talib hakkı nedir, bize beyan eyle, keremi lütfundan işitelim.

8 [Talib Hakkı Şunlardır]

Şeyh Safiyüddin hazretleri buyurur ki: Talib hakkı odur ki:

Evvel edeb,

İkinci avamdan kesile,

Üçüncü mahremini bile,

Dördüncü cemi bed fiilini terk ede,

Beşinci hakka ve halka yaramaz iş etmeye,

Altıncı her kanda [:nerede] ola, şeyh korkusunu çeke. Yani aşikâr veya mahfî ben bu işi edersen şeyhim görür, bilir diye, etmeye.

Evliya, talibinin gönlüne ve gözüne günde yetmiş kere nazar eyler.

Nazım:

Gönül sarayını pak et ki mihmanhâne-yi haktır

Vakit olur kim tahtını görmeye sultan gelir.

Pes, silinmiş süpürülmüş görünce, sultan safâ eder.

Toprak o talibin başına ki evliyayı hazır ve nazır bilmeye ve her kim gönül aynasını silmeye, ondan enbiya ve evliya bizardır, dedi.

45 [Nefes]

Nefes ehli dilin gevher-i kândır, bilene

Nutkumuz kudret-i hâk rûh-ı revândır, bilene

Marifet gevherinin kânına maden ola gör

İşte bu ilm-i hüner genc-i nihândır, bilene

Kavli yalancı ile musahip [olma] çek elini

Hemdem olmak dev ile külli ziyandır, bilene

İstedi buldu Hızır âb-ı hayât çeşmesini

Eyit kim o maşukanın derdi dermandır, bilene

Şerbet-i hâkktan içen aşk eri azade olur

Şöyle sermest olanın küfrü imandır, bilene

Ey Hatayi hakkı sen tanı özünde fariğ ol

Dahi söz söyleme hemen dur, bilene.

Sonuç

Menâkıb-ı Şeyh Safî Musul Buyruğu isimli eser, Alevi Bektaşî topluluklarının sınırlarının Türkiye ile kuşatılmasını yeniden düşünmeyi sağlamaktadır. Sınırların,

kara parçasıyla ilgili olmadığı, akademik alana üretilen bilginin de bilgi ile zihinsel ve bakiş açısının kuşatılmasını sağlayarak sınırlarını oluşturmaktadır. Buradan hareketle uzun yıllardan beri Türkiye’de Alevi Bektaşilik konulu çalışmaların coğrafik kurgusunun sınırlarının yeniden gözden geçirilmesini sağlayacak yeni çalışmalar yapılmasını da zorunlu hale getirmektedir. Bu çalışmalardan bir tanesi Ahmet Taşğın tarafından Irak’ta yürütülmüş ve Irak’tan elde ettiği veriler etrafında da Menâkıb-ı Şeyh Safi Musul Buyruğu isimli eserin yayınlamıştır.

Menâkıb-ı Şeyh Safi Musul Buyruğu, Türkiye ve Balkanlarda okunan ve saygı gösterilen diğer Buyruk metinleriyle aynı içeriğe sahiptir.

Kaynaklar/References

- Buyruk, Menakıbı Şeyh Safi Musul ve Çevresindeki Şebeklerin Buyruğu*, Yayına Hazırlayan Ahmet Taşğın, Almanya: Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü, 2010.
- Taşğın, Ahmet, “Fütüvvetname’nin Hülasesi Olarak Şeyh Safi Buyruğu: Bir Metnin Sürekliliğinden Koparılıp Boşlukta Bırakılması”, 3. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu*, Cilt1, Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2017, 66-77.
- Taşğın, Ahmet, “Irak’ta Bektaşî Topluluğu Şebekler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Dergisi*, Sayı 42, 2009, 127-143.
- Taşğın, Ahmet, “Şebek Buyruğu Üzerine Değerlendirme”, *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, 2009, 69-82.
- Taşğın, Ahmet, “Şeyh Safi Buyrukları ve Aleviler Arasında Okunması”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi SBARD*, 2018, Cilt 16 Sayı 32, 207-236.
- Taşğın, Ahmet, *Menâkıb-ı Şeyh Safi Musul Buyruğu*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2022.
- Taşğın, Ahmet, *Mezhep Çatışmaları Arasında Irak’ta Aleviler ve Bektaşiler*, Önsöz Yayınları, İstanbul, 2012.
- Taşğın, Ahmet, *Şeyh Safi Buyruğu*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013.

XOJA AHMAD YASSAVİY: UMRING YELDEK O'TARO, HIKMATLAR¹

Xoja Ahmad Yassaviy: Umring Yeldek O'taro, Hikmatlar. Nashrga Tayyorlovchilar: Ibrohim Haqqul-Nodirxon Hasan. Toshkent: Muharrir, 2020.

[Hoca Ahmed Yesevi: Ömrün Yel Gibi Geçer Ha, Hikmetler, Hazırlayan İbrahim Hakkul-Nadirhan Hasan, Taşkent: Muharrir Yayınevi, 2020.]

SİRDERYAHAN UTANOVA  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Bu çalışma, Prof. Dr. İbrohim Haqqul ve Prof. Dr. Nodirxon Hasan tarafından yayınlanan *Xoja Ahmad Yassaviy: Umring Yeldek O'taro, Hikmatlar*'ı konu almaktadır. Çalışma, Taşkent'te Muharrir Yayınevi tarafından 2020 yılında yayınlanmıştır. Kitap Önsöz ve Hikmetlerden olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Önsöz'de Hoca Ahmet Yesevi ve Hikmet geleneği şeklinde iki ana başlık altında değerlendirilmiştir. Hoca Ahmet Yesevi'nin hayatı, faaliyetleri, etki alanı ve Hikmetlerinin önemi ve Hikmet geleneği hakkında ayrıntılı bilgi verilmektedir. Hoca Ahmet Yesevi'nin yer aldığı Hikmetler kısmı 142 Hikmet'e ek olarak farklı yazma eserlerden taranarak tespit edilen ve ilk defa bu eserde yer verilen 73 adet yeni Hikmet'te yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmet Yesevi, Hikmet, Özbekistan.

Abstract

This study, by Prof. Dr. İbrohim Haqqul and Prof. Dr. Nodirxon Hasan It is about *Xoja Ahmad Yassaviy: Umring Yeldek O'taro, Hikmatlar* published. The study was published by Muharrir Publishing House in Tashkent in 2020. The book consists of two main parts, the Preface and the Wisdom. In the Preface, it has been evaluated under two main headings as Hodja Ahmet Yesevi and Wisdom tradition. Detailed information is given about Hodja Ahmet Yesevi's life, activities, area of influence and the importance of his Wisdom and the tradition of Wisdom. In addition to 142 Wisdom, the section of Wisdom in which Hoca Ahmet Yesevi takes place is included in 73 new Wisdoms, which were scanned from different manuscripts and included in this work for the first time.

Keywords: Hodja Ahmet Yesevi, Wisdom, Uzbekistan.

¹ 28 Haziran 2022 tarihinde Hakk'ın rahmetine kavuşan sevgili üstadımız İbrahim Hakkul hocamızın ruhuna ithafen!



Giriş

Hoca Ahmed Yesevi, Türk tasavvuf tarikat ve tasavvufi şiir mektebinin kurucusu olarak Türklerin dinî-ahlakî, sosyal-fikrî ve manevî-ruhî hayatını derinden etkilemiştir. Onun Hikmetleri Türklerin İslamiyet ve Tasavvufla tanışmalarına vesile olmuştur. Bundan dolayı asırlardır onun hikmetlerinin yer aldığı Divan nüshaları çoğaltılmış, dünyanın birçok ülkesine ulaşmıştır.

Türk cumhuriyetleri, özellikle Özbekistan bağımsızlığına kavuştuktan sonra 1991-2022 yıllarının arasında Yesevi Hikmetlerinin açıklamalı yeni yayınları, yeni bulunan örnekleri basıldı ki ülkemizin manevi hayatında buna benzer hadise çok az gözlemlenir.

Bu yayınlardan biri de değerli akademisyenler Prof. Dr. İbrahim Hakkul-Prof. Dr. Nadirhan Hasan, *Hoca Ahmet Yesevi Hikmetler: Ömrün Yel Gibi Geçer Ha*, Taşkent: Muharrir Yayınevi, 2020, tarafından önsöz ve açıklamalarla hazırlanan kitabıdır. Elimizdeki bu kitap, 1990 yılından günümüze kadar Özbekistan’da yayınlanan 8 adet Divan-ı Hikmet’ten derli-toplu, kapak, mizanpaj, dizayn açısından mükemmel bir neşir oldu diyebiliriz.

Önsöz, hikmetler ve açıklamalardan oluşan kitaba yazılan önsöz “Hoca Ahmed Yesevi ve Hikmetleri Üzerine”, “Yeseviliğin Ortaya Çıkması”, “Hikmet ve Hikmet Geleneği” gibi bölümlere ayrılmıştır. İlk bölümde Pir-ı Türkistan’ın hayat yolu, ilim tahsili, hocaları, irşad faaliyetiyle ilgili kısaca ve gerekli bilgiler yer almıştır. İkinci bölümde Yeseviliğin mahiyeti, gelişim unsurları, yayıldığı coğrafyadan bahsedilmiştir. Üçüncü fasılda ise Ahmed Yesevi hikmetlerinin dini-tasavvufi ve fikri özellikleri doğrultusunda söz edilmiştir. Hikmet geleneğinin kaynağı, geçmişi ve etkileri açıklanmıştır. Hikmetlerin müelliflik meselesi ise Yesevilik araştırmalarında ilk planda çözülmesi gereken konulardan olduğu ortaya konulmuştur.

Kitapta Hoca Ahmed Yesevi’nin 142 adet hikmeti dışında Nadirhan Hasan tarafından farklı yazma nüshalardan tespit edilerek bulunan 73 adet yeni hikmet yer almaktadır ki bu Yesevî sevenlerini çok memnun ettirmiştir.

Bu yayının öncekilerden farkı, her bir hikmetteki bazı Arapça-Farsça kelimelerin anlamı, açıklaması verilmiştir. Örneğin:

Ummat bo'lsang Haq rasulg'a tobe' bo'lg'il,
Oyat, hadis har kim aytsa some¹ bo'lg'il,
Rizqi ro'zi har na bersa gone² bo'lg'il,
Qone' bo'lub, shavq sharobin ichtim mano.

Bu gibi açıklamaların her sayfanın altındaki dipnotta verilmiş olması aynı zamanda hikmet okuyucularına kolaylık sağlamıştır.

Bununla birlikte kitabın sonundaki İzahat kısmında da eserde geçen ve anlaşılması zor, arkaik kelimelerin anlamları, tarihi ve dini-tasavvufi şahsiyetlerin tavsifi, hikmetlerde gelen ayet ve hadislerin manası açıklanmıştır. Mesela:

“İnne fetahna...” – Fetih suresinin ilk ayetinden (2020, 379).

Riyazet – Hakka yetiştirme yolunda sâlikin nefsanî ve şeytanî vesveseleri yenmesi şart olan zorluk, çile, meşakkat, ızdırıp ve çiledir (2020, 383).

1 *Some'* – eshituvchi. Tasavvufda jazba holati.

2 *Qone'* – qanoat qiluvchi, boriga rozilik holati.

Hoca Ahmed Yesevî dünyasına muhabbetle dâhil olup ondan istifade eden okuyucular kitapta yer alan her bir şiirde ilahi nur ve teselli nimetini duymak mümkündür.

Zira büyük şahsiyetlerin kader yolu, tefekkür yapısı ve manevî âleminin kapsamıyla köklü çınarların kökünden su içen, kök salan, belirli noktalarda kesişirmiş. Bu gibi zevâtın düşüncesini bileyen ilim, kalbindeki şecaat ve gayreti güçlendiren zevk, vatan ve millet aşkını yakan meşalenin kaynağı elbette milli-manevî zeminden kaynaklanır. Tarihen bir birinden çok uzak zamanlarda yaşamış olsalar da, manevi âlemiyle müşterek kaderleri, uygun gayelerin bayraktarı sıfatıyla vahdeti oluşturan millet aydınları çöktür.

XII. yüzyıllarda Pir-ı Türkistan adıyla dünyada tanınan Hoca Ahmed Yesevî Müslüman Türk dünyasında büyük bir dönüşüm gerçekleştirdi. Onun hikmetlerini okuyan ve dinleyen kişiler İslam'ın hak din olduğuna kesin inanmış, onun zamirindeki kâmil insanlığa daveti şuuruna yerleştirmişti. Özlüğünü anlama, nefsi tanıma ve ruhu temizlemeye yönelik davetlere kalben yüz tutmuş, beşeri ahlak ölçülerinin yer aldığı Kur'an-ı Kerim'e sıkı bağlanmıştı.

Bilindiği üzere, Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar geniş serhatlerde yaklaşık bin senedir manevî mürşit olarak yaşayan Ahmed Yesevî'yi tanıma, hikmetlerini okuyup öğrenme 20. yüzyıllarda Sovyet mefkûresi tarafından yasaklanmıştı.

Hikmet ve Yesevilik geleneği 20. yüzyıl başlarına dek devam etmiş, Sovyet rejimi hükümran olunca Dini, Tasavvufî değerlere son verilmiş, onları araştırmak yasaklanmış, neticede Ahmed Yesevî mirasından istifade etmek imkânı durdurulmuştur.

Buna rağmen Yesevî hikmetlerini tetkik etmek yolundaki bazı çabaları da unutmamak gerekir. Bu hususta Prof. Dr. İbrahim Muminov'un (Muminov, 1969), 1950 yıllarında söylediği şu fikirler dikkate şayandır:

“Ahmed Yesevî ekolünün dünya görüşü «Divan-ı Hikmet» adlı meşhur eserinde manzum olarak beyan edilmiştir. Bu eser akıcı olup, okuyucu için kolay bir dilde yazılmıştır. “Hikmet” Özbek edebiyatının kıymetli abidesidir ve onun yazarı İslâmiyet'i, Kalam felsefesini, Tasavvufu, çiftçi ve zanaatkârların hayatını, genel olarak o dönemin sosyal-kültürel düzenini iyi bilen bir kişi olduğunu göstermektedir. Ahmed Yesevî'nin seviyesi geniş ve derin olduğundan, Özbekçede ilk defa böyle bir kapsamlı eserini yazabilmiştir”.

Bu fikirler Prof. Dr. Ergeş Rüstamov'un 1972 yılındaki yazısında devam ettirilmişti. Ama bu makaleler komünist rejimin sert tepkisine, tahkir ve takibine maruz kalmıştı.

Tekrar yapılanma dönemi olan 80'li yılların sonunda İbrahim Hakkul (1988, 67-72) büyük bir cesaretle henüz Sovyet rejimi olmasına rağmen “Yaşlık” dergisinde “*Nevai'nin Aziz Bildiği...*” adlı makalesini yayınladı. Bu, Hoca Ahmed Yesevî konusunun objektif bakışla ele alındığı bir çalışmaydı. Zira Ali Şir Nevai, Ahmed Yesevî'den beslenen bir düşünür ve sanatkârdı. “Nesayimu'l-Muhabbet” tezkiresinde Ahmed Yesevî ile ilgili şunları yazmıştı:

“Hoca Ahmet Yesevî, Türkistan mülkünün şeyhu'l-meşayihidir. Makamı yüce ve meşhur, kerametleri devamlı ve sınırsızdır. Onun talebeleri ve takipçileri çoktur, onun iradet ve ihlâs eşiğinde şah u geda çoktur... İmam (hocası) hangi büyük mertebeye ulaştıysa, o (Yesevî) ondan istifade etmiştir. Ve dönemin birçok şeyhinin büyükleri onun eğitiminden geçmiştir... Onun mezarı Türkistan'daki Yessi adlı yerdedir ki orada doğmuş ve büyümüştür. Mezarı tüm Türkistan ehlinin kible-i duasıdır” (Nevâî, 2001, 419).

Ali Şir Nevai'nin asırlar geçmesine rağmen haklılığını yitirmeyen bu kaydı, onun edebiyat araştırmalarında belirli ölçüleri koyan sanatkarların mirasına verdiği değer olsa gerek.

“Yaşlık” dergisinde yayınlanan makale tartışmalara neden oldu, konuyla ilgilenen hemen herkes kayıtsız kalmadı. İbrahim Hakkul'un (1989, 12-17) sıradaki makalesi “Benim Hikmetlerim Dertliğe Derman...” yine başka bir devlet yayını olan “Muştum” dergisinde basılınca çok ses getirdi.

Böylece “Özbekistan Edebiyatı ve Sanatı”, “Şark Yıldızı”, “Mülakat” gibi gazete ve dergilerde Ahmed Yesevi konusunda peyderpey makaleler yayımlandı, “Divan-ı Hikmet”ten örnekler ilan edildi.

Nihayet bağımsızlık arifesinde merhum İbrahim Hakkul'un hacimli bir önsöz ve açıklamalarla 1990 senesinde yayına hazırladığı neşirde Ahmed Yesevi kalemine ait 42 hikmet, 1 *Münacat-name ve Hikâyet-i Miraç* yer almıştır. Gerçi bu neşir Prof. Dr. Kemal Eraslan'ın 1983'te yayınladığı “Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler” eserini esas alınmış olsa bile Sovyet döneminde basılmış olması itibarıyla büyük bir başarıydı.

Bu yayının özelliği şu ki, onda Ahmed Yesevi'ye aitliği şüphe uyandıran hikmetlerin yerine başka hikmetler eklendi. Ahmed Yesevî, Ali Şir Nevai, Mirza Bîdil, Baba Rahim Meşreb gibi sanatkarların şiirleriyle gözleri açılan, ama sonraki dönemlerde fikrî buhranlar çemberinde çökmeye yüz tutup, geçmişini unutan millet için hikmetler kitabı cankurtaran simit gibi çok değerli bir hediye oldu. İki yüz bin nüshada basılan bu eser kısa zamanda tekrar halkın sevimli eserine dönüştü. Ne mutlu ki bu “Hikmetler” kitabı 1995 yılında Erhan Sezai Toplu tarafından Türkiye Türkçesine çevrilererek İstanbul'da yayımlandı (Hakkul, 1995).

Birkaç sene sonra da Resulmuhammed Abdüşukurov (1992), “Divan-ı Hikmet”in Kazan'da basılmış matbu baskıdan yararlanarak Yesevi hikmetlerini yayınladı.

Ondan sonra hikmet yayınlama geleneği İbrahim Hakkul hocanın öğrencisi Nadirhan Hasan tarafından sistematik tarzda devam ettirilmiştir. Nitekim Hasan 2004 yılında “Divan-ı Hikmet” (yeni bulunan örnekler) adıyla 73 adet Yesevi hikmetini okuyuculara sunmuştur. Bu neşire önsöz yazan İbrahim Hakkul meşhur Osmanlı şairi Yahya Kemal'in Ord. Prof. Fuat Köprülü'ye “Ahmed Yesevi kimdir? Mirasının gizemi nedir? İyice araştırınız! Milliyetimizin köklerini ondan bulursunuz!” müjdesine yer vermiştir. Nadirhan Hasan yeni hikmet örneklerini tespit ederken hikmet divanının Taşkent, İstanbul, Kazan nüshalarını incelediğini beyan etmiştir. Bu kitaba Yesevi ekolünden Sufi Muhammed Danişmend'in “Miratu'l-Kulup” (“Gönüller Aynası”) adlı risalesinin eklendiği ise okuyucuların ilgisini çekmişti.

Birkaç sene geçmeden 2006'da İbrahim Hakkul ve Nadirhan Hasan beylerin gayretleriyle “Divan-ı Hikmet”in yeni neşri yayımlandı. 142 adet hikmetin yer aldığı bu kitaba da İbrahim Hakkul (2016), “Benim Hikmetlerimi Dertsiz Söylemeyin...” adlı önsözü yazmıştır. O, *Yesevi Hikmetlerinin* Sovyet dönemindeki acı geçmişinden bahsederken “Divan-ı Hikmet” XX. yy.da sadece eleştiri değil, takip, hakaret, aşığılanma ve iftirayı da başından geçiren yenilmez bir kitaptır”, demiştir.

2011 senesinde Prof. Dr. Tacı Karayev ve araştırmacı Abul Bazarov'un hazırladığı Ahmed Yesevi'nin “Hikmetler Külliyyatı” yayımlandı. Eserde 175 adet hikmet yer almakta olup, her bir şiirin dipnotunda sözlük ve açıklamalar vardır.

Nihayet 2018’de yine adı geçen akademisyenler tarafından “*Divan-ı Hikmet*”in hayli hacimli neşri dünya yüzünü gördü. Önceki neşirler gözden geçirilerek, genişletilerek basıldı. 215 adet hikmetin yer aldığı bu kitaba Nadirhan Hasan’ın birkaç faslı içeren makalesi eklenmiştir. Bu neşir yazarların son yıllarda konuyla ilgili araştırmalar yaptıklarını göstermektedir.

Yine İbrahim Hakkul öncülüğünde 2001 yılında Türk dünyası bilim adamlarının çalışmalarından oluşan “*Hoca Ahmed Yesevî: Hayatı, Eserleri ve Ananeleri*” kitabı basıldı. Bu esere Hoca Ahmed Yesevî hayatı, edebi mirası, takipçileriyle ilgili araştırmalardan oluşan ve İstanbul’daki Seha Yayınlarında basılan makaleler kitabı esas alınmıştı (Hakkul-Hasan-Bektaş, 2001).

Son çeyrek asırda Yesevî konusunda birçok çalışmalar yapıldı. Ama her iki araştırmacının çalışmaları bir cesaret abidesi olarak klasik ve tasavvuf edebiyatımızda, Yesevilik ve Yesevî hikmet mektebi çalışmalarında kendine özgü bir hadise oldu. Zira bu akademisyenler otuz yıldır Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî’nin marifet çeşmesinden tatmakta, bu ulu simanın sanatını araştırarak, sonuçlarını bilim ve edebiyat dünyasına, okuyuculara sunma yolunda ter dökmektedir.

Özbek akademisyenlerinin Hoca Ahmed Yesevî’nin hayatı, eserleri ve ekolüne dair çalışmaları yurtdışındaki farklı yayınlardan, sempozyum bildirimleri kitaplarından da yer almakta, itibar görmektedir (Hakkul, 2012, 198-200; Kul Ahmet Yesevi, 2018).

Nadirhan Hasan ilk önce 1999 yılında Ahmed b. Mahmud Hazinî’nin “*Cevahiri’l-Ebrar*” Eseri ve Yesevî Araştırmalarındaki İlmî-Tarihî Kıymeti” konulu doktora tezini savundu. Bu araştırması daha sonraki yaptığı çalışmalara yol açtı. Özbekistan’da olsun, yurt dışında olsun Ahmed Yesevî ile ilgili kaynak eserleri arayıp tespit ederek ilmî muameleye dâhil etmişti. Bu çalışmasının neticesinde 2017 yılında “*Yesevilikle İlgili Kaynaklar ve “Divan-ı Hikmet”*” konusunda doktora sonrası hacimli ikinci tezini bitirerek alanın uzmanı olmuştur (Nadirhan, 2017).

Bize göre, bu çalışmaların marifi, ameli, ilmî değeri şu ki, İslam, tasavvuf ve edebiyat Ahmed Yesevî hikmetleri sayesinde bir noktada birleşti, bu uygunluğu sağlayan unsurlar “*Ömrün Yel Gibi Geçer Ha!*” Hikmetler kitabını hazırlayanlar tarafından sanat ve edebiyat açısından beyan edilmiştir. Hikmet geleneği tüm anlamıyla eserin önsözünde açıklanmış, her hikmetin dipnotunda ve kitabın sonunda yer alan detaylı sözlük ve açıklamalar kitabın değerini yükseltmiştir.

Bununla ilgili İbrahim Hakkul bundan tam otuz sene önce şöyle yazmıştır:

“Hoca Ahmed Yesevî hikmetlerinin kendine özgü yönlerinden biri de çok sesli olmasıdır. Zira hikmetlerde ârîfin sesi hâkim, yani Ahmed Yesevî’nin sesi yankılanır. Bazen bir hikmette hem âşik, hem derviş, hem bilgenin sesi yankılanır. Ama bunların arasında düzenli ve faal olan yine iki ses vardır. Bunlardan biri günah “felsefesi”ni onaylamaktadır. Bu günahkârlığını derin anlayan kişinin sesi olup, o acımasızdır. Bu ses hatrıya tığ gibi saplanır, yüreğin sükûnetini tamamen bozar.”

Zahmetli emeklerle yayına hazırlanan Ahmed Yesevî’nin Hikmetler kitabı okuyuculara öz değerlerini, kalbin sırrını anlamaya, gönlün en derinliklerine bakmayı, inmeyi öğretir. Gerçekten de Yesevî Hikmetleri insan ruhundaki en ince duyguları sezmeyle alıştıırır. İman diliyle muhabbeti yükselten sevgiyi yücelten Yesevî hazretlerini halkımıza, Türk dünyasına, tüm insanlığa bir kere daha sevdirebildi. Hoca

Ahmed Yesevî'nin dediği gibi:

“Bîşek bilin, bu dünya barça eldin otar ha...”

İki cihan saadetinden, insaf, adalet, helallik ve manevî uyanıklıktan bahseden bu kitap ilim ve fazilet ehline, temiz kalp sahiplerine mübarek olsun!

Elbette ki, Yesevilik çalışmalarında hikmetlerin yayınlanması dışında başka halledilmesi zaruri olan meseleler de vardır. Bunlardan en önemlilerinden biri “*Divan-ı Hikmet*”in metniyle ilgili tartışmalara netlik kazandırmak, metinlerdeki fark ve eksikleri kıyas ederek düzeltmektir. Kitaptaki hikmetler bu aşamadan geçerek hazırlanmıştır. Nitekim bu neşir hazırlanırken “*Divan-ı Hikmet*”in Özbekistan Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü kütüphanesi, Millet kütüphanesi, Paris Millî kütüphanesi, Berlin Halk kütüphanesi, Cambridge kütüphanelerindeki bazı yazma nüshalardan yararlanılmıştır. Her nüshada rastlanılan metin değişiklikleri mukayese edilerek, onlar arasından güvenilir olarak tespit edilen metinler seçilmiştir. Hikmetler seçilirken imkân ölçüsünde muteber nüshalara dayanılmıştır. Müstensih tarafından yapılan hataları düzeltmek amacıyla metinden düşen dörtlük, mısra, kelime ve ekler başka nüshalara dayanarak düzeltilmiştir. Bu neşrin özelliği şu ki, onda 216 adet hikmet yer almaktadır ki, bu önceki hikmet neşirlerine nazaran fazladır.

