



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



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

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

TURKISH CULTURE AND  
**HACI BEKTAS VELI RESEARCH QUARTERLY**

KIŞ - ARALIK 2023 | SAYI: 108  
WINTER - DECEMBER 2023 | ISSUE: 108



TÜRK KÜLTÜRÜ VE  
HACI BEKTAŞ VELİ  
ARAŞTIRMA DERGİSİ



TURKIS CULTURE AND  
HACI BEKTAŞ VELİ  
RESEARCH QUARTERLY

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

**Yıl: 30 Kış - Aralık 2023 Sayı: 108**  
**Year: 30 Winter - December 2023 Issue: 108**

**Yayın Türü/Publication Type**  
3 Aylık, Açık Erişimli, Uluslararası/Quarterly, Open Access, International

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

**ISSN:** 306-8253 **eISSN:** 2147-9895

**AHBVÜ Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî 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. SADULLAH GÜLTEN

**Başeditör/Editor in Chief**  
DR. SADULLAH GÜLTEN

**Editör/Editors**  
DR. FAHRİ MADEN   
DR. MESUT KARAKULAK   
DR. GÖKHAN YURTOĞLU

**Yabancı Dil Editörleri/Foreign Language Editors**  
DR. ALİ SERİNKÖZ   
DR. MİYASE YAVUZ ALTINTAŞ   
DR. Merve KARAKULAK

**Bilişim Danışmanları/Informatics Advisors**  
DR. EMRAH AYAŞLIOĞLU   
DR. OSMAN DURMAZ   
UĞUR YALÇIN KARA

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

**Sekreteryası/Secretariat**  
DAMLA KAYA

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

**Telefon/Phone:** +90 312 546 05 23  
**Web:** hbvdergisi.hacibayram.edu.tr  
dergipark.org.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  RÖR  
DR. AHMET T. KARAMUSTAFA  RÖR  
DR. AHMET YAŞAR OCAK  RÖR  
DR. ALİ SİNAN BİLGİLİ  RÖR  
DR. ATAULLAH HASANİ  RÖR  
DR. AYNUR KOÇAK  RÖR  
DR. AYŞEGÜL KILIÇ  RÖR  
DR. CEMAL KAFADAR  RÖR  
DR. CENK GÜRAY  RÖR  
DR. CENKSU ÜÇER  RÖR  
DR. DARYA ZHIGULSKAYA  RÖR  
DR. ERDAL KALAYCI  RÖR  
DR. FARHAD DAFTARY  RÖR  
DR. FATİH USLUER  RÖR  
DR. FERENC PÉTER CSÍRKÉS  RÖR  
DR. FRANCES TRİX  RÖR  
DR. GERGŐ MÁTÉ KOVÁCS  RÖR  
DR. HEATH W. LOWRY  RÖR  
DR. HEGE İRENE MARKUSSEN  RÖR  
DR. HENRYK JANKOWSKI  RÖR  
DR. IRENE MARKOFF  RÖR  
DR. IURII AVERIANOV  RÖR  
DR. İLKER EVRİM BİNBAŞ  RÖR  
DR. JANINA KAROLEWSKI  RÖR  
DR. KAREN RUFFLE  RÖR  
DR. KRASIMIRA MUTAFOVA  RÖR  
DR. MARCELLO MOLLICA  RÖR  
DR. MARKUS DRESSLER  RÖR  
DR. MAVLYUDA YUSUPOVA  RÖR  
DR. MEHMET KALPAKLI  RÖR  
DR. MEHMET BAHA TANMAN  RÖR  
DR. MEHMET FATİH KÖKSAL  RÖR  
DR. MEMİŞ SYULEYMAN MERDAN  RÖR  
DR. METİN İZETİ  RÖR  
DR. NAİDA ADEMOVİC  RÖR  
DR. NAMIQ MUSALI  RÖR  
DR. NÜKET ESEN  RÖR  
DR. PASCHALIS ANDROUDIS  RÖR  
DR. RAZİA SULTANOVA  RÖR  
DR. ROBERT LANGER  RÖR  
DR. SALİH ÇİFT  RÖR  
DR. SEADET ŞİKHİYEVA  RÖR  
DR. ZEYNEP OKTAY USLU  RÖR  
DR. ZUBAİDA SHADKAM  RÖR

**BİLİM KURULU/SCIENTIFIC BOARD**

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

**EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD**

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

**BİLİM KURULU/SCIENTIFIC BOARD**

DR. MUSTAFA ALKAN <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. MUSTAFA BOSTANCI <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
MURAT KÜÇÜK <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
MUSTAFA DÜZGÜN <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. MUZAFFER TAN <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. MÜRÜVET HARMAN <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. NEDİM BAKIRCI <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. NEMATULLA NASRULLAYEV <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. NODİRKHON KHASANOV <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. NURAN ÖZE <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. NURSEL UYANIKER <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. ÖZCAN GÜNGÖR <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. ÖZER ŞENÖDEYİCİ <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. PAVEL BASHARİN <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. PERVİN ERGUN <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
REFİK ENGİN <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. RESUL AY  
DR. ROZA ABDYKULOVA <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. RUMİANA MARGARİTOVA <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. SALAHADDİN BEKKİ <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. SERKAN ÇAKMAK <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. SERKAN KÖSE <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. SEVAL EROÇLU <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. SEVİLAY ÇINAR <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. SHERZODHON MAHMUDOV <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. SIDDİKA DİLEK YALÇIN ÇELİK <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. STEFAN WILLIAMSON FA <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. SULTANMURAT ABZHALOV <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. ŞENGÜL ŞENOL <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. TALGAT ZHOLDASSULY <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
TOMMASO PARLANTİ <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. TUDORA ARNAUT <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. TÜRKER EROÇLU <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
UFUK EROL <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. UÇUR UZUNKAYA <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
UÇURCAN ASKU <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
VATAN ÖZGÜL <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
VEYSEL BAYRAM <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. YILMAZ ARI <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
YOLCU BİLGİNÇ <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. ZAIM KHENCHELAOUİ <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. ZEKERİYA İŞİK <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. ZEYNEL ÖZLÜ <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>  
DR. ZHAKHANGİR NURMATOV <sup>ID</sup> <sup>RÖR</sup>

## DİZİN

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî 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.

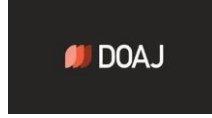
## INDEX

Turkish Culture and Hacı Bektaş Velî Research Quarterly is an international and refereed journal.

It is published quarterly in Winter - December, Spring - March, Summer - June, Autumn - September.

It is scanned and indexed by national and international indexes and databases.

The authors are responsible for the opinions stated in the articles published in the journal.



DOAJ

EBSCO Humanities  
International Index



ERIH PLUS

MLA



Scopus

SCOPUS

SJR



ULAKBİM TR Dizin



# İÇİNDEKİLER

## CONTENTS

MAKALE/ARTICLE..... XIII

### **DOÇU TÜRKİSTAN ABDALLARI ÜZERİNE**

ON ABDALS OF EASTERN TURKESTAN

ADEM ÖGER, ALİMCAN İNAYET ..... 1

### **KONYA MEVLÂNA DERGÂHI, SEMÂHÂNE KALEM İŞİ TEZYİNÂTI VE ÇÖZÜMLEMELERİ**

KONYA MEVLÂNA DERVISH CONVENT, DHIKR SQUARE (SEMAHÂNE) PAINTED DECORATION AND ANALYSIS

ALİ FUAT BAYSAL ..... 21

### **İZMİR'DEKİ TAHTACILARIN YERLEŞİK HAYATA GEÇİŞİNDE SALGIN HASTALIK ANLATILARININ TARİHSEL DEĞERLENDİRMESİ**

A HISTORICAL EXAMINATION OF EPIDEMIC DISEASE NARRATIVES IN THE TRANSITION OF TAHTACIS IN IZMIR TO SETTLED LIFE

MERALSALMANYIKMIŞ,FUNDAADITATAR.....39

### **ALEVİ SİYASALLAŞMASI VE DIŞ POLİTİKA: ALEVİ SİYASİ PARTİLERİNDE KİMLİK-ULUSLARARASI POLİTİKA BAÇLANTISI**

ALEVI POLITICIZATION AND FOREIGN POLICY: IDENTITY-INTERNATIONAL POLITICS NEXUS IN ALEVI POLITICAL PARTIES

NAİL ELHAN. .... 55

### **ALMAN İNTERNET GAZETELERİNDE ALEVİLERİN TEMSİLİ ve TAKDİMİ (2007-2023)**

ALEVI REPRESENTATION AND PRESENTATION IN GERMAN ONLINE NEWSPAPERS (2007-2023)

İLHAN KARACA. .... 73

### **ORTA ASYA TARİHİ TÜRKÇE METİN ARAŞTIRMALARINDA TRANSKRİPSİYON MESELESİ ÜZERİNE**

ON THE ISSUE OF TRANSCRIPTION IN HISTORICAL TURKIC TEXT STUDIES IN CENTRAL ASIA

NAZYM KAİRANBAYEVA, KUTLUGJON SULTANBEK, ZUBAİDA SHADKAM. ....99

### **ALEVİ-BEKTAŞI METİNLERİNDE SÖZ VARLIĞI: YOL ÖRNEÇİ**

THE VOCABULARY IN ALAWI BEKTASHI TEXTS: WAY EXAMPLE

UFUK YILDIZ. .... 119

### **UYGURLARDA PEHLİVANLIK VE ÇAÇATAY TÜRKÇESİ İLE YAZILMIŞ BİR PEHLİVANLIK RİSALESİ**

PAHLEVANSHIP IN UIGHURS AND A PAHLEVANSHIP BOOKLET WRITTEN IN CHAGATAI TURKISH

TUGBA GÖNEL SÖNMEZ ..... 145

### **KUMKAPI'DA BİR GÜLŞENİHANE: MUHSİNE HATUN TEKKESİ**

A GULSHANI LODGE IN KUMKAPI: MUHSINE HATUN LODGE

MAHMUT DEMİRDİL, MUHAMMED ALİ YILDIZ ..... 165

### **'BU YIL BU DAĞLARIN KARI ERİMEZ' ADLI ESERİN MAKAMSAL ANALİZİ:**

#### **FEYZULLAH ÇINAR İCRASI**

MAQAMIC ANALYSIS OF WORK 'BU YIL BU DAĞLARIN KARI ERİMEZ':

FEYZULLAH ÇINAR'S PERFORMANCE

SERKAN KARAASLAN. .... 183

### **ALEVİ MEDYASI ÜZERİNE AKADEMİK ARAŞTIRMALAR: BİR SİSTEMATİK ALANYAZIN TARAMASI**

ACADEMIC STUDIES ON ALEVİ MEDIA: A SYSTEMATIC LITERATURE REVIEW

HALİSEKARAASLANŞANLI, ..... 203

### **ANADOLU ALEVİLİĞİNİN TEMEL SORUNLARI**

THE BASIC PROBLEMS OF ALAWİSM

HALİL İBRAHİM BULUT ..... 223

<b>GARİP KALDIM VATANIMDAN UZAKTA: KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE ŞÂM-I GARİBÂN</b> I STAYED FORLORN AWAY FROM MY HOMETLAND: ŞÂM-I GARİBÂN IN CLASSICAL TURKISH POETRY EDA TOK.....	245
<b>İSMAİL FÂZİL AYANOĞLU ARŞİVİ'NDEN ÖRNEKLERLE BEKTAŞI MEZAR TAŞLARI</b> BEKTASHI GRAVESTONES WITH SAMPLES IN İSMAİL FÂZİL AYANOĞLU ARCHIVE BURAK MUHAMMET GÖKLER, MUSTAFA GENÇ .....	259
<b>İBN SÎNÂ'DA TANRISAL BİR EYLEM OLARAK KENDİNİ BİLME MESELESİ</b> THE MATTER OF SELF-KNOWLEDGE AS A DIVINE ACT IN AVICENNA BÜŞRA BİLGİN .....	287
<b>BABA TÂHİR-İ 'URYÂN: HAYATI, ESERLERİ VE EDEBİ KİŞİLİÇİ</b> BABA TAHER-I URYAN: BIOGRAPHY, WORKS, AND LITERARY PERSONALITY NESİMSÖNMEZ.....	307
<b>MUMUN DİLİNDEN BİR TEKKE ŞAİRİNİN HASB-İ HÂLİ: ŞEM'A-NÂME-İ NECMÎ</b> HASB-I HAL OF A TEKKE POET FROM CANDLE'S LANGUAGE: ŞEM'A-NAME-İ NECMÎ BİLGE KARGA GÖLLÜ .....	331
<b>İRANLI ARAŞTIRMACILARIN HACI BEKTAŞ VELİ VE BEKTAŞI TARİKATI İLE İLGİLİ ÇALIŞMALARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME</b> A REFLECTION ON THE WORK OF IRANİAN RESEARCHERS ABOUT HAJİ BEKTASH VELİ AND THE BEKTASHİ SECT MANIZHE GHODRATİ VAYGHAN, SHAHLA BAKHTIARİ, MOHAMMAD TAGHİ EMAMİ KHOEİ	353
<b>ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİÇİN ANİMASYON FİLMDE TEMSİLİ: HÜNKÂR BEKTAŞ ASLAN VE CEYLAN ÖRNEÇİ</b> REPRESENTATION OF ALEVISM AND BEKTASHISM IN ANIMATION FILM: THE CASE OF HÜNKÂR BEKTAŞ ASLAN AND CEYLAN NURSËL BOLAT, TUĞÇE KARACA ÖZDEMİR. ....	381
<b>GÜVERCİNE AÇIT'TA BEKTAŞİLİÇİN İZLERİ</b> TRACES OF BEKTASHISM İN GÜVERCİNE AĞIT ÖZGEAKSOYSERDAROĞLU .....	403
<b>SON ASIR MUTASAVVİF ŞAİRLERDEN ÖMER NECMÎ EFENDİ VE SÂKİNÂMESİ'NİN YENİ BİR NÜSHASI</b> ON OMER NECMÎ EFENDİ AND HIS SAKI-NAME FROM THE LAST CENTURY SUFI POETS MEHMET GÖKTAŞ, MEHMET ÖZTÜRK .....	417
<b>EHLİ'NİN DÜVÂZ-NÂME TEMALİ ELİF-NÂME'Sİ</b> EHLİ'S DUVAZ-NAME THEMED ELIF-NÂME BÜŞRA ÇELİK VURAL .....	435
<b>OSMANLI İRAN İLİŞKİLERİNDE BİR NÜFUZ ARACI OLARAK TARİKAT ŞEYHLERİ: ŞEYH MA'RÛF ÖRNEÇİ</b> ORDER SHEIKHS AS A TOOL OF INFLUENCE IN OTTOMAN-IRAN RELATIONS: THE EXAMPLE OF SHEIKH MA'RÛF ZEKERİYA İŞİK.....	455
<b>FÜTÜVVETİN KUTLU İÇEÇEÇİ ŞERBETE İŞLEVSEL BİR YAKLAŞIM</b> A FUNCTIONAL APPROACH TO SHERBET, THE HOLY BEVERAGE OF FUTUWWAT MERİÇ HARMANCI, AYNUR KOÇAK .....	475
<b>MALATYA ALEVİ KÖYLERİNDE HALK HEKİMLİÇİ İLE İLGİLİ İNANIŞ VE UYGULAMALAR</b> BELIEF AND PRACTICES RELATED TO FOLK MEDICINE IN ALEVI VILLAGES OF MALATYA MEVLÜTYILMAZ. ....	489
<b>XVI. YÜZYIL OSMANLI-SAFEVİ ÇEKİŞMESİNİN DİPLOMATİK DİLİNE YANSIMASI</b> THE REFLECTION OF THE 16th CENTURY OTTOMAN-SAFEVİ CONFLICT ON DIPLOMATIC LANGUAGE MURATALANDAĞLI. ....	507



<b>KİTAP DEÇERLENDİRME: AHMET TAŞÇIN. TÜRKMEN ALEVİLER, ÇİZGİ KİTABEVİ YAYINLARI, KONYA, 2013</b> ERDİ DEMİR. ....	529
<b>KİTAP DEÇERLENDİRME: İSMAİL TOSUN SARAL, GÜL BABA, NAPKUT YAYINEVİ, MACARİSTAN, 2022.</b> AYSUN EZGİ YILMAZ. ....	535
<b>KİTAP DEÇERLENDİRME: İSMAİL ÖZMEN, KOLUAÇIK HACIM SULTAN VELAYETNÂMESİ, SARMAL KİTABEVİ, 2. BASKI, İSTANBUL, 2022.</b> GÜLSENÇAPAR.....	541
<b>KİTAP DEÇERLENDİRME: YEDİ İKLİM ÇAR KÖŞEDE HACI BEKTAŞ VELİ, EDITÖRLER: AHMET TAŞÇIN, ERDAL AKSOY, ABDURRAHMAN KÜLTÜR, HAKKI TAŞÇIN, SOTA YAYINLARI, HOLLANDA, 2022.</b> CEM HAYAT.....	549
<b>KİTAP DEÇERLENDİRME: BEDRİYE POYRAZ, HAKİKATIN DÂRINA DURMAK ALEVİLİKTE KADIN, DİPNOT YAYINLARI, ANKARA, 2018.</b> MELTEM ÖSÜN.....	555
<b>ÇEVİRİ: DEHKAN, MUSTAFA, "BERHİ MENABIČ MÛTALAA-YI EHL-İ HAK", KİTAB-I MAH-I TARİH VE COĞRAFYA, 1382, 75/76, SS.147-153.</b> İBRAHİM KARACA. ....	563



# EDİTÖRDEN

## EDITORIAL

Sevgili Okurlar,

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi yeni bir sayısıyla huzurlarınızdadır. Bu sayıda da farklı bilim alanları ve çeşitli konularda makaleler yer almaktadır. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'ne son üç yılda giderek artan okuyucu, yazar ve hakemler tarafından gösterilen ilgiden dolayı minnettarız. Derginin okuyucu profili çeşitlendiği gibi de artmıştır. Diğer yandan dergiye farklı ülkelerden yazar ve hakemlerin katkı sunmalarıyla birlikte aynı zamanda değerlendirilmek üzere gönderilen çalışmaların konu çeşitliliği de dikkate değer bir şekilde fazlaşmıştır. Bütün bunların sonucunda da dergide yayınlanan makalelere atıflar da sayısal olarak yükselmiştir.

Uluslararası indekslerde taranan dergiler için büyük sorunlar arasında derginin yayınlandığı ülke dışından yani farklı ülkelerden çalışma ulaşması, hakem atamasının yapılabilmesi ve atıf alması aşılması ve çözüm üretilmesi gereken hususlardandır. Doğal olarak dergicilik yayın ihtiyacını karşıladığı gibi akademik araştırmaların artması ve yeni çalışmalara ilginin fazlaşmasına da imkan sunmakta ve sağlamaktadır. Mutlak surette kamunun imkanlarını buna göre düzenlemesi, üniversitenin yurtiçi ve yurtdışındaki sıralamasının yükselmesine katkı sunacağı gibi yayının yapıldığı üniversitenin akademik çalışmalara sunduğu ortamı da göstermektedir. Bu durum akademik araştırmalar için uygun ortamın oluşturulduğu ve yapılacak çalışmaların yine uluslararası düzey ve düzlemde takdiminin de mümkün olduğu anlamına gelmektedir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, uluslararası indekslerde takip edilen bir dergi olarak Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi bünyesinde yayın hayatını sürdürmeye devam ederken hem üniversite hem de akademik personeli için büyük bir imkan sunmakta ve ortam oluşturmaktadır. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, yayınladığı konu başlıkları itibarıyla akademik yayın yapan dergiler arasında tek ve ayrıcalıklı yere sahiptir. Bu münasebetle derginin yazar, hakem ve konu çeşitliliği dikkate alındığında dünyada bu konuda çalışma ve araştırma yapan veya derginin konularıyla ilgilenen akademik ve araştırmacıların ilgisini celp ederek etki alanını giderek artırmıştır.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisine gösterdiğiniz ilgi, alaka ve verdiğiniz destek, katkı ve yardım için minnettarız.

Bereketli vakitler.





**MAKALE**  
ARTICLE



## DOĞU TÜRKİSTAN ABDALLARI ÜZERİNE ON ABDALS OF EASTERN TURKESTAN

ADEM ÖGER   \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

ALİMCAN İNAYET   \*

### Öz

Tarih boyunca çeşitli kavimlerin ve milletlerin mücadelelerine sahne olan, değişik dinleri ve kültürleri buluşturan, ticaretin ve sanatın merkezi olma özelliğini gösteren Doğu Türkistan; burada yaşayan Türklerin erken dönemde yerleşik hayata geçmesi nedeniyle zengin bir kültürel birikime ve münbit topraklara sahip olmuştur. Uygur Türklerinin yaşadığı coğrafyanın merkezi bir konumda olması, farklı kavim ve kültürlerin de bu coğrafyada yaşamasına imkân sağlamıştır. Yüzyıllarca ticaret vasıtasıyla kültürleri birbirine bağlayan İpek Yolu güzergâhını barındıran bu coğrafya, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yarısında çok sayıda keşif gezisine ev sahipliği yapmıştır. Almanya, İngiltere, Fransa, Japonya, Rusya başta olmak üzere çok sayıda ülke, bilim heyeti oluşturarak çeşitli amaçlarla keşif seferleri düzenlemiştir. Raporlarında veya eserlerinde Doğu Türkistan Abdallarına da yer veren F. Grenard, Paul Pelliot, Albert von Le Coq, Carl Gustaf Emil Mannerheim, Kaarlo Hilden, Gustaf Raquette, Sir Marc Aurel Stein, Ella ve Percy Sykes keşif gezileri yapan başlıca isimlerdir. Bu kâşiflerin Doğu Türkistan Abdalları hakkında verdiği bilgiler, sonraki dönemde Çinli Zhao Xiangru ve Uygur Haşim Turdi, Şeripcan Kasım, Mutellip Sıdıq, İbrahim Muti, Ablet Abbas, Mirsultan Osmanov, Ali Gopur gibi isimlerin de araştırmalarına kaynaklık etmiştir. Bu çalışmanın amacı, Doğu Türkistan Abdalları üzerine bugüne kadar Batı dünyasında ve Doğu'da yapılan çalışmaları tanıtmak ve Abdalların kökeni, kimliği, dili ve kültürüne ilişkin mevcut çalışmaları değerlendirmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Doğu Türkistan, Uygurlar, Abdallar, Eynular.

### Abstract

Uighur Turks living in territories of Eastern Turkestan, which has witnessed to struggles of various tribes and nations throughout history, has brought different religions and cultures together, and which has showed the feature to be center of trade and art, had a rich cultural accumulation and productive territories due to their transition to the settled life in the early period. That geography where Uighur Turks were living was in a central location, enabled also different tribes and cultures to live here. This geography, which had contained Silk Road connecting cultures to each other through trade for centuries, hosted a great number of expeditions in 19<sup>th</sup> century and

\* Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, ademoger@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1278-2110.

\*\* Prof. Dr., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, alimcan.inayet@ege.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-8841-4157.

in the first half of 20<sup>th</sup> century. Many countries including Germany, England, France, Japan and Russia, organized expeditions for various purposes, by establishing scientific committees. Those are the leading names carrying out expeditions, such as Fernard Grenard, Paul Pelliot, August Albert von Le Coq, Carl Gustaf Emil Mannerheim, Kaarlo Hilden, Gustaf Raquette, Sir Marc Aurel Stein, Ella and Percy Sykes etc., who also gave a place to Abdals, living in Eastern Turkestan, in their reports and works. Information on the Abdals of Eastern Turkestan, given by these explorers, become source to names' studies, such as Chinese Zhao Xiangru and Uighur Haxim Turdi, Xeripcan Kasım, Mutellip Sidiq, Ibrahim Muti'i, Ablet Abbas, Mirsultan Osmanov and Ali Ğopur etc. in the next period, as well. Purpose of this study is to introduce studies, carried out until now on the Abdals of Eastern Turkestan in the West and the East, and evaluate the present ones about the Abdals' origins, identities, languages and cultures.

**Key Words:** Eastern Turkestan, Uighurs, Abdals, Äynu People.

### Giriş

Doğu Türkistan'ın güney kesimindeki Kaşgar, Yarkend, Hoten, Lop, Karakaş, Yengisar ve Yengişer bölgelerinde "Abdal" (Zhao, 1985, 12), "Eynu/Heynu" ya da "Şeyhler" diye adlandırılan bir sosyal grup bulunmaktadır (Hayasi vd., 1999, 5-6; Ğopur, 2017, 46-47). Sayıları 6.000 ila 7.000 arasında değişen, bazı araştırmalara göre 30.000 olarak tahmin edilen (Çakmak, 2015, 1481) bu grup, 19. yüzyılın sonlarından itibaren yabancı araştırmacıların ilgisini çekmiştir. F. Grenard, Paul Pelliot, Albert von Le Coq, Carl Gustaf Emil Mannerheim, Kaarlo Hilden, Gustaf Raquette, Sir Marc Aurel Stein, Ella ve Percy Sykes, Otto Ladstätter, Andreas Tietze, Tooru Hayasi gibi bilim insanları saha araştırmaları ve gözlemleri sonucunda Abdallarla ilgili önemli bilgiler kaydetmişlerdir. Son dönemlerde ise Uygur bilim adamlarından Mir Sultan Osmanov, Haşim Turdi, Sabit Rozi, Tahircan Muhammed, Mutellip Sıdıq, Ablet Abbas, Eli Ğopur ve Çinli bilim insanlarından Zhao Xiangru, Wang Jianxin Abdallar üzerine çok önemli çalışmalar yapmışlardır (Ladstätter-Tietze, 1994, 7-50; Ğopur, 2016, 9-42).





Şekil 1: Doğu Türkistan Haritası

Yapılan çalışmalar sonucunda söz konusu grubun kökeni, dili, kültürü ve sosyal yapısı ile ilgili önemli veriler elde edilmiştir. Ancak dil ve kültür açısından yaşadığı coğrafyalardaki Uygur Türklerinden farklılık gösteren ve uzantısı Anadolu'da da önemli bir zümreyi teşkil eden Abdalların Doğu Türkistan coğrafyasındaki durumu üzerine ülkemizde pek çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, Doğu Türkistan Abdalları üzerine bugüne kadar Batı dünyasında ve Doğu'da yapılan çalışmaları tanıtmak ve Abdalların kökeni, kimliği, dili ve kültürüne ilişkin mevcut çalışmaları değerlendirmektir.

## 1. Doğu Türkistan Abdalları Üzerine Yapılan Bilimsel Çalışmalar

### 1.1. Batı Dünyasında Yapılan Çalışmalar

Doğu Türkistan'da yaşayan Abdallar hakkında bilgi veren ilk kişi, Fransız kâşif, yazar ve diplomat Fernand Grenard'dır. Fransız hükümetinin desteğiyle 1891 yılında Doğu Türkistan'a seyahat eden Grenard, uzun süren bu keşif gezisiyle ilgili raporunu *Mission Scientifique dans la Haute-Asie (Yukarı Asya'ya Bilimsel Bir Misyon)* adıyla 1898 yılında yayımlamıştır. Seyahat ettiği coğrafyanın genel özellikleri, bu coğrafyada yaşayan toplulukların kültürleri, dilleri ve sosyal yaşamına ilişkin önemli veriler elde eden Grenard, bu verileri üç bölüm halinde eserinde etraflıca anlatmıştır. Eserinin 1. bölümünün ek (*appendice*) kısmı "Çin Türkistan'ında Belirli Etnik Gruplar" başlığını taşımaktadır ve bu kısımda Moğollar, Kırgızlar, Sarıgöllüler, Loplular, Dolanlar, Çingeneler ve Abdallar hakkında bilgi vermiştir. Grenard, 1893 yılında Doğu Türkistan'ın çeşitli vahalarına dağılmış, yerleşim yerlerinden uzakta yaşayan ve toplumun geneli tarafından hor görülen Keriye yakınlarında yaklaşık elli, Çerçen'de ise yedi veya sekiz aile olduğunu ve bu zümreye "Abdal" denildiğini, onların ise kendilerini "Eynu" şeklinde adlandırdığını belirtir. Onların Türk komşularından ayırt edilemediğini, ancak diğerlerinin anlamadığı temelde Farsça olan özel bir

dil konuştuklarını ve neredeyse sadece kamış hasır imalatı ile uğraştıklarına vurgu yapar. Bu zümrenin önceden toprağa sahip olmadığını, Yakup Bey döneminde Abdallara küçük devlet arazisi verildiğini belirten kâşif, Müslüman olmalarına rağmen Türkler onlarla ekmeleklerini paylaşmaz ve kız alıp vermezler, çünkü onların İmam Hasan ile Hüseyin’i şehit edenlerin torunları olduğuna ve bu nedenle de sürüldüklerine inanıldığını ifade eder. Grenard, “Abdal” ve “Eynu” kelimelerinin kökenlerini açıkladıktan sonra, onların 8. yüzyılda bu coğrafyaya geldiklerini belirtir, halk arasında bu zümrenin kökenine ilişkin anlatılan sözlü kültür ürünlerini özetler ve dillerinin Farsça kelimelerden oluştuğunu belirterek kelime örneklerini inceler (Grenard, 1898, 303-315).

20. yüzyılın başında Hindistan’ın kuzeyine ve Doğu Türkistan coğrafyasına çok sayıda keşif seferi düzenleyen Marc Aurel Stein’in 1900-1901, 1906-1908, 1913-1916 yıllarında gerçekleştirdiği Türkistan keşif seferleri öne çıkan üç seyahatidir. M. Aurel Stein, 1906-1908 yıllarındaki ikinci seyahatini konu alan eserinde, Hoten civarındaki gezisinde Çakılık’tan gelip Miran’da işçi olarak çalışan iki Abdal’ı konuştukları dile ilişkin derleme yapmak için bir süre yanında tutar. Bu kişilerden Abdallar hakkında derlediği bilgiler ve kendi gözlemlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

“Bunlar, Türkistan’da genellikle ‘Abdallar’ olarak bilinir ve tarım havzasının batı kısmındaki vahaların birçoğunda dilenerek ve hasır dokuyarak geçinirler. Bunlar, küçük yarı göçebe kolonileri bulunan çingene benzeri bir kabiledir. Farsça kelimelerle dolu olan dilleri, İran tarafından göç ettiklerini açıkça gösterir. Dillerinde komşularından ödünç alınan Türkçe ek ve biçimler yer alır, ayrıca bu dil kökeni henüz izlenemeyen garip unsurlarla karışmış bir dildir.”

Stein, gözlemlerine şöyle devam eder:

“Bu iki Abdal, tuhaf ve kaypak görünüşlü adamlar olup yıllar önce Hoten yakınlarındaki Tamağıl’dan gelmiş, Çakılık’tan kadınlarla evlendikleri için kendi dillerinin büyük bir kısmını unutmışlardır. Ancak gece oturmalarımızda, geriye kalan dilsel birikimi usulüne uygun şekilde onlardan derledim.”

Loplular gibi onların antropometrik kayıtlarını da aldığını söyleyen araştırmacı, bu iki Abdal’ı şöyle tarif eder:

Tarım havzasının dış kısımlarını işgal eden bu zümrenin güney vahaların çok daha eski ve iyi görünümü nüfusundan ayırt edildiği çıkık elmacık kemikleri, dar-yarık gözleri, seyrek sakalları gibi o tuhaf Tatar özelliklerinin bu sonuncularda ne kadar güçlü bir şekilde belirgin olduğunu tekrar tekrar fark ettim. Bir nesil öncesine kadar bu Loplular göçebeydiler ve dayanıklı yaşam tarzları sayesinde hepsi de aşırı soğuk ve sıcak, buz gibi kış fırtınalarının ve yazın sadece toz fırtınalarıyla rahatlaman sivrisine zararlılarıyla berbat iklimlerin birçok dezavantajından etkilenmeyen sağlıklı bir yapıya sahip görünüyorlardı. Sonuç olarak Abdal, gut hastalığına yakalanmış ve büzüşmüş seksenliklerle dolu görünüyordu (Stein, 1912, 501-503).



**Şekil 2:** Abdal'dan Kaşgar'a Doğru Yola Çıkan Antika Konvoyu (Stein, 1912, 498)

İsveçli gezgin, seyyah, kâşif ve coğrafyacı Sven Hedin, Lopnur Gölü ve çevresinde gezdiği yerleşim yerleri hakkında bilgi verirken kendinden 11 yıl önce aynı yerleri ziyaret eden ve kayak ile yolculuk yapan Nikolay Prjevalski'nin haritasıyla ve verdiği bilgilerle karşılaştırma yapar. Burada Lopnur Gölü, ona bağlı akarsular ve kenarında kurulan Abdal köyünden Çarkılık'a yaptığı tekne yolculuğunu detaylıca anlatır. Burada Hedin'e Abdal köyünün reisi olan 80 yaşındaki Küçekhan rehberlik etmiştir. Araştırmacı, Güney Lopnur'un ilk yerleşimine ilişkin şu bilgiyi nakleder: "Bu yer, Küçekhan'ın dedesi Numet Bey tarafından kurulmuştur. Küçekhan'ın anlattığına göre dedesi Numet Bey 25 yaşında buraya gelmiş ve atalarının balık tuttuğu gölün kenarına bu köyü kurmuştur ve onun torunları hala burada yaşıyor. Hesabıma göre bu yerin kuruluşu 175 yıl önce oldu ve bu da 1720 yılına denk gelmektedir (Hedin, 1898, 878-881)."

Araştırmacı, yerleşim yerinin kuruluşu ve burada Abdalların yaşadığı bilgisini vermektedir.



132. HABDAL LABOURERS FROM CHARKLIK.

Şekil 3: Çakılık İlçesinden İki Abdal (Stein, 1912, 432)

20. yüzyılın başında Doğu Türkistan Abdalları üzerine müstakil bir yazı kaleme alan ilk araştırmacı, Asya tarihi ve kültürü alanındaki çalışmalarıyla tanınan Paul Pelliot'tur. 1907 yılında Paynap Abdalları üzerine yayımladığı çalışmasında, ilk olarak Grenard'ın Abdallar hakkında verdiği bilgileri nakletmiş, "Abdal" kelimesinin Arapça ve Osmanlı Türkçesindeki karşılıklarını değerlendirmiş, ardından "Paynap" adının etimolojisi ve kökeni ile "Han Arık" yerleşiminin özellikleri hakkında bilgi vermiştir. Pelliot, gittiği yerleşim yerleri hakkında bilgi verirken daha önce bölgeyi ziyaret eden Sven Hedin ve M. Aurel Stein'in verdiği bilgilerle karşılaştırmalar yapmıştır. Abdallara ilişkin ise Grenard'ın Çerçen ve Keriye Abdallarının diğer Uygurlarla evlenmediğini belirttiğini; Paynap'ta ise durumun öyle olmadığını, Abdalların büyücülük yaptıkları için diğer Uygurların onların gizil güçlere sahip olduklarına inandıklarını, Abdalların giyimlerinin bölgedekilerle aynı olduğunu, birçoğunun tarımla uğraştığını, bir kısmının ise göçebe yaşadığını, bu göçebe ve tüccarların Kıpçakça ve Hintçe kelimeleri bildiklerini belirtir. Pelliot, köyden ayrılırken iki Abdal'ı yanına alarak Kaşgar'a götürür ve onlardan Abdalların dili ile ilgili derlemeler yapar. Derlediği kelimelere de çalışmasında yer veren araştırmacı, M. Grenard'ın verdiği bilgide Keriye Abdallarının Kûfe'den geldiklerini iddia ederken, Paynap Abdallarının yüzlerce yıl önce atalarının Darvet'ten geldiklerini söylediklerini nakleder. Köyde türbesi bulunan Hoca Oğul Fettah Allah Gazi'nin köye yerleşen ve köyü kuran ilk kişi olduğu ve zamanla onun dört çocuğundan gelişen Paynap köyünde 400 hane Abdal'ın,

Tazgun'da ise 5 hane Abdal ailenin yaşadığını belirtir. Pelliot; Abdallar kendilerine Eynu diyorlar ve Gilaman adını da kullanıyor, ancak Eynu, M. Grenard tarafından olduğu kadar benim tarafımdan da çok az biliniyor. Dilbilimsel açıdan bakıldığında, Abdal lehçesindeki Türkçe olmayan sözcüklerin çoğu, Farsça kökenlidir. Ancak Paynap Abdallarının lehçesi Keriye abdallarınıninkinden oldukça farklıdır, diyerek iki Abdal yerleşimindeki kelime hazinesinin ayrı olduğunu dikkat çeker. Çalışmasının sonunda Pelliot, Paynap Abdallarından derlediği bilgilerin onların kökeni ve Çin Türkistan'ına yerleşmelerinin nedenleri hakkında bir sonuca varmak için yeterli olmadığını, ancak M. Grenard'ın Keriye Abdalları hakkında daha önce ileri sürdüğü iki hipotez arasında seçim yapılabileceğini belirtir ve kanaatini şöyle aktarır:

“Abdallar ya Çingenelerin bir çeşidi olacaktır ya da M. Grenard'ın yapmaya meyilli olduğu ve benim daha muhtemel olduğuna inandığım gibi, onlar şüphesiz İslam'ı Kaşgarya'ya ilk getiren Şii soyundan gelenlerdir.” (Pelliot, 1907, 115-139)

20. yüzyılın başında Doğu Türkistan'a giden Alman arkeolog ve kâşif Albert von Le Coq, 1906 yılında Turfan keşif gezisinden dönerken Hoten'de birkaç gün geçirmiş ve burada bir grup Abdalla görüşme yaparak onlar hakkında önemli bilgiler kaydetmiştir. Abdallardan dinlediğini nakleden kâşif; Türkistan, Çin tarafından tekrar alınca Yorongkaş çevresindeki Tamağıl köyüne, önceden göçebe yaşayan 40'a yakın Abdal'ın yerleştiğini ve bunların çiftçilikle uğraştığını, geçimlerini kalbur, süpürge, kaşık yaparak, müzik çalarak ve dilenerek sağladıklarını belirtir. Bu grubun kendilerini Müslüman olarak gördüklerini, ancak diğer topluluklarla evlilik yapmadıklarını, onlarla birlikte yemek yemediklerini ve tütün içmediklerini belirtir. Abdalların özel bir dile sahip olduklarını aktaran kâşif, dilin temelde Türkçe olduğunu, ama Türkler tarafından anlaşılmayan kelimelere sahip olduğunu ifade ederek çalışmasında bu kelimelere yer verir. Abdalların dış görünümünün Türkistan'da yaşayan diğer insanlarla aynı olduğunu, ancak bu insanların diğer toplumlar tarafından değersiz görüldüğünü belirten araştırmacı, Abdalların diline ilişkin Grenard ve Pelliot'tan yararlanarak karşılaştırmalar yapmıştır (Le Coq, 1912, 413-426).

C. G. Mannerheim, 1906-1908 yılları arasında Hazar denizinden Pekin'e kadar tüm Asya'da bir keşif gezisi yapmıştır. Ekim 1906'da Kaşgar'dan Pekin'e uzun bir yolculuk yapmış ve gezdiği coğrafyadaki toplulukların dilleri, gelenekleri, etnik yapıları ve arkeolojik alanları üzerine önemli veriler toplamıştır. Hoten ve çevresinde yaşayan Uygurlara ilişkin gözlemlerini de anlatan araştırmacı, Hoten civarında Abdalların yaşadığı yerleşim yerleri ve onların kültürel yapısına ilişkin önemli bilgiler aktarır. Mannerheim, burada yaşayanların ilginç bir dilenci kabilesi olduğunu, İmam Hüseyin'in öldürülmesi üzerine ülkelerinden sürüldüklerini ve buraya yerleştiklerini, Tamağıl kabilesine mensup olduklarını ifade ettiklerini, çevrede yaşayan diğer Müslümanlar tarafından sevilmediklerini ve bunun nedeninin de kısmen Müslümanların İmam Hüseyin'in yasını tuttıkları dönemi onların bir bayram günü gibi kutlamaları ve dilenci olmaları olduğunu belirtir. Bir gece Tamağıl'da kalan araştırmacı, köydeki yaşlı bir molladan Abdalların kökenine ilişkin bilgi vermesini ister. O da 1300 yıl önce Kerbela olayında bu zümrenin Yezid taraftarı olduğunu ve İmam Hüseyin'in öldürülmesi üzerine şehirden sürüldüklerini, halkın Hive, Merv, Iraz (Hindistan), Musul, Hemedan ve Çin Türkistan'ındaki kasabaların yakınlarına yerleştiklerini anlatır. Şimdi ise Hoten civarında Givos ve Yorongkaş yakınlarındaki Tamağıl köylerinde; Yarkent'te Kerembağ caddesinde ve şehrin yakınındaki Hayranbağ köyünde; Kaşgar bölgesinde Han Arık'a yakın Paynap ve Keriye yakınlarındaki Oka köyünde yaşadıklarını belirtir. Araştırmacı, geceyi geçirdiği Tamağıl köyünün başlangıçta yedi evle kurulduğu, şimdilerde ise ortalama beş kişinin yaşadığı 77 evin bulunduğu bilgisini verir (Mannerheim, 1969, 92-94).