Sonuç

Dünya uygarlığını etkileyen unsurlardan biri, hiç kuşkusuz kitaptır. İnsanlığın maddî ve manevî her türlü yükselmesi bu faktöre bağlı olduğunu tarih her zaman göstermiştir. Gerçi İslamiyet Mâveraünnehir’e VIII. yüzyıllarda gelmiş olsa da aradan üç dört yüz yıllık zaman geçmesine rağmen henüz halkın arasında gerçek inanca dönüşmemiştir. Daha doğrusu, sıradan halk Arapça nazil olan dini erkânların mahiyetini ve onu kusursuz uygulama yollarını tam olarak anlamamıştır.

Türkistan diyarında İslam’ın kök salması farklı kaynaklara, özellikle, Hoca Ahmed Yesevî hikmetlerinin geniş mıntıklarda yayılmasıyla ilgilidir. Aradan bin seneye yakın bir zaman geçmesine rağmen, bu mıntıkada onun kitaplarına olan ihtiyaç her geçen gün artmış ve hiç azalmamıştır. Bağımsızlık arifesinde Özbekistan’da yüz binlerce sayıda basılan “*Hikmetler*” kitabının elden ele dolaşarak okunması bunun en bariz göstergesidir.

Özbekistan’daki okuyucular İbrahim Hakkul, Resulmuhammad Abduşukurov (1992), Mirahmed Mirhaldaroğlu (1992), Tacı Karayev, Abul Bazarov (2011), Nâdirhan Hasan (1999; 2017), Meryem İşmuhamedova (1995) gibi araştırmacıların hazırladığı “*Divan-ı Hikmet*” metinlerinden oluşan ona yakın neşri okumak imkânına sahiptirler. Ayrıca “*Divan-ı Hikmet*”i tetkik etmek konusunda da Özbekistan’da bağımsızlıktan sonra birçok çalışma yapıldı. Bunların arasında dil, edebiyat, düşünce, tarih, eğitim ve tasavvuf araştırmacılarının kalemine mensup birçok tez, kitap, makale gibi çalışmalar sayılabilir. Ama “*Divan-ı Hikmet*”i kapsamlı bir şekilde araştırmadan yurt dışında, özellikle Türkiye’de yapılan çalışmalardan vakif olmadan ciddi neticelere ulaşmak zordur. Özbekistan’da Türkiye’deki Yesevilik araştırmaları konusunda da bazı çalışmalar yapılmıştır: *Türkiye’de Yesevilik Araştırmaları*. Haz. Nadirhan Hasan, Taşkent, G. Gulam Edebiyat ve Sanat Yayınevi, 1999; Elnura Kurbanova, “Türkiyadaki Yassaviyshunoslik Xususida. Globallashuv Davrida Tilshunoslik va Adabiyotshunoslik Taraqqiyoti Hamda Ta’lim Texnologiyalari Mavzusidagi Respublika İlmîy-Amaliy Konferensiya Materiallari To’plami”. *Nukus*, 2022, 196-201.

Ayrıca “*Divan-ı Hikmet*”in mukayeseli metni üzerinde de çalışılmaktadır ve Nâdirhan Hasan’ın bu çalışması devam etmektedir. Yakın bir zamanda sonlandırılacak olan bu çalışmanın yayınlanması hem okuyucuların hem de ilmi muhitin Ahmed Yesevi hikmetlerine olan ilgisini daha da arttıracaktır diye ümit ederiz. Kısacası, “*Divan-ı Hikmet*”i tam manasıyla okuyup anlamak ve incelemek, tüm maneviyatımızı her yönden bilmek ve hissetmek, her türlü yanlış, yüzeysel yaklaşımlardan kurtulmamıza yardımcı olur.

Kaynaklar/References

- Ahmed Yesevi, Süleyman Bakırganî. *Hikmetler Külliyyatından*. Haz. Tacı Karayev-Abul Bazarov. Taşkent: Özbekistan, 2011.
- Ahmed Yesevi. *Hikmetler*. Yay. Haz. İbrahim Hakkul. İstanbul, MEB Yay., 1995.
- Ahmed Yesevi. “*Divan-ı Hikmet*”ten Seçmeler. Yay. Haz. Kemal Eraslan. Ankara, 1983.
- Ahmed Yesevi. *Hikmetler*, Haz. İbrahim Hakkul. Taşkent, 1991.
- Elnura Kurbanova, “Turkiyadaki Yassaviyshunoslik Xususida”. *Globalashuv Davrida Tilshunoslik va Adabiyotshunoslik Taraqqiyoti Hamda Ta’lim Texnologiyalari Mavzusidagi Respublika İlmîy-Amaliy Konferensiya Materiallari To’plami*. Nukus, 196-201, 2022.
- Hakkul, İbrahim. “Benim Hikmetlerim Dertliğe Derman...”, *Muštum*, 12, 1989, 12-17.
- Hakkul, İbrahim. “Divan-ı Hikmet’in 20. YY.da Özbekistan’da Yayınları”. *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul, 2012, 198-200.
- Hakkul, İbrahim. “Nevai’nin Aziz Bildiği...”, *Yaşlık Dergisi*, Taşkent, 4, 1988, 67-72.
- Hakkul, İbrahim. *Şiir Ruhü Münasebet*. Taşkent: G. Gulam Edebiyat ve Sanat Yayınevi, 1989.
- Hasan, Nadirhan. Sultan Ahmed Hazini’nin “Cevahir ul-Ebrar” Eseri ve Yesevilik Araştırmalarındaki İlmî-Tarihi Kıymeti. Doktora Tezi, Özbekistan Bilimler Akademisi Özbek Dili, Edebiyatı ve Folkloru Enstitüsü, Taşkent, 1999.
- Hasan, Nadirhan. Yesevilige Dair Kaynaklar ve “Divan-ı Hikmet”. Post Doktora Tezi, Özbekistan Bilimler Akademisi Özbek Dili, Edebiyatı ve Folkloru Enstitüsü, Taşkent, 2017.
- Hoca Ahmed Yesevi. “*Haqdin O’zganı Dema*”. *Hikmetler*, Haz. İbrahim Hakkul-Nadirhan Hasan, Ankara, Akçağ, 2021.
- Hoca Ahmed Yesevi. “*Ömrün Yel Gibi Geçer Ha*”, *Hikmetler*, Haz. İbrahim Hakkul-Nadirhan Hasan, Taşkent, Muharrir, 2020.
- Hoca Ahmed Yesevi. *Divân-ı Hikmet*, Haz. İbrahim Hakkul-Nadirhan Hasan, Taşkent, Maverâünnehir, 2006.
- Hoca Ahmed Yesevi. *Divân-ı Hikmet*, Haz. İbrahim Hakkul-Nadirhan Hasan, Taşkent, Nevruz, 2018.
- Hoca Ahmed Yesevi. *Divân-ı Hikmet*, Haz. İbrahim Hakkul-Nadirhan Hasan, Taşkent, Book media nashr, 2019.
- Hoca Ahmed Yesevi. *Divan-ı Hikmet*. Haz. R. Abduşükürov. Taşkent: Gafur Gulam Edebiyat ve Sanat Yayınevi, 1992.
- Hoca Ahmed Yesevi. *Divan-ı Hikmet*. Haz. R. Abduşükürov. Taşkent: Gafur Gulam Edebiyat ve Sanat Yayınevi, 1992.
- Hoca Ahmed Yesevi: *Hayatı, Eserleri ve Ananeleri*. Yay. Haz: İbrahim Hakkul-Nadirhan Hasan-Azize Bektaş. Taşkent: Özbekistan Yazarlar Birliği Fonu Yayınevi, 2001.
- İşmuhamedova, M. “Divan-ı Hikmet” Yazmaları. Doktora tezi. Özbekistan Bilimler Akademisi Elyazmaları Enstitüsü, Taşkent: 1995.
- Kul Hoca Ahmed Yesevi. Editör Nadirhan Hasan, Ankara, 2018.
- Mirhaldaroğlu, M. *Hoca Ahmed Yesevi: Şecere-i Saadet, Kerametleri, Hikmetleri*. Çimkent, 1992.
- Muminov, İbrahim. *Seçme Eserler*, C. I, Taşkent 1969.
- Nevai, Alişir. *Nesayımı l-Mahabbe. Tüm Eserleri Toplamı*. C.10. Taşkent: Gafur Gulam Neşriyatı, 2013.
- “Nevai’nin Aziz Bildiği”, *Yaşlık Dergisi*, Taşkent, 4, 1988, 67-72.

Rüstamov, Ergeş. "Ahmad Yassavi Hikmetlerinde Tarih ve Hayat Sedası", *Özbek Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 4-5, 1972, 21-25, 22-28.

Türkiye'de Yesevilik Araştırmaları. Haz. Nadirhan Hasan, Taşkent, G. Gulam Edebiyat ve Sanat Yayınevi, 1999.

Xoja Ahmad Yassaviy. Devoni Hikmat. So'zboshi: Haqqul Ibrohim. "Maning Hikmatlarim Dardsizga Aytmang...". Toshkent: Movarounnahr, 2006.

XOJA AHMAD YASSAVİY. DEVONİ HİKMAT

Xoja Ahmad Yassaviy. Devonı Hikmat. O'zbekiston Respublikası Fanlar Akademiyası O'zbek Tili, Adabiyoti va Folklori Institutı, Nashrga Tayyorlovchilar İbrohim Haqqul-Nodirxon Hasan. Mas'ul Muharrir Sayfiddin Sayfulloh. Toshkent: Navro'z Nashriyoti 2018.¹

[Hoca Ahmed Yesevi. Divan-ı Hikmet. Özbekistan Cumhuriyeti Milli İlimler Akademisi Özbek Dili Edebiyatı ve Folklor Enstitüsü. Yayına Hazırlayanlar İbrohim Haqqul-Nodirxon Hasan, Editör Sayfiddin Sayfulloh. Taşkent: Nevruz Yayınevi, 2018.]

HAMİDULLA TADZHİYEV  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Makalede Özbekistanlı Yesevi araştırmacıları Prof. Dr. İbrahim Hakkul ve Prof. Dr. Nadirhan Hasan tarafından 2018 yılında Taşkent'teki "Nevruz" yayınevinde neşredilen "Divan-ı Hikmet" kitabı tanıtılacak, bu vesileyle kitaptaki Hoca Ahmed Yesevi'nin hayatı, ailesi, ilim tahsili, Yesevilik tarikatının ortaya çıkışı, hikmet geleneğinin başlatılması ve gelişimi, Yesevi takipçileri, Özbekistan'da yayınlanan "Divan-ı Hikmet" neşirleri ve onların tarihi hakkında geniş bilgiler ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmet Yesevi, Hikmet, Özbekistan.

Abstract

This article will present the book "Divan-i Hikmet", which was published by Yesevi researchers from Uzbekistan, Professor Dr. İbrahim Hakkul and Professor Dr. Nadir Khan Hassan at the "Nevruz" publishing house in Tashkent in 2018. On this occasion, the book contains extensive information and assessments about the life of Khoja Ahmed Yasawi, his family, his scientific education, the emergence of the sect of Yesevism, the origin and development of the tradition of Hikmet, followers of Yasawi, published in Uzbekistan "Divan-i-Hikmet" and their history.

Keywords: Hodja Ahmed Yesevi, Wisdom, Uzbekistan.

¹ Makale, AP14972895 projesi çerçevesinde yayınlanmıştır.



Giriş

Maneviyat olmadan kültür oluşamayacağı gibi, toplum da kültürsüz, tarihsiz, yani manevi sütunlar olmadan gelişemez. Birçok milletin edebiyatının, insanlığı eğitme yolunda kendi kültürel ve manevi değer yargıları vardır. Bu tür Müslüman Türk halklarının edebiyatının ayrılmaz bir parçası haline gelen manevi değerlerden biri de İslamî edebiyattır.

İslam, VIII. yüzyıldan itibaren Türklerin hayatına girmiştir. Daha sonraki yüzyıllarda da Karahanlıların, Selçukluların, Gaznelilerin ve Altın Orda hanlığının resmî dini haline gelmiştir.

İslam'ın gelişiyile birlikte Türk şiir sanatı da yeni bir boyuta ulaştı. Türk şairlerinin muhteşem şiirleri ve Müslüman âlimlerin cami ve hanıkâhlarda, padişah saraylarında ve han ordularında toplanan eşsiz risaleleri, dünya medeniyet tarihinde özel bir iz bırakmıştır.

Müslüman Türk edebî mirası, ağırlıklı olarak dini, eğitici ve tasavvufi eserlerden oluşmaktadır. Bunlardan biri de İslam dininin Türkler arasında yerleşmesi ve gelişmesini sağlayan, Türk tasavvuf şiirinin kurucusu Hoca Ahmed Yesevi ve takipçilerinin bıraktığı Yesevilik okuludur.

Türk dünyasında kendine özgü yere sahip olan bu kültürel miras asırlardır dünya araştırmacılarını kendine çekmektedir. Ahmed Yesevi ve takipçilerinin bıraktığı eserleri incelemek ve onların ilmî potansiyelini halka ulaştırma çalışmalarının 20. yüzyılda başladığını söylemek mümkündür. Bu yönde ağırlıklı olarak Türk, Özbek ve Kazak bilim adamları tarafından çalışmalar yürütülmüştür. Bugün “*Divan-ı Hikmet*”in dünyanın birçok dilinde yayımlandığını görebiliriz. Bu tür yayınlar Özbekistan’ında 90’lı yıllardan itibaren dünya yüzünü görmüş ve bugüne kadar devam etmektedir.

“Türk tarihinden bilindiği üzere, Hoca Ahmed Yesevi’nin kurduğu ilk Türk tarikatı olan “Yesevilik” ve “Hikmet” edebiyat ekolü Orta Asya Türklerinin sosyal, edebî, dinî-tasavvufi hayatında büyük bir etki yaratmıştır. Bu etkinin neticesinde Pir-i Türkistan’ın fikir ve görüşleri yayılmış, Hakîm Ata, Kul Ubeydî, Kul Umurî, Nimetullah, Miskin Kasım, Halis gibi birçok Yesevi takipçisi manzumeleriyle “Hikmet” geleneğini geliştirmişlerdir” (Khasanov, vd. 2022: 190).

İslam dininin anlaşılması için gayret gösteren Yesevi, Kıpçak ve Oğuz boylarında İslam dininin yayılmasına öncülük etmiştir (Bilgili, 2019, 33). Böylece, Türk dünyasını manevi yönden etkileyen Pir-i Türkistan’ın “*Divan-ı Hikmet*” adlı kitabı da, Türk halklarının tasavvuf kültürüne, edebiyatına ve manevi hayatına önemli katkılarda bulunmuştur.

Hoca Ahmed Yesevi’nin mirası bugüne kadar Türk dünyasının araştırmacıları tarafından incelenmektedir. Özellikle, Türkiye, Özbekistan ve Kazakistanlı araştırmacılar bu alanda epey ilerleme kaydetmişlerdir. Nitekim *Divan-ı Hikmet*’i yayımlama çalışmalarının 1990’lı yıllardan itibaren önemli ölçüde geliştiği görülmektedir. Bu yayımlama çalışmalarının Özbekistan’da yeniden canlanması özellikle dikkat çekicidir. Özellikle 90’lı yıllarında Özbekistan’da Yesevilik çalışmalarında gelişme olmuş, bazı senelerin “Ahmed Yesevi Yılı” olarak belirtilmesi, Yesevi mirasını öğrenmeye yönelik yapılan sempozyumlar, Türkistan birliği için yapılan çalışma ve gayretlerin neticesinde araştırmacılar tarafından çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Daha önceleri farklı gazete ve dergilerde basılan hikmetlerin yerini artık müstakil *Divan-ı Hikmet* neşirleri almaya başladı. Nitekim:

- Hoca Ahmed Yesevi. Divan-ı Hikmet.* (Haz. İbrahim Hakkul). Taşkent: Gafur Gulam Neşriyatı. 1991.
- Hoca Ahmed Yesevi. Divan-ı Hikmet.* (Haz. Resulmuhammed Aşurbekov). Taşkent: Gafur Gulam Neşriyatı. 1992.
- Hoca Ahmed Yesevi. Divan-ı Hikmet-(Yeni Bulunan Hikmetler).* (Haz. Nadirhan Hasan). Taşkent: Maverainehir Neşriyatı. 2004.
- Hoca Ahmed Yesevi. Divan-ı Hikmet.* (Haz. İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan). Taşkent: Maverainehir Neşriyatı. 2006.
- Hoca Ahmed Yesevi. Süleyman Bakırganî. Hikmetler Külliyyatı.* (Haz. Tacı Karayev, Abul Bazarov, vd.). Taşkent: Özbekistan Yayınevi. 2011.
- Hoca Ahmed Yesevi. Divan-ı Hikmet.* (Haz. İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan). Taşkent: Nevruz Yayınevi. 2018.
- Hoca Ahmed Yesevi. Divan-ı Hikmet.* (Haz. İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan). Taşkent: "Book Media" Neşriyatı. 2019.
- Hoca Ahmed Yesevi. "Ömrün Yel gibi Geçer Ha". Hikmet Yağduları.* (Haz. İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan). Taşkent: Muharrir Yayınevi. 2020.
- Hoca Ahmed Yesevi "Haqdin O'zganî Dema". Hikmetler.* (Haz: İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan). Ankara: Akçağ Yayınları. 2021.

gibi neşirleri görebiliriz.

Bu yayınlar arasında yesevi uzmanı âlimler İbrahim Hakkul ve Nadirhan Hasan tarafından 2018 yılında Nevruz yayınevinde yayınlanan neşrin özel bir yeri vardır. Kitapta Hoca Ahmed Yesevi'nin hayatı, ailesi, ilim tahsili, Yesevilik tarikatının ortaya çıkışı, hikmet geleneğinin başlatılması ve gelişimi, Yesevi takipçileri, Özbekistan'da yayınlanan "*Divan-ı Hikmet*" neşirleri ve onların tarihi hakkında geniş bilgiler verilmektedir.

Kitabı iki büyük bölüme ayırarak incelemek doğru olabilir. Her şeyden önce araştırmacılar, Yesevi ve yesevişinaslık tarihi hakkında güvenilir kaynakları kullanarak zengin bir bilgi koleksiyonunu okuyucunun dikkatine sunar. Bunun da Yesevi'nin hayatından ve tarikatından haberi olmayan okuyucu için önemli bir bilgi kaynağı olduğu söylenebilir. Örneğin yazar, Yesevi'nin tarihi bir şahsiyet olduğundan bahsederken okuyucunun bu konuda aşağıdaki beş hususa dikkat etmesini tavsiye etmektedir. Birincisi, Ahmed Yesevi'nin olgun bir İslam âlimi, şeriat hükümlerinin savunucusu olması ve Türk halklarını hikmetle Müslüman olmaya teşvik etmesidir; ikincisi, Ahmed Yesevi'nin Türk halkları arasında ilk kez yeni bir tarikat kuran ünlü bir şeyh oldu; üçüncüsü, Yesevi'nin Türk tasavvufi şiirini başlatan mistik bir şair olduğu; dördüncüsü, Yesevi'den sonra, asırlarca süren "Hikmet" geleneğinin takipçileri tarafından geniş çapta yerleşmiş olması ve beşinci olarak, "*Risale dar terjimeyi Ahmed Yesevi*" ve "*Mir 'at ul-Qulub*" gibi çeşitli yazıların ve onlarca değerli kaynağın onun tarihi bir şahsiyet olduğuna dair bilgiler verdiğini söylüyor. Aynı zamanda okuyucu, Yesevi hikmetlerinin geçmişte aşkla okunduğu, hatta padişah ve sultanların dahi şairin kurduğu hikmet geleneğine büyük önem verdiği hakkında değerli bilgilere sahip olacak ve ikinci bölüme yani hikmetleri derlemesine girer. Araştırmacılar tarafından kullanılan bu yöntem, öncelikle Yesevi'yi yakından tanımaya yardımcı olurken, ikinci olarak şair hikmetlerinin mana ve mahiyetini anlamaya yardımcı olur.

İkinci ana bölüm olan hikmetler derlemesinde ise 215 adet hikmete yer verilmektedir. Bu neşrin özelliklerinden biri de 215 hikmetten 73'ünün araştırmacı Nadirhan Hasan tarafından bulunmuş ve yeni tanıtılmış olmasıdır. Bu, Yesevilik alanındaki önemli yeniliklerden biridir.

Hikmetler, yayına hazırlanmasında özel bir öneme sahiptir. Editörler bu çalışma ile önemli bir esere öncülük etmişlerdir. Hikmetlerin orijinal nüshalarının henüz elde edilmemiş olması işi zorlaştırdığı için bu işin ne kadar zor olduğunu görebiliriz. Nitekim hikmetleri yayına hazırlarken yazarlar daha önceki neşirlerden farklı olarak beş noktaya önem vermişlerdir:

Birincisi, Özbekistan'ın en büyük yazmalar hazinesindeki eserlere bakılmış olması; İkincisi, her nüshadaki metinle ilgili değişikliklerin mukayeseli tahlil edilmesi ve onların arasından güvenilir olanlarının seçilmesi; Üçüncüsü, hikmetleri seçerken imkân ölçüsünde muteber nüshaların esas alınmış olması; Dördüncüsü, müstensihler tarafından yapılan eksiklerin diğer nüshalarla karşılaştırılarak düzeltilmesi; Beşincisi, hikmet nüshalarının sayısına önem verilmiş olmasıdır.

Araştırmacılar Yesevi'nin kaleme aldığı hikmetlerin yer aldığı eski yazmaları dikkatlice inceleyerek, daha önce bilinen 142 adet hikmete ek olarak yeni 73 hikmeti eklediler.

Hikmetlerin mana-mahiyetini anlayıp, onun derinliklerine inerek konuları açığa çıkarmanın elbette ki günümüz açısından da faydaları çoktur. Çünkü böylece hem Yesevi'nin ileri sürdüğü değerler tespit edilebilir, hem de toplumu ilgilendiren sorunlara ışık tutup onlara çözümler getirilebilir.

Önsözde yazıldığı gibi, Ahmed Yesevi'yi bilmek – bu evvela Şariat, Tarikat, Marifet ve Hakikat'i bilmektir. Yesevi'yi anlamak – bu insanın Akli, Kalbi ve Ruhunun sırrını anlayıp, kemalat matlabında uyanmaktır. Yesevi hikmetlerine ilgi duymak – bu Allah ve İnsan ilişkisine ilgi duymak, kulun Yaradana olan aşkını anlamaktır (s. 4).

Şair Hak yoluna girmenin nedenli gerekli olduğunu şöyle açıklamaktadır:

*Ayo mo'min, kirgil yo'lg'a murod istab,
Jon bahridin o'lg'in Rahim Rahmon uchun.
Gunohingga pushaymon bo'l sidqing birla,
Tavba qilg'il rahm etguvchi g'ufyon uchun.*

*Tanda joning mehmon erur necha kunlar,
Qon yig'lag'il qayg'u birla uzoq tunlar.
Nechuk bo'lg'oy holim debon yiroq yo'llar,
Shoyad qabul qilg'oy sandek hayron uchun (s. 238).*

Açıklaması: Ey mü'min, Hak yoluna murad isteyip, bir amaçla gir, acıyan ve sefkatlı zat için can denizinden vazgeç, bugüne kadar yaptığın günahlarına gönülden sıdkın ile pişman ol, rahm edici Gufran için tevbe eyle. Tendeki canın ancak birkaç günlük misafirdir, uzak tünlerde gam kederle kan ağlamalısın, uzun yollarda hâlim ne olur deyip gözyaşı dök, şayet senin gibi hayranın tevbesini kabul eder.

Bu neşrin bir başka özelliği de, atasözleri ve edebî, klasik terimlerin yanı sıra, dini, tasavvufî kelimelerin açıklamalarıyla birlikte bir sözlük verilmesidir. Çünkü böyle bir neşri bundan daha önce sadece Türk edebiyatçısı Kemal Eraslan'ın “*Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler*” neşrinde görmüştük.

Sonuç

Türk halklarının karşılıklı dostluk ve kardeşlik düzeyinin yükseltilmesinde elbette Yesevi irfanının, ilmî ve pratiğe yönelik çalışmalarının emsalsiz ve bir bakıma

çok önemli rolü vardır. Pîr-i Türkistan'ın dini-tasavvufi yüzyıllar boyunca öğretiler ve şiirleri dünyanın farklı bölgelerinde incelenmektedir ve günümüz insanların manevi ve ahlaki yönleri üzerinde de etkisi vardır. Özellikle bilim adamları tarafından derinlemesine incelenen ve çeşitli yayınlarda yayınlanan büyük mutasavvıfın bu gibi eserlerinin sadece bugünün değil, gelecek nesillerimizin de manevi zenginliği olacağından eminiz.

Türk halklarının sosyal tarihinde eğitici edebiyatın, yani dinî-tasavvufi eserlerin, ağırlıklı olarak rolü vardır. Bu ekolün Türklerin arasında başlatan ve geniş yayılmasını sağlayan büyük mutasavvıf, sufi şair, Hikmet geleneğinin kurucusu Hoca Ahmed Yesevi ve onun ardından bıraktığı Yesevilik ekolüdür.

Türkistan'dan Avrupa'ya kadar olan bölgede yaşayan Türklerin manevi mürşid olarak kabul ettikleri Hoca Ahmed Yesevi'nin kurduğu ilk Türk tarikatı "Yesevilik" ve "Hikmet" edebiyat ekolü Türk-İslam tarihinde büyük bir etki yaratmıştır. Bu etkinin neticesinde ulu pirin fikir ve görüşleri geniş yayılmaya başlamış, kendisinden sonra bu geleneği takipçileri manzumeleriyle "Hikmet" geleneğini devam ettirmiş ve geliştirmişlerdir.

Kaynakça/References

- Bilgili, İsmail. "Türkistan'da İlmihâl Kültürünün İlk Örneği Ahmed-i Yesevi'nin Divân-ı Hikmet'indeki İbâdet İlkeleri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 13, 2019, 33-56. <https://doi.org/10.16947/fsmia.582341>
- Hoca Ahmed Yesevi. "Haq'din O'zganî Dema"*. Hikmetler. Haz: İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan. Ankara: Akçağ yayınları, 2021.
- Hoca Ahmed Yesevi. "Ömrün Yel gibi Geçer Ha"*. *Hikmet Yağduları*. Haz. İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan. Taşkent: Muharrir Yayınevi. 2020.
- Hoca Ahmed Yesevi. Divan-ı Hikmet (Yeni Bulunan Hikmetler)*, Haz. Nadirhan Hasan. Taşkent: Maveraünnehir Neşriyatı. 2004.
- Hoca Ahmed Yesevi. Divan-ı Hikmet*. (Haz. İbrahim Hakkul, Nadirhan Hasan). Taşkent: "Nevruz" Yayınevi. 2018.
- Hoca Ahmed Yesevi. Divan-ı Hikmet*. Haz. İbrahim Hakkul. Taşkent: Gafur Gulam Neşriyatı. 1991.
- Hoca Ahmed Yesevi. Divan-ı Hikmet*. Haz. İbrahim Hakkul-Nadirhan Hasan. Taşkent: Maveraünnehir Neşriyatı. 2006.
- Hoca Ahmed Yesevi. Divan-ı Hikmet*. Haz. İbrahim Hakkul-Nadirhan Hasan. Taşkent: Book Media Neşriyatı. 2019.
- Hoca Ahmed Yesevi. Divan-ı Hikmet*. Haz. Resulmuhammed Aşurbekov. Taşkent: Gafur Gulam Neşriyatı. 1992.
- Hoca Ahmed Yesevi. Süleyman Bakırganî. Hikmetler Külliyyatı*. Haz. Tacı Karayev-Abul Bazarov, vd. Taşkent: Özbekistan Yayınevi. 2011.
- Nodirkhon Khasanov vd. "19.Yüzyıl ve 20.Yüzyıl'ın Başında Türkistan Dinî-Maarifi Edebiyatına Bir Bakış (Seryamî, Muhayyir, Hazinî Örneği)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 101, 2022, 187-209. <https://doi.org/10.34189/hbv.101.006>

CANER IŞIK, ALEVÎ ERENLER GELENEĞİ

Caner Işık, *Alevî Erenler Geleneği*, İstanbul: Onur Yayınları, 2022.

SATI SARIASLAN ATLI  RÖR

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

Çalışmada, Caner Işık'ın "Alevî Erenler Geleneği" başlıklı eseri tanıtılmıştır. Eserde, gelenek içinde önemli bir yeri olan dervişlerin kökenleri ve mistik özellikleri dikkate alınarak gerek sözlü gerek yazılı kaynakların verileri analiz edilmiştir. Eren ve dervişlerin sınıflandırılması yapıp işlevleri açıklanarak Alevî erenler geleneği incelenmiştir. Ayrıca ozan, âşık, saz şairi, derviş âşık, halk şairi kavramları ele alınarak tarihsel süreç içindeki değişim ve dönüşümleri açıklanmıştır. Eser, Derviş Ruhan örneğinde Aleviliğin anlaşılmasında kılavuz niteliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Erenler Geleneği, Derviş.

Abstract

In the study, Caner Işık's work titled "Alevi Erenler Tradition" was introduced. In the work, the data of both oral and written sources have been analyzed by considering the origins and mystical characteristics of dervishes, who have an important place in the tradition. The tradition of Alevi saints has been examined by classifying the saints and dervishes and explaining their functions. In addition, the concepts of poet, minstrel, saz poet, dervish minstrel, folk poet are discussed and their changes and transformations in the historical process are explained. The work is a guide in understanding Alevism in the example of Derviş Ruhan.

Keywords: Alevism, Erenler Tradition, Dervish.



Giriş

Erenler üzerine araştırma yapmak ve bunu kitap hâline getirmek bir cesaret işidir ancak bu araştırmalar, insanlığın şimdisi ve geleceği için son derece önemli bir alana hizmet etmektedir. Bununla birlikte Alevilikle ilgili araştırma ve yayınlarda erenler sisteminin ana mekanizması olan ruh ve ruhsallığa dair bilgiler, uygulamalar yok denecek kadar azdır. Bu konuda yapılan çalışmalar, Aleviliğin inanç boyutunda var alan gerçeklik olgusunu tam yansıtamamaktadır. Yazar Prof. Dr. Caner Işık, bu eksiklikleri tamamlamak için yola çıkmış ve Amasya / Gümüşhacıköy’de Hak ereni (gerçeği) olan Derviş Ruhan’ı yazmayı gerekli görmüştür. Çünkü Derviş Ruhan’ın torunu olan Caner Işık’ın büyükbabasından gördükleri, Alevilik hakkında anlatılanlardan başkadır. Işık “ruhsal yaşayışın, İslam’ın yüksek ahlak ve onu üretme olduğunu gözlemlemiş” olması sebebiyle ve bu şahitliğini aktarma inancıyla erenler üzerine doktora yapmıştır. 2007 yılında doktora tezi tamamlanmıştır. Tezi, 2017’de Tibyan Yayıncılıktan *Erenlerin Süreği* olarak yayımlanmıştır. Yazarın bu alandaki yetkinliğinde bir “gerçeğin” dizinin dibinde büyümüş olması ve söz konusu inancın içinde yetişmesinin etkisi son derece büyüktür. Bu inancın tamamlayıcısı olan kadim bilgelik kaynakları, Alevilik, erenler ve halk şairlerinin ruhsal yönü, sözlü gelenek ve deyiş çözümlemesi gibi konulara olan hakimiyeti günümüz Alevilik araştırmalarının ötesindedir. Nitekim kaleme aldığı yayınların derinliği bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Prof. Dr. Caner Işık’ın akademik hayatı boyunca Alevilik üzerine yapmış olduğu basılı yayınların sayısı kırkı geçmiştir. Bu yayınlardan kitap olarak basılanlar ise şunlardır:

Işık, Caner-Koç, Erdoğan. *Âşık Kul Hüseyin*. İstanbul: Can Yayınları, 2015.

Işık, Caner. *Erenlerin Süreği: Alevî Dervişlik Geleneği ve Derviş Ruhan*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2017.

Işık, Caner-Aydın, Ezgi. *Hüsem Dede Ocağı*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2018.

Işık, Caner-Sarıaslan Atli, Satı. *Âşık Veysel Hayatı ve Şiirleri- 45 Yıldır Dostlar Seni Unutmadı*. (Aydın Sivaslılar Derneği). Aydın: Barış Fotokopi Yayınları, 2018.

Işık, Caner. *“Gerçek” Aşık Veysel*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2019.

Erenlerin Süreği’nin ilk baskısı kısa süre içinde tükendiği için kitabın yeniden basılması gündeme gelmiştir. Okuyucuların geri dönüşleri de dikkate alınarak *Erenlerin Süreği*; genişletilmiş, düzenlenmiş ve eklerle zenginleştirilmiş olarak- 150 sayfa ekleme yapılmıştır- iki kitap şeklinde tekrar yayımlanmıştır. Kitaplardan birincisi *Alevî Erenler Geleneği*, ikincisi de *Derviş “Işık Ruhan” Hayatı ve Şiirleri* adıyla Onur Yayınlarından Haziran 2022’de çıkmıştır. Birinci ve ikinci kitap, birbirinden tamamen bağımsız değil aksine birbirini tamamlayan mahiyettedir.

Birinci kitap olan *Alevî Erenler Geleneği*, konuyla ilgili ilk ve kuramsal tartışmaların yapıldığı bölümü içermektedir. Kitap; *Araştırmanın Metodu, Alanı ve Kaynakları, Dervişin Anlamı ve Tarihsel Kökeni, Alevî Erenleri ve Bektaşî Dervişleri* olarak üç ana bölümden oluşmaktadır.

Araştırmanın Metodu, Alanı ve Kaynakları ana başlıklı birinci bölüm; araştırmanın önemi, amacı, yöntemi ve araştırmada kullanılan kaynakları içermektedir. Eserde Aleviliğin doğru analizi için “heterodoks”, “senkretizm”, “Halk İslam’ı”, “Halk dini” gibi kavramlar dikkat edilmesi gereken hususlar olarak ele alınmıştır. Alevî geleneğini araştırırken dervişlerin mistik kişiler olması sebebiyle onları değerlendirme sürecinde sözlü ve yazılı kaynakların çok iyi okunup analiz edilmesi

gerektiği belirtilmiştir. Yazara göre Alevilik; "...mistik, heterodoks, senkretik, hak ve gerçek arayışı içinde olan bir Halk İslam'dır." (Işık, 2022a, 25). Bu bağlamda eser, gerçek Aleviliğin doğru anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bölümün devamında araştırma alanı, Amasya ve çevresi olarak tanımlanmıştır. Alanın siyasi, sosyal ve ekonomik durumu tarihsel süreciyle verilmiştir. Bu alanda Horasan erenleri etkisinin yoğun olması nedeniyle dervişlik geleneği açısından Amasya ve çevresinin öneminden ayrıca söz edilmiştir. Bölümün sonunda ise araştırmada kullanılan yazılı ve sözlü kaynakların değerlendirilmesine yer verilmiştir. İlk olarak sözlü kaynaklar, ad ve soyada göre alfabetik sıralanarak tablo içinde gösterilmiştir. Akabinde ise yazılı kaynaklar açıklanarak Alevî ve Bektaşî alanındaki eserlerden söz edilmiştir. Devamında da dervişlik geleneği içinde önemli bir yere sahip olan Derviş Ruhan'a ait defterler sıralanarak defterlerin içeriği hakkında bilgiler verilmiştir.

Dervişin Anlamı ve Tarihsel Kökeni şeklinde ana başlığı taşıyan ikinci bölüm; *Derviş Kavramı ve Anlamsal İçeriği*, *Derviş Eren ve Benzeri Ruhsal Tiplerin Tarihsel Kökeni*, *İslam Geleneğinde Sufiler*, *Anadolu'da Dervişler* şeklinde alt başlıklardan oluşmaktadır.

Derviş Kavramı ve Anlamsal İçeriği adlı alt başlıkta; derviş kelimesinin etimolojik anlamlarına, İslam literatüründeki yerine ve halkın derviş anlayışına yer verilmiştir. Eserde "derviş" kelimesi çok yönlü işlenip tarihsel kökeni incelenmiştir. Derviş kelimesinin geniş bir anlam yelpazesine sahip olmasının sebebi, temas içerisinde bulunduğu toplumların etkisi olarak belirtilmiştir. Ayrıca dervişin içerdiği anlamlar üç kategoriye ayrılmış, bunların özellikleri açıklanarak sınıflandırılmıştır. Akabinde İslam literatüründe dervişin "suffî" veya "derviş" isimleriyle adlandırıldığı, ilk dervişin "Veysel Karanî" olduğu görüşünden söz edilerek dervişlerin bütün tarih boyunca din uleması ile çatışma içinde olduğu açıklanmıştır. Halkın derviş anlayışının klasik İslam anlayışından farklı olduğu, halk nazarında dervişin dünyadan elini eteğini çekmiş kişi olarak görüldüğü belirtilmiştir. Kaynak kişilerin dervişliğin ne olduğuna dair görüşlerinden hareketle konu pekiştirilmiş böylece halk nazarındaki dervişin anlam dünyası anlaşılır kılınmıştır. Örnek olarak eserde kaynak kişilerden Hüseyin Zeytinli'nin "derviş"e dair açıklamaları şu şekilde yer alır:

"Gerçek zaten var kendini ispat eder gösterir. O ayrı konu ama gerçeklerde de aynı askerler gibi, er, onbaşı, yarbay, albay rütbeleri gibi gerçeklerde de basamak basamak rütbelere vardır. Rütbeyi iyi tanımak lazım. Kendünü saklardı ama başkomutandı Sefil Mehmet, paşayı paşa. Cumhur reisiydi. Yan Yatan, onun korumasıydı. Basamak basamak rütbelidir, gerçekler de..." (Işık, 2022a, 234-235)

"Gerçek, sohbetinin olduğu yerde bulunur. 'Gerçeğin muhabbeti nerede oluyorsa yavrum bil ki gerçek, sinek gibi başınızda dolandır.' derdi Yan Yatan. 'Nerede muhabbeti oluyorsa o gerçek ordadır. Sakın uzakta sanman, değildir. O sizi takip eder.' derdi. 'O gerçeğin muhabbetini yaparken yanınızda olmuş düşünün.' derdi. 'Hilafsız, katmadan duyurun, o gerçek nasıl hedefine yaklaşıyorsa siz de ona göre sözünü sohbetini yapın, hedefini doğru tutun.' derdi." (Işık, 2022a, 236).

Bahsi geçen örneklerde görüldüğü gibi kaynak kişi dervişleri "gerçek" olarak nitelendirmiştir. Bunun yanı sıra araştırmaya konu olan Işık Ruhan'ın "derviş"e dair düşünceleri ise şu şekildedir:

*İnanmayan bir can derviş mi olur
Herkes işleyini pek iyi bilir*

*Yoklasam nefsimden ibliği gelir
İpek kumaşım var eğiremedim (Işık, 2022b, 252).*

Eserde dervişin anlam dünyasının yanında derviş, eren ve benzeri tiplerin tarihsel kökeni ruhsallık temelli olarak irdelenmiş ve birçok eski inanç sisteminin etkisinden söz edilmiştir. *İslam Geleneğindeki Sufiler* alt başlığında; İslam'ın klasik yorumunda sufi geleneğin olmadığı, daha çok Veysel Karanî ile ilişkilendirildiği, sufilerin tarikatlar vasıtasıyla yaygınlaştığı anlatılmıştır. Var olan tarikatların da isimleri ve pirleri verilerek konu açıklanmıştır. *Anadolu'da Dervişler* alt başlığında ise Anadolu'ya dervişlerin nasıl yerleştiğinin tarihsel süreci açıklanarak Alevî erenleri, Bektaşî dervişleri ve diğer mistik oluşumların birbirleriyle etkileşim içinde yaşadıkları belirtilmiştir.

Eserin son bölümü Alevî Erenleri ve Bektaşî Dervişleri ana başlığını taşımaktadır. Bölüm, *Erenlerin, Dervişlerin Sınıflandırılması ve İşlevleri, Âşıklık ve Alevî, Bektaşî Dervişlik Geleneği* olarak iki alt başlıktan oluşmaktadır.

Birinci alt başlıkta genel olarak Alevî erenlerinin ve dervişlerin sınıflandırılmasının güçlüğünden söz edilerek önce dervişler sınıflandırılmış ardından da dervişlerin işlev ve özellikleri örneklerle açıklanmıştır. Dervişler “Evladiresul ve ocakzade olan dedeler ve bunlara talip olan, yolda ikrarında sadık ilerleyen dede ve talip dervişler; Bektaşî tarikatına girmiş, onun yasa ve törenlerine bağlı olan Babagan koluna bağlı tarikat dervişleri ve Hacı Bektaş Veli evladına bağlı olan efendi ve dervişler.” (Işık, 2022a,168) olarak sınıflandırılmıştır. Dervişin işlev ve özellikleri ise “ ‘Arif’, ‘Sadık’, ‘Nefes’ söyleyen, ‘Şifa’ yapan, ‘Keramet sahibi’, ‘Balım Sultan Muhabbeti’ yapan, ‘Bekâr-meczip’ dervişler ve derviş meşrepli ‘Dede’ler, ‘Baba’lar, ‘Âşık’lar” (Işık, 2022a, 182-183) olarak belirlenmiştir. Yazar bu sınıflandırmaların anlamayı kolaylaştırmak için yapıldığını, bir dervişin bu özelliklerden bir veya birden fazlasını taşıyabileceğini belirtmiştir.

Bölümün *Âşıklık ve Alevî, Bektaşî Dervişlik Geleneği* alt başlığında halk şairliğine dair tespitlerde bulunulmuştur. İlk olarak ozan, saz şairi gibi konu ile ilgili kavramların tarihsel süreç içinde nasıl adlandırıldığı incelenmiştir. Bu konuda bir terminoloji sorunu olduğu belirtilerek bu kavramlara açıklık getirilmiştir. Bu kavramların Anadolu'nun kültür tarihinde bir yeri olduğu, birbirine geçişleri ve dönüşümlerinin içerik, zaman ve mekân boyutunda anlamlı olduğu vurgulanmıştır. Akabinde şiir ve şiirin ilahi niteliği üzerinde durulmuştur. Şairlerin ruhsal insanlar olması nedeniyle şiirlerinin de ruhsal bir etkisi olacağı belirtilmiştir. Nitekim yazara göre şiirler, ruhsal insanların ruhsal mesajlar ilettiği bir araçtır. Söz konusu olan bölümde ayrıca “şamandan ozana, ozandan derviş âşığına, derviş âşıklardan kahvehanelerdeki âşıklara” geçiş, tarihsel ve toplumsal arka planla açıklanarak verilmiştir. Günümüz halk şairlerine de değinen yazar; şaman, ozan, derviş âşığı olarak nitelendirilen kişileri kapsayan bir ad olarak “halk şairi” kullanımını önermiştir. Ayrıca Alevî ve Bektaşî geleneğinde deyiş yazanın “âşık” değil “derviş” olarak belirtilmesinin gerekçeleri açıklanmıştır çünkü Alevî geleneğinde dervişler ruhsal insan olarak “gerçek”, “eren” şeklinde görülmektedir.

Sonuç

Aleviliğin doğru anlaşılmasında okuyuculara katkı sunan eser; “heterodoks”, “senkretizm”, “Halk İslam'ı”, “Halk dini” gibi temel yapı taşları olan kavramları

açıklayarak karşılaştırmıştır. Alevi erenler geleneğine, dervişlik geleneğinin yoğun yaşandığı Amasya ve çevresinin önemine dikkat çekmiştir. Yazar, alandan derlediği bilgilerle yazılı kaynakların bilgilerini birleştirip derin analizleri ile Aleviliğe ve dervişlik geleneğine farklı ve özgün bir bakış açısı sunmuştur. Amasya yöresinin Hak erenlerinden Derviş Işık Ruhan örneklem alıp Alevi erenleri ve dervişlerinin sınıflandırmasını yaparak konunun daha sistematik bir şekilde anlaşılmasını sağlamıştır. Şamandan ozana, ozandan Hak âşığına, derviş âşıktan kahvehanelerdeki âşığa ve günümüzdeki halk şairine dair değişim ve dönüşümün nasıl gerçekleştiğini tarihsel süreç çerçevesinde inceleyerek literatürde bu konudaki kavram kargaşasına açıklık getirmiştir. Alevi erenler geleneğinde yok sayılmayacak, üstü örtülemeyecek olan ruh ve ruhsallığa dair açıklama ve tespitleri ile Aleviliğin temelindeki ana unsurlara dikkat çekmiş ve bu alana ışık tutmuştur.

Alevî Erenler Geleneği eseri; erenler sistemi, dervişlik, ruh ve ruhsallığa dair bilgi ve örnekleri, bunu aktarmadaki yöntemleri ve üslubuyla gelecek yüzyılda bu alanda en değerli kaynaklar arasında yer alacaktır.

Kaynaklar/References

- Işık, Caner-Koç, Erdoğan. Âşık Kul Hüseyin. İstanbul: Can Yayınları, 2015.
- Işık, Caner. *Erenlerin Süreği: Alevî Dervişlik Geleneği ve Derviş Ruhan*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2017.
- Işık, Caner-Aydın, Ezgi. Hüsem Dede Ocağı. İzmir: Tibyan Yayınları, 2018.
- Işık, Caner-Sarıaslan Atli, Satı. Âşık Veysel Hayatı ve Şiirleri- 45 Yıldır Dostlar Seni Unutmadı. (Aydın Sivaslılar Derneği). Aydın: Barış Fotokopi Yayınları, 2018.
- Işık, Caner. "Gerçek" Âşık Veysel. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2019.
- Işık, Caner. *Alevî Erenler Geleneği*. İstanbul: Onur Yayınları, 2022a.
- Işık, Caner. *Derviş "Işık Ruhan" Hayatı ve Şiirleri*. İstanbul: Onur Yayınları, 2022b.



ÇEVİRİ
TRANSLATION

ORD. V. A. GORDLEVSKİY, “HOCA AHMED YESEVİ”

Akademiya Nauk SSSR. Akademik V. A. Gordlevskiy. “Hodja Ahmed Yasevi”. İzbranniye soçineniya. Tom III. İstoriya i Kultura. İzdatelstvo Vostoçnoy Literaturi. Moskva, 1962, 361-368.¹

[Академия Наук СССР. Академик В. А. Гордлевский. “Ходжа Ахмед Ясеви”. Избранные сочинения. Том 3. История и Культура. Издательство Восточной Литературы. Москва, 1962, 361-368.]

SSCB Bilimler Akademisi. Ord. V. A. Gordlevskiy. “Hoca Ahmed Yesevi”. Seçmeli Eserler. III Cilt. Tarih ve Kültür. Doğu Literatürleri Yayın Evi. Moskova, 1962, 361-368.]

SULTANMURAT ABZHALOV  

Sorumlu Yazar/Correspondence

Çeviren/Translator

ASSET KURANBEK  

Öz

Bu çalışma, Orta Asya ve Türk halklarının tarihi, kültürü ve maneviyatını tanıma açısından önemli bir yere sahip Sovyet oryantalist-Türkolog, Türk dili, edebiyatı, folkloru ve Türk tarihi uzmanı Vladimir Aleksandroviç Gordlevski'nin (1876-1956) Hoca Ahmed Yesevi isimli makalesinin çevirisinden oluşmaktadır. V.A. Gordlevskiy, Türk dili, tarihi, etnografyası, folkloru ve Türkiye edebiyatı üzerine birçok Türkiye gezileri sırasında incelemeye başladığı üç yüze yakın eserin müellifidir. Yazarın makalelerinin çoğu bilimsel değere sahip olmasına rağmen henüz yayınlanmamıştır. Çevirisi yapılan makale, Gordlevski'nin Türkistan'a yaptığı yolculuğunda elde ettiği bilgiler ve Ahmet Yesevi, mescit, tekke ve halvethane hakkındaki gözlemleri ve literatürde yer alan bilgilerin harmanından oluşmaktadır. Yazara göre zamanın dar ve bilgilerin yetersizliği nedeniyle yazdıkları eksik ve kopuktur.

Anahtar Kelimeler: Hoca Ahmed, Hilvet, Zikr.

Abstract

This study is based on the title "Hodja Ahmed Yesevi" of Vladimir Alexandrovich Gordlevski (1876-1956), a Soviet orientalist-Turkologist, Turkish language, literature, folklore and Turkish history expert, who has an important place in terms of recognizing the history, culture and spirituality of the Central Asian and Turkic peoples. It consists of a translation of the article. V.A. Gordlevskiy is the author of nearly three hundred works on Turkish language, history, ethnography, folklore and Turkish literature, which he started to study during his many trips to Turkey. Most of the author's articles have not yet been published, although they are of scientific value. The translated article consists of the information Gordlevski gained during his journey to Turkestan, his observations about Ahmet Yesevi, the mosque, the lodge and the private halvethane, and the information in the literature. According to the author, his writings are incomplete and disjointed due to the narrow time and lack of information.

Keywords: Hoca Ahmed, Hilvet, Zikr.

¹ This research is funded by the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (Grant No. AP19680093)

“Hoca Ahmed Yesevi

“Dervişler tarikatına batini olarak bakılmamalıdır. Onlar çoğu zaman ve en sonunda İslam’la bütünleşen dış formu gösterir”.¹

1929 yılında ilk defa Orta Asya’ya seyahat ederken önce Türkistan şehrini (eski adı Yesi) hatırası uzun zamandır tüm Türk Müslümanlarını (Özbekler, Kazaklar, Tatarlar vb.) buralara çeken -Hacı Bektaş Veli’nin dedesinin defnedildiği yeri- Hoca Ahmed Yesevi’yi² ziyaret etmeye karar verdim.

Dini etnografyayı gözlemlemek için ortam genelde olumsuzdu. Yerli halkın güvenini kazanmak ve şüphelerini gidermek için uzun zaman lazımdı. Ben Türkistan şehrinde bulunduğum iki gün boyunca çok bilgi, materyal toplayamadım. Sıradan halk, gelenekleri korumada zayıftır ve kim bilir belki gizliyor veya susuyordular. İyi bir muhbir de bana rast gelmedi. Ve birde deftere kurşun kalemle acele yazılan hızlı notlar bazen yoldayken silinir, bazen hafızadan çıkar ve yazılara bakarken bazı kaynak ve bilgileri kendim ekledim. Çünkü aradaki bağlar kopuktu.

Beni ağırlayan ve türbenin restorasyonunu yöneten mühendis N.M. Baçinskiy’e teşekkür etmem gerekir. Kısmen N.M. Baçinskiy, kısmen ona ev sahipliği yapan Hemra Aka beni yeni bilgilere ulaştırdı ve böylece Türkistan kutsalının tarihiyle ilgili tezi oluşturmama ve Mehmet Fuad Köprülüzade’nin “*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*”³ adlı kitabındaki boşlukları doldurma ve anlatmama yardımcı oldu.

1

Hoca Ahmet Yesevi’nin (562/1166 yılında vefat etmiştir.) defnedildiği türbenin mimarisini araştırmak eski, Timur öncesi izleri açığa çıkarır.⁴

Hoca Ahmet kültü çok eskilerde oluşmuştur. Bence Hazret-i Sultan ile ilgili hafıza kende İslam öncesi İran inançları saklamaktadır. Örneğin Türkistan kutsallarını ziyaret zamanı eski takvimde yer alan kışın orta kısmına (“kolyada”) denk gelmektedir.⁵

Hoca Ahmet Yesevi türbesini ziyaret kışın ortasına (Ocak ayının başına) denk gelir. Ve tabi, şeyhler hilvetin eskilere kadar uzandığını kanıtlamak için Timur dönemine kadar Hazret’e ziyareti yola koymuştur. Belli olmayan, belgelerle kanıtlanamayan bilgilere göre Timur ölümünden ve (Anadolu’ya hareket öncesi makamlara yani Yesevi Hikmetlerine göre fal baktırması) Çin’e savaşa gitmeden önce (belli ki Hazret Sultan’ın rızasını almak için) ziyaret etmiş ve Türkistan’da soğuk algınlığına yakalanarak 1405 yılında 18 Şubat’ta Otırar’da⁶ (Farab) vefat etmiştir. Ne

1 G. Jacob, *Die Bektaschijje in İhrem Verhatnis zu Vervandten Erscheinungen*, München, 1909, p. 15.

2 V. A. Gordlevskiy, “Osmanskiye Skazaniya i Legendi”, *İzbranniye Soçineniya*, T. 1, M., 1960, str. 485.

3 Ob ostalnoy literature sm. Statyu uzbekskogo poeta i uçenogo Fitrata o literaturnom i sufiyskom znaçenii Hikmeta Yasavi v jurnale “Maarif ve Okutgudji”, (Taşkent, 1927, No 6-8); O Yazıke Sm. Zameçaniye A.N. Samoyloviça v Sbornike, “Türkmeniya”, (t. 1. L., 1929, str. 136 i sl.).