İsveçli Gustaf Raquette (1871-1945), Stockholm ve Lund'daki tıp eğitiminin ardından İsveç Misyon Topluluğu'na katılmış ve 1896'dan 1921 yılına kadar belirli aralıklarla Doğu Türkistan'da özellikle Kaşgar ve Yarkent'te misyoner olarak çalışmıştır. Burada dil ile ilgili araştırmalar yapmış, el yazması eserler toplamış ve günlük hayata ilişkin etnolojik ve folklorik malzemeler derlemiş ve ülkesine döndükten sonra konuyla ilgili çok sayıda kitap ve makale yayımlamıştır (Berbercan, 2017, 43-44). Raquette, 1906 yılında Yarkent'te C. G. Mannerheim ile tanışmış ve Abdallar üzerine onunla yoğun fikir alışverişinde bulunmuştur. Raquette, Abdalların Doğu Türkistan'a uzun zaman önce göç ettiğini ve nesilden nesle dilenci olarak yaşamlarını sürdürdüğünü belirtir. Bunun sebebinin de Kerbela'da Hz. Muhammed'in torunu Hüseyin'in şehit olurken onları lanetlemesinden kaynaklandığını ifade eder. Abdalların 19. yüzyılın ortalarına kadar köylerinde izole bir yaşam sürdürdüklerini ve çoğunlukla dilenerek geçindiklerini, daha sonra yavaş yavaş yerleşik hayata geçtiklerini ve çevredeki topluluklarla evlilikler yaptıklarını belirten Raquette, Abdalların artık kendilerini yabancı görmediklerini ve sorulduğunda gerçek soylarını kesin bir dille reddediklerini söyler. Dilencilik Abdallar için geleneksel bir meslek olduğuna vurgu yapan Raquette, varlıklı olanların bile yılda bir kez, genellikle sonbaharda, dilenci çantalarını omuzlarına atıp ülkenin uzak bölgelerine seyahat ederek dilendiklerini belirtir (Raquette, 1940, 3-15). Ayrıca Raquette, Hoten'deki Abdal yerleşim yerlerinde bulunan türbelerde bulduğu el yazması tezkirelerden Abdalların kökeni veya soyu hakkında bilgiler elde etmeyi ümit etmiş, lakin bu el yazmalarından onların tarihi hakkında somut bir veri elde edememiştir.



III. LOPLIK FISHERMEN AT REED HUT, ABDAL.

On extreme left standing the young hunter who accompanied Turdi into the desert (p. 407).

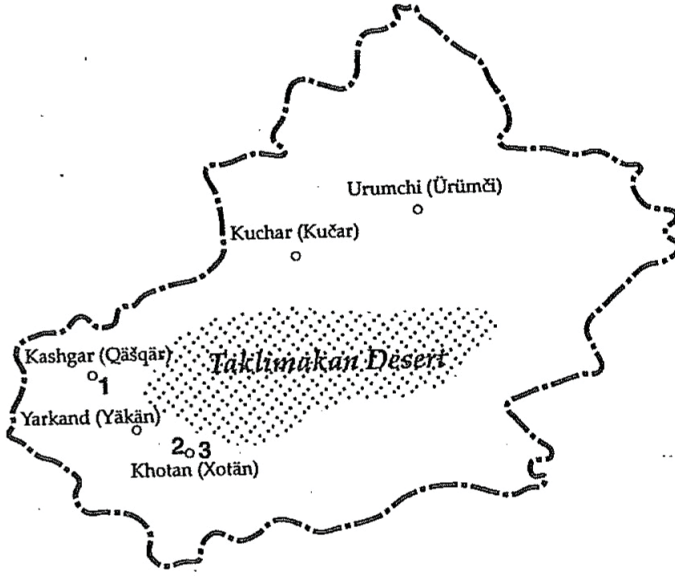
**Şekil 4:** Lopnur Gölü Kıyısında Yaşayan Abdallar (Stein, 1912, 531).

1915 yılında kardeşi Percy ile birlikte Doğu Türkistan'a keşif gezisi yapan Ella Sykes, Kaşgar, Hoten ve Yarkent gibi şehirlerde sosyal yaşam, nüfus ve coğrafya gibi hususlarda bilgi vermiştir. Sykes, Doğu Türkistan'daki etnik grupların demografik yapısını şöyle özetler:

Çin Türkistan'ının nüfusu 13.000'i Fergana'dan gelen Tacikler, 6000'i Çinliler, 5000'i Hintliler ve 1000'i Abdalilerden oluşmaktadır. Abdaliler, Horasan veya Herat Abdalileri, şimdiki Dürraniler ile akrabalık iddia etmektedirler. Yerel olarak Kerbela'da İmam Hüseyin'i katleden Yezid'in soyundan geldiklerine inanılır. F. Grenard ve E. Stein'in abdallar hakkındaki görüşlerini de değerlendiren Sykes'in Abdaliler şeklinde adlandırdığı grup Abdallardır (Sykes, 1920, 242).

Kaarlo Hilden, C. G. Mannerheim'in 1906-1908 yılları arasında yaptığı Asya keşif gezisi, 1940 yılında kapsamlı bir rapor olarak yayımlanmış ve bu raporda yer alan antropolojik ölçümler ve gözlemler bilimsel açıdan incelenmek üzere Kaarlo Hilden'e verilmiştir. Hilden, Mannerheim'in verilerini ve özellikle Abdalların kafatasına ilişkin ölçümleri ve fotoğrafları değerlendirmiş ve Abdalların antropolojik yapısının belirgin bir şekilde Yakın Doğu'ya işaret ettiğini, asıl vatanlarının tam olarak bilinmemesiyle birlikte Mezopotamya olabileceğini dile getirmiştir. Dilbilimsel incelemelerin de aynı sonuca vardığını belirten araştırmacı, her halükârda Abdalların şimdiki yerleşim yerlerine çok uzak batıdan geldiği şeklindedir (Hilden, 1949, 72-77).

Doğu Türkistan Abdalları ve dilleri üzerine en kapsamlı çalışmalardan biri Otto Ladstätter ve Andreas Tietze tarafından yapılmıştır. Eserde, ilk olarak Doğu Türkistan Abdalları hakkında bilgi veren F. Grenard, Paul Pelliot, Albert von Le Coq, Carl Gustaf Emil Mannerheim, Kaarlo Hilden, Gustaf Raquette, Aurel Marc Stein, Ella ve Percy Sykes, Zhao Xiangru ve Haşim Turdi, Şeripcan Kasım, Mütellip Sıdıq ve Otto Ladstätter ve Andreas Tietze'nin çalışmaları kısaca tanıtılmıştır. Ardından Abdalların kökeni ve kimliğine ilişkin yaklaşımlar, "sosyokültürel gözlemler", "antropolojik gözlemler", "halkın kendini tanımlaması" ve "halk ismine dayalı hipotezler" başlığı altında tartışılmıştır. Abdalların dilinin incelendiği bölümde ise dilin genel tanımı, Abdalların dil özellikleri ve sorunlu kelimeler etraflıca incelenmiştir. Eserin sonunda Doğu Türkistan yer adları dizini ve çeşitli raporlara göre Abdalların yaşadığı yerlerin listesi verilmiştir. Bu çalışmada, Doğu Türkistan Abdallarına yer veren kaynaklardaki bilgiler değerlendirilmiş, ancak araştırmacılar tarafından antropolojik ve dilbilim verilerinden hareketle Abdalların kökenine ilişkin bir görüş ortaya koymamışlardır (Ladstätter-Tietze, 1994).



**Şekil 5:** Doğu Türkistan'da Yaşayan Abdalların Yerleşim Alanları  
(Hayasi vd., 1999, 12)

Doğu Türkistan ve Uygur kimliği üzerine önemli çalışmalar yapan Ingvar Svanverg, Abdallara da yer veren bir çalışmasında, Abdalların kendilerini “Eynu” olarak adlandırdıklarını, gezgin müzisyenlik, sepetçilik, elekçilik ve diğer küçük el sanatları yaptıklarını, dilencilik ve seyyar satıcılıkta mahir olduğunu ve heterodoks Müslümanlar (Alevi) olarak bilindiklerini belirtir. Abdalların gizli dillerine dair kayıtların olduğunu, Uygurca konuştuklarını ancak çevredeki halklar tarafından anlaşılabilen kendi argolarının bulunduğuna dikkat çeken araştırmacı, Abdallar olarak sınıflandırılan Şii etkisindeki bu gezgin grupların, batıda Anadolu’dan doğuda Kaşgarya’ya kadar Sünni Müslüman Türk dilinin konuşulduğu tüm bölgelerde bilindiğini ancak Doğu Türkistan Abdalları hakkında fazla bir şey bilinmediğine vurgu yapar. Gezgincilerin Paynap (Kaşgar), Tamağıl ve Givus (Hoten), Hayran Bağ (Yarkend), Oka (Keriyeye) köylerinde ve bölgenin güney kesimindeki başka yerlerde onlarla karşılaştığını, bazılarının Yarkent’in belirli mahallelerinde ve muhtemelen diğer şehirlerde de yaşadığını belirtir (Svanverg, 1996, 268-269).

Doğu Türkistan Abdalları ile ilgili son dönemde saha verilerine dayalı çalışmalardan birini Hayasi Tooru, Sabit Rozi, Tahircan Muhammat ve Wang Jianxin yapmıştır. Japonya Eğitim, Bilim, Spor ve Kültür Bakanlığı’nın desteklediği bir proje ile 1997 yılında Kaşgar’a bağlı Yengisar ilçesi Hanarık kasabasına bağlı Şeyhler (Paynap); Hoten’e bağlı Givoz/Gerboz/Hanikent ve Hoten’in Lop ilçesine bağlı Tamağıl köyünde derlemeler yapan ve elde ettikleri verileri yayına dönüştüren araştırmacılar, eserin önsöz kısmında “Bu raporda ‘Eynu’ ismini kullanıyoruz, ancak bu isim sadece Hoten vilayetindeki Tamağıl köylüleri tarafından kullanılıyor, başka yerlerde ya bilinmiyor ya da aşığılayıcı bir özellik taşıyor. Ancak, böyle bir gerçeğe rağmen ‘Eynu’ adını kullanmaya karar verdik, çünkü güney Şincang’a dağılmış bu insanları adlandırmak için elimizde tek bir alternatif isim var: ‘Abdal’. Ancak bu isim ‘Eynu’dan daha aşığılayıcı olarak algılanabilir.” demektedirler. Bu durum, bu zümre için kullanılan her iki adlandırmanın da bölgede aşığılayıcı bir ifade olduğunu göstermesi bakımından önemlidir (Hayasi vd., 1999, 5-6).



Hayasi ve ekibi, kâşiflerden sonra saha araştırması yaptığı ve sahada elde ettiği verileri değerlendirdiği için onların konuyla ilgili görüşlerine burada daha detaylı yer vermek yerinde olacaktır. Araştırmacılar, Abdalların yaşadığı coğrafya ve adlandırmaya ilişkin olarak şu bilgiye yer verir: Uygurlar arasında “Abdal” adı verilen küçük insan grupları yaşamaktadır. Esas olarak tarım havzasındaki Taklamakan Çölü’nün güneybatı sınırı boyunca seyrek olarak dağılmışlardır. Gözlemediğimiz kadarıyla, onları ve dillerini “Eynu” olarak adlandırmak uygun görünmüyor, çünkü sadece bir köydeki (Tamağıl) insanlar, kendilerini bu isimle adlandırıyor. Ancak, böyle bir gerçeğe rağmen, onları ve dillerini “Eynu” olarak adlandırmaya karar verdik, çünkü yalnızca “Eynu” olmayan insanlar tarafından kullanılan gerçek ortak isim “Abdal”, güçlü bir şekilde aşağılayıcı imalar taşıyor. “Eynu (Aynu)” kelimesinin anlamı ve etimolojisi net değildir. Bu bilgi, bölgede zümrenin geneli için yaygın kullanımın “Abdal” ifadesi olduğunu göstermektedir (Hayasi vd., 1999, 11).

Araştırmacılar, Abdalların yaşadığı Paynap köyünün nüfusu ve geçim kaynaklarına ilişkin olarak da özetle şu bilgileri nakleder:

Paynap köyünün nüfusu 1345, hane sayısı ise 245’tir. 18 hane tam zamanlı çiftçi; 55 hane çay ve kuru meyve ticareti yapan tüccar; 12 hane günlük kullanım için diğer ürünlerin ticaretini yapanlar; 45 hane restoran işletmecisi; 27 hane marangoz, terzi, fotoğrafçı veya el sanatları işçisi; 70 hane köy köy dolaşarak Uygur erkek çocuklarının sünnetlerini gerçekleştiren sünnetçi; 18 hane ise belirli bir mesleğe sahip değildir. 1950’lerden önce köylülerin çoğunun ebeveynlerinden miras kalan geleneksel meslekleri olduğunu ve dilencilikle uğraştığı belirtilen eserde, günümüzde ise yerel yönetimin teşviki ve modern eğitimin yaygınlaşması nedeniyle, köylüler arasında bir iş olarak dilenmenin özellikle genç nesil arasında nadir hale geldiği ancak atalarının kendilerine bıraktığı geleneksel yaşam tarzını sürdüren birkaç kişinin hâlâ varlığından söz edilmektedir (Hayasi vd., 1999, 19-20).

Araştırmacılar, saha araştırmasında 2000 kelime tespit etmişler ve bu kelimelerin tamamına eserde yer vermişlerdir. Abdalların dil özelliklerini incelemelerinin sonucunda, özetle şu sonuçları ifade etmişlerdir: Eynu dili ile modern Uygurcanın standart lehçesi arasındaki fark kelime hazinesinde yatmaktadır. Yani Eynucanın standart lehçede bulunmayan kendine özgü bir kelime hazinesine sahip olduğu söylenebilir. Eynucanın gizli bir dil olarak kullanıldığı düşünüldüğünde, yabancılar için anlaşılmasız hale getirme ihtiyacı, yabancı unsurların bu kadar geniş ölçekte kullanılmasının nedeni olabilir. Genel anlamda Eynuca, modern Uygurca ile aynı fonolojik, morfolojik ve söz dizimsel yapıya sahiptir. Farklılık sadece kelime dağarcığında bulunmaktadır. Bununla birlikte, Eynucanın söz varlığının kaynak dili ya da dilleri ve bu söz varlığının ortaya çıkış süreci hâlâ sorgulanmaya açıktır (Hayasi vd., 1999, 34).

Hayasi Tooru, 1997 yılından sonra 1999 ve 2001 yıllarında da Abdallarla ilgili saha araştırmalarını sürdürmüş ve yeni yayınlar kaleme almıştır. 2000 yılında, Abdalların dilini incelediği çalışmasında, Abdalların köylerinin Taklamakan Çölü’nün güneybatı sınırı boyunca, Kaşgar’dan Hoten ve Keriye’ye kadar uzanan bölgede seyrek olarak dağıldığı, Abdallarının nüfusuna ilişkin tahminlerin 1.000 ile 20.000 arasında değiştiği, saha çalışması sırasında Eynu dilini konuşanların tamamının Modern Uygurca’yı ana dilleri olarak konuştuklarını gözlemediği bilgisine yer vermiştir. Eynu olmayan Uygur halkı arasında Abdalların iki dili olduğunun iyi bilindiği ve “Bir Abdal’ın dilinin altında başka bir dili vardır.” şeklindeki sözün yaygınlığına dikkat çeker. Araştırmacı Eynu dilinin oluşum ve kullanımına ilişkin görüşleri şöyle özetler ve sonuca bağlar: Eynu dilinin toplumsal işlevine ilişkin olarak iki farklı görüş öne sürülmüştür. Bunlardan biri, Eynu dilinin Abdalların ana dili olduğu ve çoğunlukla evde konuşulduğudur. Diğeri ise Abdalların komşu Uygurlardan sosyal olarak ne ka-

dar ayrılmış olsalar da anadillerinin Uygurca olduğu ve Eynu dilinin Uygurca sözcük biçimlerini Uygurca olmayanlarla değiştirerek kasıtlı bir sözcük manipülasyonu yoluyla Uygurcadan oluşan gizli bir dil olduğudur. İkinci görüşü savunan araştırmacı, mevcut veriler ve çalışmaların Uygurca ve Uygurca olmayan (çoğunlukla Farsça) unsurlar arasındaki ikiliğin Eynu dilini iç içe geçmiş karma bir dil olarak nitelendirmek için yeterince açık olmadığını, bunun ancak bir olasılık olabileceğini belirtir (Hayasi, 2000, 433-439).

Doğu Türkistan Abdallarına çalışmasında yer veren bir başka araştırmacı Justin Jon Rudelson'dur. Araştırmacı, Uygur folklorcu Nizamdin Yüsüp'ün Uygurları "Dolanlar", "Loplular", "Abdallar", "Keriyeliler", "Kaşgarlılar", "Doğu Uygurları (Turfan ve Kumul)", "Gulcalılar" veya "Tarañçiler (İli)" şeklinde yedi gruba ayırdığı bilgisini verdikten sonra bu gruplardan her birinin yaşadığı coğrafya ve sosyo-kültürel yapısı hakkında ayrı ayrı bilgi verir. Abdallarla ilgili olarak da Abdallar, Alevi veya Şii etkisindeki Ortodoks İslam'ı uygulayan gezgin bir gruptur. Bu grup fakirdir ve dilenmek için yalvarır. Bu nedenle, diğer Uygur grupları genellikle dilencileri "Abdallar" olarak adlandırır ve Uygur Abdallar sıklıkla sünnet yapmaya çağrılır (Rudelson 1997, 24) bilgisine yer verir. Araştırmacı, bir başka çalışmasında da Mannerheim ve diğer gezginlerin Abdallarla ilgili verdikleri bilgileri özetler (Rudelson- Jankowiak, 2004, 303).

Stephen A. Wurm, kuzeybatı Çin'de konuşulan Eynu ve Hezhou dillerini incelediği çalışmasında, bu dillerin ortaya çıkışını İpek yolu üzerindeki ticaret ve kültürel etkileşime bağlar ve Eynu dili hakkında özetle şu bilgilere yer verir: "İki hibrit, karma dilden biri olan Eynu dili, Şincang'ın batı kısımlarında Kaşgar'dan Yarkent ve Hoten'e ve Aksu'dan doğuya doğru birkaç bin insan tarafından konuşulur. Bu dilin varlığı ve konuşanlarının olduğu yüzeysel olarak yüzyıldır bilinmektedir." Grenard'ın Abdallarla ilgili verdiği bilgiyi de değerlendiren araştırmacı, Abdalların Şii soyundan olup 8. yüzyılda Türkistan'dan geldiğini, onların dilinin köken olarak Farsça olduğunu, ancak gramer açısından Uygur Türkçesi olduğunu belirtir (Wurm, 1997, 241-245).

Lars Johansen, Türk dili haritasını değerlendirdiği çalışmasının Doğu Türkistan diyalektleri kısmında, Eynu dili hakkında önceki dönemlerde yapılan çalışmalarını özetlemiş ve önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Eynu dilini konuşanlarının sayısının 30.000 civarında tahmin edildiğini belirten araştırmacı, onların Kaşgar, Yarkent, Aksu ve Hoten'e bağlı yaşadıkları yerleşim yerleri ve dilleri hakkında genel bilgiler vermiştir (Johansen, 2001, 21-22).

M. Dwyer Arienne, Çin'de tehlikedeki Türk dillerini ele aldığı çalışmasında, "Sarı Uygurlar", "Salarlar", "Fu-yu Kırgızları", "Abdallar (Eynu)", "Dolanlar" ve "Dağlılar" şeklinde adlandırdığı grupların dilleri hakkında bilgi vermiştir. Abdalların diline de temas eden araştırmacı, Eynu dilinin Uygur Türkçesi içinde değerlendirildiğini belirtmiştir (Arienne, 2016, 3-4).

## 1. 2. Doğu Türkistan'da Yapılan Çalışmalar

Doğu Türkistan'da Abdallar ile ilgili çalışmalar 1970'li yılların sonlarından itibaren başlamıştır. Konuyla ilk çalışmayı Haşim Turdi ve Zhao Xiangru başlatmıştır. Bu iki bilim insanı 1976 yılında Hoten'in Gevoz köyünde Abdalların dili üzerinde saha çalışması yapmış, topladığı dil verilerini yeni Uygur Türkçesiyle karşılaştırmış, aralarındaki müşterek ve farklı unsurları tespit etmeye çalışmıştır. Araştırmacılar yeni Uygur Türkçesinde kullanılan 4300 sözcüğü seçerek bunları Eynu dilindeki karşılıklarıyla mukayese etmişler, bunlardan 1200 sözcüğün farklı olduğu, 3000 sözcüğün ise ortak olduğunu tespit etmişlerdir. Araştırmacılar "Eynu" diye adlandırdığı Abdal dilinin İran dil grubuna ait olduğu, ama yeni Uygur Türkçesinin

etkisinde “karma dil” oluştuğu, gramer bakımından yeni Uygur Türkçesi gramerine tabi olduğu sonucuna varmıştır. Söz konusu çalışma “Eynu Tilidiki Sanlar” başlığıyla, Çince olarak, 1981 yılında “*Milli Dil ve Edebiyat*” adlı dergide; 1982 yılında da “Şincang Abdallirinin Tili” başlığıyla *Til Tetqiqati* dergisinde yayımlanmıştır. 1985 yılında ise Eynu Tili ve Eynu Tilidiki Sanlar başlığıyla Şincang Daşö *İlmiy Jornili*’nin 1. sayısında yeni Uygur Türkçesiyle yayımlanmıştır (Zhao, 1985, 122-127).

Doğu Türkistan Abdalları üzerine 1985 yılında Mutellip Sıdıq, “Eftalitler Qovmi ve Ular Qollinivatqan Til Toğrisida, Şeyhler ve Patçiyim Maziri” gibi makaleler yayımlanmış, “şeyh” adıyla da anılan Abdalların etnolojik olarak eski Eftalitler ile ilişkili olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca Sıdıq, “abdal” sözcüğünün kökenini “suyu kesenler”, “suyu engelleyenler” anlamındaki Farsça bir sözcüğe dayandırmış ve bu zümrenin İran ve Afganistan topraklarında yaşayan büyük bir kabilenin adı olduğunu belirtmiştir (Çopur, 2016, 37).

1997 yılında Ablet Abbas “*Şeyhlerning Etnik Menbesi Toğrisida Bezi Karaşlirim*” başlıklı makalesini yayımlanmış, makalede “şeyh” adıyla anılan Abdalların etnik kökeniyle ilgili görüşlerini ortaya koymuştur. Araştırmacı makalesinde “*Şeyh Paynap*” köyünde yaşayan Abdallar hakkında genel bilgi vermiş, “abdal” ve “şeyh” sözcüğü üzerinde durduktan sonra, bu isimlerle anılan grubun kökeniyle ilgili rivayetleri değerlendirmiştir. Araştırmacıya göre, “Şeyh”, yani Abdalların dili Türkçe ile karışmış Samani Taciklerine dayanmaktadır (Abbas, 1997, 76-81).

2004 yılında Hoten diyalekti üzerine kapsamlı bir çalışma yapan Mirsultan Osmanov, çalışmasında Hoten’de yaşayan Abdalların dili ve kökeni hakkında da önemli bilgiler vermiştir. Abdalların Hoten’in Lop ilçesine bağlı Tamağıl, Keriyeye ilçesine bağlı Kaçun, Çıra ilçesine bağlı Okadı, İliçi ilçesine bağlı Aktaş rayonunun Givoz (Gérboz) köylerinde yaşadıklarını belirten araştırmacı, onların dillerinin günümüz Uygur edebi dilinde yer almadığı gibi Uygur dilinin başka diyalekt ve şivelerinde de kullanılmayan az sayıdaki Arapça ve Farsça kelimelerden oluşan dil kullandıklarına dikkat çeker. Bu zümrenin kullandığı dilin Kaşgar’ın Yeñişer ilçesine bağlı Hanarık’ın kuzeydoğusunda yer alan Şeyhler (Kösey Kışlak, Şeyhler, Şillen Tériki, Döñ Çaka mahalleleri) köyünde de kullanıldığını belirterek bunu bir dil olarak adlandırmanın yanlış olacağını söyler. Abdalların kökenini Ak Hunlar’a bağlayan görüşleri de dil açısından değerlendiren araştırmacı, Abdalların köken itibariyle Uygur olduğunu, dillerinin de Uygurcanın güney diyalekti (Hoten ve Kaşgar) olduğunu ifade eder (Osmanov, 2004, 4-28).

Şeripcan Kasım, 2008 yılında yayımladığı “Hotendiki Abdallar ve Ularning Tili Hekkide” başlıklı çalışmasında, Hoten bölgesindeki Abdalların dili ile ilgili yabancı bilim insanlarının çalışmalarından bahsetmiş, sonra söz konusu bölgedeki Abdalların yerleşim merkezleri, nüfusu ve sosyal durumları hakkında bilgi vermiştir. Ayrıca “abdal” sözcüğü ve Abdalların kökeniyle ilgili bir değerlendirme yaptıktan sonra, Abdallar arasından derlediği 234 sözcüğü cümledeki kullanım bağlamlarıyla birlikte vermiştir (Kasım, 2008, 78-90).

Doğu Türkistan’da Abdallarla ilgili en kapsamlı ve sistemli çalışmayı Eli Çopur yapmıştır. Bunun için onun 2016 yılında yayımladığı Şincangdiki Abdallar Üstide *Tetqiqat* adlı kitabını örnek göstermek mümkündür. Söz konusu kitap 5 bölümden oluşmaktadır. Kitabın “Abdalların Genel Durumu” başlığını taşıyan 1. bölümünde Abdalların yerleşim bölgeleri ve merkezleri, ayrıca nüfuslar hakkında genel bilgiler verilmiş, sonra yurtdışı ve yurtiçinde Abdallar ile ilgili yapılan bilimsel çalışmalar değerlendirilmiştir. Kitabın 2. bölümü “Abdalların Kökeni” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde araştırmacı Doğu Türkistan Abdallarının adı, etnik terkiibi, kökenleriyle ilgili görüşler ve rivayetler, Abdalların Eftalitler, Çingeneler ve dervişlerle ilişkisi in-

celenmiştir. “Abdalların Dili”ne ayrılan 3. bölümde ise Abdalların dili ve özellikleri, Abdalların diliyle ilgili araştırmalar, Abdal dilini etkileyen dil unsurları incelenmiştir. Kitabın 4. bölümü “Abdalların Sosyo-Ekonomik Yapısı”na ayrılmıştır. Bu bölümde Abdalların dilencilik ve sünnetçilik meslekleri, çiftçiliği ve esnaflığı incelenmiştir. “Abdalların Örf Adetleri ve Kültürü” başlığını taşıyan 5. bölümde Abdalların örf adetleri, yemek, evlenme, defin, giyim kuşam adetleri, Abdalların kültürü, eğitimi, koşuk ve rivayetleri incelenmiştir. Ayrıca ek olarak “Abdalların dilindeki çözülemeyen sözler” verilmiştir (Göpur, 2016, 1-310).

### 1.3. Türkiye’de Yapılan Çalışmalar

Türkiye’de Doğu Türkistan’da yaşayan Abdallardan ilk bahseden M. Fuad Köprülü olmuştur. Köprülü, 1935 yılında yayımladığı *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi*’nin “Abdal” maddesinde, Abdal adlandırması üzerinde dururken “Afganistan’daki Dürrânî kabilesiyle de vaktiyle Abdali ismiyle tanınmış olduğu gibi, bugün Şarkî Türkistan’da Abdal ismini taşıyan bir zümrenin mevcudiyeti de meydana çıkarılmıştır.” (Köprülü, 1935, 23-24) demektedir.

Türkiye’de Doğu Türkistan Abdalları ve Batı dünyasında o konuda yapılan çalışmalara temas eden ise Ali Duran Gülçiçek’tir. Araştırmacı, 2003 yılında yayımladığı makalesinde F. Grenard, P. Pelliot ve Albert Von Le Coq’un çalışmalarından kısaca bahsetmiştir (Gülçiçek, 2003, 84-87).

Doğu Türkistan’da yaşayan Abdalların özellikle dili konusunda ülkemizdeki tek çalışma Serkan Çakmak tarafından kaleme alınmıştır. Araştırmacı, Eynu şeklinde adlandırdığı Abdalların coğrafya ve nüfusu, günlük yaşamları, kökenleri hakkında bilgi verdikten sonra Eynuca’nın ses bilgisi, biçim bilgisi, söz dizimi ve söz varlığı üzerinde durmuştur. Çalışmanın sonunda, Eynu dilinin Anadolu Abdallarının gizli diliyle benzerlik gösterdiği belirtilmiştir (Çakmak, 2015, 1480-1499).

### 2. Doğu Türkistan Abdalları Üzerine Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi

Bilim insanları, “Abdal” adının kökenini “Eftalit” ya da Arapça “bedel” sözcüklerine dayandırarak açıklamaktadır. Bu adı “Eftalit” sözcüğüne dayandıranların gerekçesi, “Abdal” sözcüğü tarihi kaynaklarda Ak Hunların karşılığı olarak geçen “Hetal”, “Heftal”, “Haital”, “Eftal” ya da “Eftalit” sözcüğüne yakın olmasıdır. Çince kayıtlarda Ak Hunları ifade etmek için kullanılan “ya-da” sözcüğü eski Çince “Abdal” sözcüğüne yakın biçimde telaffuz edilir (Abbas, 1997, 78-79; Göpur, 2016, 37 42, 45, 46, 58-59). Dolayısıyla “Abdal”, Ak Hun demek olan Eftal ya da Eftalit sözcüğünün fonetik değişime uğramış biçimidir.

“Abdal” adını “bedel” sözcüğüne dayandıranlara göre ise “Abdal”, Arapça “karşılık”, “temsilci” ya da “şahit” anlamına gelen “bedel” sözcüğünün çoğul biçimidir (Göpur, 2016, 56-61). Sözcüğün etimolojisini “abni dalda qılğucu”, yani suyu kesenler, suyu engelleyenler anlamındaki Farsça bir kelime dayandırmaya çalışanlar da olmuş (Abbas, 1997, 76) ama bu açıklama fazla ciddiye alınmamıştır (Göpur, 2016, 44-45).

Abdalların tasavvufi boyutu göz önüne alındığında, sözcüğün kökünün Arapça “bedel” sözcüğünden gelmiş ihtimali daha kuvvetlidir. Tasavvufi açıdan Abdallar, Allah aşkı ve fenafillah için bu dünyaya sırtını çevirmiş, terk-i dünya eylemiş, bu yolda bedel ödemiş insanlardır. Türkiye’deki çalışmalarda da bu son görüş üzerinde bir uzlaşma söz konusudur. Kasım’a göre “Abdal” sözcüğü Hoten ağzında “sünnetçi”, “derviş” ve “sahil”, yani “heybesi omzunda, sapayı çalarak diyar diyar gezip dilencilik yapan kişi” anlamlarına gelmektedir (Kasım, 2005, 31; Kasım, 2008, 79). Bilim insanları çalışmalarında, “Abdal” sözcüğüne “dilenci” ve “sünnetçi” gibi anlamların yüklendiğini belirtmektedirler (Göpur, 2016, 42, 62). Uygurca sö-

zlüklerde ise “Abdal” sözcüğü, “kalender”, “divane”, “dilenci” olarak açıklanmıştır (UTİL, 1999, 1). Dolayısıyla yeni Uygur Türkçesinde “Abdal”, “dilenci”, “divane”, “qelender/kalender” ile eş anlamlı olarak kullanılır. Fuad Köprülü de “Abdal” sözcüğünün “şaşkın”, “sersem”, “ahmak”, “budala” anlamlarına geldiğini, bir kısım serseri, dilenci dervişlerin bu isimle anıldığını kaydetmiştir (Köprülü, 1935, 23).

Abdalların Hoten bölgesinde bulunan bir kolu kendilerini “Eynu ya da “Heynu” olarak adlandırmaktadırlar. Bu sözcüğün etimolojisi tartışmalıdır. Bazı araştırmacılara göre, bu sözcük iki öğeden oluşur, yani: Ey + nu. Bunlardan “Ey” zamir olup “o”, “şu” anlamındadır. “Nu” ise “kulübe”, “çadır”, “yabancı”, “tuhaf adam” gibi anlamlara gelmektedir. “Eynu” sözcüğü “yoksul”, “divane/dilenci”, “bilgili kişi”, “molla” anlamında kullanılmıştır. “Göçebe”, “mukim olmayan, yurt gezen” anlamı da bulunmaktadır (Kasım, 2005, 30-31; Göpur, 2016, 9, 31, 47-48).

Abdallar için “Şeyhler” adının da kullanıldığı bilinmektedir. Araştırmacılara göre, bu isim onların yerleştikleri yerlerdeki mezarlar temelinde konulan “Şeyhler Köyü” adından gelir (Göpur, 2016, 46). Abdallar kenar mahallelerde, genellikle bir mezarın etrafında yerleşmektedirler (Göpur, 2016, 2). Bundan anlaşılıyor ki buradaki “Şeyhler” mezara bakanlar ya da mezarla ilgilenenler anlamında kullanılmıştır. Uygur Türkleri arasında mezar ya da türbelere bakan kişilerden “maşayih” olarak bahsedilmesi bu bağlamda anlamlıdır<sup>3</sup>. Çinli bilim adamı Şen Wei Abdalları; Abdal (sünnetçi usta), aşık (koşuk söyleyerek dilenen), bahşı (fal bakan) olmak üzere üç gruba ayırmaktadır (Göpur, 2016, 42).

Doğu Türkistan Abdallarının kökeniyle ilgili tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Araştırmacıların bazıları bunların kökenini Çingenelere, bazıları Araplara, bazıları İran’daki belli bir dinsel gruba, bazıları da Hun/Ak Hunlara (Çakmak, 2015, 1483-1485; Göpur, 2016, 66-71) bağlamaktadırlar. Abdallar ise kendi kökenlerini; Hz. Ali’nin soyundan olan İmam Muhammed Gazali’nin takipçileri olarak İslam yolunu açmak için Kufe’den gelenlere, Ebu Müslim tarafından sürgün edilen Yezid taraftarlarına, Karahanlılar döneminde Hoten Budistlerine karşı yapılan savaşta Karahanlılara yardım için gelen İslam askerlerine dayandırmaktadırlar (Grenard, 1898, 309; Pelliot, 1907, 139; Mannerheim, 1969, 92-94; Sykes, 1920, 242; Abbas, 1997, 78-79; Göpur, 2016, 70-82). Abdalların yaşadığı bölgelerde “Eskalan”, “Kufe”, “Guzer” gibi yer adlarının bulunduğu bakarak, bunların Irak’tan geldiğini iddia edenler de olmuştur (Kasım, 2008, 79).

Abdalların kendilerine has özel ya da gizli bir dili bulunmaktadır (Hayasi vd., 1999, 34; Çakmak, 2015, 1494). Örneğin:

*Telpe hes pinhanu bediri peşt!* “Yöneticiler gelmiş, hepiniz saklanın!”

*Hane kes eçiğ.* “Evde adam çok.”

*Hane hest zenbi eçiğ.* “Evde kadınlar çoktur.”

*Hane rod groy.* “Eve yöneldi.”

*Koniğa deşleyli.* “Geri dönelim.”

*Mozanı ündüm.* “Çizmeyi giydim.”

*Kes sova bisyar.* “O adamda para çoktur.”

*Serpuş konem.* “Başıma tumak giydim.”

*Nazen gilaptu.* “O evlenmiş.”

*Ka giylep kelduk.* “Halı alıp geldik.”

*Sepçi huladuk.* “Kavun yedik.” (Kasım, 2008, 80-82)

Araştırmacılara göre, Abdalların dili, Hint-Avrupa dil sistemine bağlı İran dil grubuna ait olup, Yeni Uygur Türkçesinin derin etkisiyle “karışık/karma dil” özelliği kazan-

1 Ancak Kasım’ın verdiği bilgiye göre, Abdallar mezar ve meşayihlere ilgi duymazlar (Kasım, 2008, 80).

mıştır. Abdal dilinde Farsça kökenli sözcükler baskındır. Abdallar kendi çevresinde Abdal dili, toplumsal ilişkilerde ve kamusal alanda Yeni Uygur Türkçesi konuşmaktadırlar (Göpur, 2016, 141-148). Günümüzde Abdal dilini kullananların gittikçe azalmaya başladığı ve yaşlılar arasında kullanıldığı bilinmektedir (Kasım, 2008, 79). Abdallar fiziki yapısı itibarıyla Uygur Türklerinden farklılık arz etmektedirler. Kasım'ın tespitine göre, Abdallar kaşları genellikle çatık, alnı geniş, burnu uzun, çeneleri daha uzun, yüzü sakal bıyıkla kaplı, kulakları kalın, gözbebekleri simsiyahtır (Stein, 1912, 501-503; Kasım, 2008, 79-80).



(خەتنە قىلىشنىڭ تەييارلىق باسقۇچى، 2007 - يىلى 10 - ئاي،

خانئېرىق)

**Şekil 6:** Sunnet Hazırlığı Yapan Bir Abdal (Göpur, 2016, 175).

Abdalların İslam fütuhatinin ilk dönemlerinde Doğu Türkistan bölgesine gelen Şii kolonizatörlerin torunları olduğunu düşünenler de vardır. Bunlar Sünni'ymiş gibi görünmeye çalışsalar da inançlarında Şiiliğe ait unsurlar barındırmaktadırlar. On İki İmam'a saygı gösterirler, her yıl Hz. Hüseyin'in yasını tutarlar (Grenard, 1898, 303-315; Çakmak, 2015, 1483). Dilenirlerken "Hak! Balagerdan Nahşibendi pirim!" derler (Göpur, 2016, 167-169). Zikir, sema, Yeseviye ve Nakşibendiye'ye mensup şairlerin şiirlerini ezberleme ve okuma Abdalların önemli dinsel faaliyetleri arasındadır (Göpur, 2016, 197-220). Bunlar Abdalların belli dinsel grup ya da tarikatlarla olan ilişkisini de gösterir. Kasım'a göre, Abdallar İmam Şafi mezhebindedirler (Kasım, 2008, 80).