4 Sr. Oççasti: M.E. Masson, “O Postroyke Mavzoleya Hodji Ahmeda v Gorode Turkestane”, *İzvestiya Sredne-Aziatskogo Komiteta Po Delam Muzejev İ Ohrani Pamyatnikov Starini, İskusstva İ Prirodi*, vip. 2, Taşkent, 1929, str. 39 i s.; soobrajeniya N.M. Baçinskogo sm.: “Antiseysmika v Arhitekturnih Pamyatnikah Sredney Azii”, M. L., 1949, str. 42-43, prim.

5 Örneğin sail (gezi) Zengi Ata’da (Taşkent yakınında) kavunların piştiği zaman gerçekleşir. Zodyakta Aslanla başlar, yani Temmuzda ve Terazi ile biter. 1929 yılında bitiş Cuma’ya, 13 Eylül’e denk geldi. Bahauddin Nakşband (eski Buhara civarında) mezarını ziyaret güller açtığında ilkbaharda gerçekleşir.

6 “*Protokoli zasedaniy i soobşeniya çlenov Turkestanskogo krujka İhubiteley arheologii*”, t. IV, Taşkent, 1889, str. 237. Otırar’da Hoca Ahmet’in manevi babası Aslan Baba (O’na Muhammed peygamberin

sıtmadan ne de ziyafette içilen şaraptan değil.⁷ Bu bilgi doğru olsa bile son zamandaki şeyhlerin uydurmasıdır. Yine de Timur'un Türkistan'daki kutsal mekân ve bu mekânda yatana derin saygısı olduğu kesindir.

20. yüzyılın ilk yarısına kadar hilvet ve Hoca Ahmed'in türbesine binlerce (20 bine kadar) insan toplanırdı. Hilvet, türbenin yakınında bulunmaktadır. Orada ziyarete gelenler için odalar, atlar için ahırlar ve misafirhaneler bulunmaktadır. Üst odalardan birinden aşağıya doğru yer altına merdiven inmektedir. Oraya zikir esnasında Hoca Ahmed'in bin müridi mükemmel bir şekilde sığımaktadır. Hoca Ahmed dünyadan el etek çektiğinde altmış üç yıl boyunca gündüz ve gece ibadet etmiştir. Hoca Ahmed: "Ben yer altında yer üstünde ne kadar yaşadıysam o kadar kalacağım" diye Muhammed peygamberin yaşına ulaştığında ilan etmiş.⁸

Burada kışın bir hafta boyunca (Cuma'dan Perşembe'ye kadar) geceleri zikir yapılır.⁹ Bu bir bayram değil, belki Hoca Ahmed'in ölümünü üzüntüyle anmaktır. Hoca Ahmed'in vefat ettiği yerde gerçekleşen çile zaman olarak kışın ortasına tıpkı tabiatın kışın ölmesine denk gelmektedir.

2

Hoca Ahmed'in mezarının üstüne Emir Timur hanaka yaptırır.¹⁰ Hanakanın nasıl yapıldığıyla ilgili ben Taşkent'te yaygın olan efsaneyi Özbek Seyyid Ali Muhammed adlı manevi temizlik arayan ve bunun için Allah yolunda hizmet eden şahıstan duymuştum.

Zengi Ata bir yaşında çocukken Hoca Ahmed'e anne-babası tarafından getirilir. Çocuk Hoca Ahmed'in karşısında dua eder. Hoca Ahmed ise iki yüz yıl sonra büyük fatih Timur'un çıkacağını müjdelere ve: "O benden önce sana türbe yapacak", der.

Timur Türkistan'da¹¹ Hoca Ahmed'e türbe yaptırmaya başladığında nereden geldiği belli olmayan büyük bir öküz bir gün boyu yapılan duvarları yıkıp gider. Bu durum üç gün art arda tekrarlanır. Olup bitene şaşırın usta bunu Timur'a iletir. Samimi bir Müslüman olan Timur durumu ve anlamını kavramak için İstihare Namazı kılar ve uyur. Onun uyuduğu yerde şu anda hediye ettiği kazan bulunmaktadır. Timur'un rüyasında Hoca Ahmed O'na ilk önce Zangi Ata'nın başına türbe yaptırmasını söyler.

Türbeyi yapım esnasında Sauran şehrinde bulunan kerpiç imalathanesinden sıraya dizilen işçiler tuğlaları elden ele vererek inşaat yerine kadar ulaştırmıştır.¹²

hurmasını veren) bulunmaktadır. Hoca Ahmet'e ve hilvete (1914 yılının 3-9 Ocakları arasında gerçekleşen) merasimle ilgili serbest anlatım yapan "T" de böyle yazmaktadır (*Şura Dergisi*, 1914, No 5). Köprülüzade Mehmet Fuad nazarından büyük ihtimalle Tatarca sözün anlamını kaçırmıştır ve diyor ki "Hilvet" 10 Zilhiccede gerçekleşir.

7 E. Çernyayevskiy, *Bliki Drevnego Goroda (Samarkanda)*, M, 1928, str. 57.

8 Bulgarın meşhur tarihine göre (N. Berezin, *Bulgar na Volge*, Kazan, 1833, str. 87-88, 90), Bulgar'da Kazakların köyünde Beyrat ibn İbrat Sufi onun talebesi (N. Berezin'de – Ahmed Seyyidi) olmuş. Sonuncunun da talebeleri olmuştur.

9 Zikirden sonra hilvete kadınlara da girmeye izin verilir.

10 Fakat orada medrese de olmuştur.

11 Efsaneyi karşılaştırmak için bk: Köprülüzade Mehmed Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul, 1918, str. 48.

12 Zangi Ata türbesi de böyle yapılmıştır (V.A. Şişkin, "Mazari v Zangi Ata", sb. *V.V. Bartoldu*, Taşkent, 1927, str. 170). Zakonçennoe Legendarnoe Jitiye Hodji Ahmeda (Otrjayuşeye Knijnoye Proishojdeniye) sm.: Yu. Novitskiy, "Hodja Sultan Ahmed Yassavi (Kirgizskaya Legenda)", *Turkestankiye Vedomosti*, Taşkent, 1912, No 38: 1) Babasının bahçesindeki otlarla ilgili, 2) Karatau'da su çıkarma, 3) O'nu Mekke'ye

Türbe-Hanaka'yı yapan Timur doğal olarak orası için hizmet eden vakıflar da temin etmeliydi. Fakat Timur tarafından Türkistanlı Hazreti Yesevi camiine verilen berat mektubu kesin sahtedir.¹³ Metinde sonradan eklemeler ve temizlemeler mevcuttur. Sonundaki dörtlük beyit diyor ki türbe tarihinde en büyük güce sahip olmak için mütevelliler zamanı büyük patron dönemine geri ittiği an geldi.¹⁴

Kurumun günümüzdeki durumu bana kısmen yerliler kısmen de oradaki hizmetkârlar tarafından anlatılanlarla mevcut metinden oldukça farklıdır.

Türkistan şehrinde on iki kasaba veya arıklar (su akan hendekler) bulunmaktadır. Onlar: İkan, Darvaza, Çağa, Koşkorğan, Bazarlıkariği, Sunak, Karnak, Çobanak, Karsaklı, Orangay, Sauran, Ortak (sonuncusu şehirde bulunmaktadır). Her kasabadan arık geçmektedir.¹⁵ Muhtemelen Türkistan şehri 12. yüzyılda oluşmuştur.¹⁶ Burası arık, sulama kültürünü bilen Türk boyu olan Yesililerin oturduğu mekândır. Arıkları Türkistan'a yerleşen Türk boylarının büyük ataları kullanmıştır.

Kasabalar belli bir ata'nın anısına adanmıştır (Sufi Ata): örneğin Çobanak'ta Köktondı (Mavi Donlu) Ata defnedilmiştir, Sunak'ta Saduakas Ata, Karnak'ta Mukim Ata vs.¹⁷

Kasabanın başında Azler (azizlerden gelip çıkmıştır) durmaktadır. Kasabanın temsilcisi veya atanın soyundan gelir. O, Hoca Ahmed türbesine¹⁸ haraç (bağış) adı verilenin gitmesini kontrol eder. Fakat arıklardan giden hisselerin vakıf olmadığını Hemra Aka söyledi.

Türkistan bölgesi, özellikle on iki kasaba manevi anlamda Türkistan şehrinin Azlerine, yani Hoca Ahmed'in mirasçısına bağlıydı. O, hanakadaki zikri yönetiyordu. Çileye girmeden önce o bölgeye (ve işanlara) zikrin başladığını duyururdu ve bölgenin on iki Azleri sırayla hilvette zikir yaparlardı. Bu bir Yesili Türk boylarının "babasının" mezarındaki kabile meclisidir. Bir zamanlar Özbek Sovyet Cumhuriyeti'nin bilimsel kurumlarında idarecilik yapan G. Yu. Yunusov'tan Semerkant'tayken onun yakın akrabası olan Taşkent'te yaşayan çok yaşlı bir ihtiyarın kış çilesi vaktinde Türkistan şehrine kırk yıl boyunca gittiğini iştmişti. İhtiyar hafız imiş ve zikir esnasında Hoca Ahmed'in hikmetlerini okur, ezbere söylemiş.

Çile vaktinde altmış-yetmiş yıl evvel hilvette Hoca Ahmed'in mezarının baş tarafına, ihtiyarın hatırladığı gibi hikmetlerin elyazmasını koyarmış. Elyazma büyük

götüren beyaz deve ve inançsız Yahudi, 4) Julbars O'na geliyor, 5) Julbars'ın tüm dünyayı gösteren mucizevi taşı, 6) Timur ve türbenin inşası.

13 Metin (*Protokoli Zasedaniy i Soobşeniya Çlenov Turkestanskogo Krujka Lyubiteley Arheologii*, t. III, Taşkent, [1897-1898], str. 75-80) ve tercüme (*Turkestanskiye Vedomosti*, Taşkent, 1901, No 41 ve *Turkestanskiy Narodniy Universitet*, Taşkent, 1917, No 57-58) A.A. Divayev tarafından bastırılmıştır. Takdir mektubu, A. Semyonov'un da doğru fark ettiği gibi ("Meçet Hodji Ahmeda Yeseviyskogo v g. Turkestane", *İzvestiya Sredne-Aziyatskogo Komiteta Po Delam Muzejev...* vip. 1, 1926, str. 129-130), tekrar yayınlanmalı. Tekrar yayına (oldukça titiz) ve mealli tercümesine olan ihtiyaca V.V. Bartold'da dikkat çekmektedir ("*K İstorii Oroşeniya Turkestana*", SPb., 1914, str. 147).

14 Kesin bu Timurilerden sonradır.

15 Türkistan'ın sulanması ile ilgili bakınız: N. Dingelştedt, "Opit İzuçeniya İrrigatsii Turkestanskogo Kraya". *Siv-Daryinskaya Oblast*, t. II, ç.3, SPb., 1895, str. 284-305-307.

16 V.V. Bartold, *K İstorii Oroşeniya Turkestana*, str. 147.

17 Doğal olarak akla şu soru gelmektedir: arıkları yapan da bu atalar olabilir mi? Bu arada Türkmenlerde "ata" boyu vardır (N. Tihonov, *Koçevniki*, L., 1932, str.39).

18 Kurban (koyun) birisi hastalandığında da gönderilirdi.

cilt oluyormuş (uzununa bir metre, kalınlığı da bir metre civarında). O ceylanın derisine yazılmış.¹⁹ Türkistan'ın Ruslar tarafından işgal edilmesi esnasında “kutsal elyazma” muhtemelen kaybolmasından korkularak gizlenmiştir.²⁰

Her hafta Cuma günü Hoca Ahmed'in ruhunu anma hatırasına halimhanede (mutfak) yemek “atala köje veya şülen” (bir veya iki koyunla) yapılırdı. “Şülen” kavramı şeyh Süleyman Buhari'nin Çağatayca sözlüğünde “sultanlar veya emirler sofrası”, “askerlere toplu yemek verme”²¹ anlamına gelmektedir. Buradan eski geleneklere bağlı olarak Türkistan civarına yerleşen Türk boyları için “kabile babası” tarafından toplu yemeğin organize edilmesi çıkmaktadır.

Timur tarafından hediye edilen hanakanın ortasına süs veren ve kubbenin altında yerleşen büyük bakır kazan tabii ki bu yemeğin ne kadar kapsamlı olduğunu göstermektedir.²²

Böylece on iki sayısı, “şülen” kavramı ve kazan kendinde Timur devrinin aristokrat askeri teşkilatının yankılarını saklayabilir.

3

Türkistan'da üç tane görevinde yetki sahibi bulunmaktadır. Onlar: Hoca Ahmed'in mirasçıları, Huşnaz²³ adlı kızının torunları olan Azler²⁴, Nakib ve Şeyhülislam. Azler zikri yönetiyor, nakib ise tıpkı rehber gibi.²⁵ Şeyhülislam belli olduğu gibi kutsal mekânda Müslüman dininin şeriat kurallarına uygun olarak

19 Onun ipek kâğıttan olan varyantı mevcuttur.

20 Hikmetlerin en eski nüshasının listesini (kopyası) arama düşüncesi hep merakımı çekti. Fakat Orta Asya'da yaptığım bütün aramalarım beyhude oldu. Türkistan şehrinde çok yakınlarda (1929 yılları) eski liste (Hikmetlerin kopyası) Fergana'ya satıldığı hakkında söylentiler geziyordu.

21 Karşılaştırmak için V.V. Radlov, *Opit Slovarya Tyurkskih Nareçiy*, t. IV, SPb., 1911, stlb. 1077: Köprülüzade Mehmed Fuad, “Türk Edebiyatının Menşei”, *Milli Tettebular Mecmuası*, İstanbul, 1331, Cilt 2, Sayı 4, s. 27-34; “Selçukiler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti”, *Milli Tettebular Mecmuası*, İstanbul, 1331, Cilt 2, Sayı 5, s. 207.

22 Timur'un kazanı bana ister istemez Bektaşilerde büyük öneme sahip Anadolu kazanlarını hatırlatır. Hacı Bektaş'taki kazana P. Lyuk XVII yüzyıllardan ilgi çekmeye başladı. T. Menzel'in yorumlarını karşılaştırmın (bak. “*Mitteilungen der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft*”, Bd. 79, 1925, S. 276). Bununla beraber T. Menzel tarafından yapılan kazanın resmini, Aşevi ve Seyidi Gazi Wulzinger'lerin kazan resimlerini (K. Wulzinger, *Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens*, Beitrage zur Bauwissenschaft, H. 21, Berlin, 1918, S. 42), Hamid Zübeyir, “Hacı Bektaş Tekyesi”, *Türkiyat Mecmuası*, 1926, Cilt 2, İstanbul, 1928, s. 371. Hacı Bektaş'ta bulunan kazan Moğollardan alınan askeri ganimettir. Bk: Baha Said, “Bektaşiler”, *Türk Yurdu*, İstanbul, 1927, Cilt 5, Numro 26; Bk. Yorum: F.V. Hasluk, *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. II, Oxford, 1929, p. 503, note.

Konya'daki Celaleddin Rumi'nin türbesinde de “Nisan Tasi” ismi verilen büyük kazan bulunmaktadır. Burada Nisan ayındaki bereketli yağmur suları toplanır, sonra Müslümanlara dağıtılırdı. Kazandaki şikâyet kelimesinin tekrarlanmasından hareketle (P. Ahmerov, “Nadpisi Meçeti Ahmeda Yasavi”, *Izvestiya Obşestva Arheologii, İstoriî i Etnogarfii pri Kazanskom Universitete*, t. XIII, v. 6, Kazan, 1896, str. 536), yerli yorumcular bunun çöledeki yolcular için kıl çömlerinde su bırakan Arapların eski gelenekleri olduğunu tahmin etmektedir.

Kazak'ların inançlarına da bakınız: kazan “kenarı her zaman insan ağzının yüksekğinde bulunan” su kabıdır. (N.S. Likoşin, “Meçet Hazret Sultana v Turkeстане i Svyazannıye s Neyu Suyeveriya Kirgiz”, “*Poljizni v Turkeстане. Oçerki Byta Tuzemno Naseleniya*”, vip. Pg., 1916, str. 220).

Kazan birlik ve beraberliğin sembolüdür. Tıpkı yeniçerilerin dokunulmazlığı gibi (işinde sadaksız olan kazana sığınır) (J. von Hammer, *Constantinopolis und der Bosporus*, Bd. 1, Pest, 1822, S. 606).

23 Veya benim işittiğim gibi Gevher Huştac. O'nun kocasının ismi de Ali Hoca Ata.

24 Çoğulu bildiren Azler kelimesi ilk baştan Türkistan'da ve kasabalarda onların sayılarının çok olduğunu bildirmektedir.

25 1928 yılında seksen yaşlarında nakib vefat eder ve yerine oğlu geçer.

gerçekleşmesini takip eder. Bunların aralarındaki hiyerarşik konumları net olarak düzenlenmiştir. Örneğin Cuma günü yapılan zikirde (namazdan sonra) kesinlikle zikirhanede bulunur²⁶, Şeyhülislam mahfilde, onun sağ tarafında ise Nakib oturur.

Kuran hatminde yöneticilik Şeyhülislama geçer. O mahfilde oturur, aşağısında, yani önde değil, Azler oturur. Nakib ise kazanın yanında oturur.

Bayram toplantılarında (hilvette) mahfilin sağ duvarında Azler (ortada), onun sağ tarafında Şeyhülislam, sol tarafında ise Nakib bulunurdu. Mahfilin sol duvarında Türkistan şehrinin yöneticileri olan beyler, kadılar yer alırdı.

Kesindir ki onların gelirleri de belirlenmiştir. Her birinin sabit ikametgâhları da mevcuttur. Mesela Türkistan şehrinin Azleri Kumbulak'ta (Çağa?), Nakib Karsaklı'da, Şeyhülislam ise Berçin'de oturur. Arıklardan da onlara belli bir kısım gelir vardı. Dediklerine göre yüz elli evden oluşan ziyaret yerlerine Timur tarafından bağışlanmıştır. Çoğu zaman olduğu gibi yavaş yavaş vakıf gelirleri azalmaya başlar. Türkistan'ın Ruslar tarafından işgal edilmesinden sonra vakıfların neredeyse yarısı yok olur. Bazı muttaki Azler kendilerine düşeni veriyordu.

Timur tarafından belirlenen üç hizmetçi ve Çıracıklar da vardı. Onlar görevi türbe ve etrafının temizlik işleri, kabre açılan kapıların bekçiliği ve müezzinliktir. Günümüzde on sekizinci kuşağa kadar türbe hizmetçiliği yapanların soyundan gelen tek bir Çıracık kalmıştır.

Dervişlerin temsilcisi olan Azler, Türkistan'da kendi konumunu uzun vakit saklamıştır. Şeyhülislam ise atanan kadılar tarafından sıkıştırılarak çıkartılmıştır (Kokan yönetimi esnasında Türkistan'da atanan kadılar oldu). Zengin vakıfların israfı yol açması doğal olarak nakiplere zarar verdi.

Gelirler ne kadar azalırsa Hoca Ahmed'in "soyundan gelen mirasçıların" sayıları da o kadar arttı. Bir süre sonra onların sayıları yüzü buldu.²⁷ Şimdi ise başında olanlar ya dışlanmış ya ölüp gitmiştir. Fakat türbenin kapısının önünde devamlı şeyhler bekçilik yapmaktadır. Kurbanına saldıran vahşi hayvanlar gibi gelenlerin verdiği sadakalara (ekmek, para vs.) saldırır ve toplanan geliri aralarında eşit paylaşırlardı. Yalnız başına aldıklarını ise gizlerdi.

4

Ziyarete gelenlere²⁸ türbe-hanakanın önemli yerlerini gösterir (Timur'un yaptırdığı kazan, Julbars'ın mezarı, kuyu²⁹ vs.) ve en sonunda mahfile gelinir. Çıracık, Hoca Ahmed'in mezarına götüren kapıları açar ve mütevazı bir şekilde onların sağ tarafında durur. Ziyaretçilere duasını yapar. Sonra Çıracık hafif sesle "Fatiha" süresini okur, yüksek sesle "emin" der. Kabir başından tespihi alır ve onu ziyaretçiye öpmeleri için takdim eder. Nihayet Çıracık tekrar kabre gider ve bir avuç toprak³⁰ alır ve ziyaretçiye verir. Eğer kabir başında bekçi yerinde olmazsa o zaman ziyaretçiler kabre götüren kapılara ellerini sürmekle yetinir.³¹

26 Zikirhane ve kabir arasında günümüzde kapılar yapılan koridor bulunur. Görünüşe göre bu kutsalın en eski kısmıdır.

27 Şeyhülislamın, nakibin, azlerin "evini" tanımlamak için "top" kavramı, yani topluluk kelimesi kullanılır.

28 Hoca Ahmed'in türbesine ziyaret bir Müslüman için yarı (küçük) hac sayılır.

29 Bu kuyudan su içmek tabi makbul olan amellerdendir.

30 Kabirdeki topraklar Çıracık tarafından devamlı doldurulur.

31 N. M. Baçinskiy sayesinde ben kabre girebildim. Üstüne ipekten yapılan bez örtülmüş kabir Tien Shan

Hoca Ahmed'in defnedildiği mekân kutsaldır. Zenginler ve beyler vefat ettiklerinde türbeye defnedilmelerini vasiyet etmişler. Müslümanların mahşer günü şefaati olacak büyük bir muttakinin yanında yer alma isteği doğal olarak anlaşılan bir şeydir. Fakat bunun için çok para lazım olduğundan bazı az zengin olan Müslümanlar kurnazlık yaparak türbenin temelini kazıp (hatta duvarlara da zarar vererek) yerin altından tabutu götürmüşler. Mütevezâ ve elindekine kanaat edenler türbeyi ziyaretle yetinip, vefat eden aile mensuplarının sayılarına göre yanlarında getirdikleri az miktardaki toprakları Hazretin kabrine koyarlar.³²

Zengin ziyaretçiler, para bağışlar. Her cuma Halimhane'de³³ "Atala Köje"³⁴ pişirilir. Şu sıralar bağışlar azalmış ve mutfaktaki ateşte sönmüş durumdadır.

Cuma namazından ve zikirhanedeki tekbirden sonra mihrabın yanına zakirler yerleşir (mihrabın kendisinde büyükler ve serhalkalar oturur³⁵) ve "arra (testere) zikir" (iki üç saat boyunca) yapılır. Şevk ve belli makamla okunan dua ve Hikmetlerle nefeslerini çıkardıklarında tamamen kendilerinden geçer bir esrimeye kapılırlar. Sanki testere ağacı kesmek için ileri sürülüp geri çekildiğinde çıkan ses gelir.³⁶ Hikmetlerden etkilenen zakirler ağlar ve halkada yanındakinin göğsüne başlarını yaslayarak³⁷ kucaklar. Zikir, Fatiha süresini okumakla tamamlanır.

Başta belli ki Hoca Ahmed Yesevi tarikatında zikre tecrübesi belli bir mertebede olan müritler katılırlar. Benim kavrayabildiğim kadarıyla, anlaşılan şu ki Yesevi tarikatı İmam Ebu Hanife'den³⁸ başlar. Müridin elinden tutarak dervişlik şartlarını anlatan pir: "Büyük imama mürit oldunuz", derdi.

Ahmed Yesevi'nin soyundan gelen ve kendilerini "Hocalar" olarak adlandıranlar Zarafşan bölgesinde (Yabu, Togaykus ve Tohcı Köylerinde) oturuyor.³⁹ Onlar Yesevi soyundan gelen kızlarla evlenir (iç evlilik).

Fakat Fuad Köprülü tarikat mensuplarında "Alevilik" izleri olduğunu da vurgular.

Hoca Ahmed'le ilgili tarafımdan toplanan materyaller kopuk ve tam olmamasına rağmen eldeki verilerden çıkardığım bazı sonuçlar şöyledir:

1. Türkistan şehrinde Hoca Ahmed'e kadar olan ve sonradan taşınan İnan kültürünün⁴⁰ merkezi olmuş olabilir (tabiatın solmasıyla Hazret Sultan'ın vefatını

Malakit'inden yapılmış ve uzun zaman olduğundan bazı yerleri çatlamış, bazı yerleri dökülmüş durumda. Duvarların kenarına Kuran ve cüzleri konulmuş. Benim fark ettiğim, bu toplanmaların ve süslemelerin pek değeri yok. Onlar "Kutsal Buhara'nın" etkisini gösteren Farsça yazılarıyla dikkati çekmektedir.

32 N. S. Likoşina, "Meçet Hazret Sultana v Turkestane...", str. 221: onlar böylece kabirleri işaretleyerek insanın ruhu nerede defnedilmesine rağmen Hazret'in mescidine yerleşeceğine ve oradan kendisi için önceden hazırlanmış kabre gireceğine inanırlardı.

33 Sözün etimolojisi bana belli değil. Halim Ata Ahmet Yesevi'nin dördüncü halifesidir.

34 N. S. Likoşina, "Meçet Hazret Sultana v Turkestane...", str. 219-220.

35 Hoca Ahmed'in diğer bir lakabı, unvanı Ser-halka-i-Meşaihi-Türk. Krş. "Raşehatu Aynu'l-Hayat".

36 İzlenimlerim zakirlerin hareketleriyle alay eden bir abdalın orada yürümesiyle daha da güçlendi. Abdal zaman zaman topluluğa bakarak gözlerini garip bir şekilde çevirirdi. "Testere zikri" eski Türk (Şamanlarının) danslarını hatırlatır.

37 A. Semenov, "Meçet Hodji Ahmeda Yeseviyskogo v g. Turkestane", str. 128-129. Bir de müritler zikir esnasında vücutlarını sallarlardı.

38 Fakat Şeyh Alim Azizan (972-1041 yy. H. – 1564/65 – 1631/32), "Lemahat'ın" yazarı diyor ki, tarikat Ali'ye dayanır ve öyle olmalı da. Tarikat'ın en son piri Andicanlı İnan Hoca Mehmet olmuştur. İnanın vefatından sonra yaklaşık 1919 yılında onun yerine oğlu Muhiddin Mahsum geçer.

39 Bk. "Russkiy Turkestan", vip.2, M., 1872, str. 119.

40 Veya İnan kültürünün parçaları Kazaklar tarafından Türkistan'a taşınmış olabilir ("Hiva, İli

bağdaştıran kış çilesi, Türkistan Müslümanlarının mukaddes mekân ve zamanları tarımsal bayramlardan sayılan takvim döngüsünün bir parçasıdır).

2. Türkistan'a Türklerin⁴¹ gelmesi aristokratik fonda kutsalın aşiret açısından kurumsallaşmasında belirginleşmiştir. Türk Müslümanlar⁴² Türkistan'da yaşayan İslam öncesi ayinleri desteklemiş ve devam ettirmiştir (on iki arık, on iki azler, şülen gibi).

3. Sufi Hoca Ahmed, tarikati Türk olmayan esasa oturarak kasten manevi anlamda Ebu Hanife'ye bağlı olduğunun altını çizmiş ve saf tarikat mensupları hala doğru yolda olan dört Müslüman mezheplerinin "büyük imamına" pir olarak bakıyorlar. Ama mutaassıp Sünni gözüyle Allah'ı tanımaya giden yol, tarikat değil zikirle mümkündür.

4. Yesevi tarikati Orta Asya'da çok yayılmıştır. Yesevi Hikmetlerini zikir esnasında Nadiri Tarikati⁴³ mensupları da söylerdi. Fakat bu çok az. Profesör Köprülüzade Fuad'ın gösterdiği gibi Hoca Ahmed Yesevi Anadolu'nun dini hayatına ölçsüz etki etmiştir.⁴⁴ Burada Bozgeyikli⁴⁵ diye adlandırılan Türkmen kabileleri arasında da Ahmed Yesevi'nin torunlarına rastlanır.

Toplu yemeklerden söz edilen hediyeleşme kazan da görünüş itibariyle Orta Asya ile Anadolu'yu yaklaştırmaktadır. Konya'daki Celaleddin Rumi'nin türbesindeki kazan Moğol tarikat mensupları tarafından bağışlanmıştır. Anadolu'daki misafirperverlik geleneğini dini-askeri kardeşlik olan Ahiler devam ettirmişler. Onlardan da onların manevi mirasçıları olan Bektaşilere geçmiştir. Bektaşilerin duasını alan Yeniçeriler için kazan "Yeniçeri Ocağının" birleşme amblemidir.

Kuşkusuz Türkistan'da biraz daha kalsaydım kazanımlarım fazla olurdu. Burada sadece Hoca Ahmed türbe-mescidinin geçirdiği gelişme süreci aktarıldı.

Moskova, 10 Kasım 1929."

Kaynaklar/References

Gordlevskiy, Akademiya Nauk SSSR. Akademik V.A. "Hodja Ahmed Yasevi". *Izbranniye soçineniya. Tom III. İstoriya i Kultura*. İzdatelstvo Vostoçnoy Literaturi. Moskva, 1962, S. 361-368. [Академия Наук СССР. Академик В.А. Гордлевский. "Ходжа Ахмед Ясеви". *Избранные сочинения. Том 3. История и Культура*. Издательство Восточной Литературы. Москва, 1962. С. 361-368. SSCB Bilimler Akademisi. Ord. V.A. Gordlevskiy. "Hoca Ahmed Yesevi". *Seçmeli eserler. III Cilt. Tarih ve Kültür*: Doğu Literatürleri Yayın Evi. Moskova, 1962. S. 361-368.]

Geografiçeskoye i Statistiçeskoye Opisanije Hivinskogo Hanstva", M., 1840, str. 24).

41 V H V. Sırderya'nın aşağı kısmında Oğuzların başkenti olmuştur.

42 Timur Müslüman da Moğol-Türk (Müslüman öncesi) geleneklerine uymuştur.

43 A. Troitskaya, "Jenskiy Zıkr v Starom Taşkente", *Sbornik Muzeya Antropogii i Etnografii*, t. VII, L., 1928, str. 184.

44 Köprülüzade Fuad, Ahmed Yesevi'nin Sünnilikten biraz kaydığına da dikkat çeker ("Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar". Str. 118-119). Ahmed Yesevi'nin etkisi sadece Anadolu ile sınırlı kalmamış. 1923 yılında Kırım'da Bahçesaray'ın eski semti Aziziye'de istasyona yakın yerde olduğum zaman gözlemlediğim Sadi Tarikati dervişleri devamlı zikir yaparlardı. Onlar da Altın Ordu devrinden süregelen Ahmed Yesevi kültü izleri saklanmıştır. İlk şeyh Semerkandlı Mirek olmuştur. O, Salsaloğlu (?) tarafından öldürülen Melik Ecri'nin kabrini bulmuştur. Tabi bunların hepsini iyice araştırmak lazım.

45 Bk. T. Kowalski'nin Ali Rıza'ya ("Ali Rıza, *Cenupta Türkmen Oymakları. 1. Kısım (Book Review)*", *Archiv Orientalny*, Tome 6, Issue 1, 1933, str. 303) yaptığı değerlendirmesi.

RULA JURDİ ABİSAAB, SAFEVÎ İRAN’INDA (1501-1736) CEBEL-İ ÂMİL ULEMÂSİ: MARJİNALLİK, GÖÇ VE SOSYAL DEĞİŞİM

[Rula Jurdi Abisaab¹, “The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change”, *Iranian Studies*, 27/1, 1994, 103-122.]²

HABİB KARTALOĞLU  

Sorumlu Yazar/Correspondence
Çeviren/Translator

Öz

İran’da Şah İsmâil’in (907-30/1501-24) tahta geçmesinden kısa bir süre sonra İsnâaşeriyye Şiîliği devletin resmî mezhebi olarak ilan edildi. İmâmîyye mezhebini İran coğrafyasında içerde bütünleşmeyi sağlamak için bir üst kimlik olarak belirleyen Safevîler, bu süreçte kendilerine destek sağlamak amacıyla Irak, Bahreyn ve özellikle de Cebel-i Âmil bölgesindeki Şiî ulemâyı İran’a davet ettiler. Batı’da E. G. Browne’nun çalışmalarıyla başlayan Safevî İran’a ulemâ göçü konusundaki araştırmalar, son zamanlarda giderek artmaktadır. Bu konudaki araştırmalardan birisi de Rula Jurdi Abisaab’ın “The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change” başlıklı makalesidir. Bu çalışma da Abisaab’ın Safevî İran’a ulemâ göçünü konu edinen makalesinin çevirisidir.

Anahtar Kelimeler: Safevî İran, İsnâaşeriyye, Cebel-i Âmil, Âmilî Ulemâ, Göç.

Abstract

Shortly after the investiture of Shah Ismâ’il (r. 907-30/1501-24) in Iran, Twelver Shi’ism was declared the official sect of the state. The Safavids, who identified Twelver Shi’ism as a super-identity in order to ensure internal integration in Iran, invited Shiite scholars from Iraq, Bahrain, and especially from the Jabal al-Amil region to Iran to support them in this process. Research on the migration of scholars to Safavid Iran, which began in the West with the work of E. G. Browne, has recently been increasing. One of the studies on this subject is Rula Jurdi Abisaab’s article titled “The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change”. This is a translation of Abisaab’s article on the migration of ulema to Safavid Iran.

Keywords: Safavid Iran, Twelver Shi’ism, Jabal ‘Amil, ‘Amili Scholars, Migration.

¹ Makalenin çevrilmesine izin verdiği için Rula Jurdi Abisaab’a teşekkürü borç bilirim. (çev.)

² Yale Üniversitesi’nden Profesör Abbas Amanat ve SUNY Stony Brook’tan Profesör Said A. Arjomand’a bu makaleyi okuma ve yorumlama konusundaki büyük yardımları için minnettarım. Ayrıca Princeton Üniversitesi’nden Profesör Hossein Modarressi’ye de kapsamlı değerlendirmeleriyle makalenin temel argümanlarından bazılarını açıklığı kavuşturduğu için teşekkürü borç bilirim. Long Beach’teki California Eyalet Üniversitesi’nden Profesör Rifa’at Abou Al-Hajj, makalenin teorik temellerine yönelik eleştirisinde ilham vericiydi. Makaledeki herhangi bir eksiklik tamamen benim sorumluluğumdadır.

Giriş

Şah İsmail'in (hükümdarlığı 907-30/1501-24) İran'da ilk Safevî hükümdarı olarak tahta geçmesinden kısa bir süre sonra İsnâaşeriyye Şiiliği, yeni kurulan devletin resmî mezhebi olarak ilan edildi. Şah İsmail ve onun halefleri olan hükümdarlar, İran'ı Sünnilikten Türkmen göçebe halk inançlarından farklı olarak İsnâaşeriyye Şiiliğinin kitabî versiyonuna dönüştürmeye kararlı görünüyorlardı.¹ Şiiliğe geçiş süreci, en iyi şekilde, Osmanlı-Safevî ilişkilerinin daha geniş siyasî çerçevesinde Safevî topraklarını, Osmanlı saldırılarına karşı koruma ve ahalisini Sünnî eğilimlerden izole etme girişimi olarak anlaşılabilir.² Şahlar, Şiî inancını yaymak ve İslam hukukunu Şiî mezhebine göre uygulamak için Irak, Bahreyn ve Cebel-i Âmil (bugünkü Lübnan'da) gibi Arapça konuşulan bölgelerden Şiî ulemayı İran'daki meslektaşlarını desteklemek için davet ettiler. Bunlar arasında Safevî himayesini başarılı bir şekilde sürdürdükleri ve eşi benzeri görülmemiş bir sosyoekonomik güç elde ettikleri için Cebel-i Âmil âlimlerinin katkısı özellikle dikkate değer hale geldi.

Bu çalışma, bir Âmilî göçü teorisini detaylarıyla açıklamanın ötesinde, Osmanlı-Safevî ilişkilerinin tarihsel çerçevesi içinde Safevî şahları ile Âmilî (Şiî) ulema arasındaki ilişkiyi vurgulamaya çalışmaktadır. Bu ilişkiye dair bazı tarihsel değerlendirmeler, entelektüel ve sosyopolitik tarih arasındaki etkileşimi göz ardı etmiş ve Safevî İran'ında Âmilîlerin dinî kariyerini şekillendiren siyasî ve ekonomik güçlerin tam bir resmini sunmakta yetersiz kalmıştır.

Yakın tarihli bir makalesinde Andrew Newman, Âmilî âlimlerin Safevî İran'ına göçünün büyük ölçüde bir efsane olduğunu ve dolayısıyla Âmilî âlimlerin Safevî İran'ının dinî ve siyasî arenasında faaliyet gösteren çok önemli, farklı ve birleşmiş bir sosyal grup olarak görülemeyeceğini ileri sürmüştür. O, çoğu Arap Şiî âlim gibi Cebel-i Âmil kökenli âlimlerin de Safevîlerin İsnâaşeriyye Şiiliğini, Safevîlerin dinî-siyasî söylemindeki devamlı var olan "aşırılık" nedeniyle reddettiklerini kanıtlamak için epey çaba sarf eder.³ Ayrıca Newman, Sünnî/Osmanlı kontrolündeki bölgelerde ikamet eden Arap İsnâaşerî ulemanın hiçbir baskı veya gerçek tehditle karşılaşmadıklarını ve Safevî topraklarına göç etmek için hiçbir sebeplerinin olmadığını iddia ediyor. Onun vardığı sonuçlar, Âmilî skolastik eğitiminin, hukukçu/fakih eğilimlerin ve kültürel arka planın İranlı Şiî ulema otoritenin gelişiminde marjinal olduğunu ima etmektedir. Çok sayıda tarihsel veri, bu iddianın doğruluğunu sorgulamaktadır.

1 Safevîlerin süfi kökenleri, yönetimlerinin dinî temelleri ve dini politikalarının sonuçları üzerine bir analiz için bk. H. R. Roemer, "The Safavid Period," P. Jackson & L. Lockhart, ed., *The Cambridge History of Iran*, vol. 6 (Cambridge, 1986), 189-190; S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago, 1984), 105-108; G. Sarwar, *History of Shah Isma'il Safavi* (Aligarh, 1939); Jean Aubin, "La politique religieuse des Safavides," *Le Shi'isme imamite*, Colloque de Strasbourg (Paris: Presses Universitaires de France, 1970); Claude Cahen, "Le Problème du Shi'isme dans l'Asie mineure turque préottomane," *Le Shi'isme imamite*, 115-129; Erica Glassen, "Schah Isma'il I und die Theologenseiner Zeit," *Der Islam* (1971-72): 254-268; B. S. Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods," *Cambridge History of Iran* 6/640-643; Michel Mazzaoui, "From Tabriz to Qazvin to Isfahan: Three Phases of Safavid History," *ZDMG*, ek 3, bölüm 1 (1977): 514-522.

2 A. K. S. Lambton, "Quis Custodiet Custodes?" *Studia*, 5, 1955, 137-141; John R. Walsh, "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," B. Lewis & P. M. Holt, ed., *Historians of the Middle East*, London, 1962, 196-209.

3 Andrew Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran," *Die Welt des Islams*, 33, 1993, 66-112, özellikle 67. sayfaya bakınız.

Esasen İnan'a Âmilî göçünün sunumu genellikle tutarsız ve karışık olmuş, İnan'da nitelikli din âlimlerinin bulunmadığı ve bu nedenle Cebel-i Âmil'den ithal edilmeleri gerektiği vurgulanmıştır. Benzer şekilde Lübnan'dan çıkan son literatürün çoğu, Cebel-i Âmil'deki Şii sakinlerinin pek çoğunun Osmanlıların baskısından kaçmak ve yurtlarını terk etmek zorunda kaldıkları, Şah İsmail ve Şah Tahmasp'ın (930-84/1524-76) İnan'a göç etme davetini hevesle karşıladıkları görüşünü çok az incelemeyle kabul etmektedir.⁴ Bu makale, İnan'da -Şii fikhına dair sıkı bir eğitim almış seçkin fakihler (fukaha) bulunması zor olsa da- nitelikli din âlimleri ve kelamcılarının hiçbir şekilde eksik olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Öte yandan, Osmanlı'nın genel olarak Şii tebaaya yönelik baskısı aşikâr olsa da bunun kapsamı, boyutu ve Âmilî âlimlerin göçü üzerindeki etkisi Cebel-i Âmil ve İnan'ın kendine özgü sosyal bağlamları içinde yeniden değerlendirilmelidir. Hem tarihçiler hem de sosyal bilimciler, dinî, siyasi veya ekonomik göçe maruz kalan insanlara gerekçeler ve menfaatler atfetmenin zorluğuyla karşı karşıya kalmışlardır.⁵ Müslüman toplumlardaki diğer entelektüel seçkinler gibi Âmilî ulemanın da doktriner mülahazalardan etkilenme ihtimalinin daha yüksek olduğu varsayılabilir. Sınıfsal konum, sosyal statü ve bunlarla ilişkili olduğu varsayılan "menfaatler" başkaları tarafından davranışa yön veren unsurlar olarak ele alınmıştır. Abdurrahim Ebû Hüseyin, Âmilî ulemanın İnan'a göç etmesindeki belirleyici faktörün, önemli dinî makamlar elde etme ve bir devlet otoritesi tarafından sosyal olarak tanınma şeklinde bilinçli bir girişim olduğunu ileri sürmüştür.⁶ Diğer taraftan Ca'fer el-Muhâcir, göç edenlerin Cebel-i Âmil'i terk etme kararında bu tür dünyevî kazançların veya ekonomik sâiklerin çok fazla etkisi olduğunu reddetmekte ve İnan'ın göçmenler için Irak veya Mekke'ye kıyasla özel bir değeri olmadığını belirtmektedir.⁷ Newman'ın değerlendirmelerine yansıyan bir diğer yaklaşım ise göç eylemine bir rasyonellik kodu atfetmekte ve bunun sistematik, yaygın ve tüm göçmenler arasında öngörülebilir bir modelin göstergesi olmasını beklemektedir. Bu yaklaşımın eksiklikleri; ulemanın bir grup olarak rasyonellik kuralına bağlı biçimde bir dizi çıkarları arasından seçtiği varsayımına dayanması ve benzer koşullar altında aynı kararlara vardıkları yönündeki problemlerle intibakı desteklemesidir.⁸ Bunun yerine Âmilî ulemanın, daha geniş tarihsel sorulara dayandırılabilir ve Âmilî tavırla skolastik üretiminin değerlendirilebileceği değişen toplumsal bağlamları tanımlayan uygun bir zamansal çerçeveye konumlandırılmamız gerekir.⁹ Bizim görevimiz sadece

4 Bk. Muhammed Sufan, "el-Usûsü'l-ma'rifiyye li-sultati'l-ulemâ fi Cebel-i Âmil", Yüksek Lisans Tezi, Lübnan Üniversitesi, 1983, 54-55; Ali Mürüvve, *et-Teşeyyu beyne Cebel-i Âmil ve İnan*, Landon, 1987, 37-44; Ali Derviş, *Cebel-i Âmil beyne 1516-1697*, Beyrut, 1993, 32-33.

5 Dale Eickelman & James Piscatori, "Social Theory in the Study of Muslim Societies," aynı yazarlar, ed., *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and Religious Imagination*, New York, 1990, 6-7.

6 Abdurrahim Ebû Hüseyin, "The Shi'ites in Lebanon and the Ottomans in the 16th and 17th Centuries," *La Shi'a Nell Impero Ottomano*, Roma, 15 Aprile 1991, Accademia Nazionale Dei Lincei (Roma 1993): 118. Ebû Hüseyin, bu meseleyi genel hatlarıyla ele almakta ve Suriye'den ziyade Osmanlı'nın Anadolu'daki dinî politikalarına ilişkin örneklerle başurmaktadır. Memluk ve Osmanlı dönemlerinde önde gelen iki Şii âlimin idam edilmesinden hiç bahsetmez. Bk. Urbain Vermeulen, "The Rescript Against the Shi'ites and Rafidites of Beirut, Saida and District (746 A.H./1363 A.D.)," *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 4, 1973, 169-171; C. H. Imber, "The Persecution of the Ottoman Shi'ites according to the Muhimme Defterleri, 1565-1585," *Der İslam*, 56, 1979, 245-273.

7 Ca'fer el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrânî's-Safeviyye*, Beyrut, 1989, 96-97.

8 Eickelman & Piscatori, "Social Theory", 4-13.

9 Bk. Brinkley Messick, *The Calligraphic State*, Berkeley & Los Angeles, 1993. Müslüman toplumların incelenmesinde multidisipliner bir yaklaşımın faydalı olduğunu vurgulayan değerli bir çalışma olan bu

göç için uygun sebepleri belirlemek değil, aynı zamanda muhacir ulemanın fikirlerinin Safevîler döneminde yeni ortaya çıkan toplumsal düzen için nasıl uygun hale getirildiği ve yeniden düzenlendiği sürecini tasvir etmektir. Safevî-Âmilî münasebetinin çeşitli boyutlarını incelemeyen önce, Âmilî göçünün doğasını ve kapsamını belirlememiz gerekir. Burada üç temel özellik göze çarpmaktadır.

Birincisi, bu bir “toplu göç” olmaktan ziyade Memluk (1260-1517) ve Osmanlı (1517-1918) Sünniliğinin siyasî yapılarında marjinalize edilen ve zulüm tehdidi altında olan ulemanın sınıf temelli bir göçüydü. Dolayısıyla Âmilîler dediğimizde esasen o bölgedeki tüm Şîî nüfusu değil, Cebel-i Âmil ulemasını kastediyoruz. Yine Cebel-i Âmil bölgesinde hiçbir âlimin kalmadığını veya bölgede kalan ulemanın hepsinin zorunlu olarak Safevî yönetimine ya da onunla kayıtsız şartsız birlikliğe karşı olduğunu varsaymayalım. Kolektif bir grup olarak Âmilî kökenli âlimlerin, Arap Şîî âlimler arasında hükümet otoritesi ve siyasî kurumlarla ilişkilendirilme konusunda Iraklı, Bahreynli ve Katifli meslektaşlarından daha az endişeli olduklarını söylemek yanlış olmaz. Bununla birlikte Âmilî ulema içerisinde yer alan bazı âlimler de dindarlık, sadelik ve dünyevî işlerden uzak durmanın önemli olduğu ilmî mükemmelliğin ahlaki ilkesine bağlı kalmayı sürdürdüler. Bu düstura yönelik bir eğilim, Şehîd-i Sâni olarak bilinen Zeynüddîn el-Âmilî'nin (911-96/1506-58) *Müsekkînü 'l-fu'âd inde fakdi 'l-ehibba ve 'l-evlâd*'ı, Hüseyin b. Abdüssamed'in (ö. 983/1576) *Nürü 'l-hakika ve nevrü 'l-hadika*'sı ve Muhammed Sâhibü'l-Medârik'in (d. 1009/1600) *Tuhfetü 'z-zahr fi 'l-münâzara beyne 'l-ginâ ve 'l-fakr*'ı gibi birkaç Âmilî eserden anlaşılabilir.¹⁰ Bununla birlikte bazı ulemanın, Safevîlerle temas kurma konusundaki isteksizliğinin Ahbârî bir duruştan kaynaklandığı oldukça tartışmalı bir meseledir. Birbirini her zaman dışlamayan iki yaklaşım, Şîî ulemanın Safevî yönetimindeki görevleri reddetme eğilimine yön vermiştir. Birincisi Said Arjomand'ın “siyasî iktidara karşı dindar antipati ideali” olarak tanımladığı şey; ikincisi ise iyi formüle edilmiş bir Ahbârî pozisyonuna bağlılıktır.¹¹ Bununla birlikte Ahbârîlik, on yedinci yüzyılın ortalarına kadar tam anlamıyla teşekkül etmiş bir ekol haline gelmedi. Bu nedenle Âmilî âlimlerinin Safevî yönetimini kabul etme ya da reddetme kararları üzerinde herhangi bir etkisi olmamıştır. Örneğin Hüseyin b. Abdüssamed, esasen Ahbârî hareketin öncüsüydü. Ancak kariyerinin neredeyse tamamını Safevîlerin hizmetinde geçirdi.¹² O, Şehîd-i Sâni'nin görüşlerini takip ederek, içtihat metodunun hukukî normların üretilmesinde tek kaynak olmadığını vurgulamış ve ilk Şîî âlimler olan

kitapta yazar, Müslüman metinlerin yazımında ve skolastik geleneklerin oluşumunda yer alan daha geniş siyasî ve ekonomik süreçlere dikkat çekiyor. Ayrıca bk. Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, Berkeley & Los Angeles, 1984, 6-11.

10 eş-Şehîd es-Sâni, *Müsekkînü 'l-fu'âd inde fakdi 'l-ehibba ve 'l-evlâd*, Beyrut, 1988, 21-22, (954/1547 tarihinde telif edildi); Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî *Nürü 'l-hakika ve nevrü 'l-hadika*, Kum, 1983, 121, 150-156 (945/1539 tarihinde telif edildi); Muhammed Sâhibü'l-Medârik, “Tuhfetü 'z-zahr fi 'l-münâzara beyne 'l-ginâ ve 'l-fakr”, Ali b. Muhammed b. Hasan b. eş-Şehîd es-Sâni el-Cüba'i el-Âmilî (ö. 1104/1696) tarafından telif edilen *ed-Dürri 'l-mensür mine 'l-me'sûr ve gayri 'l-me'sûr*, Kum, 1978. *Nürü 'l-hakika*'nın ikinci bölümünün başlığı “Dünya” (ed-dünyâ). Hüseyin b. Abdüssamed'in eserinde zenginlik ve yoksulluk üzerine bir bölüm yer almaktadır ve bu kısımda her ikisini de destekleyen ifadeler ve atasözlerini aktarıyor. Dolayısıyla, bu ikisi arasında bir denge kurulması gerektiğini ima eder gibidir. Bununla birlikte “zühd” bölümünde dünyevî işlerden uzak durma konusu üzerinde daha fazla durmaktadır.

11 Arjomand, *Shadow of God*, 206-207. Arjomand, Mukaddes el-Erdebilî ile İbrahim el-Katifî'nin (ö. 945/1539) Safevîlerin yönetimindeki devlet görevlerini reddetme nedenleri arasında bir ayrım yapmaktadır.

12 Hossein Modarressi Tabataba'i, *Introduction to Shi'i Law*, London, 1984, 50-53.

“öncekilerin” taklid edilmesine karşı çıkmıştır. Moderressî'nin de belirttiği gibi bu, Usûlî ve rasyonel eğilime yönelik bir eleştiriydi.¹³ Mukaddes olarak bilinen Mevlâ Ahmed b. Muhammed el-Erdebilî'nin (ö. 993/1585), suçlu bir memur adına aracılık ettiği mektubunda Şah I. Abbas'a (995-1038/1587-1629) “ödünç alınmış bir krallığın kurucusu” (*bâni-yi mulk-i 'âriyat*) olarak hitap ettiğine inanılmaktadır.¹⁴ Bu mektubun gerçekliğinin Arjomand tarafından çeşitli nedenlerle sorgulanması bir yana, “ödünç alınmış krallık” ifadesi, zorunlu olarak geçici hükümetin İmam'ın ya da bu bağlamda ulemanın haklarının gaspı olduğu fikrine işaret etmez. Bununla birlikte Safevî dönemindeki bazı Şîî ulema, siyasî faaliyeti daha aşağı bir seviyeye indirmeye devam ettiklerini teyit etmektedir.¹⁵ Şîî fıkıh içtihatlarına hukukçu yaklaşımı bakımından el-Mukaddes el-Erdebilî, fikhî hükümler elde etmek için akli yönteme başvurmada Muhakkık-ı Sâni' Ali el-Kerekî (ö. 940/1533) kadar dikkatliydi. Onun yöntemi, önceki âlimlerin görüş ve düşüncelerini görmezden gelen, kişisel hukukî araştırmasından elde edilen sistematik ve bağımsız akıl yürütme ile karakterize edildi.¹⁶

Daha da önemlisi el-Mukaddes el-Erdebilî, Kur'an tefsiri *Zübdetü'l-Beyân*'ın “iyiliği emretmek ve kötülükten menetmek” [*emr-i bi'l-ma'rûf neh-yi ani'l-münker*] başlıklı bölümünde, Şîî düşüncede ulemanın otoritesini büyük ölçüde artıran taklid ve içtihad meselesine değinmiştir. Bu tavır el-Mukaddes el-Erdebilî'nin ulemaya siyasî arenada daha geniş bir etki alanı ve dinî sahada belirleyici bir rol tanımaya yönelik üstü kapalı ilgisini ortaya koymaktadır.¹⁷ Muhakkık el-Kerekî'yi, Safevî şahlarının mevcut otoritesini kabul ettiği ve onların maddî ihsanlarını kabul etmekten çekinmediği için eleştiren İbrahim el-Katîfî'nin (ö. 945/1539'dan sonra) de Ahbârî bir duruştan hareket ettiği söylenemez.¹⁸ Âmilî âlimler arasında *Sâhibü'l-Meâlim* olarak bilinen Hasan b. Zeynüddîn (ö. 1011/1602) ve *Sâhibü'l-Medârik* olarak bilinen Muhammed b. Ali (ö. 1009/1600), Şah Abbas'ın kendilerini sarayına davet edebileceği ve bunun akabinde rızaları olmadan şahın hizmetine girmeye mecbur kalabilecekleri endişesiyle Meşhed'i ziyarete gitmemişlerdir.¹⁹ Her ikisi de el-Mukaddes el-Erdebilî ekolüne bağlı müteşeddid Usûlî âlimlerdi. Hasan daha belirgin bir şekilde akli delilleri esas olarak -Ahbârî reddeden babası Şehîd-i Sâni' de dahil olmak üzere- önceki dönem âlimlerini eleştirdi. Modarressi, Usûlî ve Ahbârî yaklaşımların gelişimlerinin birbirine bağlı

13 Modarressi, *Shi'i Law*, 52-54.

14 Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, ed. Hasan el-Emîn, Beyrut, 3/80-81.