Abdallar kendilerine has yaşam tarzıyla da dikkati çeker. Abdalların temel uğraşları dilencilik ve sunnetçiliktir. Dilencilik, ister yoksul isterse zengin olsun, Abdalların uğraştıkları geleneksel mesleklerinden birisidir. Kendi açıklamalarına göre, İmam Hüseyin şehit edildikten sonra, yurtlarından ayrı düşünce dilenciligi meslek edinmek durumunda kalmışlardır (Mannerheim, 1969, 91-93; Hilden 2011, 73; Göpur, 2016, 162-163). Abdallar her zaman değil, mevsimsel olarak dilencilik yapmaktadırlar. Genellikle buğdaylar biçilip harman edilirken ya da sonbaharda ürün toplanırken

dilencilige çıkarlar. Eskiden dilencilige çıkarken araç olarak at, eşek ya da araba kullanırlarken, günümüzde motosiklet kullanılmaktadır. Dilencilik yapılırken yanlarında ip iğne, tarak, ayna, süpürge, kaşık, elek gibi gündelik yaşamda gerekli eşyaları da götürüp satarlar (Çakmak, 2015, 1483; Ğopur, 2016, 164). Abdallar arasında dilencilik yapmayan ya da yapamayanlara kız verilmediği bilinmektedir. Çünkü Abdallarda dilencilik temel geçim kaynağı olarak kabul edilir (Ğopur, 2016, 165-166). Kendi aralarında dilencileri; dilenci (divane), orta halli dilenci (divane) ve pasif dilenci (divane) olmak üzere üçe ayırırlar. Bunlardan birinci gruba giren dilenciler yılda 9 ay, ikinci gruba giren dilenciler yılda 6 ay, üçüncü gruba giren dilenciler yılda 3 ay dilencilik yaparlar (Ğopur, 2016, 167-169).

Abdalların diğer geleneksel mesleği sünnetçiliktir. Atadan oğula geçebilen bu meslek peygamber sünnetini yerine getirmek ve geçimi sağlamak amacıyla icra edilmektedir (Ladstätter, Tietze, 1994, 90; Ğopur, 2016, 169-170). Son dönemlerde sünnetin hastanelerde ve doktorlara yaptırılmaya başlaması üzerine, bu meslek ciddi bir rekabetle karşı karşıya kalmışsa da kırsal kesimlerde yine de Abdallara müracaat edilmektedir (Ğopur, 2016, 171). Abdallar sünnetçiliği daha çok bahar ve sonbaharda yapmakta, sünnetçilik yaparken mesleği yanında götürdüğü çocuklarına da öğretmektedirler. Sünnette ustura, kamış mandal ve pamuk kullanırlar (Ğopur, 2016, 171-172). Abdallar dilencilik ve sünnetçiliğin yanı sıra çiftçilik, kerestecilik, lokantacılık, hasırcılık, halıcılık, tohumculuk, keçe boyacılığı, boyama işleri, fal bakma işleriyle uğraşırlar (Kasım, 2008, 80; Ğopur, 2016, 181-189).



(خهتنه ئۆستىدىكى سۈننەتچى، 2007 - يىلى 10 - ئاي، مارالبېشى ناھىيە سېرىقبۇيا بازىرى)

**Şekil 7:** Sünnetçi Bir Abdal'ın Mesleğini İcrası (Ğopur, 2016, 177).

Abdallar kapalı bir toplumdur. Başka yerden gelen memur ve yöneticileri kabul etmezler. Genellikle dışarıya kız vermez ve dışarıdan da kız almazlar (Kasım, 2008, 80; Çakmak, 2015, 1483). Evlilikte ebeveynler söz sahibidir. Geline beyaz gelinlik giydirmezler. Gelini ateşten atlatmazlar. Sır saklamaya önem verirler.

Dışarıya karşı çok hassastırlar. Yemeklerde erkelerle kadınlar aynı sofraya oturmazlar. Ölüm adetlerinde ölen kimsenin mezarına tuğ dikmek vardır (Çopur, 2016, 197-220).

### Sonuç

Doğu Türkistan'da "Abdallar", "Eynular" ya da "Şeyhler" adlarıyla bilinen bir topluluk bulunmaktadır ki kendine has özellikleriyle birçok etnolog, antropolog, dilci, tarihçi, sosyolog ve folkloristin dikkatini çekmiştir. Doğu Türkistan'ın Kaşgar, Yarkend, Hoten, Lop, Karakaş, Yengisar ve Yengişer gibi bölgelerinde yaşayan ve nüfusları 30.000 olarak tahmin edilen bu topluluk hakkında bugüne kadar çok sayıda bilimsel çalışma yapıldığı görülmektedir. Yapılan çalışmalar sonucunda elde edilen bilgilere göre, söz konusu topluluk leksik bakımından Farsça, gramer bakımından Uygur Türkçesi karışık, dolayısıyla yerli halk tarafından kolay anlaşılacak özel ve gizli bir dil kullanmaktadır. Yerli halkla iletişimde Uygur Türkçesi kullanırlar. Kökenleri itibariyle "Eftal" ya da "Eftalit" olarak adlandırılan Ak Hunlara; İslam'ı Kaşgar'a getiren Şii Müslümanlara; Kerbela'da İmam Hüseyin'i katleden Yezid'in soyuna ve İranlı bir topluluğa dayandırılmaktadır. Bu konudaki tartışmalar hala devam etmektedir. Abdallar geçimlerini genellikle dilencilik ve sünnetçilikle sağlamaktadırlar. Dolayısıyla Uygur Türkleri arasında "abdal" sözcüğü "kalender", "divane", "dilençi" anlamlarını kazanmıştır. Kısmen çiftçilik ve ticaret ile de uğraşırlar. Fala bakan ve müzisyenlik yapanlar da bulunmaktadır. Abdallar fiziki yapısı itibariyle Uygur Türklerinden farklılık arz etmektedirler. Genellikle çatık, alnı geniş, burnu uzun, çeneleri daha uzun, kulakları kalın, gözbebekleri simsiyahtır. Abdallar kapalı bir toplum özelliği taşımaktadırlar ve dışarıya karşı çok hassastırlar. Yaşadıkları bölgelerde diğer topluluklarla pek bir araya gelmezler ve onlarla evlilik yapmazlar.

### Kaynaklar/References

Abbas, Ablet. "Şeyhlerning Etnik Menbesi Toğrisida Bezi Karaşlirim". *Şincañ İctimaiy Penler Tetkikati* 3 (1997), 76-81.

Berbercan, Mehmet Turgut. "İsveç Türkolojisinde İki Bilgin: Gustaf Raquette ve Gunnar Jarring". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 10 (2017), 42-54.

Çakmak, Serkan. "Tarım Havzası Abdallarının Gizli Dili: Eynuca". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 4/4 (2015), 1480-1499.

Dwyer, Arienne M. "Endangered Turkic Languages of China". *Tehlikedeki Türk Dilleri C. 1.* ed. Süer Eker - Ülkü Çelik Şavk. Astana: Uluslararası Türk Kazak Üniversitesi, 2016, 431-450.

Grenard, F. "Appendice: Races Particulières de Turkestan Chinois". *J.-L. Dutreuil De Rhins Mission Scientifique dans La Hute Asie 1890-1895 Deuxième Partie Le Turkestan et Le Tibet étude Ethnographique et Sociologique.* Paris: 1898, 303-315.

Gülççek, Ali Duran. "Abdallar". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 25 (2003), 83-98.

Çopur, Eli. "Şincangdiki Abdallarniñ Etnik Menbesi Üstide Kayta İzdiniş". *Şincang İctimaiy Penler Tetqiqatı Jornili* 3 (2009).

Çopur, Eli. "Şincangdiki Abdallarniñ İctimaiy İgiliki Toğrisida". *Şincang İctimaiy Penler Tetqiqatı Jornili* 3 (2010).

Çopur, Eli. "Şincangdiki Abdallarniñ Tili Toğrisida Tetqiqat". *Şincang İctimaiy Penler Tetqiqatı Jornili* 1 (2011).



- Ğopur, Eli. Şıncangdiki Abdallar Üstide Tetqıqat / The Abdals In Xinjiang. Ürümqı: Şıncang Universiteti Neşriyatı, 2016.
- Hayasi, Tooru. "Lexical Copying in Turkic: The Case of Eynu". *Studies on Turkish and Turkic Languages (Turcologica)* 46 (2000), 433-439.
- Hayasi, Tooru vd. *A Şeyxil Vocabulary –A Preliminary Report of Linguistic Research in Şeyxil Village, Southwestern Xinjiang*. Kyoto: Department of Linguistics, Faculty of Letters, Kyoto University, 1999.
- Hedin, Sven. *Through Asia Vol. II*. 1898.
- Hilden, Kaarlo. "The Abdals in Eastern Turkestan From an Anthropological Point of View". *Journal of the Royal Central Asian Society* 36/1 (1949), 72-77.
- Johansen, Lars. *Discoveries on the Turkic Linguistic Map*. İstanbul: Swedish Research Institute in İstanbul, 2001.
- Kasım, Şeripcan. "Hotendiki Abdallar ve Ularnıñ Tili Hekkide". *Hoten Pedagogika Aliy Tehnikom İlmiy Jornili* 4 (2005), 30-35.
- Kasım, Şeripcan. "Hotendiki Abdallar ve Ularnıñ Tili Hekkide". Şıncang Universiteti İlmiy Jornili 3 (2008), 78-90.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi Sayı 1*. İstanbul: Burhaneddin Basımevi, 1935.
- Ladstätter, Otto-Andreas Tietze. *Die Abdal (Äynu) in Xinjiang*. Wien: Verlag Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften, 1994.
- Le Coq, August Albert von. "Die Abdal, in: Baessler-Archiv, Band II, Leipzig/Berlin 1912". çev. Ali Serinkoz. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 103 (2022), 413-426.
- Mannerheim, Carl Gustaf. *Across Asia from west to East in 1906-1908*. Netherlands: 1969.
- Muti, İbrahim. "Yipek Yolidiki Kedimki Halklar ve Tiller". İbrahim Muti İlmiy Makaliliri. Beijing: Milletler Neşriyatı, 1990, 231-264.
- Osmanov, Mırsultan. *Hazirki Zaman Uyğur Tilining Hoten Diyalekti*. Ürümqı: Şıncang Halk Neşriyatı, 2004.
- Pelliot, Paul. "Les Âbdâl des Païnâp", *Journal Asiatique*, Sécir 9, (1907), 115-139.
- Raquette, Gustaf. *Muhammeds Religion: ett tvärsnitt genom Islams oplitiska och religiösa liv fram till vara dağar*. Svenska missionsförbundets förl. Stockholm, 1935.
- Raquette, Gustaf. "Collection of Manuscripts from Eastern Turkenstan An Account of the Contents Across Asia from West to East 1906-1908". ed. C. G. Mannerheim. Helsinki: 1940, 3-15", çev. Zulhayat Ötkür. *Uluslararası Uyğur Araştırmaları Dergisi*, 8 (2016), 172-182.
- Rudelson, Justin Jon. *Oasis Identities: Uyghur Nationalism Along China's Silk Road*. New York: Columbia University Press, 1997.
- Rudelson, Justin-Jankowiak William. "Acculturation and Resistance: Xinjiang Identities in Flux". *Xinjiang China'a Muslim Borderland*. ed. S. Frederick Starr. New York: Central Asia-Caucasus Institute, 2004, 299-319.

Sartekin, Eziz Ataullah. *Uyğur Xelq Maqal-Temsilliri*. Ürümçi: Şincang Xelq Neşriyati, 2013.

Sıdıq, Mutellip. “Eftalitlar Kovmi ve Ular Kollinivatkan Til Toğrisida”. *Til ve Terjime* 2 (1985).

Sıdıq, Mutellip. “Şeyhler ve Patçiyim Maziri”. *Şincang Pedagogika Universiteti İlmiy Jornili* 3 (1988).

Stein, Marc Aurel. *Ruins of Desert Cathay/Personal Narrative of Explorations in Central Asia and Westernmost China*. London: Macmillan, 1912.

Svanberg, Ingvar. “Ethnic Categorizations and Cultural Diversity in Xinjiang: The Dolans along Yarkand River”. *Central Asiatic Journal* 40 (1996), 260-282.

Sykes, Ella. *Through Deserts and Oases of Central Asia*. London: The Macmillan Company, 1920.

Wurm, A. Stephen. “Two Turkic-Based Hybrid Languages in Northwestern China”. *Turkic Language* 1 (1997), 241-253.

Zhao Xiangru-Haşim Turdi. “Eynu Tili ve Eynu Tilidiki Sanlar”. *Şincang Daşue İlmiy Jornili* 1 (1985), 122-127.

## KONYA MEVLÂNA DERVİSH CONVENT, DHIKR SQUARE (SEMAHÂNE) PAINTED DECORATION AND ANALYSIS KONYA MEVLÂNA DERGÂHI, SEMÂHÂNE KALEM İŞİ TEZYİNÂTI VE ÇÖZÜMLEMELERİ

**ALİ FUAT BAYSAL**  <sup>1</sup>  
Sorumlu Yazar/Correspondence

### Abstract

When Baha al-Din Walad and his family came to Konya (1228) in the area where the Mevlâna convent existed, and after this date, some architectural structures began to form around the structure. After the death of Mevlâna Jalâl al-Dîn al-Rumî in this area and the tomb was built on this area, this place has gained an asitane identity. One of the structures added over time is the structure of the sema, which is the place where the sema ritual is performed. Although there are different opinions about when the existing structure was built, the structure is thought to have existed within the 15th century. The fact that the scripts and decorations in the domes and pendant surfaces of the dhikr square (semahâne) have characteristics of this period strengthens our idea. Existing decorations are the most important examples in terms of dating the period of the structure. We do not have any information about the naqqash (muralist) who performs the decoration. The ornaments that carry the traces of the style we call Bursa school are similar to the painted decorations of Edirne Üç Şerefeli Mosque (1447). This similarity shows that the people who design and apply the decorations of the structures have adopted the same style and show that there is a style unity between the two structures. This is an important detail.

**Key Words:** Mevlâna, Kubbe-i Hadrâ, Painted Decoration, Dhikr Square, Bursa Style, Architect Ala ad-Din.

### Öz

Mevlâna'nın vefatının 750. yılı vesilesiyle hazırlanan bu çalışmada, dergâhın önemli bir birimi olan semâhâne bölümünün duvar, kubbe ve pandantif yüzeylerinde yer alan kalem işleri dönem ve teknik açıdan ele alınmış ve desen motif analizi yapılarak devrin tezyinat anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır. Mevlâna Dergâhının bulunduğu alan Bahâeddîn Velede ve ailesinin Konya'ya geldiklerinde (1228) kendilerine tahsis edilmiş ve bu tarih itibarıyla çevresinde bazı mimari yapılar teşekkül etmeye başlamıştır. Hz. Mevlâna'nın vefatının ardından bu alana defnedilmesi ve üzerine türbe yapılması ile birlikte bir asitane hüviyetine kavuşmuştur. Zaman içerisinde ilave edilen yapılardan bir tanesi de Mevlevilikte sema ayininin icra edildiği mekân olan semâhânedir. Mevcut yapının ne zaman bina edildiği konusunda çeşitli görüşler bulunsa da yapının 15. yüzyıl içerisinde var olduğu düşünülmektedir. Semâhânenin kubbe ve pandantiflerindeki yazı ve nakışlar bu dönemin özelliklerini taşımaktadır.

\* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, afbaysal@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8616-8781.

Bursa mektebi olarak adlandırılan üslubun izlerini taşıyan nakışlar, Edirne Üç Şerefeli Camiinin kalem işleri ile benzerlik göstermektedir. Bu benzerlik yapıların nakışlarını tasarlayan ve uygulayan kişilerin aynı üslubu benimsemiş nakkaşlar topluluğundan olması aynı zamanda her iki yapı arasında üslup birliğinin var olduğunu göstermektedir. Mevlâna'nın kabrinin üzerine inşa edilen Kubbe-i Hadrâ kalemişleri aynı döneme ait olsa da, türbe olmasına binaen daha detaylı nakış ve tekniğe sahiptir. Burada alçı kabartmalar ve varak altınlar kullanılmıştır. Semâhâne ise bu teknikler kullanılmadan sade ve ayrıntılı bir tasarım uygulanmıştır. Kompozisyon içerisinde çarkıfelek tasarımının uygulanması semâhâne için özel bir tasarım yapıldığını göstermektedir. Kalem işlerindeki yanlış ve özensiz onarımların bazen telafisi mümkün olmayan zararlar bıraktığı da bir vakiadır. Bahse konu bu özensiz onarımlardan bir tanesi de dergâh bünyesinde 1986 yılında gerçekleşen onarımdır.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlâna, Kubbe-i Hadrâ, Kalem işi, Semâhâne, Bursa Üslubu, Mimar Alâeddîn.

### Introduction

Konya Mevlâna Dervish Convent is located in Karatay District, Aziziye neighborhood Müze street No. 1. It is known that it was built as a verse with elements such as Dervish Convent, Dhikr Square, Maşjid, Recitation Room, Tomb, Dervish Cells, and Kitchen. Today's status was registered by the decision of the Konya Cultural and Natural Heritage Preservation Board with the decision of 20.08.1998 and no 284 (Aygör, 2010, 12).

During the Mevlâna Jalâl al-Dîn al-Rûmî's family was in Konya, the region, known as the Rose Garden (Gülîstan) of the Seljuk Palace Courtier, was presented to them by the Seljuk Sultan Ala ad-Din Kayqubad and the Mevlâna's family settled here (1228). When Mevlâna Jalâl al-Dîn al-Rûmî 's father Sultan al- Ulama Baha al-Din Walad passed away in 1231, he was buried here, and then when Jalâl al-Dîn al-Rûmî passed away in 1273, he was buried next to his father's grave (Bakırcı, 2007, 193; Özönder, 1979, 25). It is rumored (Yıldız-Duyar vd., 2002, 71 ; Uzluk, 1946, 36) that Sultan Ala' al-Din had built a tomb on the grave of Baha al-Din Walad (Sultan Walad), and for Mevlâna, it is known that a tomb was built (Karamağaralı, 1966, 38; Uzluk, 1943, 145; Sönmez, 1995, 457) by Architect Badr al-Din from Tabriz with the contributions of Pervâne Mu'in el-Din Suleiman, his wife Gurju Khatun, and Alam-al-Din Qaysar We do not have any clear information about the shape and feature of the Tombs, and it is said (Küçükdağ, 1996, 182) that the Green Dome was made by Ala' al-Din Ali of Karamanoglu (1357-1398). Over time, many units have been built (Uzluk, 1946, 45) by expanding the surroundings of the tomb. Today, the social complex, known as the Mevlâna Convent, was established for the first time in this way. The reconstruction and construction works that started during the Seljuk period continued, respectively, during the Period of The Principalities, and then continued during the Ottoman period (Oğuzoğlu & Mülayim, 1984, 115) and even in the Republican period.

Karamanids is the name that attracts attention in the construction activities on the social complex. As we mentioned previously the present structure of the tomb belongs to the Karamanid. The section on the right side of the included section of the Dâhil-i Uşşâk, known as the Kibâbü'l-Aktâb and a dome section on the east side of the Kubbe-i Hadrâ and the Post Dome (post kubbesi)<sup>2</sup> with an oculus in the middle is said (Karpuz, 2004, 448-452) to be structures of the Karamanid period. As a result, it is seen that the Karamanids have made many efforts to form a social complex. However, there are different opinions on the semâhâne section, which is the subject of this

1 Is known as the higher places on which the postnişin sits.

study.

It is suggested that the second part of the dervish convent was built during the time of Selim I (1512-1520). H. Karpuz believes that it would be more accurate to accept that these two sites were built during the Kanunî Sultan Suleiman period (Karpuz, 2004, 448-452). However, according to Ş. Uzlu; the inscription on the wall surface of the Kubbe-i Hadrâ mentions that an important repair was made (Öztürk, 2007, 303) during Bayezid II period (1481 - 1512), and according to Lokman Dede's depictions, he mentions that the structures such as dhikr square and masjîd were present in this period. Y. Küçükdağ says that the structures such as masjîd, dhikr square, kitchen and dervish cells, which are currently in dervish convent, belong to the Ottoman period and that the first builder of the dhikr square was Gedik Ahmed Pasha (d. 1482). When it's looked at the historical process, the statements of Uzlu and Küçükdağ support each other. Therefore, although the presence of dhikr square and masjîd sections is not clear, it can be said that the dhikr square and masjîd sections existed in the 15th century.

### 1. Dhikr Square (Semâhâne)

Dhikr Squares, which has a special position in mawlawi-khane (mevlevihane), are the places where the muqabla-ı şerif (mukabele-i şerif) (Çıpan, 2007, 152) is known as the name of sema.

Dhikr Squares typically have a mawlawi musician (mutriphâne), masnevi-hân's lectern, mihrab, men's and women's mahfils, and visiting sections enclosed by railings. The semâhânes are constructed in a circular shape to reflect the universe (Çıpan, 2007, 152; Aksöz, 2018, 97).

The dhikr square of the Mevlâna Convent is located in the north of the Kubbe-i Hadrâ. It has a square plan of 17.50 x 17.50 m. and covered (Bakırcı, 2007, 193) with a dome roofing on four pillars. Today, the dhikr square, which functions as a place of exhibition, there are different dates about when it was built as mentioned before. In addition to the knowledge that it was built during the Karamanids (Uzlu, 1946, 85-95) period (1256-1474), Sultan Mehmed II, (Uzlu, 1943, 146) period (1444-1446, 1451-1481), Bayezid II, (Uzlu, 1943, 146) period (1481-1512), Selim I, (Bakırcı, 2007, 98; Erol, 2004, 143) period (1512-1520) and Kanuni (Akyurt, 1930, 22) period (1520-1566), the name of Gedik Ahmed Pasha (d.1482) (Ferid & Bahri vd., 1339, 55), of the Sultan Mehmed II, period is also mentioned. It is not clear whether the periods in this information, which contains different narrates, show the first construction date or repair date of the dhikr square.

However, first of all, it should be stated that we cannot ignore the necessity of a dhikr square in order to make (Bayru, 2007, 137) the sema ritual, which is one of the basic rituals of mawlawiyah within the convent that systemizes and grows as a place with the time. Therefore, it is absolute that there is dhikr square in this convent since the past and first of all, this dhikr square space must be built (Uzlu, 1946, 52). For it is reported that Mevlâna performed the sema in the Seljuk palace or in the surrounding towns where he was invited, and directed the traditional dhikr majlis (Bayru, 2007, 140).

While Mevlâna Jalâl al-Dîn al-Rumî is alive, it is noted (Aksöz, 2018, 97) that the basis of mawlawi-khane (mevlevihane) was the foundation of a few cells for dervishes and after the death of Mevlâna, the structures were developed and the dhikr square and Chalabi's Room (Çelebi Dairesi) were added. In fact, Husam al-Din Chalabi (Hüsameddin Çelebi), who was seated on the position, began the masnavi readings following Mevlâna Jalâl al-Dîn al-Rumî's death, and revealed the Masnavi-an (mesnevi-hân) rank. It is known (Önder, 2002, 131-158; Tarhan-Gürbüz, 2021, 63)

that one of his Khalifa (caliph/successor) Sultan Walad, systematized the Mawlawi order, that he included Masnawian in an order, arranged the days and times to read the Masnawî, the time of the sema assemblages, and tied the sema and mawlawî musician order to the rules. Considering that in the first mawlawî-khane, there was a social complex (Aksöz, 2018, 97) in Konya, where Mevlâna's Tomb is located and which is known by names such as "the head of the Konya Central Convent (asitâne-i aliyye), huzur-ı pir", it can be thought that a dhikr square existed in these periods.

Therefore, dhikr square mentioned in Uzluk's statements; it seems to me that the most accurate information is that it existed (Uzluç, 1946, 103) before the Selim I (b.1470 - d.1520) and Kanuni Sultan Suleiman (b.1494 - d.1566) periods, and even before the Bayezid II (b.1447- d.1512) period. In addition, Uzluç cites Matrakçı Nasuh's miniature as an example to prove that he was not in the Kanuni period and to explain this issue (Uzluç, 1946, 107-109-112). Probably during the Selim I and Kanuni periods, the dhikr square was not completely built, but the interiors of the building must have been repaired.

Today, when we look at the Arabic inscriptions and embroideries on the dhikr square dome and pendentives, it can be said (Bağcı, 1995, 33-40) that these practices show the 15th century ornamentation understanding that includes the Karamanids, Gedik Ahmed Pasha or Bayezid II periods. When we consider the service (Konyalı, 1964, 645; Karpuz, 2004, 450) rendered to the Dervish Convent by the Karamanids, the major repairs made by Bayezid II in the 15th century, and the repair (Reindl-Kiel, 1996, 543-544; İrteş-Baysal, 2023, 59; Baysal-Ertunç, 2021, 39) of the Mawlawî Convent (Mevlevî Dergâhı) by Gedik Ahmed Pasha in Konya, we can say that the dhikr square was decorated during this period, although we cannot reach a definite conclusion about this structure. In addition, it's said (Uzluç, 1946, 158; Bakırcı, 2007, 197; Karpuz, 2004, 450) that the Mawlawî musician (mutrib), women's prayer space (kadınlar mahfeli) and men's prayer space (erkekler mahfeli) the dhikr square were added in 1877 during the reign of Abdulhamid II.

The content of our study is to analyze the decoration on the building rather than determining the period of the building. However, it is evaluated the construction issue in this way, since both issues are related to each other.

## 2. Painted Decoration (Kalem işi)<sup>3</sup>

Painted decoration (naqsh) adorning our architectural structures was also used on the wall and dome surfaces of this place. There are naqshs from various periods on the pendentives and wall surfaces, especially on the dome of the dhikr square. The interesting thing about the situation is that the naqsh belonging to both the early Ottoman period (15th century) and the late Ottoman period (19th century) are seen together in the aforementioned building. The inscriptions and naqsh adorning the dome and pendentive surface are examples of 15th century decoration, and the adornments on the wall surfaces are examples of 19th century decorations.

The original painted decorations representing the decoration understanding of the 15th century on the dome of the dhikr square, drum and the transition element to the dome, were unearthed under plaster during the restoration carried out in 1985 and were renovated (Önge, 1990, 322) by Mustafa Baytal and his team. Although the muralist of the original decoration on the dome of the dhikr square is unknown; pattern design, motifs and inscriptions point to the 15th century's understanding of ornamentation. Similar examples of these are seen in Edirne Üç Şerefeli Mosque and Bursa Muradiye Tombs (Cem Sultan) (Figure 1). The fact that there is a significant similarity with the Üç Şerefeli Mosque painted decorations suggests the possibility that the same

2 Is known as ornaments which are used and painted on architectural buildings such as walls, domes.

team worked in both buildings. Because Uzluk says that there is no information about which architect worked in the repair in 1095, but that one of the apprentices of Hajji Ala ad-Din from Konya, who is an architectural character in the building, may have participated. Considering the information in the sources that the architect of the Edirne Üç Şerefeli Mosque was Hajji Ala ad-Din from Konya (Konyalı Hacı Alâeddin), it shows that our claim may be correct. The style of Hajji Ala ad-Din from Konya, which Beşir Çelebi refers to as “go home (Çelebi, 1946, 6) “ and Rifat Osman defines as “ a person from (Osman, 1994, 46) Konya with paralyzed hands and feet and diabetes “, is the common ground (Uzluk, 1941, 33; Baysal, 2013, 245) in both structures. In addition to the similarity of the patterns applied on the painted decorations; the similarity of the fonts and compositions used in the designs with the examples in the aforementioned structures draws attention (Önge, 1990, 320). To give an example; the writing style on the pendentives of the dhikr square dome of the Mevlâna Convent is also seen on the dome above the eastern entrance of the courtyard of the Edirne Üç Şerefeli Mosque. In addition to these, it is obvious that there is a unity of style among the colors, motifs and designs used in the decoration.

On the other hand, we learn from the signature of “resmehu Muhammed Mahbub 1306” on the north wall of the dhikr square that the painted decoration ornaments found in the medallions on the wall surfaces representing the mentality of the 19th century were made by the Calligrapher and Painter Mahbub Efendi from Konya in 1888. There are traces of Naqqash Mahbub Efendi in the Serafeddin Mosque and Shams Tabrizi Mosques, as well as in the Mevlâna Convent.

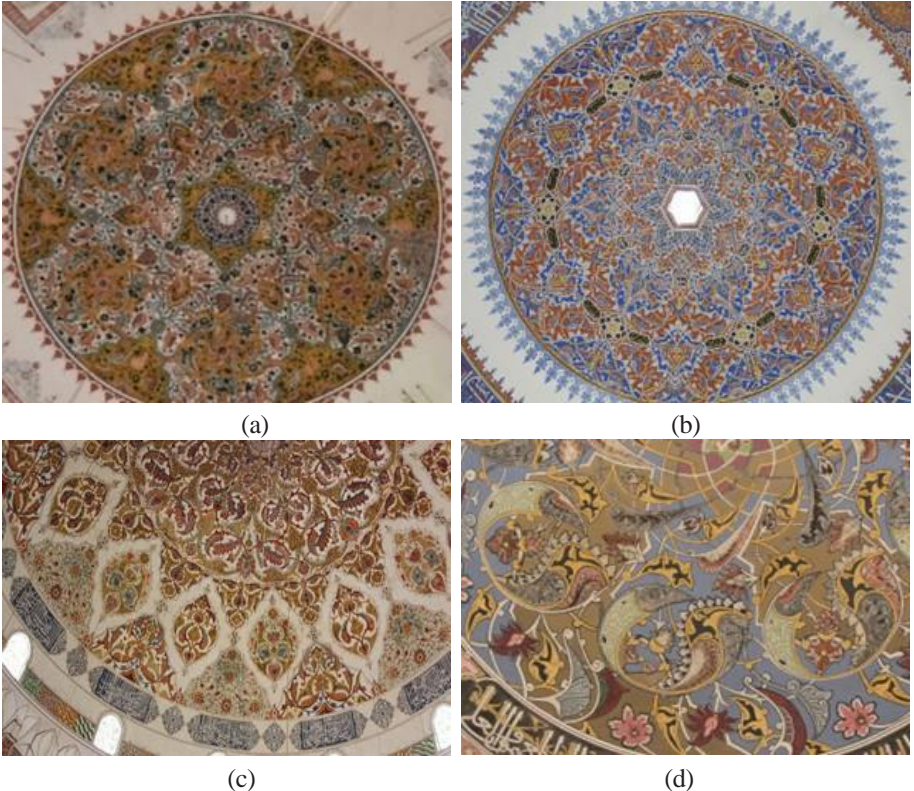


Figure 1: Dhikr Square Dome (a), Cem Sultan Tomb Dome (b) and Üç Şerefeli Mosque Dome (c,d)

## 2.1. Dome

There is a circular painted decoration in the area from the center of the dhikr square dome to the top of the windows. This design, which was created from twelve slices, contains the features of the 15th century. The dome naqshs, which were uncovered by scraping (Önge, 1990, 320-322) during the repair between 1983-84, are quite detailed as well as the motifs used in the composition. This design, which is regarded as a remembrance of its era, is evidently the result of a very meticulous investigation when it is carefully examined.

Although the pattern gave us a symmetrical image with twelve slices, it is not actually symmetrical in itself. This feature is one of the most obvious features of the period. It is understood from such practices that the naqqash (nakkaş) of the period had a very rich design power. However, it must be expressed with regret that it is a fact that the necessary care is not taken in the repair of such beautiful patterns and that they are colored with an unconscious application. When it's examined that decorative paintings the dome, it is seen that there are serious deteriorations in the motif anatomy and coloring that shape the pattern. This carelessness in the restorations unfortunately destroys many values and features of the past. When we examine the painted decorations of the dhikr square dome, it can be analyzed the design under three main headings. The first of these is the writing stacks in the center of the dome and in between, the second is the rotational symmetry form (çarkıfelek form)<sup>4</sup>, and the last is the rûmî and hatâî motifs used in the design. The dome decoration also has a circular design that starts with the circular inscription band in the center and extends towards the drum of the dome. A six-pointed star form formed on the outside of the lettering belt and a green stripe extending from the ends of the star form constitute the main framing of the pattern. Colorings and closed forms were drawn made within the framework of this line.

Islamic script, which is the most important element of religious architectural decoration, was used in a circular form in the center of the dome and in a drop shape in the pattern. As a characteristic of the period, jeli thuluth (celi sülüs) and kufic script were designed together in two lines. In the center of the dome, there is a white jeli thuluth script and six "the one who knows my situation best" inscriptions. In jeli thuluth design; while the letter alif was designed to form a circle in the middle and used as a line of kufic writing, the letters alif and lam were lengthened and the composition was completed with a geometric appearance. The red kufic script on the upper part of this jeli thuluth script lost its readability because it was changed during the repair. However, as seen in similar examples, there is a possibility of the inscription "aleyke ittikali" as a continuation of the thuluth script text. A similar design in the center of the dome is seen in the courtyard dome of Edirne Üç Şerefeli Mosque (Figure 2).

<sup>4</sup> Is a kind of symbol that, means the whirling of the universe.





Figure 2: Dhikr Square Dome (a.b.c) and Edirne Üç Şerefeli Mosque (d) Dome Inscriptions Details

There are texts created with square kufic script writing in the drop forms on the ends of the six-pointed star-shaped decoration in the dome design. The texts in these pear-shaped forms are “mubarak bâd” writings.

On the other hand, in the continuation of the drop shapes, the form shaped with rûmî motifs the most striking point of the design. This pattern, arranged in the style of rotational symmetry form, has an image that breaks the symmetry of the main composition, and a different version of it is located on the dome above the exit door of the Üç Şerefeli Mosque in the north direction of the courtyard. The artist has created a special fiction here. He created an original design by using rûmî motifs and using the strip motifs of the period (Figure 3), (Drawing 1).



Figure 3: Dhikr Square Dome Design Rotational Symmetry Form Drawing 1. Rotational Symmetry Form

The motifs used in the pattern are rûmî, hatâî and stripe motifs. In the original, such negative practice should be in style. However, these hatâî motifs were deformed so much during the repair that they almost lost their motif feature. In addition to the negative style hatayis, the curved hatâîs in the Baba Nakkaş (whose real name is Muhammed Şeyh Bayezid and was born between the years of 1430-1435), (Küpeli, 2022,1640; Çağman,1991,369; Ünver,1954, 169.; Perçem, 2021,79), style of the period were also used in the design. Hatâî motifs are dispersed in small and large plots. There are six different types of rûmî in the pattern. Although the rûmî motifs were not deformed as much as the hatâî motifs, they were somewhat affected by the wrong applications. The rûmîs, which are leaves, (mûnhani)<sup>5</sup> and some parts of which are painted in red color, remind the characteristics of the era. Rûmî motifs forming the rotational symmetry form; in the extensions of the form, it formed a five-slice central hatâî shape by making strip-like folds. While the strip motifs colored in yellow appeared as a feature of the period, the green stripe motif created forms within the composition by making curved line patterns (dendan)<sup>6</sup>. Knot motifs, one of the preferred motifs of the period, also took their place in the general pattern. A red and black separation line is drawn adjacent to each other at the end point of the pattern on the dome. After the black color, a line (tığ)<sup>7</sup> is made consisting of the outer lines of the three points joined to each other. The insides of the line motifs are orange in color and they are ensuring contour (tahrir)<sup>8</sup> with a black line. (Figure 4).



Figure 4: Dhikr Square Dome Detail

There are two kinds of decorations on the windows for lighting on the foot of the dome. The patterns of these window borders and window tops, which were probably left unfinished, are quite distorted. In some of the windows, the background of the borders is colored brown and the rûmî motif pattern is colored white. However, on the other part of the windows, there is no brown background color, only a rûmî motif

5 Is known as one of the most commonly used motifs during the period Seljuk Times.

6 Is known as the slices by the side of motifs and is also known as a tooth in Arabic.

7 Is known as the fine lines complete the design of ornaments.

8 Is known as the fine lines are turned motifs.

pattern with black contour. There are problems in the orientation of the motifs seen in these patterns.

The floor of the triangle shaped sheet above the windows is orange in some windows and colorless in others. While the background of four opposite window decorations is orange, the background of the other four is white. These patterns, which are an application other than the general composition, must have been copied from the window borders of the Sultan Selim Mosque (16th century), next to the Dervish Convent, during the repair process. But the practice is pretty bad (Figure 5).



(a) (b) (c)  
Figure 5: Dhikr Square (a,b) and Window Surround Decoration of Sultan Selim Mosque (c)

There is the inscriptions on the drum of the dome that completely surrounds the dome. From the Divan-ı Kebîr, also known as Divan-e Shams, there is a border of rûmî in the form of a tepelik motif, positioned upside-down on both sides of the belt script with Arabic Islamic inscriptions. Except for the white rûmî with orange drop shapes inside, the black color was applied on the ground. Orange contour lines are drawn on both sides of the black background.

The inscriptions on the brown background and white kufic design are difficult to read as they are sloppy and deformed during repair. In the belt script with rûmî motifs in the text and on the ends of the letters.

هذا كفاني ال تظلمونا	( نحو المعاني (عشقى حصانى
انا ال اقسام ال برجال صدقونا	العشقى حال ملك و مال
فضبوا م صبينا فلتوا م اتينا	انا ال عشقى ال بمالح عشقونا
ففتحننا حدقات و غمننا صدقات	لهم الفضل علينا لم مما سبقونا
فظفرنا بقلوب و علمنا بغيوب	و سرقنا سرقات فاذا هم سرقونا
لحق الفضل و ال لهتكنا و هلكتنا	فسقى هلا و سقى لعيون رمقونا
انا لوالى احازر سخط هلا لقلت	ففرنا و نفرنا فاذا هم لحقونا
قتعرض لشموس مكنت تحت نفوس	رمق العين لزاما خلقونا خلقونا
الرتم علينا صفيه المدام	ال حريم ليبي، عليكم سالمى
و نعمة احاطت جميعه النام	فنا ربيع وصل و نوبه التالى
كذا يكون خفا وليمة الكرام	تداولوا كوسا واسكروا رسا
و نزلكم مزيد كلوا بال غرام	فوصلكم مديد صلوا بال انقطاع
	فال بهيم ظلى بظلمة الليالى

texts can be read. A similar example is found in the dome of the Edirne Eski Mosque (Baysal, 2014), (Figure 6).



Figure 6: Drum of Dhikr Square and Arch Inscriptions of Edirne Eski Mosque  
2.2. Pendentive

The names “names of Allah (lafza-ı Celâl), names of Prophet (ism-i Nebî), names of Sahabahs (cihâr-ı yâr-ı güzin)”<sup>9</sup> with symmetrical design are applied in triangular compositions on orange background on the huge pillars carrying the dome, on the four pendentive surfaces that provide the transition to the dome. Letters are used in unusual forms in the design.

In the upper corners of the triangular composition, the “ayn – ğ” letters of the name “Omer” are symmetrically facing each other, unlike the upper sides of the letter called the ayn kaşı. The space is completed by using the name “Muhammad” symmetrically in the middle part. In some places, ornamental signs were used, and the writing was applied in white on an orange background. The closed areas inside the letters are black. On the background of the text, there are light orange rûmî with green gradients. This area is surrounded by adjacent white, green, and orange contour lines. A similar design is found in the courtyard of Edirne Üç Şerefeli Mosque, on the pendentives of the east entrance dome. As the designs of both buildings were similar, the repair styles were also similar and lost their original form with a bad repair (Figure 7).



Figure 7: Jeli Thuluth Inscriptions on the Pendentive Surfaces of Dhikr Square (a) and Edirne Üç Şerefeli Mosque Dome (b).

<sup>9</sup> This term is used for the first four caliphs of the Islamic community, known in Muslim history after the Prophet Muhammad (P.U.H).

### 2.3. Wall Surfaces

There are writings and pictures in the abutments of the arch in the four directions of the dhikr square. In this triangular area in the abutments of the arch; there is a painting depicting the Mawlawi crown and throne and three circular wreath decorations around it. All of them contain a designed script. Among the depicted felt hat motifs, four Mawlawi elders, the names of Shams al-Din Tabrizi, Jalâl al-Dîn al-Rûmî, Husam al-Din Chalabi, and Sultan Walad, and the names of twelve imams are included in the three circular wreath forms.

Two separate curtains in red umber, white and green, yellow, blue and red colors are made on the long sides of the four-legged tall felt hat motifs. There is a tassel of the curtain from the middle point of the white and red umber curtain on both sides. A part of the yellow turban is visible at the bottom of the text, and a part of the green headgear is visible on the four columns. On the upper part of the script, there is a white and red umber, and on the upper part of the curtain, there is a dome with a light blue background and a red color end ornament.