15 S. A. Arjomand, “Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran: 14th to 18th Centuries A.D.”, *Archives europeenes de sociologie*, 20, 1979, 96-97. Arjomand doğru bir şekilde Mukaddes el-Erdebilî'nin I. Abbas henüz on dört yaşındayken vefat ettiğini belirtmekte ve bir çocuktan “ödünç alınmış bir krallığın kurucusu” olarak bahsetmesinin pek olası olmadığını savunmaktadır.

16 Modarressi, *Shi'i Law*, 51-52.

17 John Cooper, çeviri ve ed., “The Muqaddas al-Ardabili on *Taqîd*”, S. A. Arjomand, ed., *Authority and Political Culture*, N.Y., 1988, 263.

18 Modarressi, *Shi'i Law*, 52-55. Modarressi, Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki daha keskin muhalefetin ancak 17. yüzyılın son onlu yıllarında ortaya çıkacağını belirtmektedir.

19 Muhammed Tunikâbunî, *Kısasü'l-ulemâ*, Tahran, trs., 281. Andrew Newman, Ahbârî-Usûlî tartışmasının sadece Şîî kelam ve fıkıh kaynakları üzerinde bir uzlaşma eksikliğinden kaynaklanmadığını aynı zamanda İmâm'ın gaybeti esnasında Şîî toplumu içerisinde dinî otoritenin mahiyeti üzerine bir anlaşmazlık olduğunu öne sürmektedir. Newman, Usûlîler ile Ahbârîler arasında belirgin bir karşıtlığın onuncu yüzyıl gibi erken bir dönemde fark edilebileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte her iki ekole mensup ulemanın bu kadar erken bir dönemde ideolojik olarak iyi tanımlanmış yasal ve politik bir bölünmenin parçası olduklarını varsaymak yanlıştır. Bk. Newman, “The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imami Shi'i History”, PhD thesis, University of California, Los Angeles, 1986.

olduğunu göstermek için Hasan'ın, *Mültekâtü'l-cümân ve Tahrîrû't-tâvus* eserlerinde yansıtıldığı gibi hadis edebiyatının yeniden canlanmasına katkıda bulunarak Ahbârî akıma dolaylı yoldan yardımcı olduğunu belirtmektedir.²⁰ Bununla birlikte on yedinci yüzyılın sonlarında bile Ahbârîlik hiçbir zaman Âmilî Şii'likte baskın bir eğilim haline gelmedi. Göçmen topluluğunda mevcut olan ikinci özellik, dinî kariyerlerinin başlarında akraba (veya köy) gruplarının bulunduğu yerlerde ikamet etme eğiliminde olan ulema grupları arasında tanımlanabilir bir aile ağı ve belirgin akrabalık bağlarıdır.

İkinci olarak bu ailelerin bir kısmı arasında kurulan evlilik bağları, göç modellerini etkileyen ilave faktörlerdir. Birkaç aileyi saymak gerekirse; Kerekî'nin Abdülali, Cübalı Abdüssamed, Cübalı Şehîdiler (Muhammed b. Hasan b. Şehîd-i Sâni'nin soyundan gelenler) ve Meşgaralı el-Hürr ailesi, çekirdek aile eksenli göçün akrabalık bağları vasıtasıyla baba ve anne soylu akrabaların göçünü teşvik ettiği bir model olmaktadır.²¹ Ulema için önemli bir siyasî ağırlık taşıyan Safevî dinî makamlarının kontrolü, büyük ölçüde bu tür sıkı aile ağları tarafından pekiştirilmiştir. Örneğin Muhakkık el-Kerekî'nin Safevî sarayındaki başarısı, iki oğlunun; Abdülali (ö. 993/1596) ve Hasan'ın (966/1559'da hayattaydı) ilerlemesine yardımcı oldu. Ancak her ikisinin de babalarının sahip olduğu entelektüel birikimin çok azına sahip olduklarını belirtmek gerekir.²² Kızlarından ikisi Mîr Dâmâd'ın babası Mîr Şemseddin el-Esterâbâdî ile üçüncüsü bir Âmilî'yle dördüncüsü de anne tarafından kuzeni Bedreddin el-Hüseynî el-Müsevî ile evliydi.²³ el-Kerekî'nin üç torunu; Hüseyin el-Müftî (ö. 933/1526), Hüseyin el-Müctehid (ö. 1001/1594) ve Mîr Dâmâd (ö. 1040/1630) Safevîler döneminde öne çıkmış ve önemli dinî görevlerde bulunmuşlardır. el-Kerekî'nin torunu ve Mîr Dâmâd'ın kayınbiraderi olan Ahmed b. Zeynelâbidîn (ö. 1054/1647) seçkin bir âlim ve kelamcıdır.²⁴ Hüseyin el-Müftî'nin soyundan gelen birkaç kişi önemli şahsiyetlerdir. Mirzâ Kemâlüddin, Mirzâ Bahâüddîn ve Mirzâ Şâfi'nin her biri Kazvin'de şeyhülislam oldular.²⁵ Hüseyin el-Müftî, İsfahan'da müftü ve kadı, oğlu Mirzâ Habîbullah da *sadr* oldu. Onun oğullarından Mirzâ Ali Rızâ (ö. 1091/1684) İsfahan'da şeyhülislam, Mirzâ Muhammed Mehdî İ'timadü'd-devle (ö. 1080/1673) ise İsfahan'da *sadr* ve ardından vezir oldu.²⁶ Mirzâ Habîbullah'ın yeğeni Mirzâ İbrâhim Tahran'da kadı olmuş, kardeşi Ca'fer ise Tahran'da şeyhülislam görevini üstlenmiştir. Mirzâ Habîbullah'ın torunu Mirzâ Muhammed Ma'sûm da (ö. 1095/1688) İsfahan'da şeyhülislam oldu.²⁷

20 Bu eğilim, seleflerini içtihatlarında mantığa dayandıkları için eleştiren Şehîd-i Sâni tarafından başlatılmıştır. Bk. Modarressi, *Shi'i Law*, 53.

21 Bk. Muhsin el-Emîn, *Hitatü Cebel Âmil*, Beyrut, 1983, 342-345, 356-358, 362-363.

22 el-Muhakkık es-Sâni'nin oğullarından sadece Abdülali, İskender Bey Munşi tarafından Şah Tahmasp zamanındaki seçkin âlimler arasında belirtilmiştir. Bk. İskender Bey Münşi (ö. 1043/1633), *Târih-i âlam-ârâ-yı Abbâsi*, ed. İraj Afshar, Tahran, 1972, Trans., Roger Savory, *History of Shah Abbas the Great*, Boulder, 1978, 1/244-245; Hasan ve Abdülali el-Kerekî hakkında bk. Âgâ Büzürg-i Tehrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-sâni'a*; Ali Nakî Münzevî, ed., *el-Kevâkibü'l-müntezire fi'l-karni's-sâni ba'de'l-aşere*, Tahran, 1952, 57, 122-123.

23 Tehrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-sâni'a*, 205; Muhammad Bâkır Hânsârî (1226-1313/1811-95), *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, Beyrut, 1991, 2/287-288.

24 Tehrânî, *Tabakât*, 71-72; Tehrânî, *ez-Zeria ilâ tesâni'î's-sâni'a*, Necef & Tahran, 1978, 24/251

25 Seyyid Şihâbüddîn el-Mar'aşi en-Necefi, *el-İcâzetü'l-kebir*, Kum, 1993, 335.

26 Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahanî, *Ta'likâtü Emeli'l-âmil*, ed., Ahmed el-Hüseynî, Kum, 1989, 81. Mirzâ Habîbullah el-Âmilî'nin kardeşi Ahmed hakkında kısa bir bilgi için bk. Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fuzalâ*, Kum, 1980-81), 1/34 ve 5/87.

27 Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ*, 5/183.

Üçüncü olarak, öğrencilerin hocalarını takip ettiği ve hocalarında muallimlik konularını güvence altına almalarına veya şeyhülislamlık gibi daha itibarlı bir makama ulaşmalarına yardımcı olduğu bir göç modeli de fark edilmektedir. Muallimler kendi öğretilerini yaymak, hukuki eğilimlerde ve dinî uygulamalarda bir süreklilik sağlamak için öğrencilerine güveniyorlardı. Bu model, Âmilî entelektüel üretimindeki tutarlı, uzun vadeli bilgi görünümü açıklayan ve Fars kültürüyle alışverişe rağmen doğuştan gelen unsurlarını koruyan ayırt edici baba-oğul skolastik ilişkisini içermektedir. Bilginin bu tür “ata soyluluğu”, İran’daki Âmilî din adamları arasında daha önceki Şîî ulema topluluklarına kıyasla kapsam ve yoğunluk bakımından daha fazlaydı.

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle önde gelen Âmilî ulemasının, özellikle de Safevî sarayına yakın olanların, soylarının 10 veya 11’den fazla Âmilî atası ya da aile soyuna kadar takip edilebileceğini görmekteyiz. Mevcut bibliyografik kaynaklara göre, Safevî döneminin sonlarına doğru birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü ve sonrası nesil muhacir âlimleri kapsayan yaklaşık 95 âlime ulaşmaktayız.²⁸

Geriye dönüp bakıldığında, Âmilî teriminin gelişimi ve kullanımı, ulemanın kendilerini tanımlama ve İran toplumu tarafından algılanma biçimlerinin bir sonucuydu. Kültürel gerekçesini kaybettiğinde ve tanımlanabilir bir gerçekliğe sahip olmadığına dahi “*Âmilî*” kavramı birtakım kültürel özellik ve farklı ilmî eğilimler için öznel olarak anlamlı bir bağlam olmaya devam etti. Cebel-i Âmil’deki Cübâ ve Kerekinûh medreseleri üzerine yapılacak bir çalışmayla bu eğilimler daha açık bir şekilde anlaşılabilir. Dolayısıyla Âmilî kavramı, etnik kimliğin tarihsel oluşumunu yansıtmaya bakımından bizim için faydalı bir referans unsuru olmaya devam etmektedir. Bibliyografik eserler ve Safevî tarihi kayıtlarından elde ettiğimiz verilere göre Âmilî ulema ne kendilerini Arap olarak tanıttılar ne de İran toplumu içinde bu şekilde tanımlandılar.²⁹ En bariz kimlik “Âmilî”ydi, akabinde de köy kimliği yani “el-Cübâî”, el-Meysi”, “el-Kereki”, “el-Meşgarî” ve benzerleri geliyordu.³⁰ Cebel-i Âmil hâricinde bilinen daha meşhur ulema da kendilerini en kapsayıcı etnik kimlik olarak “eş-Şâmî” (Suriyeli) şeklinde tanımlıyorlardı.³¹ Bu durum ilk olarak etnik kimliklerin Şîî toplum için tali bir mesele olduğunu, ikinci olarak da o tarihlerde ulusal-etnik yapıların Şîî ulema arasındaki iç çekişmeler ve mücadelelerde sanıldığı

28 Bu rakama belli başlı biyografi türü eserlerin kapsamlı bir incelenmesi sonucunda ulaşılmıştır. Bunlar arasında şu eserler vardır: Muhammed el-Hürr el-Âmilî (ö. 1104/1693), *Emelü'l-Âmil*, ed. Ahmed al-Hüseynî, 2 cilt, Bağdâd, 1965; Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fudalâ*, 5 cilt. Kum, 1981; Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Ta'likâtü Emelî'l-Âmil*; Âgâ Büzürg-i Tehrânî, *ez-Zerîa*, 25 cilt; Âgâ Büzürg-i Tehrânî, *Tabakât*; Âgâ Büzürg-i Tehrânî, *İhyâü'l-tâthir*; Hasan es-Sadr (ö. 1944), *Tekmilletü Emelî'l-Âmil*, ed. Ahmed el-Hüseynî, Necef, 1985; Abdullah et-Tüsterî, *el-İcâzü'l-kebîre*, Kum, 1989; Şeyh Kerim Gazzî İsfahânî, *Tezkiretü'l-gubûr*, Kum, 1951; Seyyid Şihâbüddîn el-Mar'aşî en-Necefî, *el-İcâzü'l-kebîre*, Kum, 1993; Ahmed el-Hüseynî, *Terâcimü'r-ricâl*, 2 cilt, Kum, 1993.

29 Âmilî âlimlerden olan Zeynüddîn Ali Arab'ın (982/1521'de hayatta) İran'a göç etmeden önce adında “Arap” kelimesinin bulunup bulunmadığı net değildir. O, Şah İsmail zamanında Herat'ta kadılık ve şeyhülislamlık görevlerini üstlendi ve Şah İsmail'in ölümünden sonra da Cebel-i Âmil'e geri döndü. Bk. Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulamâ*, 3/323; Gıyâseddîn Temâmüddîn el-Hândmîr, *Habîbü's-siyer fi ahbârî efrâdî'l-l-beşer*, Tahran, trs., 3/114.

30 eş-Şehîd es-Sânî, Cübâ'dan “ilk evim” (vatanü'l-evvel) diye bahsetmektedir. “Vatan” burada doğum yerini ifade etmektedir. Bk. eş-Şehîd es-Sânî, *Dürrü'l-mensûr*, 159.

31 Âmilî uleman herhangi birine Lübnanlı olarak atıfta bulunmak doğru değildir. Çünkü bugün bildiğimiz şekliyle Lübnan yönetimi, bugün Âmilî ulema için tanınabilir bir varlık ya da herhangi bir kimlik kaynağı değildir.

kadar önemli olmadığını göstermektedir. Kendi bölgelerinde etkili olsalar da Âmilî uleması anavatanlarında çok az bilinmekteydiler. Memluk ve Osmanlı Suriye'sindeki önemli şehirlerinin dinî çevrelerinde küçük roller üstlendiler. Sünniliğin Şiilikle ilişkisi, toplumsal ve ekonomik düzeylerdeki dönüşümler ve gelişmeler ışığında her bir tarihi dönemde sürekli olarak yeniden tanımlanmış ve şekillendirilmiştir. Çok sayıda kaynak, iki meşhur âlim Şehîd-i Evvel olarak bilinen Şemseddin Muhammed b. Mekkî el-Âmilî (734-86/1333-84) ve Şehîd-i Sâni'nin hayatında olduğu gibi aktif Şiî âlimlerden bazılarının zulüm ve ölüm tehdidiyle karşı karşıya kaldığına işaret etmektedir. Onların maruz kaldığı zulümleri çevreleyen tarihsel koşullar ilk olarak, iki farklı dönemde Âmilî topluluğu içerisindeki iç sosyal bölünmelerde; ikinci olarak da Memluküler ve Osmanlıların İsnâaşeriyye Şiilerine yönelik dinî politikalarında aranmalıdır. Şehîd-i Evvel söz konusu olduğunda o, Şam bölgesinde açık bir şekilde şeyhü'ş-Şîa olarak biliniyordu ve biyografisinden de anlaşılacağı üzere tüm fikhî ekollerinde çok başarılı bir muallim olmuştu.³² Bazı Şiî ve Sünnî kaynaklar Şehîd-i Evvel'in, öğretilerini birçok Âmilî öğrenci arasında yaymaya çalıştığını ve yerel ahali arasında aktif rol üstlendiğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan aynı kaynaklar onun faaliyetlerinin Cebel-i Âmil'deki bazı sosyal gruplar tarafından engellendiğini ve hatta faaliyetlerine karşı çıktığını gösteriyor. Takiyüddîn el-Cebelî el-Hiyamî, bir dönem Şehîd-i Evvel'in öğrencisiydi, ancak daha sonra İsnâaşeriyye mezhebinden ayrıldığına ve "aşırı" bir tutum benimsediğine inanılmaktadır.³³ Yine Şiî kaynaklar tarafından İsnâaşeriyye Şiiliğinden ayrıldığı düşünülen bir diğer öğrenci Yûsuf b. Yahyâ, Şehîd-i Evvel'e muhalefet etti ve yetkililere daha önce İsnâaşeriyye Şiiliğine bağlı oldukları halde bundan vazgeçtiklerini ifade eden Cebel-i Âmil'den yetmiş kişinin imzaladığı bir rapor sundu. Sayda ve Beyrut gibi kıyı bölgelerinde yaşayan ve Şiî kaynaklarda "sözde Sünnî" (*el-mütesennin*) olarak tasvir edilen binlerce kişi de Beyrut kadısına sunulan raporda İbn Yahya'nın suçlamalarını desteklemiştir.³⁴ Daha da önemlisi, Cebel-i Âmil'de peygamberlik iddiasında bulunan ve Sultan Berkük döneminde Memluküler tarafından öldürülen Muhammed el-Yelûşî'ye çok az rastlanan bir atfın olmasıdır.³⁵ Sünnî ve Şiî kaynaklar, el-Yelûşî'nin Şehîd-i Evvel'in öğrencisi olduğu konusunda mütefiktirler. Ancak Şiî kaynaklar onun Şehîd-i Evvel'in imha etmesini istediği bir sihir kitabını kullanmak suretiyle hocasının talimatlarına karşı çıktığını da ilave etmektedirler.³⁶ Yine Şiî kaynaklardan öğrendiğimize göre el-Yelûşî'nin "gulat" eğilimleri sebebiyle Şehîd-i Evvel ona karşı cephe almıştır.³⁷ Açıkçası, yerel düzeyde muhtemelen farklı Şiî eğilimlere sahip olan ve çeşitli sosyal menfaatler vasıtasıyla motive edilen çeşitli muhalif gruplar arasında sosyal mücadele var gibi görünüyordu. Bu sebeple Şehîd-i Evvel, Cebel-i Âmil ahali arasında dinî liderlik için bazı rakipleriyle karşı karşıya kaldı ve o, ilmî ve sosyal konumunu devam ettirmek için mücadele etmek zorundaydı. Bununla birlikte Sayda kadısının bakış açısına göre Şehîd-i Evvel aleyhindeki raporlar, Şehîd-i Evvel'in Sünnî düşünceye ters

32 Hasan el-Emîn, *A'yânü'ş-Şîa*, 19/59.

33 Hasan el-Emîn, *A'yânü'ş-Şîa*, 10/61; Yûsuf el-Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-icâzât ve terâcimü ricâli'l-hadis*, Beyrut, 1986, 146.

34 Diğer kaynaklar raporun Sayda kadısına sunulduğunu belirtmektedir. Bk. Tehrânî, *Tabakât*, 8/205-7; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Tahran, 1956-72, 107/185-190.

35 İbn Fahd el-Mekkî (ö. 871/1467), *Lahzü'l-elhâz*, Dimeşk, 1928-29, 168.

36 Tehrânî, *Tabakât*, 8/205-207; Muhsin el-Emîn, *A'yânü'ş-Şîa*, 10/59-60.

37 Tehrânî, *Tabakât*, 8/205-207; Muhsin el-Emîn, *A'yânü'ş-Şîa*, 10/59-60.

düşen Şîî öğretilerini yayma konusunda faaliyetlerde bulunduğuna işaret ediyordu. Sünnî rivayetlerde ona yöneltile suçlamalar arasında “Rafîzî” olması, Âişe ve ilk iki halifeye iftirada bulunması, Nusayrî inancını benimsemesi ve şarap içmeyi helal görmesi yer almaktadır.³⁸ Şehîd-i Evvel’in Memluk makamları tarafından yargılanması ve akabinde idam edilmesi, sapkın olarak damgalanan heterodoks Şîî gruplar için çok bilinen bir durumdu. O kılıçla öldürüldü, sonra çarمیha gerildi, taşlandı ve yakıldı.³⁹

Bu durumda gayretli ve aktif Âmilî âlimler arasında otorite sahibi makamların zulmüne maruz kalma korkusu her zaman var olan bir durumdu. Bu durum idamından en az on yıl önce kılık değiştirerek yaşayan ve Osmanlı yetkililerinin dikkatini çekmemek için mücadele eden Şehîd-i Sâni örneğinde daha da nettir.⁴⁰ O, ilk içtihatlarında çok ihtiyatlı davrandı ve kimliğini gizlemek zorunda kaldı.⁴¹ 948/1541 yılından sonra tedrici olarak önce çıkmaya başladı ve İslâmî ilimlerde yetkin olduklarını beyan eden birçok öğrenci ve âlimi etkilemeyi başardı.⁴² İlginçtir ki Şehîd-i Sâni’ye karşı Osmanlı makamlarına iletilen ilk şikâyetler, ne onun dahil olduğu Sünnî ilim çevrelerinden ne de Şam’daki önemli Sünnî şahsiyetlerden gelmiştir. Bunun yerine Şehîd-i Sâni’nin Osmanlı yetkililerinin dikkatini çekmesi, Ma’rûf adında bir Âmilî’nin bir adama açtığı davayı aralarında karar vermesi için Şehîd-i Sâni’ye onu provoke etmesiyle olmuştur. Ma’rûf, Şehîd-i Sâni’nin hükmünün davalı olduğu kişi lehine vermesinden hoşnut olmadı ve es-Sâni’nin faaliyetlerini ve kimliğini Sayda kadısına ifşâ etmeye karar verdi. Şehîd-i Sâni, dört Sünnî fıkıh mezhebine aykırı fetvalar vermekle suçlandı ve bid’atçı (mübdî) olarak ilan edildi. Kadının, Şehîd-i Sâni’ye gönderdiği mektupta ona “Râfîzî köpeği” (*el-kehbû’r-Râfîzî*) diye hitap ettiği ve bunun üzerine Şehîd-i Sâni’nin -saklanmak için bir bahane olarak- Cebel-i Âmil’den üstü kapalı bir kervanla hacca gitmeye karar verdiği belirtilmektedir.⁴³ Davanın seyrinden haberdar olan padişah, Şehîd-i Sâni’yi kendi sarayına getirtmeye ve Sünnî ulema onun gerçek inançlarını ortaya çıkardıktan sonra ona karşı gerekli tedbirler almaya karar verdi. Ancak padişah tarafından Şehîd-i Sâni’yi Mekke’den almak için gönderilen memurlar bunun yerine onu hacdan dönerken öldürmeye karar verdiler.

Şehîd-i Sâni, meslekî hedeflerine ulaşmak için bir dinî müessesenin veya sosyal tabanın korumasından yoksundu. İç muhalefet, onun marjinalleşmesinin ve mevcut toplumsal düzene karşı hüsrana uğramasının sebebinin açıklanmış olsa da öldürülmesi büyük ölçüde Osmanlı’nın resmî olarak tanımlanmış ortodoksiye (Sünnîliğe) muhalif olan önde gelen Şiîlere yönelik politikaları sayesinde mümkün olmuştur. Her iki Şehîd (Şehîd-i Evvel ve Şehîd-i Sâni) de muğlak “sapkınlık” (heresy) suçlamalarına maruz kaldılar ve bu durum, Memluk ve Osmanlı politikalarının genel olarak İsnâaşerî Şiîlerini kendi dinî kurumları içerisinde çekirdek bir grup olarak gördüğü görüşüne şüphe düşürdü. Bu bağlamda İsnâaşerîye Şiîlere yönelik politikalar, Dürziler ve Nusayriler gibi “gulat” ve heterodoks mezheplere yönelik politikalarından temelde farklılık göstermemiştir.⁴⁴ Bu koşullar altında, İran’a göç şüphesiz daha görünür olan ulemayı

38 Ibn Şuhbe (ö. 851/1448), *Târîhu Kâdi b. Şuhbe*, ed. Adnan Derviş, Dimeşk, 1977, 1/134-135.

39 el-Hürr el-Âmilî, *Emelü’l-Âmil*, 1/183.

40 eş-Şehîd es-Sâni, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 2/183.

41 Hânsârî, *Ravzâtü’l-cennât*, 3/346.

42 eş-Şehîd es-Sâni, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 2/184.

43 Hânsârî, *Ravzâtü’l-cennât*, 3/363; Muhsin el-Emîn, *A’yânü’s-Şîa*, 7/157.

44 Andrew Newman, Şiîlerin Osmanlı topraklarında serbestçe dolaştıklarını ve hiçbir noktada aranmadıklarını veya soruşturulmadıklarını savunmaktadır. Bu iddia, Osmanlı Suriye’sinde başlangıçta bu

sürekli korku içinde yaşamaktan kurtaracak ve Safevî dinî kurum yapılanması içinde önde gelen görevlerden sosyal ve ekonomik olarak yararlanmaları için bir fırsat teşkil edecekti.⁴⁵ Yine de zulüm korkusu ve entelektüel tanınma ve sosyal faydalar için verilen mücadele ne kadar gerçek olursa olsun Âmilî ulemasının neden Irak veya Hindistan yerine İran'da önemli sayılara ulaştığını tek başına açıklamaz. Hiç şüphesiz birçoğu Irak ve Mekke'ye göç ettiler, ancak bundan daha fazlası ise İran'da ikamet etmekteydi.