On the eastern arch surface: “ya hadrat Sheikh Shamseddin Tabrizi kuddise sirruhul aziz”, or hadrat Imam Musa Kazim radiyallahu anh, or hadrat Imam Muhammad Tâkî radiyallahu anh, or hadrat Imam Musa er-Rıza radiyallahu anh, On the north arch surface: “ya hadrat Jalal al-Din al-Rûmî bin Sultan al-Ulema kuddisa sirruhul aziz” resmehu Muhammed Mahbûb 1306”, “ya hadrat Imam Ali Naki radiyallahu anh”, “ya hadrat Imam Hasan Askari radiyallahu anh”, “ya hadrat Imam Muhammad Mahdi radiyallahu anh”.

On the western arch surface; “ya hadrat Sheikh Husam al-Din kuddise sirruhul aziz- Ul Gaffar”, “ya hadrat Imam Husayn radiyallahu anh”, “ya hadrat Imam Ali kerremallahu veche radiyallahu anh”, “ya hadrat Imam Hasan radiyallahu anh”. On the south arch surface; “ya hadrat Sultan Walad bin Mevlâna kuddise sirruh”, On the surface with inscribed tall felt hat motifs, “ya hadrat Imam Muhammad al-Bakr radiyallahu anh”, “ya hadrat Imam Zeynelabidin radiyallahu anh”, “ya hadrat Imam Caferi Sadiq radiyallahu anh”, at the top are the inscriptions, the name is Allah and his name is Prophet.

The writing and armchair painting on the arch triangles area is a 19th century work and does not comply with the main composition of the dhikr square section. In fact, here is the signature of Naqqash Calligrapher Mahbub Efendi dated 1888 (Figure 8).



Figure 8: Calligraphy and Paintings on the Wall Surface in Dhikr Square

### 3. Naqqashes

It is narrated (Küçükdağ, 1996, 184; Oğuzoğlu & Mülâyim, 1984, 115) that a systematic repair was made during the Bayezid II period, the iwan of the tomb was covered with tiles (Karamağaralı, 1966, 40; Sarre, 1949, 20; Önge, 1986, 401-

408) and colored with painted decoration were made during repair instead of the tiles in the iwan. We can learn from the name of Abd al-Rahman from Aleppo (Halepli Abdurrahman), which is included in the inscription that the painted decorations applied in the said period have survived to the present day. However, beyond the decoration here, it is unknown where Naqqash Abd al-Rahman decorated.

Although there is not much information about the naqqashs adorning the wall surfaces and domes of the Convent, it is learned from the statements (Baysal & Sayın, 2019, 39-64) of Lokman Dede that the Kubbe-i Hadrâ was decorated during the Bayezid II period, while the dhikr square and Masjîd places exist. Therefore, there is a possibility of applying the naqqash of the dhikr square of Naqqash Abd al-Rahman, who made the decoration of Kubbe-i Hadrâ. Although there are various opinions about the period in which the dhikr square was built, the result we draw from the decorations existing here is that the decorations on the structure belong to the 15th century. These decorations can be made with the support of Karamanids or during the repair process of Gedik Ahmed Pasha. However, the most important issue here is that the decorations in the dhikr square show one to one similarity with the style in the Edirne Üç Şerefeli Mosque. It is probable that the naqqash or teams of naqqashs who decorated the Edirne Üç Şerefeli Mosque, which Evliya Çelebi described as "The painters of the world who saw the decorations on the colorful domes were astonished and could not find anything missing", worked here.

Apart from this, the emergence of the signature of the Mawlawi Dervish Osman dated 1758 in the rib vault of the Kubbe-i Hadrâ when we look at the repair history of the convent shows that there was a renovation on this date. On the other hand, in 1835, it was stated that three naqqash from Kayseri with Naqqash Ali Usta from Istanbul were brought (Küçükdağ, 1996, 190) to Konya. However, it is not known that these naqqashs do not have signatures in the dome and in which unit they have worked for. A prominent name about the decorations of the Convent is Mahbub Efendi, who has signed in different units of the structure. Apart from the Mevlâna Dervish Convent, the signature date of Mahbub Efendi, known to decorate the Konya Serafettin Mosque, shows the year 1888, the period of Abdulhamid II. Serafettin Mosque was repaired by Mahbub Efendi in 1881, the repair inscription (Baş-Ürekli, 1999, 199-253) of the mosque.

However, it is thought that the decorations made during this period were in baroque style and Mahbub Efendi made baroque -style seats or baroque decorations in other parts of the outbuilding. In addition, Mahbub Efendi's painted decorations in the classical style may be repaired in the 15th century painted decorations in the dome of the dhikr square. One of the remarkable names in the recent repair of the Convent is Mustafa Baytal, who embraced the restoration of 1982-1986. It is known that M. Baytal and his team have studies such as plaster and decoration in different units of convent. Therefore, this team has repaired the painted decorations found in the dhikr square dome and wall surfaces.

#### 4. Motifs

Almost all of the motifs used in the art of Turkish decorations were used in many different styles in the painted decorations of the dhikr square on dome and pendentive surfaces. There is intensity and confusion in the understanding of the decoration of the period. A lot of details have been applied in the motifs. While the main motifs of the designs are creating rûmî motifs, many different details were used on these motifs. The hatâî motifs reflecting the Baba Nakkaş style are also applied in the same way that small and large leaves are very much. Passing and knot motifs are

used expertly. While the munhani motifs are preferred especially within the structure of rûmî motifs, it is possible to see the applications of the strip motifs specific to this period in different designs. As mentioned above, there is a design that we do not come across and cannot see in all of the dome decoration, before the Seljuk decoration and then in the classical Ottoman decoration (Figure 9).



Figure 9: Detail From The Rûmî, Hatât and Knot Motifs in The Dhikr Square Evaluation

Today, the social complex, known as the Mevlâna Convent Dervish, shaped around the tomb of Mevlâna. Especially with the institutionalization of Husam al-Din Chalabi and Sultan Walad's Mawlawi principles, the necessary structures for the dervish convent called asitane began to form. Convent, it has been respected for centuries, and at every stage of history, the state administrators and the prominent ones of the period, maintenance, repair and additions were made. Dhikr square, which is the place where the sema ritual, which is an important ritual of Mawlawi, is performed, is one of these structures. Although there are different opinions about when the convent was made, it is certain that it exists since the first formation process. Although the names of Selim II and Kanuni Sultan Suleiman were mentioned as the period, the view that Uzluk existed during the repair of the Bayezid II period; considering the statement that Küçükdağ was Gedik Ahmed Pasha, it should be more accurate to belong to the 15th century early Ottoman period.

The Mevlâna Dervish Convent, which carries the important traces of histo-

ry, in addition to the inscription, which is transferred (Özönder, 1987, 18) from the comprehensive repair of Bayezid II and the names of Bayezid II and Abd al-Rahman from Aleppo, the painted decoration compositions adorning the interior of the tomb and dhikr square places reflect the characteristics of the period in terms of the characteristics it contains. Therefore, these compositions are an important document about the dating of place.

In order to express that the painted decorations in the dome of the dhikr square were shaped in the decoration style of the 15th century, we can show the painted decorations of Edirne Üç Şerefeli Mosque and the Tomb of Cem Sultan in Bursa (İrteş, 2008, 155-157). In particular, the fact that there are very close similarities with the Edirne Üç Şerefeli Mosque constitutes the suspicion that there is a common point between the two structures. The issue that attracts attention here; the architect of the structure is the subject that the Uzluğ structure says that one of the apprentices of Hajji Ala ad-Din from Konya may participated in the study. Considering that Hajji Ala ad-Din from Konya was the architect of Edirne Üç Şerefeli Mosque opened in 1447, it is seen that both structures are in the style of architecture and painted decoration. Therefore, it is very likely that the naqqash or naqqashs, who painted the decoration of the Edirne Üç Şerefeli Mosque, have also adorned the dhikr square.

The painted decorations in the dhikr square belong to the 15th century ornamentation and are rare examples that have survived to the present day. However, when the current state of the painted decorations and script is observed, it is seen that they lost their original characteristics as a result of the careless restoration works applied in the past.

While it is noteworthy that the anatomy of the motifs used in the composition, especially the hatâî motifs, has been seriously lost, the borders on the windowsill and the painted decorations of the arch on the window have no artistic value. It is also regrettable to state that the script in the center of the dome of the dhikr square, on the dome drum and on the pendentives, lost its feature during the repairs and the texts were made difficult to read. It is inevitable that the dhikr square dome should be repaired sensitively in order to contribute to the transfer of these rare ornaments unique to the 15th century ornamentation understanding to future generations.

The motifs of the patterns used in architectural building elements such as dome, wall and pendentives of the dhikr square, even the Arabic script designs, has reached a very different way from the motifs and script designs used in the Anatolian Seljuk painted decoration. It can be said that the moving structure of the period was reflected in the painted decorations. The motifs used in the formation of patterns are rûmî, hatâî, passing and strip motifs of our traditional motifs. The designs are quite intense and the motifs have been applied in detail. The artist forced his imagination on the motifs, added movement to motifs and produced motifs in the motif. The composition in the dome design and organized in the rotational symmetry form is a good example in this context. We understand that naqqash creates a special fiction here. On the other hand, the traces of Baba Nakkaş style are clearly felt in designs.

Designed in two lines in the center of the dome, the jeli thuluth and kufic reflects the period of script. The closed areas in the form of drops in the form of square kufic script, which are placed between the ornaments in the dome and contain square kufic script appear as a feature of the period. Again, we see that twenty-five couplets selected from Divan-ı Shams are applied in the writing in the form of as a belt, which has survived to the present day as a memory of the period, arranged with the kufic script on the dome drum.

On the surfaces of the pendentives, there are names of symmetrically names



of Allah, names of Prophet, names of Sahabâhs” designed in the triangular compositions in the ½ symmetries with orange ground. A similar composition placed in this triangular area is found in the portico of Edirne Üç Şerefeli Mosque courtyard. Shams Tabrizi, Mevlâna Jalâl al-Dîn al-Rumî and Husam al-Din Chalabi are written in the arch abutments of the dhikr square, and the names of the twelve imams are remarkable as well as the names of Sultan Walad. However, these calligraphs do not reflect the style of the period. Jeli thuluth scripts and paintings on these surfaces belong to Mahbub Efendi. This information on the surface of the northern belt “Ya Hazrat Jalâl al-Dîn al-Rumî bin Sultan al- Ulama kuddise sirruhul aziz” under the signature of rasemehu Muhammad Mahbub 1306.

### Conclusion

In conclusion; the subject of the painted decorations of the dhikr square has never been mentioned in the sources and has not been evaluated in detail.

The painted decoration in the dhikr square is one of the original and rare examples of 15th century painted decoration in our country. The design created with this study has been presented to the art world. There is no information in the sources about the Arabic texts on the dome drum.

Arabic texts have partially lost their readability as a result of poor repairs. As a result of long efforts, the texts in question were analysed. They were found one by one among thousands of couplets in Divan-ı Kebir, also known as Divan-ı Shams. The doubts as to whether the dhikr square is a structure of Kanuni Sultan Suleiman period (1520-1566) or a Karamanids period (1256-1474) structure have been eliminated. Comparative pattern/motif analyses among similar examples revealed that the building is a 15th century work.

Examples of motifs in the painted decoration design of the dhikr square have been included in the literature.

Imperfection in the patterns and writings carried out in the past painted decorations repairs of the dhikr square were identified. This information will be helpful if the building undergoes restoration in the future.

### References

- Aksöz, G. P. (2018). Mevlevîhânelerde Mekânsal Örgütlenme. Kırklareli University Journal of Engineering and Science,4 (1), 91-111.
- Akyurt, Y. (1930). Konya Asâr-ı Atıka Müzesi 1926-1934 Seneleri Umumi Raporu, Müze Demirbaş (No. 109).
- Aygör, E. vd., (Ed.). (2010). Konya İl Merkezi Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıkları Envanteri. Konya Büyükşehir Belediyesi.
- Bağcı, S. (1995). Erken Osmanlı Kalem İşleri Üzerine Bazı Gözlemler. In Memoriam İ. Metin Akyurt ve Bahattin Devam Anı Kitabı, Eski Yakındoğu Kültürleri Üzerine İncelemeler. Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 33- 40.
- Bakırcı, N. (1999). 1997 Yılı Mevlâna Müzesi Semâhâne Kurtarma Kazısı. IX. Müze Kurtarma Kazıları Semineri, 97-109.
- Bakırcı, N. (2007). Konya Mevlâna Dergâhı. İSTEM Dergisi,193-204.
- Baş, A.-Ürekli B. (1999). Konya Şerefeddin (Şerafeddin) Camii. Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, (13), 199-253.
- Bayru, E. Ç. (2007). Sema. Mevlâna Ocağı, 137-150.
- Baysal, A. F. (2013). Edirne Osmanlı Erken Dönem Camileri Kalemîşi Örnekleri ve Analizleri (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Baysal, A. F. (2014). Yazı ve Tezyinatıyla Edirne Eski Câmî. Edirne Valiliği.
- Baysal, A. F. ve Sayın A. Z. (2019). Restorasyon Sonrası Kubbe-i Hadrâ Kalem İşleri Üzerine Bir Değerlendirme. İSTEM Dergisi, (33), 39-64.
- Baysal, A.-Ertunç, Ç. Ö. (2021). Mevlâna Türbesi Kalemşlerinde Ortaya Çıkarılan Resimlerin Eflatun ve İsrakilik Bağlamında Bir Analiz Denemesi. Art-Sanat, (15), 35-60
- Çağman, F.(1991), Baba Nakkaş, TDVİA, 4, 369-370.
- Çıpan, M. (2007). Semâ: Arşa Kanat Çırpanların Aşkı. Mevlâna Ocağı,151-162.
- Erol, E. (2004). Mevlâna'nın Hayatı, Eserleri ve Mevlâna Müzesi.
- Ertaylan, İ. H. (1946). Târih-i Edirne (Hikâyet-i Beşir Çelebi). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınevi.
- Ferid, B.-Muhlis, M.-Faik, B. (1339). Konya ve Rehberi, Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaacılık Osmanî Şirketi. Halil Edhem. BYEK 4457.
- İrteş M. S. (2008). 15.Yüzyıl Bursa ve Edirne Kalem İşi Hat Örnekleri. Hüsn-i Hat Buluşması, 155-157.
- İrteş, M.S.-Baysal, A. F. (2023). Hacı Bektaş Velî Türbesi İç Mekân Duvar Yüzeylerinde Yer Alan Kalemîşi Tezyinâtı Ve Dönemsel Çözümlemeleri. Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, (105), 57-71.
- Karamağaralı, H. (1966). Mevlâna'nın Türbesi. Türk Etnografya Dergisi, 7(8), 38-42.
- Karpuz, H. (2004). Mevlâna Külliyesi. TDVİA, 29, 448-452.
- Konyalı, İ. H. (1964). Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi. Yeni Kitap Basımevi.
- Küçükdağ, Y. (1996). 1251 H. / 1835 M. Tarihli Mevlâna Türbesi ve Çelebi Efendi Konağı Tamir ve İnşası Defteri. Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2 (2). 181-206.
- Küveli, G. (2022). Baba Nakkaş. İ. H. Üçer. (Ed.), İslam Düşünce Atlası, (4), 1640.
- Oğuzoğlu, Y.-Mülayim, S. (1984). Konya Mevlâna Türbesi'nin Restorasyonu İle İlgili H. 1109 (1698) Tarihli Üç Belge. Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi, (3), 115-124.
- Osman, R. (1994). Edirne Rehnümâsı (Edirne Şehir Kılavuzu).
- Önder, M. (2002). Mevlevîliğin Sistemleşmesi, Sultan Veled ve Diğer Postnişinler. Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevilik, 131-158.
- Önge, Y. (1986). Mevlâna Türbesinin Çini Tezyinatı. 1. Milli Mevlâna Kongresi- Tebliğler, (3-5 Mayıs 1985), 401-408.
- Önge, Y. (1990). Konya Mevlâna Dergâhında Yapılan Son Onarımlar Hakkında Bazı Düşünceler. VII. Vakıf Haftası Bildirileri (5-7 Aralık 1989), 319-328.
- Özönder, H. (1979). Konya Mevlâna Dergâhı. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özönder, H. (1979). Mevlâna Külliyesi (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi.
- Özönder, H. (1987). Mevlâna Türbe ve Külliyesinin Tamir ve İlaveler Kronolojisi. Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi (2), 3-75.
- Öztürk, N. (2007). Mevlâna ve Mevlevilik' in Türk Toplum Hayatındaki Yeri ve Önemi. Karaismailoğlu A. (Ed.), Mevlâna Araştırmaları (p.297-309).
- Perçem, E. (2021), Baba Nakkaş. H. Uluşık. (Ed.), İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri, 79-84.
- Reindl-Kiel, H. (1996), Gedik Ahmet Paşa. TDVİA, 13, 543-544.
- Sarre, F. (2018). Anadolu'da Seyahat. (A. Sayhan, Çev.). Anıt Dergisi, (11), 19-22.
- Sönmez, Z. (1995). Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslam Mimarisinde Sanatçılar. Türk Tarih Kurumu.
- Tarhan, A.- Gürbüz, S. (2021). Kültür Endüstrisi Bağlamında Mevlevilik ve Sema. P. G. Koçak. (Ed.), Kültür Odaklı Halkla İlişkiler ve Reklam.
- Uzluk, Ş. (1941-1942). Hacı Alaeddin ve Türk Rönesans Mimarları Üzerindeki Tesiri.

Arkitekt, (1-2), 28-34.

Uzluk, Ş. (1942). II. Türk-Anadolu Resim Mektebi. Konya Halkevi Dergisi (39), 12-26.

Uzluk, Ş. (1943). Türk Mimarisinde Mevlâna Türbesi ve Onun Mimari Değeri. Konya Halkevi Kültür Dergisi- Mevlâna Özel Sayısı, 144-147.

Uzluk, Ş. (1946). Mevlânanın Türbesi, Konya Halkevi Yayınları.

Ünver, A.S. (1954). Baba Nakkaş. Fatih ve İstanbul, (2),169-188.

Yıldız, H.-Duyar, H.-Gülmez, M. (Ed.). (2022). Terceme-i Sevâkıb Derviş Mahmûd Dede I. Palet Yayınları.



## İZMİR'DEKİ TAHTACILARIN YERLEŞİK HAYATA GEÇİŞİNDE SALGIN HASTALIK ANLATILARININ TARİHSEL DEĞERLENDİRMESİ

A HISTORICAL EXAMINATION OF EPIDEMIC DISEASE NARRATIVES IN  
THE TRANSITION OF TAHTACIS IN IZMIR TO SETTLED LIFE

**MERAL SALMAN YIKMIŞ**   \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

**FUNDA ADITATAR**   \*

### Öz

Bu makalede, İzmir'de yaşayan Alevi-Kızılbaz Tahtacı toplulukların yerleşik hayata geçişleri hakkında, belleklerinde yer etmiş anlatıların, tarihsel gerçeklik için kaynak olup olamayacağını değerlendirmek amaçlanmıştır. Yatırımlar ve Yanyatır Ocağı'nın dedesinin kerametiyle salgın hastalığın durdurulduğu yerlere ait yerleşme anlatılarından hareketle, Tahtacıların İzmir'de yerleşik hayata geçmelerinde salgın hastalıkların olası etkisi, arşiv belgelerine dayanarak araştırılmıştır. Arşiv belgelerine göre İzmir'deki Tahtacıların XIX. yüzyıl başlarında yerleşikliğe geçişin başladığının tespitiyle bu dönemde İzmir'de görülen salgın hastalıklardan, konargöçer Tahtacılar arasında etkili olabilecek salgınlar değerlendirilmiştir. Bunlardan birinin veba olabileceği anlaşılmış fakat ilgili nüfus kayıtları araştırıldığında, İzmir'de Tahtacıların vebadan etkilendiğine dair bir bulguya ulaşılamamıştır. İzmir'e en yakın bölge olarak Söke'de Tahtacıların veba salgınından etkilendiği tespiti, birbiriyle etkileşim halinde olan Tahtacı toplulukları arasında salgın hastalık anlatısının yayılmış olabileceğini fikrini vermiştir. Bellekte yer eden salgın anlatılarının kerametle örülü olması, Tahtacıların etraflarını çevreleyen dünyayı nasıl kavramış olduğuna ilişkin ipuçları vermektedir. Devletin yerleşik hayata geçirme politikaları ve ormancılıkta modernleşme girişimleriyle nedeniyle geleneksel tahtacılık mesleğinin sona erişidir. Temel etkenlerin değil, salgın hastalık ve keramete ilişkin anlatıların bellekte yer etmesinin nedeni, keramet, konargöçer olan Tahtacıların yerleşik yaşamı kabul etmelerinde kolaylaştırıcı etkisi olabilir. Tahtacılar, keramet aracılığıyla dünyanın özünün açığa çıktığı bu mekânları kendileri için yaşanır yerler haline getirmiş olmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kolektif Bellek, Alevilik, Konargöçerlik, Tahtacılar, İzmir, Salgın Hastalıklar.

### Abstract

This article aims to evaluate whether the narratives on the settled life tran-

\* Dr., İzmir Demokrasi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, salman.meral@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-0332-5084.

\*\* Dr., İzmir Demokrasi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, funda.aditatar@idu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-9718-5237.

sitions of the Alevi-Kızılbaş Tahtacı community living in İzmir can be a source of historical reality. Based on the narration of settlement where the epidemic stopped by the miracle of “yatırs” and one of the descendants of Yanyatır sacred lineage, the investigation from the archival sources that the plausible effect of the pandemic on the settling of the Tahtacı community in İzmir. According to archival sources that determined Tahtacıs in İzmir started to settle at the beginning of the XIX<sup>th</sup> century, epidemics that could be effective for the nomadic Tahtacıs were the epidemic diseases seen in İzmir during the same period. We determined that it might be the plague. The epidemic may be a plague, but the Tahtacı community in İzmir was affected by the no epidemic finding could be reached. The determination that the Tahtacı community was affected by the plague epidemic in Söke, the closest region to İzmir, gave the idea that the epidemic disease narrative might have spread among the interacting Tahtacı communities. The fact that epidemic narratives in memory are woven with miracles clues about how the Tahtacı community comprehended the world around them. The sedentary life policies of the state and the attempts of modernization in forestry brought about the end of the traditional woodworking profession as the main factors in the transition to settled life. The reason why the narrations about the epidemic and miracle, rather than the main factors, remain in the memory may be the facilitating effect of the marvel on the nomadic Tahtacıs to accept the settled life. Tahtacıs must have made these places, the essence of the world through miracles, into livable places for them.

**Key Words:** Collective memory, Alevism, Nomadism, Tahtacıs, İzmir, Epidemics.

## Giriş

Tahtacılar geçmişte ormanlık alanlarda kerestecilik ile geçimini sağlamış, Kızılbaş/Alevi inanç sistemi içerisinde bağımsız dinsel örgütlenmeye sahip<sup>3</sup>, konargöçer topluluklardı. Akdeniz ve Batı Anadolu kıyılarının dağlık, ormanlık bölgelerinde tahtacılık mesleğini sürdüren Tahtacılar, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren yerleşik hayata geçmeye başladı. Yerleşik hayata geçişlerinde birbiriyle bağlantılı iki temel etken vardır. Bunlardan ilki; konargöçerlerin yerleşik hayata geçişinin, XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin merkezileşme ve modernleşme programının önemli bir konusu olmasıdır. Vergilendirme, zorunlu askerliğe tabi kılma gibi nedenlerle toplum üyelerinin kontrol altında olabilmesi önemli bir meseledir. Bu nedenle, bu toplulukları yerleşik hayata geçirmek, kalıcı bir devlet politikasıdır (Scott, 1999, 1-2). Tanzimat Dönemi'nde (1839-1876) alınan karar ve uygulamalar ile Batı Anadolu bölgesindeki irili ufaklı aşiretlerin yerleşik hayata geçişleri başlatılmıştır<sup>4</sup>. Bu karar ve uygulamaların doğrudan, zora dayalı olması gerekmez, devletin zor kullanma gücünün varlığı veya yönetsel ve ekonomik açıdan uygun yaşam koşullarının azalması örtük nedenler de olabilmektedir (Salzman, 1980, 16).

İlkiyle bağlantılı ikinci etken; ormancılık alanındaki bilimsel bilgi üretiminin ve kurumsallaşmanın getirdiği yeni orman yönetimidir. Bilimsel ormancılık, ilk olarak 1767- 1800 tarihleri arasında Prusya ve Saksonya'da geliştirilmiştir. Orman yönetiminin temellerini oluşturan bu bilgi türü Fransa, İngiltere, Amerika ve diğer Avrupa dışı ülkelere yayılmıştır. Bilimsel bilginin orman yönetiminin temelini oluşturmasını, devleti merkezi hale getirme çabalarından ayrı düşünmemek gerekir (Scott, 1999, 14). Tanzimat Fermanı'nın ardından ormancılık alanında modern kurumların oluşturulması, yapılan hukuki düzenlemeler, makineleşme ve sanayileşme ile birlikte

3 Batı Anadolu ve Akdeniz Bölgesi'ndeki tüm Tahtacılar diğer Alevi-Bektaşî/Kızılbaş ocaklardan bağımsız, birbirleriyle ilişkisi çok açık olmayan iki ayrı ocağa, Yanyatır Ocağı'na ve Hacıemirli Ocağı'na bağlıdır. Çanakkale, Manisa, İzmir Doğançay, Mersin gibi yerlerde Yanyatır Ocağı'na bağlı dedeler bulunsa da Yanyatır Ocağı'nın kendi içerisinde tesis ettiği mürşitlik makamı son bulmuştur. Hacıemirli Ocağı'nda da mürşitlik ve dedelik makamı devam etmemektedir.

4 BOA. İ.MVL. 362/15878, H.03.05.1279/M. 26.11.1856. Aydın vilayetinde aşiretlerin iskanına dair ayrıntılı çalışma için bkz. Keleş, 2020, 211-242.

Tahtacılar, zamanla kol gücüne ve zanaata dayanan geleneksel mesleklerini yapamaz hale gelmişlerdir (Asan, 2011; Akgül Kovankoya, 2019; Roux, 2020).

Tanzimat Döneminde artan yerleşik hayata geçiş, aşamalı olarak XX. yüzyılın ikinci yarısına dek sürmüştür. Akdeniz bölgesindeki Tahtacıların yerleşik hayata geçiş süreçleri üzerine çalışmalar mevcuttur (Asan, 2011; Akgül Kovankaya, 2019; Roux, 2020; Esen, 2021). Diğer taraftan Batı Anadolu'da ve özellikle İzmir'deki Tahtacı topluluklarının yerleşik hayata geçiş hakkında yapılmış akademik bir çalışma yoktur<sup>5</sup>. Bu konuda İzmir merkezi ve nahiyelerine ait nüfus icmal defteri, İzmir'deki Tahtacıların 1845'te yerleşik hayata geçmeye başladıklarını gösterir. Buna göre çevredeki konargöçerler, daha sonra köylere dönüşecek mahallere yerleştirilmişlerdir. Tahtacılar, 1830 nüfus sayımında 104 çadır olarak Kızıldağ'dadır<sup>6</sup>. 1845'te bu 104 çadır Tahtacı, hayat sahaları olan Kızıldağ eteklerindeki Narlıdere, Çamlı-Bademler ve Yaka adlı yerlere dağıtılmış, böylece ilk köylerin temelleri atılmıştır<sup>7</sup>. Ekim 1862 tarihli bir belge ise Tahtacıların artık Narlıdere'de yerleşik olduklarını gösterir<sup>8</sup>. Ancak bu yerleşme hemen olmamış, hatta bazıları köylere yerleşmeyip konargöçerliğe devam etmiştir. Mesela Kızıldağ'da konargöçer olan bir grup Tahtacı'nın, 1885 yılında İzmir'in Urla kazasında Bademler köyüne yerleştirilmeleri, bölgedeki Tahtacıların aynı zamanda yerleşik hayata geçmediğini, bunun bir süreç içinde gerçekleştiğini gösterir (1885 senesinde Aydın vilâyetinde iskân edilen aşiretler H.1302/R.1300 *Aydın Vilâyet Salnâmesi*, 269-271; ayrıca Keleş, 2020, 239).

Yaptığımız sözlü tarih görüşmeleri esnasında İzmir bölgesindeki Tahtacıların yerleşik hayata geçmelerine ilişkin herhangi bir bilgi edinemedik<sup>9</sup>. Yerleşik hayata geçişle ilgili, Tahtacılardan derlenmiş anlatılar sadece iki yazılı kaynaktan yer alarak günümüze ulaşmıştır (Yılmaz, 1948; Yetişen, 1986). Bu anlatılarda yerleşik hayata geçişte temel olabilecek nedenler yer almamaktadır ancak iki farklı tema ön plana çıkmaktadır. İlki, eşkıyalardan kaçarak güvenli bir yere yerleşme ihtiyacıdır<sup>10</sup>. İkincisi de salgın hastalıktan kurtulma çabasıdır. İnançsal öğelerle örülü olması bakımından ikinci tema bizim açımızdan daha ilgi çekicidir. Salgın hastalık üzerine anlatılarda toplumsal döneme ve bağlama ilişkin net bir bilgi yoktur<sup>11</sup> fakat yatırların ve Yanya-

5 Tahtacı toplulukları, diğer Alevi/Kızılbaş topluluklarla beraber XIX. yüzyıldan itibaren misyoner ve oryantalist araştırmacıların; XX. yüzyılın başlarından itibaren de İttihat ve Terakki Dönemi ve erken Cumhuriyet Dönemi araştırmacılarının etnik kimlik ve soy kökenleri üzerine yaptıkları çalışmaların konusu olmuştur (Yörükan, 1998; Baha Said, 2000; Yazgan, 2007; Çiftçi, 2020). Sonraki yıllarda, bu çalışmalar devam etmiştir (Çıblak Coşkun, 2013; Telci, 2016; Gülten, 2020). 1980'li yıllardan itibaren Tahtacı toplulukların inançlarını, mesleklerini, toplumsal örgütlenmeleri ile yaşadıkları toplumsal dönüşümü analiz eden antropoloji ve tarih çalışmaları (Kehl, 1993; Kehl-Bodgori, 1997, 2012; Akgül Kovankaya, 2019; Roux, 2000; Esen, 2022) yapılmıştır. Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren Tahtacı topluluklarının folklorik öğeleri ve kültürel sembollerini, inanç ve ritüelleri üzerine halkbilimi, sosyoloji, antropoloji, müzikoloji alanlarında çalışmalar artmıştır (Selçuk, 2004; Kolukırık, 2010; Efe vd. 2014; Şahin, 2014; Biçici - Çetin, 2016; Çıblak Coşkun, 2019; Duman, 2019; Gökçen vd., 2020; Duman - Taşçinten, 2020).

6 BOA. NFS.d. 2906 H. 1246/M.1830. Aydın vilayetindeki Tahtacı topluluklarından Alaşehir'de yine XIX. yüzyıl başlarında yerleşik hayata geçen Kızılçukur ve Karacaali Tahtacıları hakkında nüfus ve temet-tuat defterlerine göre yapılan çalışma için bkz. (Kaftanlı, 2023).

7 BOA. ML.CRDd. 821 H.29.12.1260/M.9.01.1845.

8 BOA. A.MKT.NZD. 457/83, H. 03.05.1279/M. 27.10.1862

9 Bahsi geçen sözlü tarih görüşmeleri, Narlıdere Tahtacılarının XIX. yüzyıldan günümüze toplumsal dönüşümü üzerine yaptığımız yayımlanma aşamasındaki kitap çalışması için Temmuz 2021 ve Temmuz 2022 tarihleri arasında gerçekleştirdiğimiz saha araştırmasının bir parçasıdır.

10 Yetişen (1986) Doğançay köylülerinin eşkıyadan kurtulmak için buraya yerleştiklerini belirtir. Benzer biçimde Narlıdere'ye, Cumaovası Karakuyu mahallesine ve Uzundere'ye yerleşen Tahtacılarının konargöçerken Arap Deresi civarında konakladıklarını ama eşkıyalardan dolayı daha güvenli olduğunu düşündükleri şehir merkezine yaklaştıklarını ve bu mahallelere (köylere) yerleştiklerini aktarmaktadır. Arap Deresi'ndeki konargöçer Tahtacıların eşkıya tehdidi nedeniyle kente yakın bir bölgeye yerleşmesi ortak bir hikâye olmalıdır. Tahtacıların eşkıyalardan kaçmak ve güvenli bir bölgede yaşamak amacıyla yerleşik hayata geçmesi, başka bir çalışmanın konusu olabilecek bir temadır ve bu çalışmada dışarıda bırakılmıştır.

11 Arşiv belgelerinin verdiği bilgilerden anlaşılacağı üzere 1845'ten itibaren Tahtacıların İzmir'de yerleşik hayata geçmeye başlamıştır. Bu nedenle anlatılar, yerleşik hayata geçişin olduğu XIX. yüzyıla ait

tır Ocağı dedesinin salgın hastalığa hükmeden kerametine, olağan dışı gücüne vurgu vardır.

İzmir Tahtacılarının yerleşik hayata geçmeleri üzerine bilgileri ve salgın hastalık anlatılarını, İzmir ilinde yaşayan Tahtacılar üzerine Abdurrahman Yılmaz'ın (1948) *Tahtacılar da Gelenekler* kitabında ve kendisi de Tahtacı topluluğunun bir üyesi olan Rıza Yetişen'in (1986) *Tahtacı Aşiretleri (Adet, Gelenek ve Göreneklere)* isimli kitabında yer almaktadır. Murat Küçük (2009) *Cemaat-ı Tahtacıyan* isimli, İzmir ilinin farklı ilçe ve köylerinde yaşayan Tahtacı topluluklarını konu alan çalışmasında; Yılmaz'ın (1946) ve Yetişen'in (1986) aktardığı salgın anlatılarına yer vermiştir. Küçük, İzmir'deki salgın hastalıklara kısaca değinmiş, salgın anlatılarının tarihsel gerçekliği olup olmadığını soruşturmamıştır.

Bu makale, yerleşik hayata geçişle/yerleşme ile ilgili anlatılarda yer alan salgın hastalık teması üzerine yoğunlaşacaktır. Yerleşik hayata geçişle ilgili, kolektif bellekte yer etmiş salgın hastalığın tarihsel bir gerçekliğinin olup olmadığı araştırılacaktır. Bir disiplin olarak tarihin ürettiği bilgi ve kolektif bellek anlatıları arasındaki ilişki tartışmalı bir konudur. Bu nedenle, öncelikle kolektif bellek ve tarih arasında nasıl bir ilişki kurulabileceğine değinilecektir. Kolektif bellek geçmiş şimdide yeniden kurguladığı ve aktardığı için sunduğu bilgi tutarsız ve irrasyonel olabilir. Bir disiplin olarak tarih ise sistematik, tutarlı ve geçerli bilgi sunma iddiasındadır. Aralarındaki farklılıklara rağmen kolektif belleğin bilgisini kaynak olarak kabul edip, sunduğu gerçekliği eleştirel bir şekilde değerlendirebiliriz. Aynı zamanda belleği ve hatırlama ediminin kendisini tarihsel bir fenomen olarak çalışmak mümkündür. Salgın hastalık anlatıları kolektif belleğin aktarımı olarak kabul edildiğinde, Tahtacıların İzmir'de yerleşik hayata geçişlerinde salgınların etkisinin olup olmadığını tarihsel bulgularla sınyarak değerlendirmek mümkün olabilecektir. Bu sebeple, İzmir'de yerleşik hayata geçmiş olan Tahtacıların salgın hastalıkla ilgili anlatıları üzerinde durulacaktır. Ardından arşiv belgelerine ve alanda ilgili çalışmalara başvurarak, Tahtacıların yerleşik hayata geçiş sürecinde, yani XIX. yüzyılda İzmir kazasında gerçekleşmiş salgın hastalıklara değinilecektir. Bununla birlikte, bu anlatının tarihsel bağlamını tespit edebilmek için, yaşam alanları ve meslekleri nedeniyle birbiriyle temas halinde olan ve XIX. yüzyılın başında İzmir'le aynı sancağa bağlı çevre kazalarda bulunan Tahtacı toplulukların nüfus defterlerine de bakılacaktır. Son olarak Tahtacıların yerleşik hayata geçiş anlatılarında yer alan salgın hastalık unsurunun, tarihsel olarak bir karşılığının olup olmadığı, yerleşik hayata geçişte neden diğer faktörlerin değil de salgın hastalığın belleklerinde yer etmiş olabileceği tartışılacaktır.

## 1. Tarih ve Kolektif Bellek İlişkisi

Belleğin tarihle ilişkisi epistemolojik açıdan tartışmalı bir ilişkidir. Geleneksel tarih anlayışında belleğin gerçekliği, tarihin de belleği yansıttığı kabulüyle bellek ve tarih arasında basit bir ilişki kurulmuştur. Modern tarih disiplini ise bu ikisi arasındaki ilişkinin geleneksel tarih anlayışının varsaydığı kadar basit olmadığını öne sürer (Burke, 2011, 189). Bellek ve tarih ilişkisi üzerine günümüzde iki temel yaklaşımdan söz etmek mümkündür. İlki, bellek ve tarih arasında bir süreklilik görür. İkincisi, belleğin ve tarihin -belleğin bilgisinin tarihin bilgisine göre daha değersiz olduğu imasıyla- tamamen farklı bilgi türlerine ait olduğunu savunur. Belleğin/kolektif belleğin, gerçekliğin -bozan ve bozulmuş- halini verdiğini söyler ve belleğin bilgisini geçerli kabul etmez (Olick vd., 2011, 11). İkinci yaklaşıma uygun biçimde Alan Megill (2011, 196) de belleği ve tarihi birbiriyle süreklilik içinde görmemek gerektiğini söyler. Bellek tarihin hammaddesi değildir. Tarih, muhtelif belleklerin toplamı değildir ama bu ikisi birbirine karşı da değildir. Bellek geçmiş şimdide kurar. Tutarsız, irrasyonel olabilir. Öte yandan bir disiplin olarak tarihin ürettiği bilgi objektif, sistematik, tutarlı olmakla yükümlüdür.

olmalıdır.



Maurice Halbwachs da benzer şekilde, tarih disiplinini objektif bilgi üreten bir alan olarak nitelerken, kolektif belleğin geçmişi hem geçmişin bıraktığı etkilerle hem de günün toplumsal koşulları ile yeniden inşa ettiğini vurgular (Halbwachs, 2016, 277). Jan Assmann (2011, 210) ise objektif kanıtlarla sınırlanmadıkça, belleğin tarihsel bir kaynak olarak kullanılamayacağını vurgular. Kolektif belleğin gerçekliği birebir temsil etmediği açıktır. Geçmişte yaşanmış olaylar ve onların şimdiki zamanda ifade edilme biçimleri hiçbir zaman tam olarak örtüşmez. Hatırlama edimi ile geçmiş ve şimdi arasındaki boşluk yeniden doldurulur (Misztal, 2003). Ne var ki Halbwachs'ın kolektif bellek için söylediği toplumsal inşa olma vurgusu, tarih yazımında başvuru olan yazılı kanıtlar için de geçerlidir. Ne geçmişi hatırlamak ne de tarihi yazmak toplumsal bağlam ve koşullar içerisinde bilinçli ve bilinçdışı seçimlerden, yorumlardan ve tahrif etmekten azade değildir (Burke, 2011, 189).

Belleği ve tarihi tamamen ayrı bilgi alanları olarak düşünmek veya araların da tarih lehine hiyerarşi yaratmak yerine, epistemolojik açıdan uyumlu ilişki kurmak mümkündür. Bu ilişki iki şekilde kurulur: Bellek tarihsel bir kaynak olarak kullanılabilir, böylelikle anımsamanın geçerli bilgi üretilmediği üzerine eleştirel biçimde çalışılabilir. Aynı zamanda bellek bir tarihsel fenomen olarak çalışılabilir, hatırlamanın toplumsal tarihi yapılabilir. Toplumsal bellek, biçimlendirebilir ve seçicidir. Belleğin nasıl iletiildiği hem o toplumun örgütlenmesi hem de kullanılan araçlara göre değişebilir. Bellek, sözlü gelenekler, yazılı kayıtlar, görseller, eylemler ve mekânlar aracılığıyla iletilir. Toplumsal örgütlenmesi ve kullanılan araçlar dikkate alınarak bellekte yer alacak şeylerin seçiminin neden, nasıl gerçekleştiğini, toplumdan topluma, mekândan mekâna ve zamansal olarak nasıl değiştiğini çalışmak mümkündür. Üstelik, toplumsal belleğin nasıl işlediğini çalışmak sadece hatırlamanın değil unutkanlığın da nasıl olduğunu, neyin, nasıl unutulduğunu takip edebilme imkânı verir (Burke, 2011, 190-191).