Batılı ve Ortadoğulu tarihçiler arasında yaygın olarak kabul edilen görüşün aksine Safevîlerin, dinî sözcüsü olarak görev üstlenecek niteliklere sahip âlimlerden yoksun olmadığını bazı erken dönem Safevî kroniklerinden öğrenebiliriz. Hândmîr, Şah İsmâil zamanında Emîr Nizâmüddîn Abdülhayy ve fûrû-usûl konularıyla hadis alanında bilgili Mevlânâ Abdülali gibi İsnâaşeriyye mezhebine göre eğitim almış bazı erken dönem ulemasına atıfta bulunur.⁴⁶ Şah İsmail'in saltanatının son döneminde *sadr* olan Emîr Seyyid Giyâseddîn Muhammed b. Emir Yusuf'un, dinî eğitim aldığı ve Timur hükümdarı Sultan Hüseyin Mirza tarafından Herat'ta bir medreseye atandığı belirtilmektedir. 916/1510 tarihinde Horasan Safevîlerin kontrolüne geçtiğinde Şah İsmail onu Horasan'a kadı tayin etti ve bütün şer'î meselelerde tam yetkili kıldı.⁴⁷ *Ravzâtü'l-cennât*'ta Şah Tahmasp için telif ettiği *et-Tefsîrû'l-kebîr* ve *Levâmi'u'l-envâr ilâ ma 'rifeti'l-eimme ve'l-ethâr* da dahil olmak üzere Şiî inanç esasları ve hadis alanında çok sayıda eserin yazarı ve Farsçaya mütercimi olan önde gelen âlimlerden Ali b. el-Hasan ez-Zevârî'den (983/1575'te hayatta) de bahsedilmektedir. Hiç kuşkusuz İslâmî ilimlerde yetkin çok sayıda âlim vardı. Ancak onlardan hiçbiri İsnâaşeriyye Şiiliğinin en üst seviyede bulunan fakihleri arasında değildi. Âmilî ulemanın İran'a girişi, geniş çaplı bir göçle olmaktan ziyade Nəcəf'in en önemli fakihlerinden biri olan Muhakkık el-Kerekî'nin mevcut siyasî yönetimlerle ilişki kurmayı reddeden köklü Şiî geleneğine karşı çıktığı bir dönemde Safevîlerin Mezopotamya'ya yayılmasıyla başlamıştır. Bununla birlikte devrimlerinin ilk on yıllarından sonra Safevîler diğer düşüncelerden etkilendiler. Safevîler, İran'ın çatışan muhalif siyasî grupları veya etnik zümreleriyle hiçbir bağı olmayan ve en yüksek dinî mevkilere yükselmeleri halinde çok az tehdit oluşturabilecek yabancı bir ulema topluluğunun hizmetlerini kabul etme konusunda kendilerini daha güvende hissettiler.⁴⁸ Bu faktörün, Safevî

tür kontrol noktalarının olduğunu var saymaktadır. Suriye topraklarında Osmanlılar tarafından bu şekilde sistematik önlemler alındığına dair tarihî verilere sahip değiliz. Bununla birlikte bu mesele ulemanın gerçekten tehdit edilip edilmediklerine karar vermemize yardımcı olmamakta ve dolayısıyla Âmilîlerin yaşadığı gerçek dinî-politik ortamla hiçbir alakası bulunmamaktadır.

45 Abdurrahîm Ebû Hüseyin doğru bir şekilde Âmilîlerin Şiî olmaları hasebiyle kamu görevlerine pek az erişimlerinin olduğuna işaret etmektedir. Bu durum Ca'fer el-Muhâcir'in Âmilî âlimlerin tabiatlarında var olan zühde ilgili argümanına taban tabana zıttır. Andrew Newman'ın Âmilîlerin Osmanlı Devletindeki sosyoekonomik kaynaklara kolay erişimine delil olarak işaret ettiği müderrislik vazifesi ise vakıf kaynaklarıyla sınırlı olan üçüncü, hatta dördüncü sınıf medreselerde söz konusuydu. Sadece bir örnek vermek gerekirse, Şeyh Bahâî'nin babası Hüseyin b. Abdüssamed'e Bağdat'ta bir medresede müderrislik sözü verilmişti. Cebel-i Âmil'den oraya gittiğinde evkafın yetersiz olduğunu gördü ve görevini bir başkasıyla değiştirebilmek için 21 gün beklemek zorunda kaldı. Hadiseyle ilgili detaylı bir anlatım için öğrencisinin yazdığı Şehîd-i Sâni'nin biyografisine bakınız. İbnü'l-Üdi el-Cizzîni (962/1555'te hayatta), *Buğyetü'l-mürîd fi'l-keşf an ahvâli's-Şehîd*. Eserin günümüze ulaşan kısımları *ed-Dürrü'l-mensûr*'da toplanmıştır.

46 Hândmîr, *Habîbü's-siyer*, 3-4/117-118.

47 Roger Savory, "The Provincial Administration of the Early Safavid Empire", *Studies on the History of Safavid Iran*, London, 1987, 124.

48 Albert Hourani, "From Jabal 'Amil to Persia", *BSAOS*, 49, 1986, 137; Arjomand, *Shadow of God*,

tercihlerinde büyük bir etkiye sahip olduğu açıktır. Ancak yine de Safevîlerin mezhebi değişimlerine öncülük etme görevinin neden Iraklılara ya da Bahreynlilere (Katifiler de dahil) değil de Âmililere verildiğini açıklamamaktadır. Hatta 940/1533 tarihinde el-Muhakkık es-Sânî'nin ölümünden sonra bile Şah Tahmasp, Cebel-i Âmil'den bir müçtehit haricinde hiçbir kimsenin el-Kerekî'nin makamına gelemeyeceğini beyan etti.⁴⁹ Bu tarihî kavşakta ortaya çıkan dört eşzamanlı hadise, resmimizi tamamlamaya yardımcı olacaktır.

Birincisi, Irak'taki Hille, Safevî öncesi dönemde Şiiğin en önemli merkezi konumundayken, belirgin bir şekilde gerilemiş ve on altıncı yüzyıla gelindiğinde bu şehirde önde gelen tek bir âlim bile kalmamıştır. Kerbelâ'nın önemi giderek artıyordu ve Necef, on altıncı yüzyılın başından itibaren Muhakkık el-Kerekî ile daha sonra İran ve Cebel-i Âmil'den çok sayıda talebeyi kendi ilim havzasına çeken Mukaddes el-Erdebilî sayesinde ün kazanmaya başladı.⁵⁰ Üstelik on altıncı yüzyılın başlarında Kuzey Suriye'deki Halep şehrinin Şiî nüfusu önemli ölçüde azaldı ve nihayetinde şehir bir Şiî ilim merkezi olarak önemini yitirdi. Buna karşılık şehir, Şehîd-i Evvel'in eserlerinin iki nesil âlimi etkilediği dönemden on beşinci yüzyılın sonlarına kadar Şiî öğretim için önemli bir ilim merkezi haline gelecek ve onu daha az kapsamda Bahreyn takip edecekti. Cüba, Meys ve Kerekinûh'un Âmilî köylerindeki ilmî faaliyetler on altıncı yüzyılın ortalarına kadar başarılı bir şekilde devam etti.⁵¹ Bu sebeple Cebel-i Âmil'in ilmî itibarı ve Şehîd-i Evvel ve Şehîd-i Sânî'nin Şiî geleneği üzerindeki etkisi, o dönemde İran'da iyi biliniyor olmalıdır. Daha da önemlisi Cebel-i Âmil'in Şiî tarihindeki yeri, Sebzevâr'ın Serbedârî yöneticisi Ali b. el-Müeyyed'in (ö. 788/1386), Şehîd-i Evvel'i Şiî toplumuna liderlik yapması için Horasan'a davet ettiği zamandan beri İran'da kabul edilmiş olmalıdır.⁵² İkincisi, Âmilîler dinî ve siyasi açıdan düşman olarak algıladıkları Sünnî yönetimle doğrudan muhataplılar. Daha özellikli olarak Şehîd-i Sânî'nin idam edilmesi, ulemanın Osmanlı karşısı duruşunu ve Safevîlere olan bağlılığının artmasını garanti altına almış gibi görünmekteydi. Bazı Safevî kronikleri, Hüseyin b. Abdüssamed'in (ö. 984/1576) Cebel-i Âmil'den ayrılışını, hocası Şehîd-i Sânî'nin idam edilmesine bir tepki olduğunu belirterek Osmanlılar döneminde Âmilîlerin maruz kaldığı adaletsizliğe dikkat çekmiştir.⁵³

126-127; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 361-362. Ayrıca Ca'fer el-Muhâcir, *Ravzâtü'l-cennât*'tan hareketle, Şah İsmâil'in talebiyle Farsça ilk Şiî fıkıh eserini telif eden bir başka İranlı âlim olan Hüseyin b. Şerefeddîn el-Erdebilî'ye atıfta bulunur *el-Hicre*, 183-184.

49 Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ*, 3/90.

50 Modarressi, *Shi'i Law*, 51-52; Hasan el-Emin, *Dâiretü'l-ma'ârifü'l-İslâmiyye eş-Şi'iyye*, 2. ed., Beyrut, 1981, cilt 3, "el-Necef", "Haleb", "el-Hille". Şunu da belirtmek gerekir ki, Necef, el-Muhakkık es-Sânî ve İbrâhim b. Süleymân el-Katîfî zamanında (yani) el-Mukaddes el-Erdebilî'den biraz daha önceki bir dönemde bir ilim merkeziydi. Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, [New Haven, 1985], 123. Momen 18. yüzyıla geldiğinde Bahreyn'den 33, Esterabâd'dan 15 ve Necef'ten 8 âlime karşılık (İran'da) yaklaşık 100 Âmilî âlimin olduğunu belirtmektedir.

51 Cebel-i Âmil'in o dönemdeki âlimlerinin biyografileri, Cebel-i Âmil'in önde gelen bir Şiî ilim merkezi olarak rolünü yeniden inşa etmemize yardımcı olmaktadır. Bk. Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 4/264, 339-342, 359-360; 7/22-25; Momen, *Introduction*, 120, 122-123. Momen vardığı sonuçları Muhammed Ali Keşmirî'nin *Nücümü's-semâ*, Lucknow, 1303/1885 isimli biyografi eserine dayandırmaktadır.

52 Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şîa*, 10/59-64.

53 Hasan Rumlu, *Ahsanü'l-Tawarikh: A Chronicle of the Early Safawis*, Trans., C. N. Seddon, Baroda, 1934, 2 cilt; İskender Bey Münşi, *Âlam-ârâ-yı Abbâsî*, Savory çevirisi, 1/247-248; Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ*, 2/119. Muhsin el-Emin, Hüseyin b. Abdüssamed'in terceme-i hâlinde var olan çelişki ve karışıklıklara işaret etmiş ve kendi versiyonunu geliştirmiştir. (*A'yânü's-Şîa*, 6/60). Aynı problemle ilgili bk.

Ahmed Rızâ, Muhammed es-Safâ, Muhsin ve Hasan el-Emin gibi modern dönem Âmilî tarihçiler, Safevî Devleti'nin yükselişini Âmilîler için tarihî bir dönüm noktası olarak algılamakta ve Muhakkak es-Sânî ve Şeyh Lütfullah el-Meyisî (ö. 1032/1622-23) gibi âlimlerin Safevî desteği ve himâyesinden övgüyle bahsetmektedirler.⁵⁴

Üçüncüsü, Sünnî doktrin ile fıkıh ve ihtilaf literatürü hakkında derin vukûfiyete sahip olmak, Safevî Devleti'nin dinî temsilcilerinde aranan bir özellikti. On beşinci yüzyıla gelindiğinde önde gelen Âmilî âlimlerinin Sünnî ilim meclislerine katılmaları olağan bir durumdu.⁵⁵ Meşhur Âmilî âlimler yöntem ve terminoloji bakımından Sünnî fıkıhından önemli ölçüde istifade eden son dönem Şiî uleması arasında yer almaktaydılar. Bu durum sebebiyle daha sonraki dönemde Âmilî olan veya olmayan bazı âlimler özellikle de Ahbârî eğilimlere sahip olanlar arasında sert eleştirilere maruz kaldılar. Hüseyin b. Şihâbüddin el-Kerekî (ö. 1076/1665) *Hidâyetü'l-ibrâr* adlı eserinde bu duruma dair bazı atıflarda bulunur ve İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), eş-Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şeyhü't-Tâife Ebû Ca'fer Muhammed et-Tûsî (ö. 436/1044) gibi erken dönem âlimlerinin kelam ve fıkıh alanında yazılmış Sünnî kitapları incelemeleri ve tartışmaları, başlıca ilim merkezleri üzerindeki Sünnî hegemonyanın dikte ettiği ve takıyye uygulamasını gerektiren bir durum olduğunu belirtir⁵⁶ Bununla birlikte Hüseyin b. Şihâbüddin, el-Allâme el-Hillî (ö. 726/1325) ve Şehîd-i Sâni gibi daha sonraki dönem âlimleri arasında var olan bu tür bir ödünç almayı, Şiî fıkıhına yönelik bilinçli bir girişim olduğu için kınanması gereken bir durum olarak görmektedir. Safevîlerin Âmilî ulemayı istihdam etmeye yönelik ilgilerinin temelinde sadece toplumsal düzenlerinin içinden değil, dışından da ideolojik bir savunma ve meşrulaştırma ihtiyacı bulunmaktaydı. Bir diğer ifadeyle, Safevîler, Âmilî ulemanın fikhî uygulamaları sistematik hale getirip Safevî topraklarının tamamında uygulamalarıyla İslam'da meşru bir statü elde etmeye çalıştılar. Eğer Âmilî ulema Şiîliği bir topluluk mezhebinden devlet mezhebine dönüştürmeye en azından potansiyel olarak hazır olmasalardı Safevî hükümdarları böyle bir görevi yerine getirecek âlimleri başka yerlerde ararlardı.

Dördüncüsü, Cebel-i Âmil'de içtihadı vurgulayan, siyaset teorisinde değişiklikler öneren ve Osmanlı-Safevî polemigine katılmak için son derece donanımlı yerleşik bir Şiî geleneğinin varlığı, Safevîlerin Sünnî propagandasını engelleme isteğine uygundu.⁵⁷ Bu görev başlangıçta Mevlâ Muhammed Müşekkkik gibi İranlı fakihler tarafından üstlenmiş ve Safevî sarayında bulunan ulema tarafından denetlenmiş olsa da çok geçmeden Muhakkak el-Kerekî'nin ayrıcalıkları olduğuna inandıkları bir dizi dinî görevi devraldığı anlaşıldı.

Devin Stewart, "A Biographical Notice on Baha' al-Din al-'Amili (d. 1030/1621)," *Journal of the American Oriental Society*, 111, no. 3, 1991, 563-571. Stewart, Hüseyin'in İran'a Şehîd-i Sâni'nin ölümünden yedi yıl önce geldiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bir Safevî vakanüvisi, Hüseyin b. Abdüssamed'in 963/1556 tarihinde, yani Şehîd-i Sâni'nin ölümünden iki yıl önce memleketinden zenginlik ülkesine gittiğini ve orada kendisine hürmet gösteren Şah'ın hizmetine girdiğini belgelemiştir. Muhammed Yûsuf Vâle İsfehânî, *Huld-i berin: İran der rüzgâr-i Safeviyyân*, [Tahrân, 1372 Sh./1993], 433.

54 Muhammed Câbir es-Safâ, *Târîhu Cebelü Âmil*, Beyrut, 1981, 137-138. O, Âmilî Şiîliğinin tarihi ve bizatihi içyapısı hakkında fikir sahibidir. Ayrıca bk. aynı eser, 76-80 ve Ahmed Rızâ serisi, "el-Metâvile ev eş-Şia fi Cebel-i Âmil", *el-İrfân*, 2, no. 5, 1910, 240-241; Muhsin el-Emin, *A'yân al-shi'a*.

55 Daha fazla bilgi için bk. Devin Stewart, "Twelver Shi'i Jurisprudence and Its Struggle with Sunni Consensus" PhD thesis, University of Pennsylvania, 1991, 198-199.

56 Hüseyin b. Şihâbüddin el-Kerekî, *Hidâyetü'l-ibrâr*, 219-222.

57 Bk. Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16 Jahrhundertnac harabischen Handschriften*, Freiburg, 1970, 56-60; Glassen, "Schah Isma'il I."

Safevî sûfî tarikâtının (Erdebil tekkesi) on altıncı yüzyılda egemen bir güce dönüşmesi, özellikle de sınırlarındaki Osmanlı tehdidine karşı koyabilmesi için siyasi-dinî yapısında köklü dönüşümler gerektirdi.⁵⁸ Baskı sadece kısa vadeli değişimler sağlayabilir ve İran toplumunun çeşitli kesimlerinde ideolojik kontrolü nadiren mümkün kılar.⁵⁹ Bunun yerine Safevîler tebaaları tarafından tutarlı bir Şîî inanç sisteminin benimsenmesinden kaynaklanan bir dinî liderlik duygusu elde etmeye çalışmışlardır. Burada Âmilî ulema için Şîî fikh düşüncesinin temellerinde önemli değişiklikler yapma, dinî metinlerin yorumlanma kapsamında yeni bakış açıları getirme, daha önce ele alınmamış alanlarda uygulamalarını genişletme ve ideal İmâmî yönetim sistemini şekillendirme ihtiyacı vardı. Şeriat temelli bir toplumun inşası ne Kızılbaşların ne de İran'ın önde gelen ulemasının yeni hanedana aşılatabilecekleri standart bir dinî uygulama anlamına geliyordu.⁶⁰ Çoğunlukla Hille' ve daha sonra Necef geleneğine dayanan Şehîd-i Evvel döneminden itibaren önde gelen Âmilî âlimler içtihadın uygulanmasıyla fakihin sosyopolitik rolünü ve Şîî hadislerin değerlendirilmesinde aklî delillere daha fazla güvenilmesi gerektiğini vurguladılar. On yedinci yüzyılın başlarından itibaren bu fakihlerin eserlerinde daha Usûlî bir eğilim hâkim olmuş, bu da fakihlerin imtiyazlarının ve siyasi güçlerinin artmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla iki çağdaş İranlı âlim olan Ali Nakî Münzevî ve Abdülhüseyin Sâlihî Şehîdî'nin ileri sürdüğü, Âmilî âlimlerin çoğunluğunun Ahbârî olduğu iddiasının tarihsel olarak kanıtlanması mümkün değildir.⁶¹

Hem Münzevî hem de Şehîdî, Ahbârîliği felsefî yorumu veya edebiyat ve sanatın takdir edilmesini dışlayan katı bir fikhî yaklaşımla özleştirme eğilimindeyken Usûlîlik sadece dinî hukukun uygulanmasına değil aynı zamanda felsefe ve edebiyata karşı daha esnek ve dinamik bir yaklaşım olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca Münzevî, Âmilî Arapların Ahbârîliği ile kuzey ve doğu İran'ın Fars âlimlerinin Ahbârîliği arasında bir ayırım yaparak İran Ahbârîliğinin bazı aklî delilleri sisteme entegre ettiğini ve şeriatın daha geniş bir yorum alanını kabul ettiğini belirtmektedir.⁶²

Argümanını desteklemek için Ahbârî olmasına rağmen içtihadı reddeden Âmilî ulemasının aksine taklidi reddeden Muhammed Emîn Esterabâdî (ö. 1036/1626-27) örneğini verir. Âmilî ulemanın eserleri incelendiğinde bu argümanlarının yanlışlığı ortaya çıkmakta ve sonuçlarına karşı çıkmaktadır. Muhacir ulema arasında bir hukuk kaynağı olarak hadislerin geçerliliği ve İslâmî ilimlerde mantık ve felsefenin önemiyle ilgili meseleler ele alındı. Âmilî ulemanın bazı eserleri, gelenekçi eğilime katkıda bulunmuş olsa da gerçek manada bir Ahbârî pozisyonu el-Hürr el-Âmilî ve Hüseyin b. Şihâbüddîn el-Kerekî de dâhil olmak üzere sadece birkaç önde gelen şahısta görülebilmektedir. Mirzâ Muhammed el-Ahbârî ricâl eserinde ilk Şîî âlimlerin (hadisin, fikhî hükümlerin kaynağı olarak reddedilmesi şeklindeki) metoduna karşı çıkan son dönem ulemaya karşı en açık sözlü olanların sırasıyla şunlar olduğunu belirtmektedir: Muhammed Emîn Esterabâdî, *Sefînetü'l-necât* adlı eserinde el-Feyz el-Kâşânî (ö. 1091/1680), *el-Fevâidü't-Tüsiyye*'sinde el-Hürr el-Âmilî ve *Hidâyetü'l-*

58 Bk. Lambton, "Quis Custodiet Custodes?", 137-141.

59 Bk. Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, Berlin, 1983, 146-150.

60 Arjomand, *Shadow of God*, 123-129.

61 Bk. Abdülhüseyin Sâlihî Şehîdî, "Medrese-yi felsefî-yi Kazvîn der 'asr-i Safavî", *Havza*, 58, 1952, 169-192; Münzevî, *el-Kevâkibü'l-müntezere*, 354-357; 656-657.

62 Münzevî, *el-Kevâkibü'l-müntezere*, 355-356.

ebrâr'ında Hüseyin b. Şihâbüddîn el-Kerekî el-Âmilî.⁶³ Bu sebeple el-Hürr ve Hüseyin b. Şihâbüddîn haricinde Âmilî ulema arasında ne önde gelen Ahbârîye ne de aşırı Usûlî karşıtlarına rastlıyoruz.⁶⁴

Neredeyse diyalektik bir şekilde öncelikli olarak üstlendikleri şeyhülislamlık görevleri vasıtasıyla iktidara eşi benzeri görülmemiş erişimleri ve şahlara yakınlıkları göz önüne alındığında önde gelen Âmilî ulema, toplumlarının taleplerini karşılamak için hukuki yorumlarının kapsamını genişletmeye eğilimliydi. Bu süreç, Safevî-Âmilî monarşik-İmamî siyasi ittifakının gizli geriliminin kaynağı olmasa bile kendine özgü bir özelliği haline gelecekti.

Çok sayıdaki delil, teberiyûn (ilk üç halife ve Âişe'ye lanet okuyarak şehirde dolaşan heyet)⁶⁵ uygulamaları da dâhil olmak üzere Safevîlerin genel dinî politikalarının Âmilîlerin dinî bakış açısıyla çelişmediğini göstermektedir. Dolayısıyla Newman'ın iddia ettiği gibi bu politikalar, öğrencisi Hüseyin b. Abdüssamed'in Safevîlere tabi olduğu bir dönemde Şehîd-i Sâni'nin Safevîlerin himayesini istememesinin ana nedeni olamazdı.⁶⁶

Ni'metullah el-Cezâirî (ö. 1112/1710) gibi bazı âlimler tarafından teberiyûn aleyhinde dile getirilen şikâyetler, uygulamaya karşı temel bir muhalefetten değil, takiyyenin akılsızca terk edilmesine ve Sünnî saldırı korkusuna karşı bir direnişten kaynaklanıyordu.⁶⁷ Diğer bir âlim olan Ni'metullah el-Hillî, İsfahan ulemasına hitaben yazdığı bir mektupta Mekke'deki Şii ulemanın şöyle dediğini yazmıştır:

“Siz onların (Sünnîlerin) halifelerini lanetlerken biz Haremeyn'de bu tür lanet ve iftiralardan dolayı işkence görüyoruz.”⁶⁸

Burada bahsedilmiş önde gelen Âmilî âlimlerin eserlerinden yapılan alıntılar bu hususu en iyi şekilde açıklayabilir ve Safevî-Âmilî ilişkilerinin şekillendirmede yukarıdaki faktörlerin alaka düzeyini ortaya koyabilir. Muhakkık-ı Sâni, *Nefehâtü'l-lâhût fî la'ni'l-cibt ve't-tâgût* adlı eserinde 155 sayfa boyunca ilk iki halife lanet etmenin sadece câiz değil aynı zamanda müstehab olduğunu kanıtlamaya çalışır.⁶⁹ Aslında cibt (sihir) ve tâgût (tapılan şey) İslam öncesi iki putu temsil ediyordu, ancak burada sırasıyla Ebu Bekir ve Ömer'i temsil etmektedir. Muhakkık-ı Sâni, Hz. Peygamber'in ashabından belirli kişilere ve ilk iki halifeye ta'n ve lanet etmenin câiz olduğunu deklare etmekte ve bu tür hakaretleri yasaklayan Sünnî hadisleri uydurma olarak değerlendirmektedir.⁷⁰ “Halepli Bir Âlimle İmamet Meselesi Hakkında

63 Hasan el-Emin ed. *A'yânü's-Şîa*, 6/36-37. Şihâbüddîn el-Kerekî'nin biyografisi için bk. İbn Ma'sûm, *Selâfetü'l-asr*, Kahire 1324, 356. Ahbârî argümanları ileri süren daha az tanınmış Âmilîler, Hüseyin b. Şihâbüddîn el-Kerekî tarafından *Hidâyetü'l-ibrâr*'da sayfa 221-222'de kısaca bahsedilmiştir. Bunlar Zeynüddin b. Muhammed b. el-Hasan b. eş-Şehîd es-Sâni, Hüseyin b. Zâhir el-Âmilî (Sâhibü'l-Meâlim [ö. 1011/1602] ile çağdaş) ve Muhammed el-Harfuşi el-Âmilî'dir (ö. 1096/1684'ten önce).

64 Aynı eser.

65 Rosemary Stanfield Johnson'ın bu ciltte yer alan aşağıdaki makalesine bakınız. “Sunni Survival in Safavid Iran: Anti-Sunni Activities during the Reign of Tahmasp I”, *Iranian Studies*, 27/1, 1994, 123-133.

66 Newman, “Myth of the Clerical Migration”, 93.

67 Bk. el-Bahrâni, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, 153.

68 Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 4/347.

69 el-Muhakkık es-Sâni, “Nefehâtü'l-lâhût fî la'ni'l-cibt ve't-tâgût”. A. Enver, *Fihrist-i nüsah-i hattiyi kitabhâne-yi millî*, koleksiyon 1703, Tehran, 1965-1979, 5/8. Bu risâle 917/1511 yılında Meşhed'de tamamlanmıştır. Ayrıca risâle en az iki defa yayınlanmıştır. Ancak ben burada orijinal elyazmasını esas aldım.

70 el-Muhakkık es-Sâni, “Nefehâtü'l-lâhût fî la'ni'l-cibt ve't-tâgût”.