Peter Burke (1997, 1-2), sabit kimliği olmayan şey(ler) üzerine tarih yazmanın kelebek ağı ile bulut yakalamaya benzediğini, yapabileceğimiz şeyin bugünden geçmişe sorular sormak olduğunu belirtir. Ona göre geçmiş bugünden sorduğumuz soruları, bugünden yanıtlamak yerine “geleneğe” odaklanmalı ve geleneğin sürekli yeniden yorumlanmasına izin vermeliyizdir. Geleneğin yeniden yorumlanmasında ise kültürün/geleneğin simgesel okuması devreye girer<sup>12</sup>. Bu çalışmada, İzmir’de XIX. yüzyılda yerleşik hayata geçen Tahtacıların salgın hastalık üzerine yazılı olarak günümüze gelen aktarımlarının, tarihsel bir gerçekliğe denk düşüp düşmediği, arşiv belgelerine başvurarak araştırılacaktır. Böyle bir araştırma, kaçınılmaz olarak neyin, nasıl hatırlandığı meselesini de içerecektir. Öyleyse hem geçmişte ne olduğunun bilgisi hem de olgular ve bellek arasındaki uyumun veya uyumsuzluğun nasıl bir hatırlama deneyime dayandığının bilgisi, bu araştırmanın yöneldiği iki temel soru olacaktır.

## 2. İzmir’deki Tahtacı Topuluklarına Ait Salgın Hastalık Anlatıları

Abdurrahman Yılmaz’ın 1948 yılında yayımlanan *Tahtacılar Gelenekleri* kitabında ve Rıza Yetişen’in 1986 yılında yayımlanan ama yaklaşık kırk yıllık bir araştırmanın eseri olan *Tahtacı Aşiretleri (Adet, Gelenek ve Göreneklere)* kitabında yer alan salgın hastalıklara ilişkin aktarımlar, sözlü anlatıların yazıya geçirilmiş biçimleridir. Bu anlatılar, belli bir geçmişin, o geçmişte tecrübe eden ve/veya paylaşılan grup üyeleri tarafından temsil edilmesi, yani kolektif belleğin aktarımı olarak değerlendirilebilir (Wertsch, 2008, 120).

Anlatılardan ilki, Yanyatır Ocağı’na bağlı Tahtacıların İzmir Narlıdere’ye yerleşmesine ilişkindir:

“Vaktile dedelerimiz bu dağlarda çadırlarını kurmuş, sanatlarını işlerken ölet

<sup>12</sup> Bu nedenle, kurgu kaçınılmazdır ama kurgu tüm tarih yazımı için geçerli olabilecek ve hatta en pozitifist yaklaşımların bile tarihi bilgi için reddedemediği bir unsurdur (Iggers, 2003).

çıkılmış. Genç ihtiyar birçok adam ölmüş sağ kalanlar da çadırlarını yıkıp sağa sola göçmeye ve sık sık yer değiştirmeye başlamışlar. Ve nihayet Kara Hüseyin'in Harman yeri denilen suyu havası iyi bir yerde kalmışlar.

Güvendirlerin çıra ışığı karşısında sadık canları coşturan ve sabahlara kadar sema oynatan çöğürleri topak ev dedikleri keçe çadırları köşelerinde aylarca asılı kalmış.

Havasını suyunu beğenip çadırlarını kurdukları yer Çatalkaya, Sucak Baba, Teke Burnu ve Niyaz Taşı arasına ve üç yol ağzında düz ve geniş bir yermiş. Bunların oraya yerleşmeleri civardaki yatırlara malum olmuş derhal sacayağı bacağı yanan yatırlar birbirlerine haykırmışlar ve 'Erenler aramızda mümin kullar var gözliyelim' demişler, gerek son konaklarının hava ve suyunun iyiliği ve gerek yatırların himmetiyle ölet geçmiş" (Yılmaz, 1948, 88-89).

Yılmaz, Narlıdere'deki yatırlar olarak Kızıldağ'ının tepelerinde Kuşbaba, Teke, Külahlı (Külefli) Baba, Teke Burnu ve Sucak Baba yatırları ile Çatalkaya'ya giden yolun kıyısındaki "Niyaz Taşı" yatırını sayar. Narlıdere'ye yerleşme anlatısında geçen yatırlar, Yılmaz'ın bahsettiği yatırların sadece bir kısmıdır. Yatırların, yani olağanüstü güce sahip olduğu düşünülen evliyalara pek çok marifetleri arasında sağaltıcı gücü olduğuna da inanılır (Boratav, 1984, 123). Anlatıya göre de Narlıdere'deki yerleşim yerlerini çevreleyen yatırların sağaltıcı güçleri sayesinde buraya yerleşmek mümkün olmuştur (Yılmaz, 1948, 88-91).

Daha önce belirttiğimiz gibi Tahtacıların 1845'te yerleşmeye başladıkları, 1862'de ise Narlıdere'de yerleşik olduğu bilgisine sahibiz. Anlatıda bahsi geçen çadırlar, Kızıldağ'daki konargöçer Tahtacıların bir kısmının Narlıdere'de yerleşmeye başladığı dönemi işaret ediyor olmalıdır. Yetişen ise Narlıdere'nin kuruluşu hakkında bir kişiden aldığı bilgiye göre köyün yerine "Tozlu Yurt" dendiğini ve şehre giderken burada konakladıklarını aktarır (Yetişen, 1986, 9). Fakat yukarıdaki anlatı şehre gitmek için konaklamaktan ziyade hastalıktan kaçarak yerleşmekle ilgilidir. *Cemaat-ı Tahtacıyan* başlıklı çalışmasında aynı anlatıya yer veren Küçük de anlatının, Narlıdere'nin kuruluşu ile ilgili olduğunu düşünmektedir (Küçük, 2009, 51-52).

Diğer anlatı ise daha karmaşıktır. Yetişen, Gökdelen (Doğançay) köyünün "adı ve eskiliği" başlığı altında yazdığı metnin dipnotunda bu anlatıya yer vermiştir. Anlatıda bir köyden (hangi köy açık değildir, yola çıkıldığına göre Gökdelen olmamalıdır) diğerine (Bayındır Turan köyü olmalıdır) göçten bahsedilmesi, yerleşik hayata geçilmiş olduğunu gösterir. Aktarılan, yine de Gökdelen köyü tarihçesi ilgili bir yerleşme anlatısıdır. Diğer anlatıyla benzerlik gösterdiği için dikkat çekicidir. Hatta aynı temanın farklı bir versiyonunu içerir:

"1821 yılında İzmir ve civarında kolera salgını olmuş. Gökdelen'de 59 yaşındaki Nikil Ali, olayı şöyle anlatır: Eskiden ölet olmuş, herkes korkudan kaçmaya karar vermiş. Pek çok adam ölmüş hepsi beraber köyden Turan köyüne doğru yola çıkmışlar. Fakat ölet kervanı, arkalarını takip etmiş. Yan yatıroğullarından Ali de yanlarındaymış ve çok sinirlenmiş, geriye dönüp: 'Yeter artık, durun orada, talibimin üstüne gelmeyin' diye bağırmiş, ölet geri dönmüş, hastalıklar da durmuş" (Yetişen, 1986, 11).

Diğer Kızılbaş/Alevi ocaklarında olduğu gibi Tahtacıların ocaklarında da Ehl-i beyt soyundan geldiğine inanılan dedelere, soydan aktarılan batın bilgisi ve manevi güçle dolu bir kutsallık atfedilir<sup>13</sup>. Bu kutsallık nedeniyle ocakların dedeleri, geleneksel ilişkileri içerisinde taliplerin toplumsal hayatının her alanında onlara rehberlik eder ve toplumsal hayatı düzenlerler. Bu rehberliğe kerametlerle dolu olayların

13 Salgın nedeniyle İzmir'de yerleşik hayata geçtiği anlatılan Tahtacılar, Yanyatr Ocağı'na bağlı Tahtacı topluluklardır.

eşlik etmesi de inancın bir parçasıdır.

Söz konusu anlatılarda yatırlar ve Yanyatır Ocağı dedesi keramet gösterir, çünkü mucize peygamberlere özgüyse, keramet evliyalara, kutsal kişilere özgüdür (Thomas, 2011, 212). Kerametler masallardan aşına olunan temalarla iç içe geçer; olağandışı doğumlar, tehlikeden olağanüstü yollarla kurtulma ve ölümden kaçış, kerametlerin bazılarıdır<sup>14</sup>. Kerametler, kutsal kişiler tarafından gösterilen harikalardır. Harika, yani harikulade olan şey, olağan yasaları, sebep sonuç zincirini kırar. Zincirin kırılması ise hayatın akışını değiştirir (Schimmel, 2001, 220-221).

Halbwachs (2016, 227), toplumların geçmişinde meydana gelmiş önemli büyük olayların, örneğin savaşların, göçlerin, o toplumun benimsediği dinsel inanışların sembolik ifadelerine başvurarak yeniden üretilebildiğini belirtir. Yüzyıllarca konargöçer hayat sürmüş bir topluluk olarak Tahtacıların yerleşik hayata geçmeye başlaması, yeni yerleşim yerlerinin kurulması, topluluğun tarihi açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Kerametlerin, yaşanan olağandışı kopuşa eşlik etmesi, dinsel olanla olmayanın iç içe geçtiği geleneksel dünyalarında şaşırtıcı değildir. Dünyanın işleyişinin ve gündelik varoluşun zahir gerçekliğinin altında, batın bir boyut vardır. Bu kutsal, gizli gerçek, kutsal kişinin kerametleri aracılığıyla ortaya çıkar. Keramet; Tanrı, insan ve doğa arasındaki ilişkiye tanıklık etmeyi mümkün kılar. Gündelik olanın, yüzeyin altındaki görünmez ama doğru biçimini ortaya çıkarır, evrenin gerçek özünü hatırlatır. Kerameti yeniden anlatmak ise evreni düzenleyen güçlerle ve batınla yeniden temas kurmayı sağlar. Ayrıca keramet; tabi kılınanları, şeylerin düzenine karşı çıkarak ve nedenselliği bozarak, kendilerine dayatılan yasadan, kabullenilmiş otoritenin işleyişinden, toplumun kabullerinden uzaklaştırabilir (Gilsenan, 2013). Yani yüzyıllardır konargöçer olarak yaşamış topluluklar olarak Tahtacılar, yerleşik hayata geçmeyi kabul edilir hale getirmenin yolu, keramete başvurmak olabilir. Tahtacılar açısından zahirin altındaki batını görme ve hatırlama, hem dünyayı deneyimlemenin doğal bir uzantısı hem de yabancı oldukları ve tabi kılındıkları dünyada sahip olunan bir “sığınak ve silah” (Gilsenan, 2013, 77) olması mümkündür.

Diğer taraftan, keramet öğelerini paranteze aldığımızda, bu anlatılar yerleşik hayata geçtikleri dönemlerde İzmir’deki salgın hastalıklar ve Tahtacıların bu hastalıklarla teması üzerine bilgi veriyor da olabilir.

### 3. XIX. Yüzyılda İzmir’de Salgın Hastalıklar

Henüz hastalıkların teşhis ve tedavisinin tam manasıyla mümkün olmadığı XIX. yüzyılda, dünyada salgınlar yüzünden çokça can kaybı meydana geliyordu. Bu yüzyılda İzmir’de görülen salgın hastalıklar arasında veba, cüzzam, verem, sıtma, çiçek, tifo, kolera, frengi ilk sıralarda yer alıyordu. (Beyru, 2005; Tantay, 2007; Müderisoğlu Esiner-Sarçın, 2020; Menekşe, 2020). Kolera ve frengi ilk kez XIX. yüzyılda yayılırken; eski ve ölümcül salgınların başında gelen veba, karantina uygulamaları<sup>15</sup> sayesinde XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tamamen yok olmasa da sona eriyordu<sup>16</sup>. Ancak 1880’lerden sonra modern tıbbın gelişmesi, hastalığa neden olan mikropların teşhis ve tedavisi ile salgınların önlenmesi, can kayıplarının azaltılması mümkün olmuştur.

İzmir’de salgın hastalıkların varlığı; şehrin ticaret merkezi olarak büyüme-

14 Boratav (1984, 43-45), otuz beş keramet motifi sıralar ve bu sayının değişebileceğini söyler. “Bir kişi-yi, ya da bir topluluğu, tehlikeli bir durumdan, bir afetten kurtarma”, anlatılarda geçen keramete uygundur.

15 Salgına yol açabilecek hastalıkların girişini engellemeye yönelik dışarıdan gelenlerin gözetim altına alınması olan karantina uygulaması, Osmanlı Devleti’nde 1831’de İstanbul’da başlamış, ardından İstanbul çevresinde ve İzmir, Trabzon gibi liman şehirlerinde uygulanmıştır (Sarıyıldız, 1994). İzmir’de bu uygulama, 1840 yılında başlamıştır (Böke, 2010).

16 1900’lerde şehirde veba vakası görülse (Yetkin, 1993) de 1830’larda başlayan karantina uygulamasıyla artık etkisi kırılmıştır.

si, ulaşım imkanlarının gelişmesine paralel bir seyir izlemiştir. Yapılan çalışmalar, XV. ve XVI. yüzyılda meydana gelen veba salgınlarından etkilenen şehirler arasında İzmir'i zikretmez (Varlık, 2017, 206; Kılıç, 2021, 86-99). XVII. yüzyılda İran ipeğinin kervanlarla taşındığı İzmir'in adı da salgınlarla birlikte anılmaya, seyahat anlatılarında, arşiv belgelerinde geçmeye başlamıştır. XVII. yüzyılda İzmir, Akdeniz'in en önemli ticaret merkezlerinden biri olmuş, demografik ve fiziki yapısı gelişmeye başlamıştır (Ülker, 1974; Goffman, 1995; Baykara, 2001, 122-125). XVIII. yüzyılın ikinci yarısında başlayan yeni bir demografik büyüme ve ekonomik gelişme süreci, XIX. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Bu dönemde doğu batı ticaretinin geçiş noktası olmakla kalmamış, kendisini çevreleyen verimli Bakırçay, Gediz, Küçük ve Büyük Menderes havzalarından elde edilen zirai ürünlerin ve diğer hammadde ürünlerinin ihraç edildiği bir merkez olmuştur (Kurmuş, 1982; Kasaba, 1994; Frangakis-Syrett, 2006; Küçükkalay, 2006; Zandi-Sayek, 2012). Bu bölgelerden ürün ve insan akışı, İzmir'in daha önceleri olmadığı kadar art bölgesiyle temasını artırmıştır. Tarımda istihdam edilmek üzere çevre adalardan Rumların getirilmesiyle hem şehrin hem de çevresinin nüfus yapısı değiştiği gibi adalara gidiş gelişler artmıştır (Baykara, 1980; Nagata, 1997; Nakracas, 2005). Alışveriş için gelen Avrupalı tüccarların kimileri şehirde daimî ikamet etmiş, onları misyonerler, gezginler, işçiler, arkeologlar, mülteciler takip etmiştir. Bu hareketlilik, XIX. yüzyılda buharlı gemi ve tren ile daha da artmıştır. İzmir'de farklı bölge ve sosyal kesimlerden insanlar bir araya gelirken, bu yakın ve uzak mesafelerle temas, çeşitli hastalıkların, salgınların İzmir'e taşınmasına da aracılık etmiştir. XIX. yüzyılda İzmir, aynı zamanda hem karadan hem denizden ulaşan muhacir (İpek, 2006) ve askerlerin erişim ve nakil noktasıydı (Adıtatar, 2011). Zor koşullarda şehre ulaşan çok sayıda muhacirin gerek nakilleri gerek iskânları hemen yapılamıyor, olumsuz koşullarda aylarca, yıllarca süren bekleyişlere çeşitli hastalıklar eşlik ediyordu (İpek, 2006). Cepheden dönen askerler salgın hastalıkların yayılmasında önemli bir etkendi (Özcan, 2010). Yorgun ve hasta askerler, bir müddet şehirde kalmak zorundaydı.

Nüfus hareketliliği hastalıkların taşınmasına ve yayılmasına öncülük etmiştir. Ancak can kayıplarının artmasında şehrin altyapısı, temizlik, hijyen, beslenme, iklim gibi birçok etken bulunmaktadır. XIX. yüzyılda İzmir'de sağlık alanında kanalizasyon sistemi, içme suyu, caddelerin temizlenmesi gibi sistematik iyileşmeler hayata geçirilmemiştir<sup>17</sup>. 1838 Şubat'ında Sir Charles Fellow İzmir'i "İzmir çok kalabalık bir şehir, sokakları dar ve pis" olarak anlatmıştı (Pinar, 2001, 192). 1865'te İzmir'de meydana gelen kolera salgını sırasında salgının kaynağını tespit etmek ve tedbir almak üzere yapılan incelemeye ait rapor, şehirdeki sağlık koşullarının daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Buna göre kanalizasyon sisteminin bulunmadığı şehirdeki Meles ve Boyacı deresi gibi küçük dereler yazın kuruyor, dere yataklarından akan lağım ve atıklar, düzlüklerde, denize yakın bölgelerde birikiyordu. Şehirde Ermeni, Rum ve Frenk mahalleleri, dolayısıyla nüfusun büyük bir kısmı denize yakın, düz, bataklık veya bataklık olmaya elverişli alanlarda idi. Bazı yerlerde kalabalık nüfus sıkışık halde, sağlıksız koşullarda bir arada yaşıyordu. Bunlar Yahudi mahallesi ve Türk mahallelerine yakın bekar hanlarıydı. Dar sokaklar da sağlık açısından elverişsiz koşullar barındırıyordu ki bu Türk mahallelerinin en önemli sorunu (Yılmaz, 2021, 93-95)<sup>18</sup>.

Ayrıca deprem, yangın, çekirge istilaları, kuraklık gibi doğal afetlerin yaşandığı yıllarda, bazı hastalıklar bu felaket ortamlarında kolayca salgına dönüşebiliyordu.

17 Endüstri devriminin öncüsü, dönemin en kalabalık şehirlerinden Londra'da sistematik iyileştirmeler ancak 1850'lerden sonra hayata geçirilmiştir (Hobsbawm, 2005, 146).

18 XIX. yüzyılın ikinci yarısında artık şehirlerde sağlık alanında sistematik iyileştirmeleri hayata geçirmesi beklenen belediyeler kurulmaya başlamıştır. Bu bağlamda İzmir Belediyesi 1868'de kurulmuştur (Serçe, 1998) ancak, 1910'da yaşanan kolera salgınında iyileştirmelerin hayata geçirilmediği, üstelik salgının yayılmasında belediyenin ihmal ve yetersizliğinin etkili olduğu yerel basın tarafından aktarılmıştır (Yetkin, 2000, 149-153).

Bu durum genellikle kötü ve yetersiz beslenme sonucunda zayıf düşen bedenlerin hastalıklar karşısında dirençsiz kalmasıyla açıklanmıştır (Panzac, 1997, 13-14). Ancak buna ilave edilmesi gereken bir başka husus daha vardır. Veba salgınlarına ilişkin anlatı ve kayıtlar vebanın; salgın öncesinde aşırı yağış, sel baskınları ardından başlayan kuraklık, kuraklığı takip eden açlık ile birlikte etkili olduğunu gösteriyor. Mesela Mısır'daki salgınların hemen hepsinde aşırı yağış sonrası Nil taşmış, sonrasında kıtlık ve veba başlamıştır (Mikhail, 2017, 197-213)<sup>19</sup>. Veba türlerinden<sup>20</sup> en çok salgına neden olan hıyarcıklı veba, enfeksiyonlu bir pirenin ısınmasıyla başlıyordu ve bu pireleri insanlarla taşıyanlar ise fare gibi kemirgenlerdi. Aşırı yağış ve sel sonrasında kemirgenler veya yer altında yuvaları olan diğer hayvanlar yuvalarını terk edip yükseklerle tırmanıyor, hastalıklı veya enfekte pireleri taşıyan kemirgenler, özellikle kırsal alanlarda insanlara vebayı bulaştırıyordu<sup>21</sup>.

İzmir'de en sık ve en çok can kaybına yol açtığı bilinen salgınlar veba ve koleraydı. Mayıs-temmuz aylarında görülen veba, güze doğru azalan, kışın sönen bir hastalıktı ve neredeyse İzmir'de her yaz ortaya çıkardı. Bazı yıllarda salgına dönüşerek binlerce can alabiliyordu (Baykara, 2001, 110). Daniel Panzac, 1708-1800 yılları arasında İzmir'de farklı derecelerde elli dört veba salgını yaşandığını tespit etmiştir (Panzac, 1997, 14). XIX. yüzyılın son büyük veba salgını 1837'de meydana gelmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında veba etkisini kaybederken kolera<sup>22</sup>, yeni bir salgın olarak can almaya başlamıştır. İzmir'de ilk kez 1831'de görülen kolera 1848, 1854, 1865 ve 1893 yıllarında tekrar etmiştir (Yılmaz, 2021, 96-98).

#### 4. XIX. Yüzyıl Salgınları ve Tahtacılar

Tahtacı topluluklarının yerleşik hayata geçişleri ile ilgili salgın hastalık anlatıları değerlendirildiğinde, bu salgınların veba ve kolera olma ihtimali öne çıkıyor. Yetişen'in aktardığı anlatıda, salgının 1821 yılında yaşandığı iddia edilen kolera olduğu zaten belirtilmiştir. Ancak bu anlatıdaki veriler, tarihi bilgilerle iki yönüyle çelişir. İlki, 1821'de Tahtacılar henüz yerleşik hayata geçmemiştir. 1830 nüfus defterlerinde konargöçerler yerleşiklerden ayrı defterlere kaydedilmişlerdir ve İzmir Tahtacıları da konargöçer defterlerinde kayıtlıdır<sup>23</sup>. İkincisi, Osmanlı coğrafyasında 1821-1822 yılında meydana gelen ilk kolera salgını, İzmir ve çevresinde etkili olmamıştır. 1865'teki İzmir'de meydana gelen kolera salgını sırasında hazırlanan raporda, şehrin sağlık açısından elverişsiz koşulları, koleranın daha çok şehirde yaşayanları tehdit eden bir salgın olduğunu gösterir. Kolera, şehirdeki dere yataklarının taşıdığı lağım ve atıkların biriktiği mahallerde ikamet edenleri doğrudan tehdit ediyordu. İzmir'de kolera salgınlarında genellikle en çok can kaybına uğrayanlar Yahudiler, han, *kortejo* veya Yahudihane adı verilen odalarda iç içe, sağlıksız koşullarda ikamet ediyordu. Dönemin İzmir Valisi Mehmet Reşit Paşa 1865 yılında meydana gelen salgında bu yerlerin boşaltılması, kaçan Yahudilerin daha sağlıklı bir ortamda hayatta kalmalarının sağlanması için İstanbul'dan çadır talep etmiştir. Yahudiler, Kadifekale eteklerine kurulan 200 çadıra yerleştirilmiştir (Yılmaz, 2021, 101-102). Dolayısıyla dağlarda, çadıra ikamet eden, temiz hava ve su kaynaklarına sahip Tahtacıların kolera salgınına maruz kalmaları ve bu yüzden yerleşik hayata geçmeleri düşük bir ihtimaldir.

19 Alan Mikhail bu konuyu çevre tarihi yaklaşımı ile ele almıştır (Mikhail, 2017).

20 Üç veba türü tanımlanır; hıyarcıklı veba (*bubonik* veba), iltihaplı veba (*septisemi* veba) ve akciğer vebası (*pnömonik* veba) (Yıldırım, 2009, 111-112).

21 "...Bir hafta on gündür hiç aralıksız gök gürlemeleri ve şimşeklerle bardaktan boşalırasına yağmur yağıyor...Menderes günden güne kabarakar etrafındaki tarlalara taşmaya başladı...nihayet bu sabah taşkını gördüm. ... "Yılan!.." dedi Çavuş. "Ovayı su basınca ne varsa, yılanı, çiyani, kaplumbağası, sıcanı dağlara çıkar." (Tanman, 2005, 83-84). Saffet Tanman'ın bu hatıra kitabından haber eden ve taşkın sonrasında veba ile ilişkisine dikkat çeken iktisat tarihinde Doktorant Ahmet Bulut Tamgöğü'ye çok teşekkür ederiz.

22 *Vibrio cholerae* adlı bakterinin yiyecek ve içme suyuna bulaşması sonucu yayılan, bulaşıcı ve ölümcül bir bağırsak hastalığı olan kolera, Hindistan kaynaklı endemik bir hastalık iken 1817'de neredeyse tüm dünyaya yayılmıştır. XIX. yüzyılda meydana gelen 6 büyük salgın (1817-1823, 1829-1851, 1852-1859, 1863-1879, 1881-1896 ve 1899-1923) Osmanlı coğrafyasında da görülmüştür (Yılmaz, 2021, 89-90).

23 BOA. NFS.d. 2906 H. 1246/M.1830.

Tahtacıların yerleşik hayata geçmelerinde etkisi olabilecek diğer bir salgın, vebadır. İzmir’de 1716-1720, 1734-1743, 1757-1763, 1765-1772, 1783-1795, 1812-1817, 1831-1840 dönemlerinde veba salgınları yaşanmıştır. Ayrıca bazı yıllarda salgına dönüşmeyen veba vakaları da olmuştur. Bu salgınlardan sadece 1765 yılındaki, İzmir’e deniz yoluyla ulaşmıştır. Diğerleri kara yoluyla, iç kesimlerden şehre girmiştir. Veba; kervanlar, eşyalar, yolcular, gezginlerle şehirlere taşınıyordu. Mesela 1831 yılında Bergama’da başlayan veba, Manisa, Edremit, Balıkesir’e yayılarak 1837 yılına kadar devam etmiştir. 1833’ten itibaren Bursa’da görülmüştür. İzmir’e de ulaşan veba salgının şiddeti 1837’de doruk noktasına ulaşmıştır. 1838’den itibaren üç yıl Aydın civarında sürmüş, aynı yıllarda Isparta bölgesinde de veba salgını yaşanmıştır.

Daniel Panzac’ın XVIII ve XIX. yüzyıllarda Anadolu genelinde meydana gelen veba salgınları üzerine yaptığı değerlendirmeye göre geniş dağlık alanlar, hastalığın insanlara bulaşmasına yol açıyordu. Panzac, vebanın yayılma alanları olarak bazı ana ve ara odak noktaları tespit etmiştir. 1831-1840 dönemindeki vebanın yayılış güzergahı ele alındığında, İzmir’e ulaşan vebanın odak noktası, Batı Anadolu’da Gediz ve Menderes Nehirlerinin doğduğu ormanlık, dağlık bölgeydi (Panzac, 1997, 61). Dolayısıyla veba, koleradan farklı olarak dağlara erişiyordu. Hatta veba dağlarda, kırsal bölgelerde ortaya çıkıyordu (Panzac, 1997, 55). 1843 yılında bölgeye ikinci seyahatini gerçekleştiren Charles Texier (1802-1871), İzmir’e yaklaşık 120 km mesafedeki Kırkağaç’ın veba hastalığının çıkış yeri olduğunu ifade etmiştir:

“Kırkağaç şehri, Temnus [Yund Dağı] dağı eteğindedir. Dağın doğu yamacında ekinle örtülmüş çok geniş bir ova açılır. Bu ovalar, İzmir aracılığıyla ihraç edilen pamukların büyük bölümünü yetiştirir. Yerinin uygun ve arazisinin verimli olmasına rağmen Kırkağaç şehri, önceden çoğunlukla veba hastalığının ortaya çıktığı bir şehirdi” (Texier, 2002, C. II, 82).

Bu tespit, yoğun yağış sonrası kemirgenlerin dağlara çıkması ve vebayı yayması ile ilgili açıklamayı destekler<sup>24</sup>. Muhtemelen daha önceleri de ovada taşkınlar meydana geliyor, dağlara çekilen kemirgenlerin taşıdığı enfekte pireler köy ve kasabalara yayılıyordu. Veba; pamuk balyaları, tüccar ve işçilerle İzmir’e ulaşıyordu.

Veba, taşkın ve dağ ilişkisi; vebanın konargöçerler arasında etkili olabileceğini göstermektedir<sup>25</sup>. Ne var ki, 1830’larda Batı Anadolu’da yaşandığı tespit edilen son büyük veba salgının İzmir kazası Tahtacılarını etkilediğine dair nüfus defterlerinde herhangi bir kayıt yoktur. İzmir’e en yakın salgına maruz kalan Tahtacılar ise Söke’de tespit edilmiştir. XIX. yüzyılda İzmir gibi Suğla sancağına<sup>26</sup> bağlı Söke kazasındaki Tahtacılar arasında H. 1251’den (1835-36) itibaren görülen, her yaşta insanın ama en fazla çocukların yanına düşülen “fevt oldu” ibaresi, yani öldü kaydı, şiddetli bir veba salgınının yaşanmış olabileceğini göstermektedir<sup>27</sup>.

24 Kırkağaç ovası, en büyüğü ve daimi akışa sahip Bakırçay’dan başka Dom dere, Bayat, Akçay, Köpüklü, Salman ve Delicekulmu dere gibi daha başka irili ufaklı birçok akarsu ile beslenir. Bakırçay dışındakiler mevsimlik, sel karakterli, oldukça dar ve derin vadilerden akan derelerdir (Köse, 1990, 32-33). Yakın geçmişte takip edebildiğimiz Kırkağaç ovasında Kasım 1955, Ocak 1959, Ocak ve Aralık 1960, Şubat 1965, Ocak 1966’da taşkınlar meydana gelmiş, 2500-3000 hektarlık alan su altında kalmıştır (Köse, 1990, 60-61).

25 XVI. yüzyılda Karaman bölgesinde konargöçerler arasında vebanın belli aralıklarla tekrarlandığı tespit edilmiştir. Yine aynı bölgede Bozulus Türkmenleri arasında 1762-1764 yıllarında veba salgını yaşanmıştır. Salgın, konargöçerlerin çeşitli bölgelere dağılmasına, göçe yol açmış, kayıplardan dolayı vergilerini ödeyemez duruma gelmişlerdir (Kılıç, 2018, 302; Gündüz, 2002, 162).

26 1573’te yeni bir idari yapılanmaya gidilmiş ve Anadolu vilayeti Aydın sancağına bağlı olan İzmir, Ayasuluk, Çeşme, Akçeşhir (Söke) kazaları ile Menteşe’ye (Muğla) bağlı iki kazadan (Balat ve Çine) Suğla veya Suğla adında yeni bir sancak oluşturularak ve Kaptanpaşa eyaletine (Cezâyir-i Bahr-i Sefid) bağlanmıştır. (Emecen, 1991, 235-237).

27 BOA. NFS. d. 2906, H. 1246/M.1830; BOA. NFS. d. 2907, H. 1247/M. 1831. Sadece erkek nüfusun kaydedildiği ve yaşlara göre gruplandırıldığı nüfus defterlerinin ilki, BOA. NFS. d. 2906, H. 1246/M.1830 ikincisi BOA. NFS. d. 2907, H. 1247/M. 1831 tarihlidir. Her iki defterde, daha sonraki yıllarda meydana

İzmir Tahtacılarının yerleşik hayata geçiş sürecine denk düşen ve tek resmi kayıt olan nüfus defterlerinde İzmir kazasındaki Tahtacılar da veba salgınının izine rastlanmamıştır. Bu nedenle, salgın hastalık anlatıları ve tarihsel bulgular arasında bir ilişki kurulamamıştır. Bununla birlikte aynı defterlerde kayıtlı olan ve Söke kazasında bulunan konargöçer Tahtacıların salgından etkilendiği tespit edilmiştir. Konargöçer topluluklar olarak ortak çalışma mekânlarını kullanabilen Tahtacı toplulukların birbirleriyle etkileşimini (Küçük, 2009, 43-44) ve farklı dönemlerde Söke'den İzmir'e yerleşen Tahtacıların varlığını dikkate aldığımızda İzmir'de, salgına ilişkin bellekte yer eden anlatıların Sökeli Tahtacıların aktarımıyla yayılmış ve kabul görmüş olabileceğini düşünülebilir.

## Sonuç

Tahtacılık mesleğini yaparak konargöçer yaşam sürmüş Tahtacılar, İzmir'de 1845 yılından itibaren yerleşik hayata geçerek yerleşim yerleri oluşturmaya başlamıştır. Yerleşik hayata geçişleri yakın bir geçmişte olmuşsa da bu konuda belleklerinde yer etmiş pek az bilgi vardır. Salgın hastalık anlatıları yerleşik hayata geçmek ve yerleşim yeri oluşturmakla ilgili sahip oldukları nadir anlatılardandır. Bu çalışmada, Tahtacıların İzmir'de yerleşik hayata geçmesi/yerleşim yerleri oluşturmaya üzerine salgın hastalık anlatılarının yorumlarken iki soruya cevap vermeye çalışılmıştır. İlki, salgın hastalık anlatılarının tarihsel bir gerçekliğe denk düşüp düşmeyeceği, tarihin bilgisine kaynaklık edip edemeyeceğidir. XIX. yüzyılda İzmir'de yaşanan salgın hastalıklara baktığımızda konargöçer Tahtacıların kırsal bölgelerde yakalanabileceği salgın hastalığın veba olma ihtimalinin yüksek olduğu tespit edilmiştir. Fakat nüfus defterlerinin verdiği bilgiye dayanarak İzmir kazasındaki Tahtacıların (özellikle genç nüfusta) ciddi bir nüfus kaybı yaşamadığını, yani salgın hastalığa maruz kalmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle, çalışmada salgın anlatısının tarihsel gerçekliğine ilişkin somut veriye ulaşılamamıştır. Söke'de yaşayan konargöçer Tahtacı aşireti ise Batı Anadolu'da vebanın görüldüğü 1830'lu yıllarda büyük oranda nüfus kayıpları vermiştir. Salgın hastalık anlatısının Sökeli Tahtacılarından, onlarla birlikte ormanlık alanlarda çalışmış ve yerleşik hayata geçtikten sonra da ortak mekânları paylaşmış İzmirli Tahtacılar yayılmış olabileceği öne sürülebilir.

gelen doğum, ölüm, göç gibi nüfus hareketleri, mevcut kayıtların yanına veya üzerine düşülen notlarla gösterildiğinden, bu defterler birer nüfus yoklama defterleridir. Defterlerde kaydı düşülen son tarih, H. 1260'tır (1844-45). Dolayısıyla 15 yıl içinde meydana gelen nüfus hareketlerinin tespitine imkân verir. İlk kayıta (1830'da) toplam erkek nüfusu 117'dir. Topluluğun en yaşı, aynı zamanda hane reisi 2 üyesi 51 yaşındadır. En genç 2 hane reisi de 21 yaşındadır. Erkek yaş ortalaması 19 olmakla hayli genç bir topluluktur. Kayıt sistemine göre nüfusun yaşlara dağılımında 1-10 yaş arasında 43, 11-13 arasında 11, 14-20 arasında 9, 21 ve üzeri yetişkin 54 kişidir. Buna göre erkek nüfusun en büyük grubunda %46 ile yetişkinler, ardından %37 ile küçük çocuklar gelir. Nüfusun yaş yapısı ile gelişme eğilimi arasındaki ilişki, o nüfusun gelişme eğilimlerine dair değerlendirme yapılmasına imkân verir. 0-14 yaş grubunun oranı, nüfusun büyüme eğilimi olup olmadığını gösterir. Bu grubun toplam nüfus içindeki oranı %20 dolaylarında ise gerileme, %26,5 sabit kalma, %40 ise artış eğilimine işaret eder (Gürtan, 1969, 134; akt. Güran, 1998, 184-185). Buna göre Tahtacı Bektaş Bey topluluğunda 0-14 yaş grubu 54 kişidir ve toplam içinde %46'lık bir orandadır. Dolayısıyla nüfus artış eğilimindedir. Ancak özellikle H. 1251'de (M. 1835-36) Tahtacı Bektaş Bey topluluğundan, 18'i çocuk yaşta, toplam 21 kişi hayatını kaybetmiştir. Erkek nüfusu, 1836'da 117 kişiden 96'ya düşmüştür. 1830-1845 yılları arasında, 15 yıllık sürede 49 kişinin vefat etmesiyle erkek nüfusu 68'e gerilemiştir. Yaklaşık %42'lik bir kayıp meydana gelmiştir. Bu sürede 20 yetişkin erkek hayatını kaybetmiştir. Yaş ortalaması 19 olan genç bir topluluğun, 15 yıl içinde erkek nüfusunun yarıya yakını kaybetmesi, yakın ve uzun vadede mevcut konumlarını sürdürmeleri açısından risk oluşturmuş olmalıdır. Kadın ve kız çocukları arasında da muhtemelen buna yakın bir nüfus kaybı meydana gelmiştir. Söke'deki diğer konargöçer aşiretleri arasında da 1836 yılında bir veba salgını yaşandığı anlaşıyor. Bu topluluklar şunlardır; Burhanlı aşiretinden Mehmet Bey'e bağlı Çomarlı kabilesi, Burhanlı aşiretinden Musacıkzâde Ahmet Bey kabilesi, Civanşir Aşireti, Pençevis aşireti, Kaçar aşiretidir. 99 çadır, 242 neferden oluşan Burhanlı aşireti Mehmet Bey Çomarlı kabilesi, aynı yılda 17'si 0-14 yaş grubunda olan 28 kişi kaybetmiştir. Yine Söke'de 52 çadır, 131 neferden oluşan Burhanlı aşiretinden Musacıkzâde Ahmet Bey kabilesinden 8'i 0-14 yaş grubundan olmak üzere 9 kişi vefat etmiştir. Bunların arasında en fazla Tahtacılar olan Şahaplı aşiretinden Tahtacı Bektaş Bey kabilesi etkilenmiştir. Burada adı geçen konargöçer aşiretlerin isimleri, Nüfus Defterlerinde kaydedildiği şekliyle aynen verilmiştir.

İkinci soru, tarihsel bilgi için kaynaklık edemeyecek bu kolektif bellek anlatısını tarihsel bir fenomen olarak nasıl açıklayabileceğidir. Hatırlamak; bireysel ve toplumsal düzlemde seçicidir. Üstelik kolektif belleğin sunduğu bilgi ile tarihsel bulgular her zaman doğrudan örtüşmeyebilir. XIX. yüzyılda yerleşik hayata geçişte etken olmuş birbiriyle bağıntılı iki temel öge (devletin modernleşme girişimleri sonucu, konargöçerleri askerlik, vergi gibi nedenlerle yerleşik hayata geçirme çabaları ve ormancılıkta bilimsel bilgi üretimi, kurumsallaşma ve sanayileşme) yerine salgın hastalık bir anlatı olarak günümüze ulaşmıştır. Temel etkenlerin unutulmasının veya aktarılmasının, arşiv belgelerinden edinilen tarihsel bulgularla eşleştirilemeyen salgın hastalık anlatılarının bellekte yer edilişle bir ilişkisi olmalıdır. Bellekte yer eden salgın anlatılarının kerametle örülü olması, Tahtacıların etraflarını çevreleyen dünyayı nasıl kavramış olduğuna ilişkin ipuçları vermektedir. 1950'lere kadar uzantıları takip edilebilen geleneksel Kızılbaz/Alevi inancında, toplumsal yaşamın örgütlenmesinde ve gündelik hayat içerisinde dinsel/dinsel olmayan ayrımı, günümüzdeki seküler anlayışa kıyasla muğlaktır. Kerametlerle örülü bu iki anlatı, yabancı ve tehditkâr olanı, yani salgın hastalığı, inanç ve güven duygusuyla bağlı olunan dedelerin ve yatırların kerametiyle alt etmeyi içerir. Dede ve yatırlar, inanca göre kutsal olanın taşıyıcıları, keramet sahipleri olarak zahir olanın perdesini aralayabilmekte ve batını ortaya çıkarabilmektedir. Yerleşilen yerler, bu kerametlerin gerçekleştiği mekânlardır. Tahtacılar, keramet aracılığıyla dünyanın özünün açığa çıktığı bu mekânları kendileri için yaşanır yerler haline getirmiş olmalıdır.

### Kaynaklar/References

- Adıttar, Funda. "İzmir İngiliz Konsolosluğunun Askeri İstihbarat Faaliyetleri". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 26, 2011, 1-34.
- Akgül Kovankaya, Başak. *Negotiating Nature: Ecology, Politics Nomadism in the Forest of Mediterranean Anatolia, 1870-1920*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Asan, Veli. *Tahtacı Türkmen Aleviler*. Isparta: Kardelen Sanat Yayınları, 2011.
- Assman, Jan. "Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism and Collective Memory and Cultural Identity". *The Collective Memory Reader*. Ed. Olick, J. K. vd. Oxford: Oxford University Press, 2011, 209-215.
- Aydın Vilâyet Salnâmesi*. (H.1302/ R.1300/M.1885).
- Baha Said Bey. *Türkiye'de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri*. Yayına Hazırlayan İ. Görkem, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Baykara, Tuncer. "XIX. Yüzyılda Urla Yarımadasında Nüfus Hareketleri". *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)*. Ed. Osman Okyar - Halil İnalçık. Ankara: Meteksan, 1980, 279-286.
- Baykara, Tuncer. *İzmir Şehri ve Tarihi*. İzmir: Akademi Kitabevi, 2011.
- Beyru, Rauf. *19. Yüzyılda İzmir'de Sağlık Sorunları ve Yaşam*. İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2005.
- Biçici, K. Hür - Çetin Necat. "Cep Saat Motifli Yakapınar Köyü Tahtacı Mezar Taşları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 79, 2016, 143-169. <https://doi.org/10.12973/hbvd.79.207>
- BOA, İrade, Meclis-i Vala (İ.MVL.) 362/15878. H. 28.03.1273/M. 26.11.1856
- BOA, Maliye Nezareti, Ceride Odası Defterleri (ML.CRD. d.) 821. H. 29.12.1260/M. 9.01.1845
- BOA, Nüfus Defteri (NFS. d.) 2906. H. 1246/M. 1830



- BOA, Nüfus Defteri (NFS. d.) 2907. H. 1247/M. 1831
- BOA, Sadaret Mektubi Kalemi, Nezaret ve Devair Evrakı (A.MKT.NZD.) 457/83. H. 03.05.1279/M. 27.10.1862
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1984.
- Böke, Pelin. “İzmir Karantina Teşkilatı’nın Kuruluşu ve Faaliyetleri (1840-1900)”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8/18-19, 2009, 137-159.
- Burke, Peter. “History as Social Memory”. *The Collective Memory Reader*. Ed. Olick, J. K vd. Oxford: Oxford University Press, 2011, 188-192.
- Burke, Peter. *Varieties of Cultural History*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. “Tahtacı Yol Erkanında Dört Kapılı Ahiret Kardeşliği”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları* 19, 2019, 49-80.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. “Tahtacılar ve Tahtacılarla Bağlı Olmayan Oymakların Yerleşim Alanları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 68, 2013, 33-54.
- Çiftçi, Erdal. “Ulus Devlet İnşasının Tahtacılarla Yansımaları: İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin Tahtacı Alevileri Raporu”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 12/3, 28, 2020, 465-489. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.732188>
- Duman, Ahu Zeynep. “Aydın Yılmazköy Tahtacı Alevilerinde Doğum Adetleri”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 20, 2019, 209-274.
- Duman, Ahu Zeynep - Taşçinten, Hasan. “Kaz Dağlarında Bir Tahtacı Köyü Doyran: Ritüel ve İnanç Pratikleri”. *Alevilik Bektaşilik Dergisi* 22, 2020, 241-336.
- Efe, Recep vd. “Geographical Symbols in Beliefs of the Tahtacı Turkomans around Kaz Mountain, W Turkey”. *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 120, (2014), 46-52. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.02.080>
- Emecen Feridun. “Aydın”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. IV, 1991, 235-237. Erişim 26.04.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aydin>
- Esen, Nüket. “Göçebelikten Yerleşikliğe Geçerken Tahtacılar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 100, 2021, 11-24. <https://doi.org/10.34189/hbv.100.001>
- Esinler Müderrisoğlu, Ayşen - Sarçın, Simge. “Frengi Hastalığının İzmir’de Ortaya Çıkışı ve Şehirdeki Umumhaneler”. *Turkish Studies* 15/4 2020, 753-763. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.43822>
- Frangakis-Syrett, Elena. *18. Yüzyılda İzmir’de Ticaret (1700-1829)*. Çev. Çiğdem Diken. İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayını, 2006.
- Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam –An Anthropologist’s Introduction*. London, New York: Routledge, 2013.
- Goffman, Daniel. “İzmir: from village to colonial port city”. *The Ottoman City between East and West: Aleppo, İzmir, and Istanbul*. Ed. Eldem, E. vd. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 79-134.
- Goffman, Daniel. *İzmir ve Levanten Dünya, 1550-1650*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Gökçen, Amed vd. *Kaz Dağlarından Toroslar’a Tahtacı Türkmen Alevileri*. İstanbul:

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.

- Gülten, Sadullah. “Kökler ve Dallar: Tahtacı Alevilerinin Menşei ve Tahtacı Cemaatler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 95, 2020, 143-167. <https://doi.org/10.34189/hbv.95.005>
- Gülten, Sadullah. *XVI. Yüzyılda Batı Anadolu’da Yörükler*. Ankara: Gazi, Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Gündüz, Tufan. “Konar-göçerler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 26.04.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/konar-gocer>
- Güran, Tevfik. *19. Yüzyıl Osmanlı Tarımı*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1998.
- Halbwachs, Maurice. *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*. Çev. B. Uçar, Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016.
- Hobsbawm, Erich. *Sanayi ve İmparatorluk*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Iggers, Georg G. *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*. Çev. Gül Çağalı Güven. 2. Baskı İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- İpek, Nedim. *İmparatorluktan Ulus Devlete Göçler*. Trabzon: Serander Yayınları, 2006.
- Kaftanlı, Ufuk Ali. “Aydın Eyaletinde Konar-Göçer Bir Aşiret: 2973 Numaralı Osmanlı Nüfus Defterine Göre Alaşehir Kazasında İki Tahtacı Topluluğu”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 106, 2023, 185-210. <https://doi.org/10.34189/hbv.106.009>
- Kasaba, Reşat. “İzmir”. *Doğu Akdeniz’de Liman Kentleri (1800-1914)*. ed. Keyder, Ç. vd. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994, 1-22.
- Kehl, Krisztina. “Tahtacı Geleneklerinde İslam Dışı Öğeler”. *1.Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyum Bildirileri 26-27 Nisan 1993 Antalya*. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, 1995, 107-114.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. “On the Significance of Musahiplik Among the Alevis of Turkey: The Case of the Tahtacı”. *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium “Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present” Berlin, 14-17 April 1995*. ed. Krisztina Kehl vd. Leiden: E.J. Brill, 1997, 119-137.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Kızılbaşlar/Aleviler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Keleş, Erdoğan. “Aydın Vilayetinde Aşiretlerin İskânı ve Sorunlar (19. Yüzyılın İkinci Yarısı)”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (SUTAD)* 48, 2020, 211-242.
- Kılıç, Orhan. *İnsanlığın Ölümle İmtihanı Mikrop, Salgın ve Toplum*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2021.
- Kolukırık, Suat. “Mekân, Kültür ve Kimlik Isparta Tahtacılarında Mekânın Sosyal Anlamı”. *ZFWT Zeitschrift für die Welt der Türken* 2, 2010, 87-100.
- Kösem, Ekrem. *Kırkağaç Ovası ve Çevresinin Jeomorfolojik Özellikleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Kurmuş, Orhan. *Emperyalizmin Türkiye’ye Girişi*. Ankara: Savaş Yayınları, 1982.
- Küçük, Murat. *Horasan’dan İzmir Kıyılarına Alevi Türkmenler Cemaat-ı Tahtacıyan*.

- İstanbul: Horasan Yayınları, 2009.
- Küçükkalay, A. Mesut. *Osmanlı İthalatı İzmir Gümrüğü 1818-1839*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007.
- Megill, Allan. "History, Memory, Identity". *The Collective Memory Reader*. Ed. Olick, J. K. vd. Oxford: Oxford University Press, 2011, 193-197.
- Menekşe, Metin. "İzmir'de Kolera Salgını ve Etkileri (1893)". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 39/67 2020, 385-433. <https://doi.org/10.35239/tariharaştırmaları.615548>
- Mikhail, Alan. *Osman'ın Ağacı Altında Osmanlı İmparatorluğu, Mısır ve Çevre Tarihi*. çev. Seda Özdil, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Misztal, A. Barbara. *Theories of Social Remembering*. Maidenhead & Philadelphia: Open University Press, 2003.
- Nagata, Yuzo. *Tarihte Âyanlar Karaosmanoğulları Üzerinde Bir İnceleme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Nakracas, Georgios. *Anadolu ve Rum Göçmenlerin Kökeni*. İstanbul: Kitabevi Yayınları. 2005.
- Olick, Jeffrey vd. "Introduction". *The Collective Memory Reader*. Ed. Olick, J. K. vd. Oxford: Oxford University Press, 2011, 1-62.
- Özcan, Tuğrul. "1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı Sırasında Yaşanan Sağlık Sorunları". *History Studies International Journal of History* 2, 2010, 257-271. [http://dx.doi.org/10.9737/hist\\_166](http://dx.doi.org/10.9737/hist_166)
- Panzac, Daniel. *Osmanlı İmparatorluğunda Veba 1700-1850*. Çev. Serap Yılmaz. Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Pınar, İlhan. *Hacılar, Seyyahlar, Misyonerler ve İzmir 1608-1918 Yabancıların Gözüyle İzmir*. İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2001.
- Roux, Jean. "Anadolu Tahtacıları". Çev. C. Meriç, *Kültür Araştırmaları Dergisi* 4, 2020, 213-229.
- Salzman, Philip Carl. "Introduction: Process of Sedentarization as Adaptation and Response". *When Nomads Settle Process of Sedentarization as Adaptation and Response*. Ed. Salzman, P.C. New York: Praeger Publishers.
- Sarıyıldız, Gülden. "Karantina Meclisi'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri". *Belleten* 58/222, 1994, 329-376.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- Scott C, James. *Seeing Like a State How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press, 1999.
- Selçuk, Ali. *Tahtacılar-Mersin Tahtacıları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2004.
- Serçe, Erkan. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İzmir'de Belediye (1868-1945)*. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998.
- Tanman, Saffet. *Batnaz Tepeleri'nde Zaman*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Tantay, Ayfer. "Millî Mücadele Yıllarında İzmir'de Etkili Olan Başlıca Bulaşıcı Hastalıklar (Emraz-ı Sâriye)". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/15, 2007, 39-54.
- Telci, Cahit. "Cemaat-i Tahtacıyan: Aydın Sancağı'nda Vergiden Muaf Tahtacı Top-

- luluğu (XV-XIX. Yüzyıllar)”. *Alevilik- Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 13, 2016, 4-34.
- Texier, Charles. *Küçük Asya/Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi*. C. II. Çev. (Fransızca-dan Osmanlı Türkçesine)-Suat, A. (Yeni Türk Alfabesine)-Koprıman, K.Y. (sadeleştiren)-Yıldız, M. Ankara: Enformasyon ve Doküman Hizmetleri Vakfı, 2002.
- Thomas, David. “Miracles in Islam”. *The Cambridge Companion to Miracles*. Ed. Twelftree, G. H. New York, Melbourne, Madrid: Cambridge University Press, 2011, 197-215.
- Ülker, Necmi. *The Rise of İzmir, 1688-1740*. Michigan: The University of Michigan, Doctoral Dissertation, 1974.
- Varlık, Nükhet. *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba (1347-1600)*. Çev. Hazal Yalın, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Wertsch, V. James. “The Narrative Organization of Collective Memory”. *Ethos* 35/1, 2008, 120-135.
- Yazgan, İlhami. *19. Yüzyılda Alman Şarkiyatçıların Bektaşilik Serüveni Bektaşiler Tahtacılar Kızılbaşlar Dr. Georg Jakob-Dr. Felix Von Lunschan-Dr. Edmund Naumann*. çev. İlhami Yazgan, Ankara: La Kitap, 2017.
- Yetişen, Rıza. *Tahtacı Aşiretleri (Adet, Gelenek ve Görenekleri)*. İzmir: Memleket Gazetecilik ve Matbaacılık, 1986.
- Yetkin, Sabri. “İzmir’de Veba Salgını (Mayıs Ağustos 1900)”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1, 1993, 23-55.
- Yıldırım, Nuran. “Salgın Afetlerinde İstanbul”. ed. Said Ö. *Afetlerin Gölgesinde İstanbul: Tarih Boyunca İstanbul ve Çevresini Etkileyen Afetler*. İstanbul: İBB Yayınları, 2009, 109-184.
- Yılmaz, Abdurrahman. *Tahtacılar Gelenekler*. Ankara: Ulus Basımevi, 1948.
- Yılmaz, Özgür. “İzmir’in Salgın Hastalıklar Tarihine Bir Katkı: Avrupalı Hekimlerin Gözüyle 1865 Kolera Salgını”. *Tarih ve Günce Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Dergisi* 8, 2021, 85-128.
- Yörükan, Yusuf Ziya. *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*. Yayına Hazırlayan Yörükan, T. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Zandi-Sayek, Sibel. *Ottoman İzmir The Rise of a Cosmopolitan Port 1840-1880*. Minneapolis-Londra: Minnesota University Press. 2012.

## ALEVI POLITICIZATION AND FOREIGN POLICY: IDENTITY-INTERNATIONAL POLITICS NEXUS IN ALEVI POLITICAL PARTIES

ALEVİ SİYASALLAŞMASI VE DIŞ POLİTİKA: ALEVİ SİYASİ  
PARTİLERİNDE KİMLİK-ULUSLARARASI POLİTİKA BAĞLANTISI

NAİL ELHAN,  

Sorumlu Yazar/Correspondence

### Abstract

The foreign policy and international relations perceptions of sub-state groups have recently begun to be discussed in the literature. The central role of the state is eroding and non- and sub-state actors are emerging as influential factors in international politics. Identity is the most dominant factor in the foreign policy perspectives of these actors. This study examines Alevi politicization in Turkey in relation to foreign policy and identity. The politicization of Alevism in Turkey has accelerated since the 1950s with the urbanization of Alevis and their rapprochement with leftist ideologies. The tension between Alevism and the state since the Ottoman period has also fed this process. As a result of this politicization, the Unity Party (1966-1980) and the Peace Party (1996-1999) were established as Alevi parties. The relationship that both parties established with their Alevi base, their perception of domestic politics and their interpretation of international developments influenced their identities. This study examines the relationship between Alevi identity and foreign policy based on the parties' programs. The study aims to contribute to the literature by making two claims. Firstly, domestic and international developments have a transformative impact on the politicization of Alevis. The birth of the Alevi political movement following urbanization and its subsequent ideological transformation with leftist politics illustrates this. As a result, there has been a rupture between the Alevi political movement and its traditions and institutions. Secondly, Alevi politicization in the 1960s and 1990s followed different paths. The first was the process of individual Alevi politicization or a latent politicization in the bipolar order of the Cold War conditions, which shrouded micro debates, while the second was the emergence of an Alevi political movement as a result of the increased emphasis on identity after the end of the Cold War.

**Key word:** Alevism, Identity, Foreign Policy, The Unity Party, The Peace Party.

### Öz

Devlet-altı grupların dış politika ve uluslararası ilişkiler algıları son zamanlarda literatürde tartışılmaya başlanmıştır. Devletin merkezi rolü aşınmakta ve devlet-dışı ve devlet-altı aktörler, uluslararası politikada etkili olmaya başlamışlardır. Kimlik, bu aktörlerin dış politika perspektiflerinde en baskın faktörlerdendir. Bu çalışma, Türkiye’de Alevi siyasallaşmasını dış politika ve kimlik bağlamında incelemektedir. Türkiye’de Aleviliğin siyasallaşması 1950’lerden itibaren Alevilerin kırdan

\* Dr., Hitit Üniversitesi, nail.elhan@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5058-0280

kente göçü ve sol ideolojilerle yakınlaşmasıyla hızlanmıştır. Osmanlı döneminden bu yana otorite ile yaşanan gerilim bu süreci beslemiştir. Bu siyasallaşma sonucunda Alevi partileri, Birlik Partisi (1966-1980) ve Barış Partisi (1996-1999), kurulmuştur. İki partinin de Alevi tabanı ile kurduğu ilişki, iç siyaset algısı ve uluslararası gelişmeleri yorumlama biçimi kimliklerini etkilemiştir. Bu çalışma, Alevi kimliği ile dış politika arasındaki ilişkiyi partilerin programları üzerinden incelemektedir. Çalışmanın iki temel iddiası bulunmaktadır. Birincisi, iç-dış gelişmelerin Alevilerin siyasallaşması üzerinde dönüştürücü etkisi olduğudur. Alevi siyasi hareketinin kentleşmeyi takiben doğuşu ve sol siyasetle ideolojik dönüşümü bunu göstermektedir. Bunun sonucunda Alevi siyasi hareketi ile gelenekleri ve kurumları arasında kopuş yaşanmıştır. İkincisi, 1960'lar ve 1990'larda Alevi siyasallaşmasının farklı yollar izlediğidir. İlki, Soğuk Savaş koşullarının iki kutuplu düzeninde makro tartışmaların gölgesinde kalan bireysel ve örtük bir Alevi siyasallaşması süreciyken; ikincisi, Soğuk Savaş'ın ardından kimlik vurgusunun artmasıyla bir Alevi siyasi hareketinin ortaya çıkmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik, Kimlik, Dış Politika, Birlik Partisi, Barış Partisi.

### Introduction

In Turkey, issues related to foreign policy and security are frequently classified as supra-political. Opposition actors in domestic politics are expected to support the government when it comes to foreign policy and state security. Therefore, foreign policy emerges as an area that cannot tolerate a dissenting stance. In addition, foreign policy has long been concerned with the borders between the external and internal environment, and has taken the area outside the nation-state as its main focus. On the other hand, domestic politics and actors have generally been viewed as a domestic issue that is independent of the international system and has limited influence on international politics. However, particularly since the 1970s, the influence of non-state actors in foreign policy studies and the studies addressing them have increased. In this context, new debates have begun on who the foreign policy actors are and the relationship between foreign and domestic policies. With the end of the Cold War, the number of actors who have their own agendas and roles in international relations increased. Then, mutual interdependence between states and non-state actors, and the distinction between domestic and foreign policy, became vaguer. With the transformation and globalization of world politics, new definitions and conceptualizations that transformed the traditional understanding of foreign policy emerged, and non-state or sub-state actors became game changers.

Identity is an important factor for new actors in understanding foreign policy and international relations. Cultural characteristics, historical heritage, religious or social traditions, norms, and values influence the foreign policy decisions and behaviors of actors. Identities remind communities of who they are, while also creating a “us vs. them” dichotomy that warns them of who they are not. This process is continuous and gained through perceptions and identities that are constantly reconstructed by actors. During this process, state and non-state actors construct and reproduce new identities and otherness related to the balance of internal and external power that eventually determine their foreign policy preferences. These terms are not fixed, but are reconstructed according to time and context. As a result, a foreign policy and national interest definition that is different from the state's foreign policy perception and sometimes even contradictory to it emerges. However, the policies and identity definitions followed by these groups sometimes lead to intra-group debates.

According to Alexander Wendt, units and structures shape each other as a result of an intersubjective relationship. The resulting identity is not fixed and is constantly being reconstructed. Depending on the historical and social context, the international can be constructed in different ways. Each construction can vary according

to time and context. With the framing of identity, the boundaries of national interest also emerge. Foreign policy and inter-state relations are the results of the interaction between different constructed identities. Wendt describes two different state identities. The first is the institutional social identity, which he explains as “the meaning an actor attributes to itself while taking the perspective of others”. The second is corporate identity, which refers to the internal, material, ideological or cultural characteristics of a state (Wendt, 1994, 385). While the first one deals with the international relations of states, the second one covers relations in the field of domestic politics. Katzenstein (1993) emphasizes the importance of the influence of domestic structures and cultures in the construction of identity and shows that domestic groups have different and sometimes contradictory conceptions of national identity. Accordingly, cultural characteristics, the state’s historical heritage, religious or social traditions, norms and values influence states’ foreign policy decisions and behaviour.

This study aims to examine the foreign policy practices of sectarian/religious identities, and the role of actors’ identities and perspectives in interpreting developments in foreign policy. The purpose of the study is to understand the link between sectarian identity, political unity, and foreign policy formulation at the sub-state level. In this context, the foreign policy perceptions and definitions of the Unity Party (UP)<sup>2</sup> and the Peace Party (PP), known as Alevi parties, will be examined as the units of analysis.

However, it should be noted that the Constitution in Turkey prohibits the establishment of political parties with a sectarian or religious name. The parties discussed in this study are referred to as Alevi parties due to the references made to Alevism<sup>3</sup> in their discourse and symbols used, as well as the Alevi origins of their founding groups. The UP uses a symbol in its logo that represents the fourth caliph, Ali, and the twelve imams, featuring a lion in the center and 12 stars surrounding it. Alevi elements are used in the party’s program without being explicitly named. For example, Sabır Güler (2007, 68) argues that the UP has an Alevi identity based on its program’s expression of protecting folk music, literature, and poets. Similarly, Harald Schüler (1999, 163) suggests that the party’s program includes statements such as no one being forced to disclose their religious beliefs and convictions, and no one being convicted for their religious beliefs and convictions. The PP, on the other hand, was established in the 1990s as an extension of Alevi political mobilization with the support of Alevi civil society organizations, intellectuals, and politicians (Ertan, 2017).

The study has two main claims. Firstly, it asserts the presence of a transformative effect of both domestic and international developments on the politicization of Alevi identity. This is demonstrated by the emergence of the Alevi political movement after urbanization and its ideological transformation alongside left-wing politics. As a result, a rupture occurred between the Alevi political movement and its traditions and institutions. The traces of this transformation can be observed through the foreign policy formulations and relations with their bases. Secondly, the study argues that Alevi politicization followed different paths in the 1960s and 1990s. The first path involved the individual and latent politicization of Alevi identity in the macro debates of the Cold War’s bipolar world, while the second path was the emergence of an Alevi

<sup>2</sup> This party is sometimes referred to as the Union Party. Based on 2013 research by Elise Massicard, this study embraces the Unity identifier. In the following years, the word “Turkey” was added to the name of the party. Since the Turkish abbreviations of The Unity Party and the Peace Party are the same, both are BP, the abbreviation, TBP, will be used when referring to the documents of the Unity Party to avoid confusion.

<sup>3</sup> The definition of Alevism has been a subject of discussion for a long time. Alevism is defined differently by various actors within three main currents: Shiism, Sunnism, and de-Islamization. It is described as a separate religion, a culture, an Islamic sect, a part of Shia Islam, Turkish Islam, and a rooted belief system dating back to pre-Islamic times. This study does not aim to engage in an extensive debate about the definition and history of Alevism, but rather considers that although these approaches may contradict each other historically, each of them is valid as a sociological reality.

political movement as a result of the increasing emphasis on identity after the end of the Cold War. During the Cold War, Alevism as a distinct cultural identity was not politicized in Turkish politics. Alevis become politically engaged as a result of their connections to Marxist groups. As Ertan (2019, 941) notes, this latent politicization refers to the individual politicization of Alevis through their affiliation with leftist politics rather than the politicization of Alevism as an identity. Since Alevis were not interested in leftist politics through their Alevism, politicization remained latent. In other words, Alevis themselves have been politicized rather than Alevism. Political Alevism, on the other hand, emerged in Turkey's post-Cold War setting as a result of greater allusions to identity politics, the European Union process, and the influence of democratization. The massacres committed against Alevis in the 1990s also contributed to the emergence of political Alevism. As a result, unlike during the Cold War, the post-1990 era allows for the discussion of Alevi politics.

In this context, the study consists of two main sections. The first discusses the politicization of Alevi identity and the emergence of the Alevi political movement within the framework of the UP and the PP, starting from Turkey's transition to a multi-party system in 1946. In the second section, the foreign policy perceptions of these parties are discussed within the context of conjunctural and ideological transformations. The study is primarily based on original sources such as party programs, books, and theses written on the parties, along with parliamentary records of the relevant periods.

## **1. The Construction of Alevi Identity in Turkey and the Birth of Political Alevism**

Alevi identity in Turkey has been influenced by various factors including its relationships with the Ottoman Empire, the Republic of Turkey, and other religious, political, and ideological organizations.<sup>4</sup> The conflicts Alevism has had with the Ottoman Empire and Turkey over the past five centuries, as well as the urban and ideological changes it has undergone, particularly since the 1950s, have given rise to different Alevi identities. It is important to note that Alevi identity has not evolved over time in a static, unchanging manner, and it is not a fixed or absolute concept as identities may change depending on context. Rather, identities consist of various structural components, and actors may use combinations of identities to describe their origins. For example, some Alevis consider Alevism an independent belief outside of Islam, while others identify as Muslims. Alevism can be viewed as a unique ethno-religious identity or connected to various ethnic groups. Thus, it is crucial to consider which identity is dominant in a particular context as the identity orientations of Alevi groups influence their perspectives and rhetoric on foreign policy.

### **1.1. Emergence of Political Alevism**

Building a new national identity on the remaining lands was a top concern for the new authority that took power after the Ottoman Empire fell and the Republic was proclaimed (Elhan, 2022, 14). The relocation of Armenians in 1915, and the population exchange in the 1920s led to the creation of a remarkably homogeneous community. The new republic established the Turkish national identity on ancient roots in order to cover the entire population. The fundamental dynamics of this identity were Turkish ethnicity and Muslim identities. Contrary to common opinion, religion

<sup>4</sup> This study examines Alevism and how it has changed in light of historical developments and societal trends. The development of the Alevi movement and the emergence of Alevi political parties will be discussed within this context. The study positions Alevism within Islam along the lines taken by Rıza Yıldırım (2017) and Ayfer Karakaya-Stump (2020). This indicates that Alevism is a non-sharia belief system that has historically developed inside Islam. On the other hand, Alevism has acquired certain features that run counter to historical fact but have a sociological foundation due to its interactions with governments and encounters with other ideologies. The many interpretations of Alevism that have been articulated above are not rejected in this regard.



played a significant role in defining this nation. Although the state recognized people of different ethnicities as citizens, it restricted and prohibited them from displaying their varied identities in a formal or public context (Aktürk, 2012, 6).

The inclusion of Alevi into the new national whole in the Republican era bears traces of the Committee of Union and Progress experience. On the one hand, Alevi were defined as carriers of Turkishness and Turkish traditions; on the other hand, they were seen as “outsiders within” (Elhan, 2022, 15). As the keepers of Turkishness and traditional Turkish traditions, Alevi were highly valued. The concept that “the enemy of my enemy is my friend” has, nonetheless, served as the foundation for the connection between Alevism and the Republic. The abolition of the caliphate in 1924, the introduction of secularism into the Constitution in 1937 and attempts to prevent the presence of religion in the public sphere were welcomed by Alevi. On the other hand, the establishment of the Directorate of Religious Affairs (DRA) and the state’s control over religion led to the otherization of Alevism (Burak, 2021, 116). Additionally, the Republic’s characterization of identities such as Turkishness and Sunnism/Hanefism as the primary component aspects, and the mistrust of Alevi acquired from Ottoman history prompted Alevism to be dealt with primarily in an ethnic framework. The way the state treated Alevi was based on their Turkishness (Küçük, 2008, 903). The Republic forbade Alevi from legally practicing their religion. In addition to attempting to resolve any potential difficulties stemming from a theological perspective, the national identity also squeezed the Alevi into the parameters of Turkishness.

Contrary to common opinion, state-enforced secularism did not have a good impact on Alevi practices and beliefs. The state proceeded to assert its monopoly on religion with the establishment of the DRA following the fall of the caliphate (Massicard, 2017, 46). Instead of separating religion and state, the New Republic’s version of secularism placed faith under the authority of the state. According to Eric J. Zürcher (2003, 186), secularism manifests itself in three key ways. First was the secularization of the government, the legal system, and education; while attacking traditional strongholds of religious groups in this context. The second was the destruction of religious symbols, which were later replaced with those of European civilization. Third was the secularization of social life and the pressure on popular Islam. These actions resulted in the labeling of Alevi beliefs as superstition, restrictions on religious expression, and the expulsion of Alevi institutions. As a condition of national unification, Alevi were supposed to give up their superstitions and become “modern” Turks (Küçük, 2008, 903–904). The Republic’s economic policies were also unfavorable to Alevism. The Alevi, who largely reside in rural regions, were adversely affected by the strain produced by the centralization and exploitation of rural life (Massicard, 2017, 50-51).

Alevi embraced the Democrat Party (DP) when the multi-party era began in 1946 (Zariç, 2021, 252). Alevi, who were rural residents, gravitated to the DP’s political program because it promised economic, agricultural, and democratic progress. According to Güler (2007, 148), the DP’s development mobilization in agriculture was instrumental in increasing the support of Alevi for the DP, most of whom had lived off farming and animal husbandry until the 1950s. Several Alevi figures including Yusuf Ulusoy, a member of the Hajibektash Lodge and Ulusoy family, were also elected as deputies from DP lists during this period (Zariç, 2021, 254). However, Alevi started to move away from the DP after the elections in 1957 and turned back to the Republican People’s Party (RPP). Massicard (2017, 54) attributes this to the growing exposure of the religion and the rise of Islamist figures. Moderate, sometimes implied and explicit, “Islamization” reforms took the place of “radical and unyielding measures” against religion. The establishment of Imam-Hatip schools, the inclusion of religious education in elementary schools, as well as the growth in the prominence of religious figures have all been significant contributors to the exclusion of Alevi from the party. This trend was aided by the RPP, which competed with the DP, adop-

ting similar policies due to populist concerns (Soysüren, 2014, 51). On the other hand, Güler argues that the DP's policies of compromising secularism were not the main factor determining the relationship between Alevis and the DP. The primary factor seems to be related to the DP's inability to overcome political and economic crises in these elections and its current decline across Turkey (Güler, 2007, 153).

Alevism suffered significantly as a result of rural to city migration. With the advent of urbanization, Alevism's traditional institutions and rituals have been deeply undermined.<sup>5</sup> Alevis encountered and adopted Marxist ideologies in urban areas. Alevis underwent a significant social transition during the 1960s and 1970s in this context. The re-appearance of the political figures on the political scene, which the Alevis had traditionally identified as a threat, pushed their sensitivity to secularism back on the agenda. Secularism became the primary factor determining the Alevis' political orientations.<sup>6</sup> Alevis, a group that has historically been associated with secrecy, have been compelled to respond to these allegations in public as a result of the growth of publications and language disparaging their beliefs.

Following the military overthrow of the DP government in 1960, there was an opening for formerly tightly controlled organizations to engage in political conflicts. In this setting, several groups were founded, political restrictions were repealed, and new players were included in Turkish politics. Alevis welcomed the turn again to secularism after the coup. Because of their "devotion to the republic and secularism," Alevis had a positive reputation. Another factor contributing to the favorable perception of Alevis was their Turkishness. The exclusion of Alevism, however, persisted on the social, political, and theological levels. The military government attempted to represent Alevism in the DRA by constructing a sectarian circle in order to guarantee that it remained inside the national unity. This initiative, however, was unsuccessful due to concerns that it would undermine the DRA's functioning and the public's perception of religion:

"Since these brothers have been deprived of access to education and supervision for generations, they have claimed the title of Alevi in some areas of Anatolia, acquired their beliefs and training from the ghulat, and their primary right is to be enlightened by the sun of knowledge. Otherwise, (...) scrutinizing in the Shiite section of the DRA law means accepting superstitions as true rather than eradicating them. Moreover, Alevism is not a sect, but a cult, and sects are already prohibited. As a result, creating a directorate of sects with the assumption that there are several sects in Turkey is incorrect. Such a move would be disastrous, severing our nation's and religion's unity, reviving the Shiite-Sunni conflict that had long since subsided, and would only serve the interests of outsiders" (Soysüren, 2014, 88-89).

As a result, the rhetoric against Alevis became more sectarian and exclusive.

5 These traditional institutions and rituals include dedelik, müsahiplik (companionship), and cem. Cem is the name given to the collective worship of Alevis. Dedes manage cems. Alevi society accords dedes special privileges. The social matters of Alevis are technically structured by cem, which is independent of the state. Cem has a legal obligation in this case. Düşkünük, (excommunication), is the mechanism of punishment employed within the community. Those who have been labeled düşkün are not allowed in society. Müsahip is a form of religious brotherhood, which aims to strengthen the bonds of community. Families, who are müsahip of each other, provide one another with emotional and financial support. The urbanization of Alevis resulted in a significant severing of their links to dedes and müsahips, and the turmoil of daily life and work made it difficult for cems to function.

6 The Alevis responded to the state's siege of all areas by associating their beliefs with the national identity. In this setting, Atatürk is portrayed as either Ali, the fourth caliph sacred to the Alevis, or Imam Mahdi, the last imam. In the cemevis, the Alevi houses of worship, there have been Atatürk posters and images together with Ali and Hajibektash. The ancient folk poetry of the Alevis also refers to Atatürk as the great and a savior.

Numerous efforts at the demonization of Alevi as immoral, un-Islamic, and communist were conducted (Soysüren, 2014, 94). The encounters helped Alevi develop a sense of self-assurance and a desire to hold onto their identity. Alevi objected to rejectionist discourse towards their faith. The young Alevi from universities, led by Mustafa Timisi and Seyfi Oktay, issued a declaration in 1963 claiming that the erroneous and fraudulent allegations leveled against the Alevi minority, who were Turks by ethnicity and Muslims by religion, would only serve to damage the country's interests (Özbey, 1963, 31-34).<sup>7</sup> Against this background, Ehlibeýt Yolu newspaper and Cem magazine appeared in 1966 and reproduced Alevi collective memory based on contemporary politics. The Alevi, however, believed that discrimination would persist unless their identities, which were disregarded by the state, and their values, which were disapproved of in the prevailing religious understanding, were upheld via politics. They asserted that the established political parties were just concerned with acquiring Alevi votes but not for standing up for their rights (Soysüren, 2014, 102–103). The liberal environment provided by the constitution of 1961 and the adoption of the election legislation based on the proportional representation system, which enabled minor parties to be represented in parliament, led to the formation of an Alevi political party. The UP was the outcome of this process.

## 1.2. Formation of the Unity Party

On October 17, 1966, a group of Alevi who had moved from rural to urban areas, had received advanced education, and were financially well-off founded the UP. The party originated as a moderate and Kemalist party that supported religious equality, denounced Nazism and Islamism, and opposed both capitalism and communism. By publicizing the events that transpired up until its founding, it attempted to shut down the state-run institutions that provided religious education. Although the party leaders announced that the party's name, Union, was an effort to unify Turkey, Ata claims that it refers specifically to state loyalty (Ata, 2007, 73).

The party's logo was composed of a lion in the center and 12 stars surrounding it. The 12 stars are said to represent the 12 imams, who are the central characters of Alevism and Shiism, while the lion is said to represent the fourth caliph, Ali, who is regarded among Alevi as the "lion of God" (Massicard, 2013, 27). The party has been referred to as an Alevi party because the majority of its founders were Alevi and used symbols of Alevi faith and memory.<sup>8</sup> Alevi rhetoric fuelled the party's programs and promises. The party asserted that by entering through four gates, it would use a framework of 12 principles to resolve Turkey's problems.

In Alevism, the four gates stand for the phases of sharia, sect, mystique, and truth—that is, the steps of becoming a perfect person and coalescing with God. The party's leaders, however, regularly rejected such Alevism allusions. The 12 stars, they claimed, represented the party's primary goals and objectives, while the lion symbolized power. Additionally, it was claimed that the 12 stars represent the 12 Turkish tribes. In this way, the party intended to disassociate itself from allegations that it was an Alevi party. In Turkey, it was against the law to create a party devoted to a particular faith or sect. Additionally, calling itself an Alevi party would limit the audience the party might reach. The designation of the party as an Alevi entity could cause a clash with secularism, which was a pillar of the special ties between Alevi and the state. The Hajibektash Lodge (Ulusoy family) and the dedes, the most prominent traditional Alevi leaders supported the party. In this circumstance, when migration from the rural areas to the cities was not yet overwhelming, the party was able to obtain acceptance and backing.

The party's founding sparked several discussions in Turkish political life.

<sup>7</sup> According to Kelime Ata, the expression Shiite-Alevi is mentioned in this statement.

<sup>8</sup> Alevi constituted 12 of the party's 16 founders.

The RPP and Workers' Party of Turkey (WPT), who coveted Alevi votes, objected to the formation of the UP. The RPP claimed that the party was artificial and sectarian. That was founded by the then-ruling Justice Party (JP), inheritor of the DP, to divide the RPP's votes. The WPT, on the other hand, asserted that the USA created the party and its leaders were right-wing and supporters of NATO. It has been claimed that the party's goal was to stop Alevis from turning to the left while acting in line with governmental directives (Ata, 2007, 76-78). The primary motivation that guided these discussions was the sharing of Alevi votes.

The political life of the party crystallized in two separate periods: The first phase led by chairpersons Hasan Tahsin Berkman and Hüseyin Balan, was from 1966 to 1969. The second phase was led by Mustafa Timisi, the third chairperson, from 1969 until the party's dissolution in 1980. In the first phase, the party took a middle position, aligned its rhetoric with the official state narrative and followed an anti-communist policy.

The party's doctrine evolved to a leftist stance during Timisi's term as leader in the late 1970s. While bringing class politics to the forefront at this time, the party also adopted an anti-imperialist, anti-American, and anti-Soviet foreign policy attitude. The proportion of Hajibektaş lodge members and Bektashis in the party was another major characteristic that distinguished the two periods. Bektashis, who held significant positions in the party until 1969, split in the wake of the party's leftward move.<sup>9</sup>

Hasan Tahsin Berkman, a former general, was the founding chairman of the party. Berkman served in NATO and later left the military on the grounds that he had attempted a coup. During this time, he started his career in politics with the right-wing Republican Peasant Nation Party. In 1966, he was elected as the leader of the UP due to his Alevi origin and state experience. The election of a veteran to lead a party that was established about six years after the military takeover displays the party's positioning in the system and how close or far it was from the official ideology. The party identified itself as progressive, revolutionary, reformist, Turkist, and Kemalist. The objective was to conduct worship and religious education in Turkish while enforcing a policy against the extremes of the right and left, reactionism, discrimination, and separatism. The party's sect, according to Berkman, was Kemalism, and its qibla was Anıtkabir.

As a result of Berkman's inability to engage with the people, his frigid attitude, and his ambition to be the only man in the party, the opposition inside the party got stronger. In place of Berkman, who was fired by the party's administrative body in 1967, Hüseyin Balan, an engineer, was chosen to serve as chairman. Similar to his predecessor, Balan espoused a right-wing political position. Before joining the UP in 1967, Balan was affiliated with the right-wing Nation Party.

The party mostly maintained its former political position while Balan was in charge. By adopting a middle-ground position, the party made RPP and WPT its major foes. It attacked the RPP, which described itself as left-of-center, and the WPT, which identified itself as socialist, arguing that communism cannot be realized in Turkey. The party emphasized that Atatürk's revolutions and his "peace at home, peace in the world" principle led the fight against radical right and left ideologies. The party's interpretation of nationalism emerges with the combination of Atatürk's motto, "how happy is the one who says I am a Turk," and the constitutional definition of citizenship, "everyone who is tied to the Turkish state by the bond of citizenship, is a Turk."