Tartışma” (*Münâzara me’a ba’di ulemâ-i Haleb fi’l-imâme*) başlıklı bir diğer münâzara risâlesi, Şeyh Bahâî’nin babası Hüseyin b. Abdüssamed’in (ö. 983/1576) Şiiliğe döndürmeyi başardığı Halepli Sünnî bir âlimle benzersiz koşullar altında gerçekleştirdiği münazarayı kaydeder.⁷¹ Bu risâlenin Hüseyin b. Abdüssamed’in İran’a göçünden bir süre sonra yazılmış olmasına rağmen, münazaranın aslında 951/1544 tarihinde hâlâ anavatanındayken gerçekleştiğine dikkat çekilmesi gerekir. Risâlede ortaya konulan fikirler, Hüseyin’in dinî bakış açısının ilk dönemlerine dair nadir bir bakış açısı sunmakta ve ayrıca onun ve muhtemelen Âmilî âlimlerin çoğunun gizlice Âişe ve ilk iki halifenin lanetlenmesini desteklediğini ortaya koymaktadır. Hüseyin b. Abdüssamed risâlenin başından her ne kadar haklı olduğuna kalbi mutmain olsa da Halep eşrafını ilk iki halifeye lanet etmeyi tasvip etmediği inandırarak onları nasıl yanılttığını anlatır. Hüseyin fikrini şöyle ifade etmektedir:

“Biliyordum ki, eğer ona mezhebimizde ilk iki halifeye lanet etmenin kabul edilebilir bir durum olduğunu itiraf edersem ona binlerce delil getirsem dahi kesinlikle Şiiliğe dönmeyecekti... Ben de ona şöyle dedim: “Bizim mezhebimize göre, ilk iki halifeye lanet etmek zorunlu değildir. Bunu sadece halk tabakası arasındaki mezhep taassubu olanlar yapar.”⁷²

Bu risâlede ortaya konulan münazaranın yapısı dikkat çekicidir. Söz konusu itikadî mesele, genellikle Sünnî bir bakış açısıyla açıklanır, ardından aynı bakış açısıyla tekrar çürütülür. Bu durum başlangıçta ortaya koyduğu tüm Sünnî iddialardan ayrılıp Şiî bir argüman ileri sürene kadar devam eder. Nihaî olarak Hüseyin b. Abdüssamed, Sünnî hadis ve fikhının temellerini itibarsızlaştırır. İbn Bâbaveyh (Şeyh Sadûk), Şeyhü’t-Tâife ve Şerif el-Murtazâ gibi erken dönem Şiî âlimlerin Sünnîlerle yaptıkları çok sayıda münâzara esnasında ortaya koydukları bu yaklaşım, “baskı altında batılı batıla çürütmek” (*def’u’l-bâtıl bi’l-bâtıl li’z-zarûre*) veya “en iyi şekilde tartışmak” (*bi’l-lefi hiye ahsen*) yani daha radikal Şiî fikirlerini ifşa etmekten kaçınmak ve Sünnî bir delili çürütmek için Sünnî fikhından (usûl) elde edilen delilleri kullanmak olarak biliniyordu.⁷³ Bu aynı zamanda münazaralarda iyi bilinen ve etkili olan bir yöntemdir. Sünnî fikirlere karşı çıkan çok sayıda Şiî ulema örneğinde olduğu gibi Hüseyin b. Abdüssamed de görünürde Sünnî istidlâlî takip etmiştir.

Muhakkık-ı Sâni’nin Cebel-i Âmil’de doğan kızı vasıtasıyla torunu olan Hüseyin el-Müctehid (ö. 1001/1592-93), el-Kerekî ailesinin Safevî sarayında makam ve şeref elde eden ikinci üyesiydi. el-Müctehid, Sünnîlerin bidatlerine yönelik birtakım risâleler telif etti. İçerik bakımından birbirini arasında çok cüz’i farklılıkları olan ve “Ömer’in Öldürüldüğü Gün Hakkında Bir Risâle” ve Ömer’in Öldürüldüğü Tarihin Belirlenmesi Hakkında Bir Risâle” başlıklı iki versiyonu bulunan risâlesi, nispeten kısa bir isatla İmam Ebü’l-Hasan el-Askerî’ye (ö. 260/874) ulaşan Şiî bir hadisi aktarmaktadır.⁷⁴

71 Hüseyin b. Abdüssamed, “Münâzara me’a ba’di ulemâ-i Haleb fi’l-imâme”, Ahmed el-Hüseynî, *Fihrist-i nushahâ-yi hattî-yi kitâbhâne-yi umûmî-yi Mar’aşî*, 1161, no. 3, Kum, 1975, 2. Newman’ın bu münazarayı çevreleyen şartlara dair fikrinin aksine Hüseyin b. Abdüssamed, Halepli âlimin takıyyeyi terk edecek kadar samimi bir dost olduğunu açıkça ifade eder. Kimliğini gizlemek suretiyle yapılan bu tür münazaralar, Osmanlı döneminde Şiîler ve Sünnîler arasında kesinlikle istisnai bir durumdu.

72 Hüseyin b. Abdüssamed, “Münâzara”, 2.

73 Hüseyin b. Şihâbüddîn el-Kerekî, *Hidâyetü’l-ibrâr*, 219-220.

74 Hüseyin el-Müctehid, “Risâle fi ta’yini makteli Ömer” ve “Risâle fi yevmi katl-i Ömer”, MSS 3987/3 & 4, Meclis Kütüphanesi, Tahran. A. Hâiri, *Fihrist-i kitâbhâne-yi meclis-i şûrâ-yi millî*, Tahran, 1305-57, Sh./1926-78, 10/419-420, 423-428.

Söz konusu hadiste Ömer'in ölüm tarihi olarak Rebülevvel ayının 9'uncu günü verilmekte ve bugün, bayram günü olarak ilan edilmektedir.⁷⁵ Kim bugünü bayram olarak kutlarsa ödüllendirilecek, dilekleri yerine getirilecek, hataları affedilecek ve cehennemden kurtarılacaktı. Ömer, Kur'ân'ı tahrif eden, dinî hükümleri değiştiren, Yahudi, Hristiyan ve Mecûsileri memnun eden ve İmam Ali'yi öldürmeyi planlayan kişi olarak tasvir edildi.⁷⁶ Burada yine Muhakkık-ı Sâni'nin ölümünden iki nesil sonra halifelerin lanetlenmesinin Safevî Devleti'nin önde gelen Âmilî âlimleri arasında bir istisna değil kural olduğunun güçlü bir delili bulunmaktadır. Safevî tarihinde II. Şah İsmail'in (984-85/1576-77) teberriyyûn uygulanmalarına son verilmesini emrettiği fetret döneminde dahi Hüseyin el-Müctehid, uygulamayı savunmak için ona karşı çıkan ulemanın ön saflarında yer almıştır.⁷⁷

Sâlih b. Hasan el-Cezâiri'nin Şeyh Bahâî'ye yönettiği sorular arasında, İmam Ali'yi sevdiği halde Ömer'i veya Ebû Bekir'i lanetlemeyeceği ve Fedek'in Fâtıma'ya ait olduğunu inkar etseler bile onları küfürle itham etmeyeceğini iddia eden bir Sünnî tarafından yazılmış üç satırlık bir şiir de mevcuttur.⁷⁸ Şeyh Bahâî muhatabına on üç mısralık bir şiirle cevap verir ve İmam Ali'yi sevdiğini iddia edip ilk iki halifeyi lanetlemeyi kabul etmeyen kişinin bağlılık bildirmesinin tamamen yalan olduğuna yemin eder. Ayrıca Şeyh Bahâî, bu şiiri yazan kişiye lanet eder ve ellerinin cehennemde yanması için beddua eder.⁷⁹

Muhacir Âmilî ulema telif ettikleri eserlerinin çeşitli bölümlerinde, dahili ve harici Sünnî tartışmaları ve Safevî yönetiminin İslâmî temellerinin reddi karşısında iki yönlü bir siyasî meşrulaştırma sürecine iştirak etmişlerdir. Cuma namazı meselesi, Âmilî ulemanın bu süreci pekiştirmesinin bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Safevîler döneminde Cuma namazının kılınmasını ele alan literatür, genel olarak bu namazın kılınmasını fakihin hukuki-siyasî nüfuzunun artmasına bağlamaktadır. Ayrıca bu literatür, Cuma namazını siyasi merkezi tarafından kuşatıldığı ifade edilen ideal İmâmî yönetimin yalnızca bir sembolü olarak görmektedir. O dönem içerisinde bu konuya dair oluşturulan literatürde Cuma namazının Şiilik ve Sünnilik arasında tartışmalı konulardan biri olduğu ve yasal statüsü hakkında kapsamlı tartışmalara yol açtığı gerçeğine çok fazla dikkat çekilmemiştir. Safevî yönetimiyle ilişki içerisinde olan neredeyse her önde gelen Âmilî ulema; Muhakkık-ı Sâni, iki oğlu Hasan b. Ali (972/1565'te hayatta) ve Abdülali (ö. 993/1585), torunu Hüseyin el-Müctehid, Hüseyin b. Abdülsamed, Şeyh Bahâî (ö. 1030/1621), Mîr Dâmad (ö. 1041/1631-32) ve Muhammed el-Hurr el-Amili (ö. 1104/1693) tarafından telif edilen sekiz risale de dahil olmak üzere bu konuya dair bir risâle kaleme almıştır. Özetle risâlelerde konuyla ilgili tartışmalar, Cuma namazının mutlak bir şekilde mi (ıtlakan) yoksa belirli şartlar altında mı (takyiden) *vücûb-ı aynî* veya *vücûb-i tahyirî* olarak kılınması gerektiği üzerinde yoğunlaşmıştır. Sadece bir örnek vermek gerekirse Hüseyin b. Abdüssamed tarafından 970/1563 tarihinde tamamlanan "*el-İkdü'l-Hüseyinî (el-Tahmasbî)*" adlı risâle, Cuma namazı konusunu da içeren birtakım meseleleri ele almaktadır. Temizlik takıntısıyla karakterize edilen vesvese hastalığından mustarip olan Şah Tahmasp,

75 Tehrânî, *ez-Zeria*, 11/151; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 2/312-313.

76 Hüseyin el-Müctehid, "Risâle fi ta'yîn makteli 'Umar", 419-20.

77 İskender Bey Münşî, *Âlam-ârâ-yı Abbâsî*, 1/213-17, Savory çevirisi, 1/317-320.

78 "Ecvibetü mesâilî's-Şeyh Sâlih el-Cezâiri". m. 1691/4, Mar'aşî Kütüphanesi, Kum.

79 "Ecvibetü mesâilî's-Şeyh Sâlih el-Cezâiri", 58.

Hüseyin b. Abdüssamed'den kendisine vesvese ve temizlik meselelerini ve bunların fikhî yönlerini ele alan bir risâle yazmasını istemişti.⁸⁰ Risâlenin “*et-Tetimmetü'l-mühimme fî emri salâti'l-cum'a*” başlıklı bölümü, Hüseyin'in de ifade ettiği şekilde Cuma namazını terk ederek İsnâaşeriyye Şii'lerinin Allah ve Resulünün iradesini ve ulemanın icmâini ihlal ettiklerini sıklıkla dile getiren Sünnîlerinin iftira ve tahriflerine yöneliktir.⁸¹ Hüseyin, Cuma namazının terk edilmesinin Osmanlılar ve Özbekler tarafından Safevîlere karşı kullanıldığına değinmektedir.⁸²

Cuma namazının kılınması gerektiğini dile getiren diğerleri gibi Hüseyin b. Abdüssamed de Sünnî uygulamalara bağlı kalmakla itham edildi. Bu tür suçlamaların doğruluğunu kabul eden Münzevî, Cuma namazı kılma konusundaki ısrarları da dâhil olmak üzere fikhî eğitimlerinin Sünnilikten ne ölçüde etkilendiğini vurgulamak için Âmilî ulemadan “Sünnilermiş muhacirler” (el-muhâcirün el-mütesenninün) olarak bahseder.⁸³ Mevcut yöneticilerin Âmilî ulemayı tasvip etmeleri onun tamamen Sünnî olarak değerlendirdiği bir olgudur. Safevîler ve Âmilî ulema, Sünnîlerin baskısı karşısında Cuma namazının terk edilmesini kabul etmekte zorlanmakla kalmadılar aynı zamanda bunun Şii siyâsî yapısı içindeki konumlarına da uygun olduğunu düşünmüşlerdir. Hüseyin'in belirttiğine göre, geçmiş dönemdeki Şii toplumlar, Cuma namazı imamlarının adil olmayan ve yozlaşmış yöneticiler tarafından tayin edildikleri için bu namazı kılmamakta mazur görülmüşlerdir.⁸⁴ Ancak bu dönemde diyerek Hüseyin şu soruyu sormaktadır:

Bu seçkin ve muzaffer imparatorlukta, Allah zaferini mübarek eylesin. Şah hazretlerinin ve Ehl-i Beyt taraftarlarının kılıçları düşmanlarının üzerindeyken ve Allah'a hamd olsun dinimiz güneşten daha görünür olduğu bir haldeyken sırf şüphe ve varsayım sebebiyle bu asil yükümlüğü terk etmek bize yakışır mı?⁸⁵

Bu durumda ekseriyetle Âmilî uleması, Safevî yönetiminin meşruiyetini içsel olarak kabul edip etmediklerine veya zaman içinde onu aşmaya çalışıp çalışmadıklarına bakmaksızın Safevî idaresinin sağlamaştırılması için temel araçları ortaya koydular. Şüphesiz ulema, Safevî yönetimini, mükemmel bir Şii egemenliği içindeki tamamlanmamış bir parçası olarak görüyordu. Ayrıca ulema, Şii siyâsî otorite teorisi ile İslam öncesi Pers krallarının ilahi hak teorisi arasında belirsiz bir dengenin de olduğunu fark ettiler.⁸⁶ Bununla birlikte telif ettikleri eserleri ve uygulamaları, Safevî propagandası çizgisinde “ortodoks” bir Şiiliğin temellerini güçlendirmiş ve İran'daki ulema otoritesi tarihi üzerine kesin bir etki bırakmıştır.

Âmilîler arasında sağlam bir sosyal tabana sahip olmayan önde gelen Âmilî ulema, Şii inançlarını açıkça ifade etmek ve yaymaktan kaçınmışlardır. Osmanlı yönetimi

80 Hüseyin b. Abdüssamed, “el-İkdü'l-Hüseyinî (el-Tahmâsbi)”. Bu risâle, Seyyid Cevâd Modarressi Yezdi tarafından Cuma namazına dair hazırlanan bir külliyat içerisinde yayımlandı. (Yezdi, trs.) Hüseyin b. Abdüssamed, *el-İkdü'l-Hüseyinî*'yi 970/1562-63 tarihinde tamamladı.

81 Hüseyin b. Abdüssamed, “el-İkdü'l-Hüseyinî (el-Tahmâsbi)”, 31.

82 Ayrıca bk. Roemer, “Safavid Period”, 240. Roemer, Safevî ulemayla yaptıkları tartışmalarda Osmanlıların ve Özbeklerin Cuma namazı meselesini nasıl ele aldıklarını tartışmaktadır.

83 Münzevî, *el-Kevâkibü'l-münteshire*, 656-657, 525-526. Münzevî, Âmilî Şiiliğini, Fars dini ve entelektüel ortamının karakteristiği olduğunu iddia ettiği Şii gnostisizminin tabiatına uymadığını dile getirir.

84 Münzevî, *el-Kevâkibü'l-münteshire*, 32-33.

85 Münzevî, *el-Kevâkibü'l-münteshire*, 34.

86 Roger Savory, “The Emergence of the Modern Persian State under the Safavids”, *İrân şinâsi*, 2, no. 2, 1971, 28-41.

altında zulüm tehdidi altındayken İran'a göçü kazançlı veya sosyal olarak tatmin edici bir alternatif olarak gördüler. Göçün genel şablonu bu gibi görünse de her âlimin benzer güdülere sahip olması veya aynı hedeflere yönelmesi hiçbir şekilde beklenmemektedir.

On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda birçok Âmilî ulema ailesinin İran'a göç etme eğilimi, Safevîlerin onların Şîî fıkına dair bilgilerinden, Usûlî düşünceye olan eğilimlerinden, Sünnî yönetimle olan derin tecrübelerinden ve Safevî toplumunun askeri ve aristokratik elitlerin hiçbirleriyle köklü sosyal veya etnik bağları olmadığı gerçeğinden faydalanmak için bilinçli bir çaba gösterdiklerini kanıtlamaktadır. Safevîlerin siyasî vizyonu ve yeni ortaya çıkan Şîî toplumunun gereklilikleri, kendilerine verilen şeyhülislamlık makamına halef olmalarını güvence altına almaya çalışan Âmilîlere göç etme imkânı sağladı. Yukarıda tartışılan temel özelliklerden herhangi birine sahip olmasalardı Safevîler o dönemin dinî paradigmasını sağlamak üzere görevlendirilenleri başka yerlerde arayacaklardı.

Bu nedenle bir Âmilî göçü teorisinin formüle edilmesinin ötesinde, Şîî düşüncenin gelişiminde yer alan Âmilî-Arap ve Fars unsurlardan oluşan her bir kültürel yapının birbirine kenetlenmesini elde etme ve entelektüel ve sosyal değişimlerini tanımlayan olası ekonomik ve siyasî faktörlerin altını çizme ihtiyacı yatmaktadır.⁸⁷ Bununla birlikte her bir ulema grubu içinde hukuksal ve doktrinsel meselelerin yorumları babadan oğula değişirken, iki grup arasındaki farklılıkları basit bir Arap ve Fars ikilemiyle tanımlamamak önemlidir. Örneğin Newman tarafından dile getirilen yaklaşım, bu ikiliği kabul etmeye meyilli görünmektedir ve hangi kültürel ortamın hangi fikri ortaya çıkardığını veya hangi etnik grubun bu ve benzeri bir eğilimi ilk ve tek uygulayan grup olduğunu keşfetmeye çalışan menşese meselesiyle alakalıdır. Çok yönlü ve karmaşık bir entelektüel değişim sürecinde hukukî ve siyasî akımın veya düşünce ekolünün bir parçası olan fikirlerin nasıl seçildiği, şekillendirildiği, tartışıldığı veya çürütüldüğüne dair sorular bize rehberlik etmelidir.

Kaynaklar/References

- Âgâ Büzürg-i Tehrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi 'ş-şîa*, Necef- Tahran, 1978.
- Allouche, Adel. *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, Berlin, 1983.
- Âmilî, Hüseyin b. Abdüssamed. *Nûrû 'l-hakîka ve nevrû 'l-hadîka*, Kum, 1983.
- Amoretti, B. S. "Religion in the Timurid and Safavid Periods", *Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1986.
- Arjomand, S. A. "Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran: 14th to 18th Centuries A.D.", *Archives europeenes de sociologie*, 20, 1979, 51-109.
- Arjomand, S. A. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, 1984.
- Aubin, Jean. "La politique religieuse des Safavides", *Le Shi 'isme imamite*, Colloque de Strasbourg, Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Bahrânî, Yûsuf. *Lü 'lüetü 'l-Bahreyn fi 'l-icâzât ve terâcimü ricâli 'l-hadîs*, Beyrut, 1986.
- Cahen, Claude. "Le Problème du Shi'isme dans l'Asie mineure turque pré ottomane", *Le Shi 'isme imamite*, Colloque de Strasbourg, Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- Derviş, Ali. *Cebel-i Âmil beyne 1516-1697*, Beyrut, 1993.
- Eberhard, Elke. *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16 Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg, 1970.

87 Bk. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework of Inquiry*, Princeton, 1991, 198-200. Ayrıca bk. Albert Hourani, "How Should We Write the History of the Middle East?" *IJMES* 23, no. 2, 1991, 127-128.

- Ebû Hüseyin, Abdurrahim. "The Shi'ites in Lebanon and the Ottomans in the 16th and 17th Centuries", *La Shi'a Nell'Impero Ottomano*, Roma, 15 Aprile 1991, Accademia Nazionale Dei Lincei, Roma 1993.
- Eickelman, Dale-Piscatori, James. "Social Theory in the Study of Muslim Societies", *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration and Religious Imagination*, New York, 1990.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society*, Berkeley & Los Angeles, 1984.
- Glassen, Erica. "Schah Isma'il I und die Theologen seiner Zeit", *Der Islam*, 1971-72, 254-268.
- Händmîr, Gıyâseddin Temâmüddîn. *Habîbü's-siyer fi ahbârî efrâdi'l-l-beşer*, Tahran, trs..
- Hânsârî, Muhammad Bâkır. *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâlî'l-ulemâ ve's-sâdât*, Beyrut, 1991.
- Hasan el-Emin. *Dâiretü'l-ma'ârifi'l-İslâmiyye eş-Şi'iyye*, 2. ed., Beyrut, 1981.
- Hasan es-Sadr. *Tekmiletü Emeli'l-Âmil*, ed., Ahmed el-Hüseyinî, Necef, 1985.
- Hasan Rumlu. *Ahsanu'l-Tawarikh: A Chronicle of the Early Safawis*, Trans., C. N. Seddon, Baroda, 1934.
- Hourani, Albert. "From Jabal 'Amil to Persia", *BSAOS*, 49, 1986, 133-140.
- Hourani, Albert. "How Should We Write the History of the Middle East?", *IJMES* 23, no.2, 1991, 125-136.
- Humphreys, Stephen. *Islamic History: A Framework of Inquiry*, Princeton, 1991.
- Hürr el-Âmilî, Muhammed. *Emelü'l-Âmil*, ed., Ahmed al-Hüseyinî, 2 cilt, Bağdâd, 1965.
- Hüseyin b. Abdüssamed, "Münâzara me'a ba'dî ulemâi Haleb fi'l-imâme", Ahmed el-Hüseyinî, *Fihrist-i nushahâ-yi hatti-yi kitâbhâne-yi umûmî-yi Mar'aşî*, 1161, no. 3, Kum, 1975.
- Hüseyinî, Ahmed. *Terâcimü'r-ricâl*, 2 cilt, Kum, 1993.
- Ibn Şuhbe. *Târihu Kâdi b. Şuhbe*, ed. Adnan Derviş, Dimeşk, 1977.
- Imber, C. H. "The Persecution of the Ottoman Shi'ites according to the Muhimme Defterleri, 1565-1585", *Der Islam*, 56, 1979, 245-73.
- İbn Fahd el-Mekkî. *Lahzü'l-elhâz*, Dimeşk, 1928-29.
- İbn Ma'sûm, *Selâfetü'l-asr*, Kahire, 1324.
- İsfahanî, Şeyh Kerim Gazzî. *Tezkiretü'l-gubûr*, Kum, 1951.
- İsfahanî, Mirzâ Abdullah Efendi *Ta'likâtü Emeli'l-âmil*, ed., Ahmed el-Hüseyinî, Kum, 1989.
- İskender Bey Münşî. *Târih-i âlam-ârâ-yı Abbâsî*, ed., İraj Afşar, Tahran, 1972.
- Lambton, A. K. S. "Quis Custodiet Custodes?", *Studia Islamica*, 5, 1955, 137-141.
- Mazzaoui, Michel. "From Tabriz to Qazvin to Isfahan: Three Phases of Safavid History", *ZDMG*, 1977, 514-522.
- Messick, Brinkley. *The Calligraphic State*, Berkeley & Los Angeles, 1993.
- Mirzâ Abdullah Efendi. *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fuzalâ*, 5 cilt, Kum, 1981.
- Muhâcîr, Ca'fer. *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrânî's-Safeviyye*, Beirut, 1989.
- Muhammed Bâkır. el-Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Tahran, 1956-72.
- Muhsin el-Emin, *Hitatü Cebel Âmil*, Beyrut, 1983.
- Muhsin el-Emin. *A'yânü's-Şîa*, ed., Hasan el-Emin, Beyrut.
- Münzevî, Ali Nakî. ed., *el-Kevâkîbü'l-müntezire fi'l-karnî's-sânî ba'de'l-aşere*, Tahran, 1952.
- Mürüvve, Ali. *et-Teşeyyu beyne Cebel-i Âmil ve İnan*, Landon, 1987.
- Necefî, Seyyid Şihâbüddîn. *el-İcâzetü'l-kebîre*, Kum, 1993.
- Newman, Andrew. "The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imami Shi'i History", PhD thesis, University of California, Los Angeles, 1986.
- Newman, Andrew. "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran", *Die Welt des Islams*, 33, 1993, 66-112.
- Roemer, H. R. "The Safavid Period", in P. Jackson & L. Lockhart, ed., *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1986.
- Safâ, Muhammed Câbir. *Târihu Cebelü Âmil*, Beyrut, 1981.

- Sâhibü'l-Medârik, Muhammed. "Tuhfetü'z-zahr fi'l-münâzara beyne'l-ginâ ve'l-fakr," *ed-Dürri'l-mensûr mine'l-me'sûr ve gayri'l-me'sûr*, Kum, 1978.
- Sarwar, G. *History of Shah Isma'il Safavi*, Aligarh, 1939.
- Savory, Roger. "The Emergence of the Modern Persian State under the Safavids", *Irân Şinâsi*, 2, no. 2, 1971, 28-41.
- Savory, Roger. "The Provincial Administration of the Early Safavid Empire", *Studies on the History of Safawid Iran*, London, 1987.
- Stewart, Devin. "A Biographical Notice on Baha'al-Din al-'Amili (d. 1030/1621)," *Journal of the American Oriental Society*, 111, no. 3, 1991, 563-571.
- Stewart, Devin. "Twelver Shi'i Jurisprudence and Its Struggle with Sunni Consensus", PhD thesis, University of Pennsylvania, 1991.
- Sufan, Muhammed. "el-Usûsü'l-ma'rifiyye li-sultati'l-ulemâ fi Cebel-i Âmil", M.A. Thesis, The Lebanese University, 1983.
- Şehid es-Sânî. *Müsekkînü'l-fu'âd inde fakdi'l-ehibba ve'l-evlâd*, Beyrut, 1988.
- Şehidî, Abdülhüseyn Sâlihî. "Medrese-yi felsefi-yi Kazvîn der 'asr-i Safavî", *Havza*, 58, 1952, 169-192.
- Tabataba'i, Hossein Modarressi. *Introduction to Shi'i Law*, London, 1984.
- Tunikâbunî, Muhammed. *Kısasü'l-ulemâ*, Tahran, trs.
- Tüsterî, Abdullah. *el-İ'câzü'l-kebîre*, Kum, 1989.
- Vermeulen, Urbain. "The Rescript Against the Shi'ites and Rafidites of Beirut, Saida and District (746 A.H./1363 A.D.)," *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 4, 1973, 169-171.
- Walsh, John R. "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", B. Lewis & P. M. Holt, ed., *Historians of the Middle East*, London, 1962, 196-209.