<sup>9</sup> This provides clues about the Alevi-Bektashi connection, which is extensively described in literature on Alevism, and the Bektashis' relationships with the state. There are suggestions that the Ottoman Empire founded Bektashism to unify the Kizilbash groups with the whole and limit the Safavid influence in Anatolia.

Traditional Alevism functioned as the party's ideological foundation in the Berkman and Balan periods. The dedes actively participated in the party's organization and served as mediators between the party and the grassroots. The folk poets, in addition, crafted the party's propaganda at that time (Bingöl, 2008, 97). The Hajibektash Lodge's support for the party was essential in gaining the support of the Alevis, particularly in rural regions. The party ran in the general elections in 1969 and won eight seats with 2.8% of the vote. The prominent Bektashi family, Ulusoy, comprised three of the eight parliamentarians.<sup>10</sup>

Mustafa Timisi was elected as the new chairman of the UP after the congress in 1969. Balan opposed the results, but he was unable to gain support, and as a result, he was ousted from the party for engaging in corruption while he was the leader. Timisi, unlike Balan and Berkman, belonged to a lower-class background. He was known as the leader who emerged from the ghetto (Ata, 2007, 198).

The Timisi period encompassed Turkey's most crucial years for socialist groups. Leftist movements grew in strength both globally and in Turkey. The spread of leftist movements in Turkey resulted in the transformation of the UP, which had a Kemalist and Turkist political position, from central politics to class politics.<sup>11</sup> The new administration embraced a statist and populist mindset while rejecting capitalism and stressing the necessity for complete control over the means of production. The rhetoric against the extreme right and left, which was in the party's program in the previous periods, was replaced with opposition to imperialism, fascism and feudalism (TBP, 1969, 3). In a significant departure from earlier years, the party's foreign policy during this time became one of antagonism to both the USA and the Soviet Union. The perception of Kemalism also changed and it was proclaimed as the symbol of the anti-imperialist struggle in the party's 1972 program (TBP, 1972).

The convergence of Alevis and leftist movements intensified in the 1970s. Political forces emerge through social solidarities that are established by a community or a class. Social solidarities arising from common interests and traditional ties shape communities and their political culture. According to Massicard, the Islamic movements in Turkey are associated with right-wing elements, preventing the development of an Islamic Marxism like the one in Iran (Massicard, 2013, 29). The Alevis and the left interacted since they were a minority group with few resources. The Alevis who adopted historical materialism to reinterpret Alevi history elevated their ideas to a revolutionary footing in this context. The mystical elements of Alevi folk literature were replaced by ideological themes in this process. The Alevi tradition and the modern oppositional character were linked to communism (Massicard, 2013, 29). Pir Sultan Abdal and Nesimi, two significant Alevi poets, were regarded as the proto-communist pioneers (Ertan, 2019, 936). As a result, the left and Alevism grew to be treated as complimentary ideologies that jeopardized national unity. This led to the pogroms against Alevis in Çorum and Kahramanmaraş between 1978 and 1980.

In an effort to change perceptions of the "Alevi Party" in public, the word 'Turkey' was added to the party's name in 1971. The objective was to expand the party's base of support and create the impression that it now appealed to a large audience in Turkey.<sup>12</sup> In this context, the party's commitment to national unity and soli-

10 Yusuf, Kazım, and Naki Ulusoy were chosen to serve as the representatives for Amasya, Çorum, and Tokat, respectively.

11 There is also a pragmatist reason for the party's ideological transformation. The party needed to position itself further to the left in order to influence the followers of the rival parties, the RPP and TWP.

12 According to Massicard, another reason for this change was to end the perception in society that the party was acting in favour of Iran. The DRA's opposition to the military government's proposal to include Alevism in the institution and the expression of Shiite-Alevi in the statement released by Alevi youth in 1963 leads to the conclusion that both the Alevi political movement and its opponents had views on Iran, Shiism and their relationship with Alevism. It may be argued that at least some Alevi communities associ-

parity, territorial integrity, the fundamental principles of the Republic, the rule of law, and Turkey's administrative and geographic integrity were made clear (Bingöl, 2008, 131-134).<sup>13</sup>

Dedes, who were the traditional bearers of Alevism, lost their ties to the party during this period. They were criticized for being an instrument of exploitation as a result of Alevi youth and the party's shift to the left. While they began to split from the party, they also lost their prestige, particularly among Alevi youth. In other words, the traditional values and structures of Alevism were disrupted by the growing left wave. The "Five Excommunicant of the Path" case was another significant factor in the traditional Alevism representatives departing the party. The JP, which came first in the general elections in 1970, sought support from the deputies of other parties as it did not have enough numbers to form a government. The UP was also asked for help. The party, however, refused to support the JP and demanded that its deputies follow the decision. Five deputies, Yusuf Ulusoy, Kazım Ulusoy, Ali Naki Ulusoy, Hüseyin Balan, and Hüseyin Çınar, voted in favor of the JP despite the party's decision. Timisi, the party's chairman, sharply denounced the event, and the five deputies were expelled from the party. Three of the expelled deputies belonged to the influential Ulusoy family. The party needed to convince the Alevis, who formed the core of the party, that the expulsion was justified. The party resorted to faith and religious discourse to justify its decision and minimize harm and successfully complete the expulsion process.<sup>14</sup>

The UP was dissolved following the military takeover on September 12, 1980. Due to its association with the leftist movement, Alevism was regarded as a domestic threat. Alevis were classified as a domestic threat in a report on domestic affairs signed by Kenan Evren, leader of the coup, a few months before the military takeover (Massicard, 2013, 35). It was claimed that Alevis infiltrated state institutions and collaborated with pro-Kurdish organizations. As a preventive strategy, the military government rebuilt society under the basis of the Turkish-Islamic Synthesis, which functioned as the state's unofficial ideology. In this framework, the state-funded mosques in Alevi settlements and enforced religious education in schools.

### 1.3. Political Alevism after 1980 and the Peace Party

The popularity of communist movements in Turkey declined as the Cold War ended and the Soviets Union fell apart. And yet, Alevism emerged as a political identity as a result of the rise of political Islamist movements and democratization attempts in the Kurdish question within the European Union membership process (Poyraz, 2005, 506). The massacre of Alevi intellectuals and artists in Sivas in 1993, as well as the events in Istanbul's Gazi District in 1995, helped to further galvanize the Alevi political movement. According to Massicard (2013, 46), these incidents pushed the Alevi identity to be fully embraced.<sup>15</sup> Due to the failure of the existing parties that Alevi groups supported to protect their rights, Alevis gathered around several organizations and new political parties. Other theological perspectives also evolved in this setting, along with the political and social strength of the Pir Sultan Abdal Cultural Organizations, which were founded in 1988. The Ehl-i Beyt Foundation, founded in 1994, focused on Shiism as the true origin of Alevism. The Cem Foundation, founded in 1995, claimed Alevism as Turkish Islam; the claims that Alevism is a distinct religion or a non-Islamic belief are different examples of this pursuit of rights. The

ated Alevism with Shiism while some were involved in pro-Iran activities.

13 Progressive Unity Party and Ataturkist Unity Party were two alternative suggested names.

14 This demonstrates the connection between politics and beliefs inside the party. The JP accepted expelled deputies.

15 The Alevis have the propensity to conceal their identity as a result of their status as a minority and because of the pogroms, they have faced in the past. The social context Sivas and Gazi events fostered as well as the political feeling of loneliness, however, had the opposite reaction on this perspective Alevis.

Democratic Peace Movement (DPM) and the PP were founded in this process. The DPM was formed by Ali Haydar Veziroğlu, an Alevi businessman, in 1995. The DPM announced its aim as ensuring economic, social, and political peace in Turkey. It aimed to reshape Turkey at the national and international levels (DBH, 1996, 8). The emphasis on identity, justice, peaceful coexistence and human rights was at the heart of the restoration. The DPM believed it was essential to limit the state politically and economically, to build civil society and civic politics, and to make the market economy the dominant force. The DPM addressed the relationship between the state and society by putting people at the heart of its ideology.

The DPM claimed that the nation-building process in Turkey created separation between many identities in Anatolia. According to the party, nation-building has not been successful because of its ethnically Turkish and religiously Sunni basis (DBH, 1996, 112). On the other hand, Kurds have redefined themselves by putting more emphasis on their ethnic and cultural characteristics. Alevis increased the emphasis on their differences from the Sunni tradition even though they were usually accepted under the umbrella of Islam. The DPM offered a new identity in this context, which was the supra-identity of Turkishness (*Türkiyeli*) encompassing other ethnic and religious identities. According to the party, the Turkish and Sunni majority had to refrain from considering these democratic changes as a threat to themselves. The party claimed that the Turkish-Sunni community was the cultural unit that would keep the harmony of all subgroups and contribute most significantly to the core Turkish identity (DBH, 1996, 114).

The DPM provided significant attention to the situation of Alevis in Turkey. According to the party, Alevi groups have faced severe persecution and have been targeted throughout history. Although the Republic promised Alevis a secure path, they were unable to achieve their freedom of religious rights (DBH, 1996, 115). The state was not sufficiently distanced from religious organizations and was unable to enforce secularism. Alevis and their faith were the subjects of derogatory propaganda. Alevis were hindered from integrating into society and from enjoying equal rights in the material and spiritual fields. The DPM defended the right of Alevis to practice their faith on an equal basis (DBH, 1996, 116). In this context, it was intended to eliminate the DRA in compliance with laws governing religious education and religious equality to guarantee that each religious group upheld and spread its own views (DBH, 1996, 123).

In 1996, the DPM joined the PP, which was founded by the same members, as a precautionary move in response to the closure case that resulted from them demanding the abolition of the DRA. Mehmet Eti, who was not an Alevi, served as the party's first chairman. The party turned to such a strategy in order to eliminate the perception of the Alevi party. Veziroğlu continued to be the main force behind the party. The primary distinction between the two parties was different stances on the DRA. The PP advocated the reformation of the DRA, which ought to be a volunteer corporation supported by volunteers, and with representation from all major religions (BP, 1998, 179). In addition to this, the PP restated the DPM's program and goals. The party sought to remove the state's hegemonic rule of one people (Turks) and one religion (Sunni Islam) to tackle the identity crisis. Based on this view, it advocated the recognition of the cultural rights of ethnic and religious groups to prevent their politicization. The party asserted that Islam was no longer a supra-identity and turned into an instrument of exclusion that was used to further negative propaganda against Alevis (İrat, 2013, 200-201). After failing in the 1999 elections, The PP dissolved itself by congressional decision in the same year.

## 2. Identity and Alevi Perception of Foreign Policy

The changes in the bases and administrations of the parties as a result of internal and external developments have led to changes in their foreign policy perceptions. The transformation in the identities of the parties affected their foreign policy constructions. This section discusses the transformation of the UP and the PP due to domestic and international developments during and after the Cold War period, based on the party programs and the leaders' speeches. Accordingly, the transformation in the foreign policy views of the UP took place during the Cold War period. This resulted in the increasing influence of the leftist movements around the world due to the bipolar world order. These conditions certainly reached Turkey and affected the Alevis. The PP, on the other hand, developed a foreign policy vision as a result of the increasing importance attributed to identity with the influence of multipolarity in the post-Cold War period.

### 2.1. The UP and Foreign Policy

Following Atatürk's motto, "Peace at home, peace in the world," the UP adhered to a policy that supported democracy, international law, and agreements that do not adversely affect national interests" (TBP, 1969, 64). As the party focused on Atatürk's understanding of foreign policy, it becomes clear from the leaders' statements where Turkey stands in the bipolar world. According to Hasan Tahsin Berkman, Turkey has historically served as a transit point from the east to the west because of its geographical position (Bingöl, 2008, 74-75). According to Berkman, the United States, the Soviet Union, and China were the three major powers in the world. The most dangerous of these for Turkey was the Soviets. Turkish participation in NATO had to continue since it was Turkey's only guarantee against Russian occupation plans.

Berkman's views were in line with the government's then-current anti-communist, pro-NATO and -Western foreign policy. Given the set of circumstances, Turkey had to understand the importance of the US and NATO, avoid falling for anti-American propaganda, and refrain from swearing loyalty to those who said "Yankee Go Home" (Ata, 2007, 104-105). The absence of the US in Turkey would be filled by the USSR, which had irridentist goals. The US was portrayed as the home of the free world and the state that was most beneficial to collaborate with. The absence of the US and its power in Turkey would weaken the Turkish army (Bingöl, 2008, 74-75).

Hüseyin Balan, who followed Berkman, continued the party's foreign policy. There was a moving away from the US and NATO, but no severe rupture with the pro-US foreign policy. It has been asserted that Russia's intrusion into the Mediterranean was spurred on by NATO's actions against Turkey in Cyprus, the Middle East, and the Arab-Israeli war (TBP, 1969). The party contended that leaving NATO was an option that could have been chosen following consideration in parliament. On the other hand, normalization with the US could be a chance to continue the bilateral relations. The fact that the party's attitude evolved to criticize NATO and the US was undoubtedly a result of the tensions between the Greeks and Turks in Cyprus. The US's policies against Turkey fostered nationalism and anti-American sentiments in Turkish political life. According to Balan, Turkey had no friends and had never been so weak. On the basis of "either partition or death," the party rejected a one-state solution in Cyprus, and backed the two-state option (Soysüren, 2014, 186).

Political movements that adhered to various Marxist factions in Turkish political life were unveiled as a result of the leftist movements' increasing influence across the globe, and in Turkey. Following Balan, Mustafa Timisi, who was chosen to lead the UP, had significantly broken away from the political stance of the earlier era and had now taken up the leftist position. The party deviated from official foreign policy rhetoric in contrast to earlier period. Three fundamental sectors saw the emergence of



this new discourse. The first was the analysis of the bipolar world. The party stated in the revised program that it favored an order under the leadership of the working class, opposed NATO and the EU's common market<sup>16</sup> and desired a non-exploited Turkey (TBP, 1980, 106). The party, which was under the influence of the Non-Aligned Movement, used rhetoric against the imperialist and hegemonic policies of the bipolar world system (Bingöl, 2008, 181) and advocated a Turkish foreign policy that was independent of all blocs (TBP, 1980, 129). The US-led Western camp was rejected, while the Soviet-led Eastern bloc was opposed.<sup>17</sup>

The development of a component of Kemalist foreign policy with Leftist overtones was the second issue that demonstrated the party's break with earlier periods. The right to freedom for every nation and the UN's role in resolving any problems that could develop in the pursuit of freedom were all underlined in the party's agenda. All nations were also emphasized as being equal and unable to exert pressure on one another. As a result, the party highlighted support for nations struggling for national independence. The party contended that there was an established global exploitation hierarchy as a result of inequality among nations. An egalitarian system would be capable of tackling this problem.

The party's stance on the Cyprus problem was the third issue that forced it to depart from the established discourse. The party asserted that Cyprus was an exploited nation that was totally dependent on imperialism (Bingöl, 2008, 183). The fundamental cause of the issue in Cyprus was a variety of imperialist games as well as nationalist and chauvinist strategies used against the Turkish and Greek populations. The party, on the other hand, favored the coexistence of the Turkish and Greek populations in Cyprus, as well as a combined campaign against imperialism and efforts to establish a socialist system.

## 2.2. The DPM, the PP and Foreign Policy

The end of the Cold War transformed international politics and actors. With the collapse of the Soviet Union, class-based politics began to be questioned, the legitimacy of nation-states was opened up to debate due to rising globalization, and identity-based debates started to become effective. In the post-Cold War period, politics has undergone a cultural transformation in which the world has become more interconnected, individuals and communities have been exposed to new cultures and ideas, leading to a more diverse and fluid understanding of identity. The end of the Cold War brought about significant changes in the political, social, and cultural landscape of Turkey and created new opportunities and challenges for the Alevi community in Turkey.

The Alevi community in Turkey saw a resurgence of interest in its cultural and religious traditions in the aftermath of the end of the Cold War. The Alevi identity was celebrated and embraced by many in Turkey's civil society, academia, and media. The Alevi community also saw increased political mobilization and representation in Turkey's political institutions, with the emergence of Alevi non-governmental organizations and the election of Alevi politicians to parliament. The rise of political Islam in the 1990s posed a new threat to the Alevi identity. The increasing Sunni Islamization and the promotion of a conservative religious agenda have been seen as a threat to

<sup>16</sup> According to the Party, the Common Market was an attempt by Western European countries to expand their economic sphere of influence. There would be no social benefit for Turkey to join the Common Market. However, the aspirations and economic necessities of Turkey's domestic monopoly bourgeoisie required it to integrate with the Common Market imperialism. The real meaning of the Common Market is to invade the backward countries economically and turn them into colonies. The Common Market is a revival of the Capitulations. The party calls on the people to oppose the Common Market in solidarity, using the slogan that would later be used by Islamist parties: they will be partners, we will be markets.

<sup>17</sup> Opposition to both the US and the Soviets displays the Maoist influence within the party. As Soysüren argues a group from the base of the party adopted this discourse in the context of the Three Worlds Theory.

the Alevi identity and the Alevi community's rights.

The DPM emphasized that Turkey needed to get ready for the post-Cold War globalization and new world order. As a result, the bipolar world gave way to a multipolar one with the fall of the Soviet Union. Racism evolved in Europe, nationalism in the Balkans led to ethnic wars, the Caucasus and the Middle East saw the rise of independence movements, and Central Asia developed into a free-flowing market. The North-South imbalance was one of the most critical challenges facing the creation of a New World Order. The southern countries were in a hopeless position while the northern countries have wealth that has grown to enormous proportions. Conflicts involving different races, cultures, and religions, as well as international debt problems, ecological catastrophes, natural disasters, and diseases, became major issues in these nations. The New World Order was responsible for the more apparent imbalance in the North-South balance rather than a new and just system (DBH, 1996, 77). Against this backdrop, the DPM promoted debate over the mission and scope of the UN and asserted that new institutions should be built in response to criticism of the ones already in place. By prohibiting the exploitation of its resources, the DPM stated that each nation had the right to determine its development strategy. It added that to achieve this, equality of opportunity should be guaranteed. It was crucial that the South stop acting as a disposal site for the issues and leftovers of the North. Southern nations had to create regional alliances for this reason. Southern solidarity and unity were at the forefront of the steps to be taken towards the creation of equal opportunities worldwide.

Turkey must be a nation that, "utilizes the chances afforded by the transition" and occupies the position it deserves rather than being "subject to" global changes (DBH, 1996, 7). According to the DPM, Westernism and supporting the status quo have served as the foundation for Turkey's foreign policy ever since the establishment of the Republic (DBH, 1996, 76). The worldwide environment, however, has drastically changed since the end of the Cold War. The DPM, which opposed nationalist and irredentist initiatives and promoted a foreign policy based on peace with its neighbors, placed Atatürk's concept of "Peace at home, peace in the world" at the core of its understanding of foreign policy. The geopolitical and economic influence of Turkey, which served as a bridge between Europe and the Middle East, would increase if it was able to effectively utilize its location (DBH, 1996, 79). Turkey was also one of the first nations in a region dominated by authoritarian governments to have a democratic rule of law (DBH, 1996, 80). Therefore, Turkey was the country that could contribute the most to establish peace, democracy, and human rights in the region. On the other hand, the DPM opposed a foreign policy that would be conducted through ethnicity and religion and would abandon the traditional foreign policy, which would cause concerns about gaining a larger share in the new world order (DBH, 1996, 78). This is because Turkey's history with its neighbors was not without conflict, and the collective memory of the people in the region still contained remnants of the agony endured during the Ottoman era.

The DPM continued its foreign policy perception in the PP programs. Accordingly, the PP had a multi-centered and balanced foreign policy understanding, not a single-centered one (BP, 1998, 50). In this context, developing relations with the United States, the Russian Federation, and countries of the Black Sea, Mediterranean, Balkan, and Islamic countries within the framework of the Economic Cooperation Organization (ECO), the Caucasus and Central Asian Republics, China, Japan, and India received equal importance and priority to maintaining relations with the European Union (BP, 1998, 51-52).

The PP claimed to adhere to the fundamental foreign policy preferences determined by the establishment of the Republic. It opposed making radical changes to

Turkey's foreign policy preferences through the new situation that emerged with the end of the Cold War. In this context, Atatürk's principle of "Peace at home, peace in the world" continued to constitute the main axis of the party's foreign policy. The party claimed that discourse based on ethnicity and religion hindered the establishment of close relations with other countries and the construction of regional peace (BP, 1998, 53). The party aimed for integration with the West and membership in the European Union.

### Conclusion

The UP and the PP are two identity-based political parties that emerged at different times and for different reasons. The UP is a product of the Alevi people's recognition of the importance of the Republic and secularism, as well as their introduction to left-wing politics. However, it was not Alevism that became politicized during this period, but rather Alevi individuals. The polarized world structure created by the Cold War had influenced the ongoing debates and did not allow for a politically-driven identity movement to emerge outside of the East-West camp discussions. The UP's foreign policy strategy was also affected by the conditions of the Cold War. Initially, the party was a part of the Western camp and placed importance on being a NATO member, but would later shift to a more left-wing position with a vision of a leftist World. They interpreted foreign policy under the influence of existing conditions after a leadership change.

The PP emerged as a result of the collapse of the bipolar world and the identity movements of the Alevi people. The emergence of the PP was influenced by the rise of political Islam in Turkish politics and the increased sensitivity towards secularism within this framework, as well as the discussion of the Kurdish question in terms of democratization and human rights. The party successfully interpreted the collapse of the bipolar world and included identity politics and globalization in its program. However, both parties have had a foreign policy vision outside of official rhetoric since the UP in 1969, and have advocated world developments in their programs, despite having limited influence on foreign policy decision-making institutions. There is also a connection between the bases and foreign policy discourses of both parties. As the UP's positions shifted leftward, it disconnected from the traditional institutions of Alevism that formed the party's foundation. The PP included the demands of Alevi people in their program in the context of an increasing emphasis on identity after the end of the Cold War. However, although these two parties are similar as Alevi parties, they have had different political positions as a result of different historical conditions; but their political failures have brought them closer together. The failure referred to here is the low percentage of votes received by both parties compared to the proportion of Alevi people in the Turkish population. In other words, despite being similar Alevi parties, they have not been able to gain the support of the Alevi people.

On the other hand, the foreign policy practices/decisions of the Alevi parties were influenced more by the relationship with leftist politics than Alevism. The direct influence of Alevism on the parties is evident in the language and symbols used. In the programs of the parties and the rhetoric used by their politicians, Alevism-specific emphases stand out. The lion and 12 stars used in the UP's logo and the titles of the party programs are consistent with this number. It is interesting to note that while there was more use of symbols on Alevism during its latent politicization process during the UP, there was no resort to symbolism during the DPM and the PP periods when Alevism emerged as a political movement. This was a strategy to avoid the perception of an Alevi party and to broaden the party's base. The UP also promoted a similar approach, despite the employment of Alevism-related symbols.

## References

- Aktürk, Şener. *Regimes of Ethnicity and Nationhood in Germany, Russia, and Turkey*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Ata, Kelime. *Alevilerin İlk Siyasal Denemesi (Türkiye) Birlik Partisi (1966-1980)*, Ankara: Kelime Yayınevi, 2007.
- Barış Partisi (BP). *Türkiye Toplumsal Barış Projesi: Yeniden Yapılanma Programı*. Ankara, 1998.
- Bingöl, Bülent. *Türk Siyasal Yaşamında Birlik Partisi-Türkiye Birlik Partisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008,
- Birlik Partisi (TBP). *Birlik Partisi Tüzük ve Programı*. İstanbul: Tipo Neşriyat ve Basımevi, 1969.
- Birlik Partisi (TBP). *Türkiye Birlik Partisi Tüzük ve Programı*. Ankara: Gutenberg Matbaası, 1972.
- Birlik Partisi (TBP). *Türkiye Birlik Partisi Tüzük ve Programı*. Zafer Matbaacılık Tesisleri, 1980.
- Burak, Begüm. “Secularism and Rise of Sunni Islam in Turkey: The Otherisation of the Alevi”, *Malaysian Journal of International Relations*, 9/1 (2021), 105-119.
- Demokratik Barış Hareketi (DBH). *Barış Projesi: Hedefler ve İlkeler*. Ankara, 1996.
- Elhan, Nail. “Nation Building and Alevi During the Late Ottoman and Early Republican Periods: Within and Beyond the ‘National’”, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 10/1 (2022), 1-20.
- Ertan, Mehmet. “The Latent Politicization of Alevism: The Affiliation Between Alevi and Leftist Politics (1960–1980)”, *Middle Eastern Studies*, 55/6 (2019), 932-944.
- Ertan, Mehmet. *Aleviliğin Politikleşme Süreci: Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkânları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Güler, Sabır. *Bir İnanç Sistemi Olarak Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi: Türkiye Birlik Partisi Deneyimi (TBP)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- İrat, Ali Murat. *Aleviliğin ABC’si*. İstanbul: Profil Yayınları, 2013.
- Karakaya-Stump, Ayfer. *The Kizilbash-Alevi in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Katzenstein, Peter J. “Coping with Terrorism: Norms and International Security in Germany and Japan”, J. Goldstein ve R. O. Keohane (Der.), *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions and Political Change*, Ithaca ve London: Cornell University Press, 1993 içinde 265–296.
- Küçük, Murat. “Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği”, T. Bora ve M. Gültekinil (Der.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008 içinde 901-910.
- Massicard, Elise. *The Alevi in Turkey and Europe: Identity and Managing Territorial*

*Diversity*. London & New York: Routledge, 2013.

- Massicard, Elise. *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Okan, Murat. *Türkiye'de Alevilik Antropolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: İmge Yayınları, 2004.
- Özbey, Cemal. *Alevilik Üzerine Tartışmalar*. Ankara: Emek Basımevi, 1963.
- Poyraz, Bedriye. "The Turkish State and Alevis: Changing Parameters of an Uneasy Relationship", *Middle Eastern Studies*, 41/4 (2005), 503-516.
- Schüler, Harald. *Türkiye'de Sosyal Demokrasi: Particilik, Hemşehrilik, Alevilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Soysüren, Ali Haydar. *Türkiye Birlik Partisi'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri (1966 – 1980)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Wendt, Alexander. "Collective Identity Formation and the International State", *American Political Sciences Review*, 88/3 (1994), 384–396.
- Yıldırım, Rıza. *Aleviliğin Doğuşu Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Zariç, Sami. "1946-60 Arası Dönemde Demokrat Parti ile Aleviler Arasındaki İlişki", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/39 (2021), 240-262.
- Zurcher, Eric Jan. *Turkey: A Modern History*. London: I.B. Tauris, 2003.



## ALMAN İNTERNET GAZETELERİNDE ALEVİLERİN TEMSİLİ ve TAKDİMİ (2007-2023) ALEVI REPRESENTATION AND PRESENTATION IN GERMAN ONLINE NEWSPAPERS (2007-2023)

**İLHAN KARACA**   \*  
Sorumlu Yazar/Correspondence

### Öz

Çalışmada, Almanya'daki Türk kültürü içinde bir alt kültür biçimini oluşturan Alevilerin medya temsili araştırılmıştır. Temsilin bir inşa süreci olduğu ön kabulüyle hareket eden bu çalışmada, kitle iletişim araçlarının, gerek Alman kamuoyunda gerekse akademik yazında kim oldukları ve neye inandıkları çok az bilinen Alevileri, başka hangi değer ve inançlar kümesi üzerinden sunduğu sorusuna cevap aranmıştır. Bir doküman analizi olan bu araştırmanın ampirik verileri, günümüzde yeni medyanın en önemli enformasyon araçlarından biri olan internet gazetelerinden toplanmış ve gömülü teori yöntemine göre analiz edilmiştir. Bu analize, 17 farklı gazeteden toplam 35 haber tabii tutulmuştur. Elde edilen sonuçlar, 90'lı yılların sonuna doğru bir İslam tartışmasına dönüşen Alman uyum politikalarının yürürlüğe girme- siyle birlikte Alevilerin medya tarafından fark edilmiş olduğunu ve bu politikaların Alevilerin medya temsiline sosyokültürel bağlamını oluşturduğunu göstermektedir. Müslüman kökenli göçmenlerin temel kültürel haklarını hesaba katmayarak, tek yönlü uyumlarını öngören bu politikalarla Almanya hatırı sayılır bir ilerleme kaydetmiş olsa da, açık ve liberal bir toplum olma ideallerinin gerisinde kalmıştır. Bu idealleri ise ana-akım İslam'a "alternatif İslam" olarak belirlediği Alevilik üzerinden yeniden inşa etme stratejisine başvurmuştur. Bu çerçevede Alevilerin medya temsiline araştır- ran çalışma, kitle iletişim araçlarının Aleviliği, dar bir çerçevede Alman uyum poli- tikalарının çıkarlarına hizmet edecek şekilde tanımlayarak araçsallaştırdığı sonucuna varmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Almanya, Uyum, İslam, Alevilik, Medya Temsili, İnternet Gazeteleri.

### Abstract

In the study, the media representation of Alevi, which constitutes a subculture form within the Turkish culture in Germany, has been researched. Acting on the assumption that representation is a construction process, in this study, an answer was sought to the question of through which other set of values and beliefs the mass media present Alevi -who they are and what they believe are hardly known both in the realm of academic literature and to the German public. The empirical data of this research, which is a document analysis, were collected from online newspapers, one of the most important information tools of the new media today, and analyzed according to

\* Dr., Bayburt Üniversitesi, [ilhankaraca@bayburt.edu.tr](mailto:ilhankaraca@bayburt.edu.tr), ORCID ID: 0000-0001-7491-732X.

the grounded theory method. A total of 35 articles from 17 different newspapers were subjected to this analysis. The results show that Alevi were noticed by the media with the enactment of the German integration policies, which turned into a debate on Islam towards the end of the 90s, and these policies formed the socio-cultural context of the media representation of Alevi. Although Germany has made considerable progress with these policies, which envisage their one-way integration without due regard to the basic cultural rights of immigrants of Muslim origin, it has fallen behind its ideals of being an open and liberal society. It resorted to the strategy of rebuilding these ideals through Alevism, which it identified as an “alternative Islam” to mainstream Islam. In this context, this study researching the media representation of Alevi concluded that the mass media instrumentalized Alevism by defining it in a way that would serve the interests of German integration policies.

**Key Words:** Germany, Integration, Islam, Alevism, Media Representation, Online Newspapers.

## Giriş

Günümüzde medya, bilgi aktarma, kamuoyu ve sosyal hareketleri oluşturma, toplumu yönlendirme gibi birtakım işlevlere, hatta post-modern bilim insanlarına göre gerçeği inşa edebilen bir güce sahip olması nedeniyle dördüncü kuvvet olarak nitelenmektedir (Precht-Welzer, 2022). Alanda yapılan çalışmalar, insanların politik, ekonomik, sosyal vb. olayların bilgisine medya aracılığıyla ulaştığını ve aynı zamanda bu bilgileri içselleştirerek medyanın sağladığı bilgiler doğrultusunda anlamlandırdığını göstermektedir (Polat, 2018, 47). Algıların medya yoluyla şekillendiğinden bahsedildiğinde ise temsil kavramı öne çıkmaktadır. Medya araştırmalarının ilgi alanına ilk kez 70’li yıllarda giren bu kavram, kültürle ilgili bütün temsillerin politik olduğuna dair tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur (Söğüt, 2019, 215). Ortaya konan çalışmaların temel konuları, medya temsilleri üzerinden farklı kültürler hakkında olumlu ya da olumsuz yargıların inşa edildiği ve böylece medyanın egemen sosyal grupların çıkarlarına hizmet ettiğidir (Söğüt, 2019, 215). Böyle olması, temsil kavramını Hall ile anlamı inşa eden bir yapı olarak değerlendirmemize izin vermektedir (Hall, 1997, 16).

Medya temsillerinin gerçeği inşa eden bir yapı olması, medyanın göç olgusu ile ilgili tutumunu da önemli hale getirmektedir. Bu bağlamda kitle iletişim araçlarında göçmenlerin varlık göstermesi, özgün temsillerinin bulunması, kısacası ‘kendi sesleri’ olma taleplerinin karşılanması hem Avrupa Birliği düzeyinde hem de Almanya gibi birçok Avrupa Birliği ülkesinde siyasi bir hedef olarak formüle edilmektedir (Kosnick, 2008, 109). Diğer taraftan göç olgusuyla ilgili güncel akademik tartışmalarda da ilginin giderek medyanın bütünleştirici işlevine odaklandığı gözlenmektedir. Bununla birlikte toplumsal gerçekliğin araçları olarak görülen medyanın toplumda tespit edilen sorunların iyileştirilmesine de katkıda bulunması beklenmektedir (Ruhmann-Demren, 2000, 69). Bu ideallerin ne derece gerçekleştiğine de cevap verecek olan bu çalışmanın temel amacı 2000 yılı sonrası Alman internet gazetelerinde Alevilere dair haberlerin izini sürmek ve alanda şimdiye kadar ortaya konan bilimsel bilgi üretiminden yararlanarak gelecekte ihtiyaç duyulan yönelimlere ışık tutmaktır. Bu minvalde Alman göç araştırmalarına bakıldığında, Alevilikle ilgili bilimsel araştırmaların yeterli düzeyde olmadığı göze çarpmaktadır (Frerk, 2021, 2; Dressler, 2019, 1). Göç araştırmalarının özellikle 90’lı yılların sonuna doğru, İslam ve Müslümanlara yoğunlaşması (Foroutan, 2012, 15) nedeniyle var olan çalışmalar da daha çok Almanya’da ana-akım İslam olan Sünni İslam’la ilgilidir. Bu çalışmalarda Aleviler de ayrımsız olarak bu grubun üyeleridir. Ancak böyle olması, bu literatürün Alevilere dair de çok şey söylediği ve Aleviliğin bu literatürden bağımsız olarak anlaşılmayacağı anlamına da gelmektedir.



Alevilerin medya görünürlüğünde de yukarıda anlatılanlara benzer bir görünmezlik dönemi söz konusudur. Alman kitle iletişim araçlarında Aleviler ancak uluslararası medyada da yankı bulan- Dersim ya da Sivas katliamları gibi olaylarla ilgili haberlerde yer bulabilmektedir. Bu bağlamda Keleş, Alevilerin Almanya dışında yaşamış oldukları acıların, onları en azından mağdur edilmiş azınlık olarak görülmesine yardımcı olduğunu belirtmektedir (Keleş, 2021a, 132). Ancak 2000'li yıllarla birlikte bu durumun değiştiği anlaşılmaktadır. Daha önce göçmen grubu içinde pek fark edilmeyen Aleviler, artık kendi kimlikleri üzerinden haber edilmeye başlanmış, konular da giderek daha çok Almanya merkezli hale getirilmiş durumdadır. Bunun nedenlerinden biri olarak Alevi bir babanın kızına tecavüz etmesini konu alan *Tartort* adlı polisiye dizisinin "*Namusuna Laik Olmak*" bölümünü izleyen tartışma ve protestoları gösterebilsek de medyanın Alevi farkındalığının asıl nedeni, bir İslam tartışması olan yeni Alman entegrasyon politikalarıdır (Toprak-Kaplan, 2021, 273). Bu tartışmalar bağlamında medya, Alevileri kendi kimlikleri üzerinden haber etmekle kalmamış, aynı zamanda, bu çalışmada gösterileceği gibi, Aleviliğe Almanya'daki ana-akım İslam'dan farklı bir gözle bakmayı da tercih etmiştir.

Temsilin bir inşa süreci olduğu ön kabulüyle hareket eden bu çalışma, özellikle Alman kamuoyunda Alevilerin gerçekte kim oldukları hakkında çok az bilgiye sahip olduğu halde (Toprak-Kaplan, 2021, 273-274) medyanın başka hangi değer ve inançlar kümesi üzerinden bir Alevi kimliğini sunduğu sorusuna cevap aramaktadır. Alan yazında bu sorunun cevabı olabilecek ilk ipuçlarını veren çalışma, Karaca-Bostancı (2022) tarafından ortaya konmuştur. Araştırma kapsamında Alman *Die Welt* gazetesinde Alevilikle ilgili yayımlanan çalışmalarında, yedi yazarın kaleme aldığı dokuz haber metnini inceleyen araştırmacılar, söz konusu metinlerde Aleviliğin yaşayan Alevilikten ve ana-akım İslam'dan farklı yansıttığını saptamışlardır. Araştırmacılara göre bu metinlerin gayesi, Alevilerin Almanya'da yaşadıkları ayrımcılık, ırkçılık, özgün kimliklerini yeni kuşaklara aktarma gibi temel sorunlarıyla ilgilenmekten çok, Alevilerin Türkiye'deki durumlarına göre Almanya'da ne kadar umursandıklarını ve gözetildiklerini göstermektir. Çalışmanın bu sonucu, konunun daha etraflıca araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Tam da bunu hedefleyen ve nitel doküman analizine dayalı olan bu çalışma, yelpazesini daha geniş tutarak medyanın en önemli enformasyon araçlarından biri olan ve giderek yazılı basınının yerine geçen internet gazetelerinde Alevilerle ilgili 2007-2023 yılları arasında çıkan haberleri gömülü teori yöntemi ile incelemektedir. Bu bağlamda ağırlıklı olarak ulusal, belli bir sayıda da yerel olmak üzere, toplam 17 farklı gazeteden 35 haber, bu çalışmanın veri kaynağını oluşturmaktadır. Çalışmada Alman gazetelerinin seçilmesi ise bir tesadüf değildir. Zira

“Avrupa'daki Alevilerin çoğu Almanya'da yaşamaktadır ve Avrupa'daki Aleviler üzerine yapılan çalışmaların çoğu Almanya'daki durumla ilgilenmektedir”

(Aksoy-Tekten Aksürmeli, 2017, 88). İstatistikler ülkede yaşayan ve çoğunluğu Türkiye kökenli olan (Pfundel-Stichs-Tanis, 2021, 59) Alevilerin sayısının 600.000-700.000 civarında olduğunu göstermektedir (Frerk, 2021, 1; Toprak-Kaplan, 2021, 273). %74 oranla Sünni olan Almanya'daki Türk toplumu içinde Aleviler %13 oranla ikinci büyük dini alt grubu oluşturmaktadır (Frerk, 2021, 1; Pfundel-Stichs-Tanis, 2021, 54). Bu istatistiki bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Alman resmî kurumları, ülkede yaşayan Alevileri köken ülkelerine göre sınıflandırılmaktadır ve dolayısıyla nüfus sayımlarında da Türk vatandaşı olarak listelenmektedir (Weineck, 2020, 2). Bu çalışma bağlamında da Aleviler, farklılaşan kültürel değerleri ve ritüellerine rağmen, Almanya'daki Türk kültürü içinde bir alt kültür formu olarak değerlendirilmektedir (Aksoy-Tekten Aksürmeli, 2018, 97).

Her ne kadar bu makale bir nitel doküman analizi olsa da, Alevilerin bir İslam

tartışması olan Alman uyum politikalarının uygulanmaya konması ile birlikte medya tarafından fark edilmiş olması, bu politikaların Alevilerin medya temsilinin sosyo-kültürel bağlamını oluşturduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle çalışmanın bir diğer veri kaynağını ilgili literatür oluşturmaktadır. Yukarıda da değinildiği üzere, ağırlıklı olarak Sünni İslam'a ilişkin olan bu literatür, ortak tarihi-teolojik arka planına sahip olan ve benzer göç ve uyum süreçlerinin etkisi altında şekillenen Aleviliğe dair de bir okuma yapılmasını mümkün kılmaktadır. Bu metodolojik gerekçenin yanında medyanın siyaset ile karşılıklı bağımlılığı ve etkileşimi konusunda fikir birliği bulunması (Hachmeister vd. 2008, 256), böyle bir teorik çerçevenin sunulmasının ayrı bir nedenini oluşturmaktadır. Buna göre çalışmanın teorik kısmında ilk olarak Alman siyasetinin göçmenleri ele alış biçimine genel bir bakış sunulacaktır. Bir sonraki alt başlıkta, 60 yılı aşan göç tarihinde üst grup olan Türk göçmenlerine, yönelik uygulanan uyum politikalarının ve bu politikaların sonuçlarının çerçevesi çizilecektir. Bu çerçevede Aleviler 2000'li yıllara kadar bu grup içinde görünmez olarak yer almaktadırlar. Bu nedenle öncelikle Türk toplumunun (üst grubun) uyum koşulları altındaki biçimlenişine bakılacak, ardından Alevilerin bir alt kültür olarak görünür olmaya başladığı, göç ve uyum politikaları tarafından da bu kimlikleri üzerinden değerlendirildiği sürece değinilecektir. Son olarak -çalışmanın konusunun temsil olması nedeniyle- Alman kitle iletişim araçlarındaki göçmen temsiline dair genel bir değerlendirme yapılarak, çalışmanın nitel bölümünde incelenecek olan Aleviliğin medya temsilinin bağlamsal çerçevesi tamamlanmış olacaktır.

## 1. Sosyokültürel Bağlam

### 1.1. Alman Siyaseti ve Göçmenler

60'lı yıllardan itibaren sanayi üretiminin duyduğu işgücü ihtiyacını karşılamak üzere, ülkeye çağrılan göçmenler ve onları izleyen kuşaklar geçen süre içinde ülkenin demografik ve sosyo-kültürel yapısını her dört kişiden birinin göç geçmişine sahip olduğu yönünde değiştirmiştir. Toplumda ve Sosyal Bilimlerde Almanya'nın bir göç ülkesi olduğu konusunda kesin bir fikir birliği oluşmasına rağmen, Alman siyaseti konvansiyonel toplum anlayışını ("ulus olarak toplum" ve "cemaat olarak toplum") sürdürmeye devam etmektedir. Ülkede göç, hala olası tüm sosyal ve politik sorunlara neden olabilecek "öncü" bir olgu olarak görülmektedir (Sökefeld, 2008, 206). Göçmenlerin varlığı halk, toprak, devlet ve değerler birliğini bozabilecek bir tehdit olarak algılanmaktadır (Wimmer-Glick Schiller, 2002, 309). Bu nedenle entegrasyon kavramı Alman göç söyleminde en sık kullanılan kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Sökefeld, 2008, 206). Ancak bu kavram tek yönlü olarak anlaşılacak, farklı kültürel yapılardan geldikleri düşünülen göçmenlerin kültürel uyum ve uyumsuzluk potansiyellerini ifade etmektedir. Bu durum, geçmiş ve geleceğe yönelik hikâyeleri yaşadıkları yere dair olan göçmen kökenli yeni kuşaklar için de geçerlidir (Diekmann, 2021, 6). Esasen ülkenin vatandaşlığını da alarak toplumun bir parçası haline gelen bu kuşaklara da azınlıklara özgü ve toplumun genel kültürüne yabancı nitelikler atfedilerek, göç nedeniyle bozulduğu söylenen toplum birliğinin entegrasyon yoluyla yeniden sağlanması politik olarak mantıklı bulunmaktadır (Nieswand, 2019, 10). Bu bağlamda Almanya farklı azınlıklara farklı entegrasyon tarifeleri uygulamaktadır. Sayıca az ve dolayısıyla algılanan tehdit boyutu küçük, etnik/bölgesel gruplara (Dan, Saterland, Sorb, Frisya ve Kuzey Frisya) resmi azınlık statüsü verilerek, temel kültürel hakları yasal koruma altına alınırken (İleri, 2008, 23), Türk toplumu gibi sayıca büyük göçmen gruplarına, sonradan ve kendi kararlarıyla göç ettikleri gerekçesiyle, resmi azınlık statüsü verilmemektedir. Bu vasıfsızlıkları onları hak sahibi olmaktan alıkoymuş gibi, bu doğrultudaki çabaları da boşa çıkarılmaktadır. Ancak göçmenlerin yarattığı çeşitliliğin ülkedeki istikrarı bozma potansiyeli de bulunması nedeniyle onlara da çok kültürlülük adı altında kontrollü bir şekilde bazı (folklorik) hakların tanınması gerekli görülmektedir (Yılmaz, 2015, 111). Bunun dışında göçmenlerden beklenen şey, kendi temel kültürel değerlerinden ödün vererek uzun vadede göç ettikleri ülkenin formel ve

enformel yasalarına uymalarıdır.

## 1.2. Türk Göçmen Grubuna Yönelik Uyum Politikaları

Almanya’da göçmenlerin entegrasyonu, kendisine nispeten geç bir aşamada, 90’lı yılların sonuna doğru, bağımsız bir politik alan açmış ve Federal düzeyde yürütülen bir entegrasyon programı ilk kez bu dönemde yürürlüğe konmuştur. Daha önceki dönemlerde “misafir işçi”, “yabancı” ya da “Türk” adını alan göçmenlerle ilgili tedbirler ise daha çok geri dönüş seçeneğinin açık tutulmasıyla ilgilidir. Bu nedenle Alman toplumu bu grubun dini boyutuyla da fazla ilgili olmamıştır (Halm, 2010, 293). Uzun süre kendi hallerine bırakılan birinci kuşak göçmenler ise tam aksine gurbette dinlerinin ayırımına iyiden iyiye vararak, gözlerden uzak ve çoğunluk toplumun karşıtlık anlayışına benzer bir bakış açısıyla, dini inançlarını yaşamaya ve ibadet yerlerini oluşturmaya devam etmişlerdir (Schiffauer, 2010, 346). İslam’ı muhafaza etme arzusu babalarından görevlerini devralan ikinci kuşakta da devam etmiştir (Schiffauer, 2010, 347). Bu kuşağın aktif olarak rol aldığı İslami kuruluşlar, örgütlenme biçimi açısından Almanya, içerik açısından ise daha çok Türkiye odaklı olmaları nedeniyle ulus-ötesi karakterdedir.

Alman uyum politikalarının nispeten geç bir aşamada, yürürlüğe konmasını, göçmenler ilk bakışta kendi lehlerine çevirmiş gibi görünse de bu durum son tahlilde onların aleyhine olmuştur. Zira eş zamanlı olarak İslam’ın bir “güvenlik riski” oluşturduğu algısı gelişmiş (Bleischmidt, 2015, 16) ve uyum problemi tamamen Müslümanların problemi haline indirgenmiştir. Hierl’in (2012) ifadesiyle, “entegrasyon tartışmaları islamileştirilmiştir.” Bu değişiklikte İslam’ın küresel boyutta Batı ve Modernlik karşıtı ve dolayısıyla bir tehlike olarak görülmesi (Sökefeld, 2008, 206) ve özellikle 11 Eylül terör saldırıları sonrası İslami teröre karşı Alman siyaseti tarafından geliştirilen iç güvenlik söylemi etkili olmuştur. Söz konusu süreçlerle birlikte “Müslümanların başarısız entegrasyonu” tartışması yeni bir zirve noktasına ulaşmıştır (Schneider-Fincke-Will, 2013, 9).

Günümüzde Federal hükümetin Müslümanların uyumunu ulusal bir hedef haline getirdiğini *Alman İslam Konferansı*, *İslam Din Dersleri*, *İmam Eğitimleri* ve *İslam Teoloji Kursüleri* gibi yürürlükte olan uyum program ve projeleri göstermektedir. Bunların tümü uzun süre kendi hallerine bırakılan göçmenlerin, köken ülkelerini de içine katan ulus-ötesi dini yapılarına alternatif olacak “Alman/Avrupa İslami”ni inşa etmek amacıyla yürürlüğe konmuştur. Bu anlamda Almanya’nın bugünkü entegrasyon politikaları “telafi edici entegrasyon” (Thränhardt, 2010, 16) özelliğini taşımaktadır. Geline nokta- diğer toplumsal süreçlerin de eşlik etmesiyle birlikte Alman uyum politikalarının bu yolda epey bir mesafe kat ettiği anlaşılmaktadır (Pfundel-Stichs-Tanis, 2021, 16; Schneider-Fincke-Will, 2013, 6). Zira Alman okullarında yetişen üçüncü kuşak gençlerin aktif olarak rol aldıkları İslam topluluğu, atalarından farklı olarak Almanya’ya yönelik ve Alman dilinde bir İslam’ı hem içeride hem dışarıda savunmaktadır. Schiffauer (2010) tarafından post-islamcı olarak niteleyebileceğimiz bu kuşak, çalışmalarını toplumun genelinin yararına olacak şekilde organize ettiği gibi, aktif olarak rol aldıkları İslami kuruluşların kurtuluşunu da yapısal asimilasyonda görmektedir (Köhler, 1999, 16). Ne var ki İslami kuruluşların Almanya’ya yönelimi arttıkça, bu kuruluşların Almanya’nın siyaseti ve toplumu üzerindeki olası etkilerine ilişkin korku ifadeleri azalmak yerine çoğalmakta, Müslümanların açık bağlılık ifadelerinin arkasında gizli mesajlara dair ipuçları aranmaya devam edilmektedir (Spielhaus, 2011, 34; Schiffauer, 2010, 275). Bu durum, Müslüman inancına sahip kişilerin ya da kuruluşların Almanya’ya aidiyetlerini reddetmek ya da tartışmaya açmak anlamına geldiği gibi, (Dieckmann, 2021, 8) onları tarafsız bir bakışın göreceğinden çok daha fazla dışa kapalı ve uyumsuz bir grup haline getirmektedir (Schiffauer, 2010, 279).

Sonuç olarak Alman göç söyleminde göçmenleri yabancı ve potansiyel olarak tehlikeli Müslümanlar olarak tanımlayan bir kültürel farklılık paradigması hâkimiyetini sürdürmeye devam etmektedir (Sökefeld, 2008, 206). Bu bağlamda Müslüman göçmen grubunun bir parçası olan Aleviler de giderek artan bir şekilde çeşitli kamusal tartışmaların odak noktası haline gelmektedirler (Toprak-Kaplan, 2021, 273). Almanya’da kendilerine Alevi diyen insanların olduğu giderek daha fazla bilinmesiyle birlikte de, Aleviler her geçen gün daha fazla kim oldukları sorusunun muhatabı olmaktadır (Sökefeld, 2008, 198). Böylelikle göçmen olarak zaten entegrasyon politikalarının muhatabı olan Aleviler, bu sefer de Alevi kimlikleri üzerinden bu tartışmaların içine çekilmektedir. Ancak Keleş’in de belirttiği gibi, bu tek taraflı bir süreç değildir, Aleviler de Almanya’yı kabul etmiş durumdadır ve uyum beklentilerine cevap verecek potansiyele sahiptir (Keleş, 2021a, 129). İzleyen bölümde bu süreç ele alınmıştır.

### 1.3. Aleviler ve Alevilere Yönelik Uyum Politikaları

Almanya’daki Türk toplumunun bir alt kültürünü oluşturan Alevilik, dışarıdan görüldüğü gibi, homojen bir yapıya sahip değildir. Alevi topluluğu daha ziyade kısmen birbiriyle örtüşen kısmen de birbirini dışlayan dini, felsefi, siyasi, kültürel ve tarihi parçalardan oluşan bir mozaığı andırmaktadır (Taşçı, 2008, 134). Grupları birbirinden ayıran temel hususlardan biri, Aleviliğin İslam’ın içinde mi dışında mı olduğudur (Frerk, 2021, 8). Çalışmamızın konusu olmayan bu tartışmadan bağımsız olarak, Alevi cemaatinin Almanya’daki kurumsallaşmasına ana hatlarıyla baktığımızda 1960’lardan 1990’lara kadar Alevi toplulukları hakkında ayrıntılı çalışmaların eksik olduğu görülmektedir (Çiçek, 2021, 656). Yine aynı şekilde yeni ve genç Alevi kuşakların Alevi kimliği ile ne kadar ilgili olduklarına ya da Almanya’daki Alevi yapılanmalarının ne ölçüde içinde bulduklarına dair araştırmalara da ihtiyaç duyulmaktadır. Var olan çalışmalar ise farklı sonuçları ortaya koymaktadır. Sökefeld (2008) ve Loth (2014) gibi araştırmacılar, yeni kuşakların kendilerine Almanya’da daha özgür bir ortam bularak kimliklerini atalarından farklı olarak, *takiyye*’ye başvurmadan, daha açık bir şekilde dışa vurduklarını belirtirken, Taşçı (2008) Alevi gençlerinin derin bir çözülme süreci içinde olduklarını ve kimliklerini ancak Sünni karşıtlığı üzerinden inşa ettiklerini ileri sürmektedir. Bu tartışmaların berisinde, Almanya’da yetişen genç Müslüman kuşakların Almanca’yı ilk dilleri ve Almanya’yı yeni vatanları olarak benimzedikleri (El Menour, 2017, 15; Eke 2015, 258) gerçeği ortada durmaktadır. Bu da çalışmanın giriş bölümünde belirtildiği gibi, Alevilikle ilgili çalışmalardaki eksikliğin, Sünni İslam’a ilişkin yapılan yukarıdaki açıklamalar üzerinden bir ölçüde telafi edilebileceğine işaret etmektedir. Nitekim Aleviliğin Almanya’daki kurumsallaşma sürecine baktığımızda, Alevilerin de 1960’lardan itibaren sadece «misafir işçi» olduklarını görmekteyiz. Yine 90’lı yılların sonlarına kadar federal düzeyde uygulanan bir uyum politikasının bulunmaması nedeniyle, Aleviler de Sünni Müslümanlar kadar kendilerine nispeten rahat bir ortam bulmuş, dini geleneklerini önce enformel daha sonra formel yapılara dönüştürerek yaşayabilmişlerdir (Çiçek, 2022, 656; Mas-sicard, 2006, 6). Aleviliği temsil eden bu dernekler homojen bir yapı olarak ortaya çıkmasa da, hepsi Avrupa’da Alevi hareketini güçlendirme ya da Alevi kimliğini kabul ettirme noktasında buluşmaktadırlar (Sökefeld, 2008, 196). Bu bağlamda Aleviler, politik hak taleplerini özellikle Türkiye’ye de çevirmeleri (Aksoy-Tekten Aksürmeli, 2017, 96) ve sadece dini ve kültürel bir grup değil, politik de bir grup olmaları nedeniyle tıpkı Sünni kuruluşlar gibi ulus-ötesi bir yapıya sahiptirler (Eke, 2015, 258).

Keleş, Alevilerin kimlik ve hak talebi arayışlarını sürdüren yapının, Almanya’da iki farklı koldan oluştuğunu belirtmektedir. Birinci kolu, inanca yönelik dede merkezli Alevilik oluştururken, ikincisini, kültürel kimlik anlayışına yönelen kültür merkezli Alevi kolu oluşturmaktadır (Keleş, 2021b, 9). Dede merkezli kolun örgütlenme türleri çoğunlukla dedelerin ortaklaşa kurduğu, aslen köylerde yaşayan geleneksel Aleviliğe duyulan özlemle şekillenmekte ve kurumsallaşma yoluyla bu geleneksel Aleviliği restore etme ve onu yaşatma amacını gütmektedir (Keleş, 2021b, 12). Kültür

merkezli Alevilik kolu ise daha ziyade sol yelpazeden kişilerin öncülüğünde yürütülen ve özellikle sol görüşlülerin aktif olduğu derneklerdir. Bu dernekler etrafında kümelenenlerin çoğu, tarihsel olarak hem Türkiye Tek Partisi hem de Marksist/Solcu gruplaşmalarda siyasi olarak aktif rol almış kişilerdir. Bu kişilerin Almanya'daki amacı, sol ideoloji ile karıştırılmış bir Alevi kimliğini çok kültürlü toplumun talepleriyle uyumlu hale getirmek ve Aleviliği kültürel faaliyetler yoluyla tanıtmak ve yaşatmaktır (Keleş, 2021b, 26).

Alevilerin her iki koldan kurumsallaşarak parçası olduğu göçmen grubundan ayrı bir kimlik arayışına kalkışmasında, Türkiye'deki Sünni ağırlıklı çevrenin psikolojik ve dini baskısından kurtulmanın (Toprak-Kaplan, 2021, 273) yanı sıra Almanya ortamındaki sosyal psikolojik grup süreçleri de (Tajfel-Turner, 1979) etkili olmaktadır. Buna göre bir önceki bölümde gösterildiği gibi, negatif etiketlenerek bir güvenlik sorunu haline getirilen Müslüman grubunun üyeleri olan Aleviler, yüksek grup statüsüne duydukları ihtiyaçtan ötürü bu grupla arasına bir mesafe koyma arayışındadırlar. Dressler'in Alevilerin İslam'a karşı net bir pozisyon almalarının 11 Eylül 2001 terör eylemlerinin ardından daha belirgin hale geldiğini ve bunun Aleviler için umut verici bir strateji olduğunu (Dressler, 2019, 4) belirtmesi de bu duruma işaret etmektedir. Kaldı ki yukarıda da belirtildiği gibi, İslam 11 Eylül 2001'den önce de Almanya'da ağırlıklı olarak Batı ve Modernlik karşıtı ve dolayısıyla bir tehlike olarak görülmektedir (Sökefeld, 2008, 206). Aleviler bu grupla arasına mesafeyi, kendilerini modern olanın tarafında, yani Almanya tarafında konumlandırarak koymaktadırlar (Sökefeld, 2008, 206). Bu tercihin Alman siyaseti tarafından nasıl karşılandığını ise dönemin SPD başkanı Sigmar Gabriel'in 2011 Alevi yeni yılını karşılama töreninde Alevilere hitaben kullandığı şu ifadeden anlaşılmaktadır:

“Bana bir iyilik yapın! Burada kalın ve sizin gibi olanlardan bir kaçını daha çağırın gelsinler. Katolik kilisesinden daha iyi entegre olmuş durumdasınız!” (Die Welt, 04.03.2011).

Ancak bu coşku ve övgü dolu çağrı, içinde belirleyici bir çelişkiyi barındırmaktadır: entegrasyon masasına çağrılan grup, uyumsuz bulunanlar (Katolikler) değil, uyumlu bulunanlardır (Aleviler). Nitekim Alman siyasetinin gözünde Alevilerin parçası oldukları grubun Alman değil, göçmen grubu olduğunu Sünni İslam'a uygulanan uyum programının bir benzerinin Katoliklere değil Alevilere uygulandığı göstermektedir: *Alman İslam Konferansı, Alevilik Din Dersi, Alevilik Teoloji Kürsüleri*, bu programın bileşenlerinden sadece birkaç tanesidir. Gerek Gabriel'in ifadeleri, gerekse bu kontrollü ve kültürel alanlarla sınırlı tutulan uyum programları, Alevileri modern ve göstermelik Müslümanlar yaparak, son bir umut olarak İslam'ın yerel toplumun değerler sistemine entegre edilebileceğinin kanıtı olarak hizmet etmektedir (Toprak-Kaplan, 2021, 273). Bu da örneğin, hele de toplumsal cinsiyet tartışmalarının küresel gündemi belirlemiş olduğu bir dönemde, Sünni İslam'dan farklı olarak,

“Alevilikte kadının erkekle eşit haklara sahip olduğu düşüncesi ekseninde, kadının statüsüne yönelik bir olumlama eğilimi”

(Okan, 2014, 39) ile yapılmaktadır. Diğer taraftan “Alevi inanç ve pratiklerinde, cinsiyetler arası ilişkileri belirleyen ataerkil örüntülerin söylem düzeyinde görünür olmadığı; ancak dinsel inançların, ritüellerin ve kadınların yaşam anlatılarının analiziyle ataerkil örüntülerin görünürlük kazanacağı” (Okan, 2014, 39) gerçeği ise göz ardı edilmektedir. Dolayısıyla bu ve buna benzer gerçekler Aleviliği İslam'a alternatif olarak inşa etmenin önünde bir engel teşkil etmemektedir (Okan, 2014, 39). Nitekim Aralık 2020'de Almanya'daki *Alevi Birlikleri Federasyonu*'na (AABF) Kuzey Ren-Vestfalya Federal Eyaleti tarafından resmi din statüsü verilmesi (Frerk, 2021, 4) tam da bunu göstermektedir. Adı geçen eyaletin ilgili bakanlığının görevlendirmesiyle Türkolog ve İslam uzmanı Spuler (2003) tarafından hazırlanan rapor doğrultusunda verilen bu statü, 2022 yılının Aralık ayında Berlin'de de *Berlin Alevi*

*Toplumu-Cemevi* kuruluşuna verilmiştir. Bu statünün Hristiyan ya da Yahudi olmayan bir gruba ilk kez verilmesi (Massicard, 2006, 6), oldukça dikkat çekicidir. Geline noktada Almanya'daki tüm Alevilerin adı geçen kuruluşlar etrafında toplanmadığı, (Pfundel-Stichs-Tanis, 2021, 109) ve hatta Alevi diasporasına dâhil olduğu düşüncesi ile hareket etmediği (Aksoy-Tekten Aksürmeli, 2017, 89) bilinse de Alman siyaseti bu gerçeğe ilgilenmeyerek, Alevileri Türk diasporasından ayrı tutma eğiliminde kalmaya devam etmektedir. Almanya'da olduğu gibi Avrupa'daki Alevi varlığının ayrı bir diaspora olarak tanımlanması, literatürde de genel bir eğilimdir (Aksoy-Tekten Aksürmeli, 2017, 88).

Görüldüğü gibi Alevilerin kendilerini ayrı bir Alevi kimliği üzerinden tanımlamalarının ve buna bağlı olarak ayrı organizasyonlar kurmalarının yukarıda bahsedilen Türkiye kaynaklı sebeplerinin yanında, Almanya'da çok kültürlülük adı altında yürütülen uyum politikalarıyla da yakından ilgisi bulunmaktadır (Aksoy-Tekten Aksürmeli, 2017, 91). Dolayısıyla Almanya'daki Alevileri diaspora olarak tanımlanmak ve Alevilerin kurumsal ve dini varlıklarını bu çerçevede anlamak kavramsal olduğu kadar politik de bir seçimdir (Aksoy-Tekten Aksürmeli, 2017, 100). Aksoy-Aksürmeli'ye göre bu seçim sonuçları Almanya Türk toplumu açısından ağırdır. Bir yandan bu grup küçük diasporacılara bölünerek sayısal gücü kırılacaktır diğer taraftan Aleviliğin dışında kalan Müslüman gruplarının ötekileşme süreci derinleştirilmiş olacaktır (Aksoy-Tekten Aksürmeli, 2017, 97-101). Ancak belki bunlardan da önemlisi, tüm uyum çabaları ve başarılarına rağmen toplumsal yaşamdaki yapısal ve bireysel ayrımcılık Alevi Sünni farkı gözetmeksizin devam edecektir. Tıpkı örneğin Almanya'da neredeyse her gün göçmen kişi ve kuruluşlarına yönelik olarak gerçekleşen ırkçı saldırılarda, Sünni-Alevi ya da Cami-Cem Evi ayrımı yapılmadığı gibi.

Aşağıdaki bölümde Türk göçmenlerinin medya temsili ana hatlarıyla ele alınarak çalışmanın nitel bölümünde incelenecek olan Aleviliğin medya temsilinin bağlamsal çerçevesi tamamlanmış olacaktır.

#### 1.4. Alman Medyasında Göçmen Temsili

Çalışmanın giriş bölümünde medya temsillerinin gerçeği inşa eden bir yapı olması nedeniyle, medyanın göç olgusu ile ilgili tutumunu daha önemli hale getirdiğinden ve medyanın üstüne düşen sorumlulukları üstlenmesinin AB düzeyinde siyasi bir hedef olarak formüle edildiğinden bahsetmiştik. Ancak çoğunluk toplumunun kitle iletişim araçlarında göçmen kökenli kişi ve grupların tasvirine ilişkin içerik analizini yapan çalışmaların bulgularına baktığımızda Alman medyasının bu sorumlulukları üstlenmenin peşinde olmadığı anlaşılmaktadır. Aksine haber toplama, konu seçimi, bakış açısı, fikirlerin ifade edilmesi, üslup ve retorik stratejilerinin tümü 'biz' ve 'öteki' denklemi üzerine kurulu olduğu gibi, 'bizi' olumlu, 'onları' ise olumsuz olarak yansıtmaktadır (Hafez-Schmidt, 2020,2; Dijk, 1993, 125). Bu bağlamda haberlerde göçmenlere genel olarak daha az yer verildiği gibi, nadiren de iletişimin özneleri olma fırsatı verilmektedir. Göçmenler kendilerini ilgilendiren konularda dahi haklarında karar veren haberlerin nesnelidir (Weibert, 2010, 226).

Bu minvalde 60 yıllık göç tarihini ele aldığımızda, göçmenlerle ilgili yapılan haberlerde, Alman göç politikalarıyla ve küresel süreçlerle paralel giden farklı prototip göçmenlerin inşa edildiği gözlenmektedir. İşçi göçünün başından 1991'e kadar olan dönemde göçmenler "misafir işçi" "yabancı", daha sonraki dönemlerde "göçmen" ya da "Türk" adını alırken, 90'lı yılların sonundan itibaren "Müslüman" kategorisi bu terminolojilerin yerini almaktadır (Diekmann, 2021, 59). Bu bağlamda terörizm, ekstremizm, paralel toplum ve başarısız uyum konulu haberler en çok sayıca en büyük göçmen grubunu oluşturan Türk toplumuyla ilişkilendirilmektedir (Hafez-Schmidt 2020, 9; Diekmann, 2021, 59). Özellikle '*başörtülü kızlar*' üzerinden *bu grubun kadınları ezilmiş, pasif, geri kalmış ve mutlaka Alman entegrasyonuna*

ihtiyaç duyan kişiler olarak yansıtılmaktadır. Buna karşın Batılı ülkelerden gelen göçmen kadınlar, özgürleşmiş, bağımsız, eğitilmiş ve aktif kişiler olarak yansıtılmaktadır (Schneider-Finckel-Will, 2013, 8). Dolayısıyla Müslümanların Almanya'daki tüm sorunlarının kaynağı olarak, Batılı değerlerle bağdaşmayan ve bağdaşmayacak olan İslam dini gösterilmektedir (Diekmann, 2021, 59). Alman medyası için her ne kadar bir İslam düşmanlığından bahsetmek mümkün olmasa da Müslümanlarla ilgili yapılan haberlerin tarafsız olmadığı, daha çok birbirine benzer ve çoğunlukla olumsuz haberlerin tekrarlandığı, bu haberlere de çoğu zaman (incelikli) anti-müslüman ırkçı anlatı kalıplarının serpiştirildiği yönünde fikir birliği bulunmaktadır (Hafez-Schmidt, 2020, 9; Diekmann, 2021, 59).

İslam'ın medyadaki bu temsili karşısında Müslüman aktör ve kuruluşlarının bakış açıları, geleneksel medyaya yansımadağı için Müslümanların toplumsal etkileri de sınırlı kalmaktadır. Böylece özellikle ülkede doğup büyüyen genç kuşakların uyumlu değil takdir ve kabul görmeye ilgili sorunlarının bulunduğu gerçeğı (El-Menouar, 2017, 4, Halm -Sauer, 2017) gözden kaçmaktadır. Bu durum Almanya'nın çoğulcu, açık ve liberal bir toplum imajına hale getirdiğı gibi, çoğunluk toplum ve göçmenler ve göçmen kuruluşları arasında gözle görülür bir karşılıklı kuşku ve güvensizliğe neden olmaktadır (Grotzky, 2019, 5). Aynı zamanda islamofobik suçlar ve ırkçı saldırılara geçerli bir gerekçe sağlamaktadır. Her ne kadar medya tüketimi ile ırkçı motiflerle işlenen suçlar arasında doğrudan bir nedensellik bağlantısı kurulmasa da İslam'ın Batı karşıtı olarak inşa edilmesi, medyanın yabancı düşmanlığının ve yabancılara yönelik şiddet eylemlerinin körükleyicisi olduğu yönünde fikir birliği bulunmaktadır (Van Dijk, 1993; Diekmann, 2021:58).

Daha önce de belirtildiğı gibi, kitle iletişim araçlarının Almanya'da sayıca en büyük göçmen grubunu oluşturan Türk toplumunun İslam'ına odaklanması, bu grubun içindeki alt grupların da daha fazla bilinir hale gelmesine yol açmıştır. Medyanın 90'lı yılların sonuna kadar Almanya'daki göçmenleri çok ayrımsız ve genelleştirilmiş bir şekilde "yabancı" ve "Türk" olarak görmesi ve Alevilerin de Türkiye'den gelen göçmenler arasında özel bir grup olarak kendilerini gizleyebilmesi (Sökefeld, 2008, 9) bu grubun daha önce 'keşfedilmesini' önlemiştir. Ancak en sonunda Alman medyası öteki olarak inşa ettiği İslam'ın içinden onun karşısına koyacağı "örnek öteki"sini bulmuş gibidir. Bu örnek öteki, aynı zamanda "tehdit olarak algılanan radikal İslami oluşumlara karşı alternatif bir İslam yorumu şeklinde" de görülmektedir (Keleş, 2021a, 133).

## 2. Yöntem

Almanya'da yayımlanan internet gazetelerinde Alevilerin nasıl temsil edildiğini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada yazılı materyallerin analizini yapmak amacıyla kullanılan ve bir nitel araştırma yöntemi olan doküman analizi kullanılmıştır. Doküman analizi, basılı ve elektronik materyaller olmak üzere tüm belgeleri incelemek ve değerlendirmek için kullanılan sistemli bir yöntem olarak (Kıral, 2020, 173) çalışmada hedeflenen olgu veya olaylar hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır (Şimşek ve Yıldırım, 2016, 190- 200). Bu yöntemin en önemli avantajlarından biri, verilere ulaşılmasının kolay olması, araştırmacının örneklem büyüklüğüne kendisinin karar verebilmesidir. Yazar, araştırmasına çeşitli dokümanları ekleyebileceğı gibi kısıtlamalara da gidebilmektedir (Strauss-Corbin, 1996).

Doküman analizi yönteminde veri analizi; dokümanın seçimi ve dokümana erişme ile başlamaktadır. Buna göre araştırmanın konusuna göre seçilen ve sınırlanan dokümanlar (Kıral, 2020, 182), diğer bir ifadeyle yazılı materyalden toplanan veriler, kodlanıp sınıflandırılarak gömülü teori yöntemine (Strauss, 1991) göre içerik analizine tabi tutulmuş ve gazetelerde Aleviliğın hangi tema çerçevesinde haberlere konu edildiğı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Gömülü Teorinin sistematik yaklaşımı, döngüsel bir araştırma sürecine dayanmaktadır (Strauss-Corbin 1996, 15). Bu çerçevede planlama, veri toplama, veri analizi ve teori oluşturma aşamaları ayrı birer çalışma aşamaları olarak görülmemekte, daha ziyade hepsinin birbirine bağlı ve birbirini etkilediğinden hareket edilmektedir. Bu prosedür, toplanan verilerin tabii olduğu veya atandığı bir kategori, merkezi olarak ortaya çıkana kadar devam etmektedir (Strauss, 1990, 57). Dolayısıyla kavramlar verilerden sistematik olarak üretilmekte ve betimlemeyi değil, örüntüleri ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır (Strauss, 1990, 55). Bu yöntemle araştırma kapsamında tespit edilen dört temel eğilim, çalışmanın temalarını oluşturmuştur. Temalara 2007-2023 yılları arasında Aleviliği konu edinen ve ağırlıklı olarak ulusal (yazılı olarak da basılan) olmak üzere toplam 17 internet gazetesinde yer alan 35 haber metni incelenerek ulaşılmıştır. Bu bağlamda haber ana metinlerinin yanı sıra üst başlık, başlık, alt başlık, spot ve haber girişleri de veri analizinin bir parçası olmuştur. Bunun nedeni, spot haberlerin, işlenen haber konusunu yalnızca duyurmakla yetindikleri halde, konunun özetini ve hangi yönüne ağırlık verildiğini göstermeleri açısından ek çözümlenmeler yapmaya olanak sağlamasıdır (Kutlu-Bekiroğlu, 2011, 928). Gazetelere, genel tarama ve arşiv tarama yöntemleri ile ulaşılmıştır. Hepsi Almanca olan haber içerikleri, yazar tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Sosyal medya sayfaları ise çalışma dışında tutulmuştur.

İncelenen haber sayısının 35 ile sınırlı tutulmasının metodolojik nedeni, yine çalışmada veri analiz yöntemi olarak seçilen gömülü teorinin yaklaşımında gizlidir. Glaser ve Strauss, gerek örneklem seçiminde gerekse değerlendirme ve kodlama sürecinde ortaya çıkan doygunluk ilkesinden bahsetmektedirler. Buna göre verilerden yeni bilgi edinilemediği takdirde, doygunluğa ulaşıldığı varsayılmalıdır (Flick, 1995, 82). Bu çerçevede çalışmada 35 haberle bahsi geçen doygunluğa ulaşılmıştır. Bu da araştırmacıya, pragmatik sonlandırma yapma iznini vermektedir (Strauss, 1990, 58). Aşağıdaki tabloda bu haberlerin hangi gazete ve gazete türlerinde yer aldığı ve türlere göre kaç haberin incelendiği görülmektedir.

Gazete Türleri	Gazeteler	Gazete Sayısı	İncelenen haber sayısı
Ulusal Gazeteler	Bild Frankfurter Allgemeine Zeitung Handelsblatt Der Tagesspiegel Die Welt Die Tageszeitung Süddeutsche Zeitung	6	17
Haftalık Ulusal Dergi ve Gazeteler	Der Spiegel Die Zeit Focus Stern	4	8
Yerel Gazete, Radyo Tv ve Bağımsız İnternet Gazeteleri	Berliner Morgenpost Deutsche Welle Deutschlandfunk Domradio Donaunkurier Norddeutscher Rundfunk	8	10

**Tablo 1:** Araştırmada Değerlendirilen Gazeteler

Tablodan da anlaşılacağı üzere, örneklemin temsil gücünü artırmak için tüm türlerde internet gazeteleri incelendiği gibi, basılı olarak da yayım yapan ulusal



günlük ve haftalık gazete ve dergilerine 25 haberle ağırlık verilmiştir. Bu bağlamda Almanya’da yayım yapan tüm ulusal günlük gazete ve haftalık/aylık yayımlanan dergiler dikkate alınmıştır.

### 3. Bulgular

Çalışmanın teorik bölümünde vurgulandığı gibi, Almanya’da Alevilerle ilgili haberler Federal düzeyde bir uyum politikasının hayata geçirilmesi ve uyum tartışmalarının Müslümanlara odaklanmasıyla yoğunluk kazanmıştır. Elde edilen bulgular da Aleviliğin çok dar bir çerçevede, ağırlıklı olarak Müslümanların entegrasyonu bağlamına haber edildiğini göstermektedir. Bu bağlamda incelenen haberlerin tümünde Alevilik ve Aleviler Almanya’daki İslam tartışmaları bağlamında değerlendirildiği gibi, ana akım (Sünni) İslam ve Sünni Müslümanlarla karşılaştırılmaktadır. Bu karşılaştırmada her iki grubun köken ülkesi olan Türkiye ve bu ülkedeki Alevi-Sünni ilişkisine de yer verilmektedir. Bu çerçevenin dışında kalan haber içerikleri ise, daha çok Alevi geleneklerinin, dini ritüel ve mekânlarının, tarihte yaşanmış acıların yüzeysel betimlemelerinden oluşmaktadır. Kaldı ki bunlar da paragrafların sonlarında genelde Alevilerin Almanya’daki uyum süreçleriyle ilişkilendirilmektedir. Bu duruma metodolojik açıdan bakıldığında, incelenen haberlerin, Alevilere ve Aleviliğe dair zengin bir içerik sunmadıkları ve dolayısıyla araştırmanın çerçevesini de sınırlandırdıkları anlamına gelmektedir.

Yukarıda söylenenlere göre, yazılı materyallerden sistematik olarak örnektüleri ortaya çıkarmayı amaçlayan bu çalışmada, dört temel eğilim tespit edilmiştir. Araştırma kapsamında ortaya çıkan bu dört eğilim, aynı zamanda araştırmanın temalarını oluşturmuştur. Aşağıda birbiriyle alakalı ama müstakil olarak sunulan bu temalar, sonuç bölümünde birbirileriyle ilişkilendirilerek genel bir değerlendirmenin alt yapısını oluşturmuştur.

#### 3.1. Aleviliği İslam’dan Soyutlama Eğilimi

Verilerde gömülü olan *Aleviliği İslam’dan soyutlama eğilimi*, çalışmanın teorik bölümünde çerçevesi çizilen Alman entegrasyon politikalarının Alevileri Türk diasporasından ayrı tutma eğilimiyle örtüşmektedir. Aynı zamanda Alevilerin ayrı kimlik arayışlarını da yansıtmaktadır. Ancak incelenen haberlerin hiç birinde Alevi diasporasına dâhil olduğu düşüncesi ile hareket etmeyen Alevilerden bahsedilmemektedir. Böylece Almanya’daki tüm Alevilerin, kendilerine Almanya’daki Türk toplumunun İslam’ından ayrı bir yön çizmek istedikleri algısı inşa edilmektedir. Bu bağlamda haberler, Alevileri gerek İslam’ın içerisinde ama onu farklı yorumlayan farklı referans kaynakları, inanç ve ibadetleri bulunan bir dini sistem olarak gerekse İslam’ın dışında kültürel ve felsefi bir sistem ya da senkretik bir din olarak sunmaktadır.

Aleviliği İslam’ın içinde ama ondan farklı olarak değerlendiren haberler özellikle spot/haber girişleri, genelde Aleviliği ‘diğer İslam’ ya da takipçilerinden bahsederken ‘diğer Türkler’ olarak değerlendirmektedir:

Ancak bu İslam bildiğimiz İslam’a benzememektedir. Çünkü o diğer İslam’dır (Die Zeit - 17.01.2008).

Alevilik, İslam içinde bağımsız bir mezheptir (Bild - 14.02.2012).

Bu bir yaşam biçimidir. Aleviler İslam’ın bir kolunu temsil etmektedir (Süddeutsche Zeitung- 11.05.2010).

Aleviler Almanya’daki diğer Türklerdir (Die Welt- 04.03.2011).

Diğer Müslümanlardan Kuran’a farklı yaklaşımlarıyla ayrılıyorlar. Ali’nin öncelikli olduğuna inanıyorlar (Die Tageszeitung-21.01.2008).

Norddeutscher Rundfunk gazetesinden bir haber metni, Aleviliğin İslam'dan farklı ama İslam'ın içinde olduğunun ayrıntılarını, bir Alevi Müslümanın görüşleriyle destekleyerek aktarmaktadır:

Müslüman veya gayrimüslim olan Aleviler, Muhammed peygamberin kuzeni ve damadı Ali'ye bağlıdırlar. Alevi görüşüne göre hem Ali hem de iki oğlu Sünni Müslümanlar tarafından öldürülmüştür. Bu durum ritüel şarkılar ve danslarla bugüne kadar anılan bir travmadır. Törende saz çalan Mert Aydoğan, dindar bir Müslümandır: “Yaptığımız her şeyin temeli sağlam ve Kuran'a dayalı” diye açıklamaktadır. “Ve Kur'an Müslümanların kitabıdır, dolayısıyla fazla söze gerek yoktur. Biz de ‘La ilahe illallah, Muhammed Resulullah, Ali Vesil Resulullah’ deriz. O halde: ‘Şehadet ederim ki, Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun peygamberi, Ali de onun halifesidir.’” (Norddeutscher Runfunk- 17.09.2021).

Aleviliği İslam'ın dışında gösteren haberler ise Aleviliği ayrı bir yaşam felsefesi ya da senkretik bir din olarak yansıtmaya eğilimindedir:

Aleviler, kendilerini İslam'dan kesin çizgilerle ayırmaktadırlar ve İslam'ın başlı başına bir din olduğuna inanmaktadırlar. Alevilikte dini kaynaklar, uygulamalar, Tanrı ve insan algısı İslam'dan büyük ölçüde farklıdır (Die Zeit- 25.01.2016).

[Alevilik] sadece İslam'dan değil, Şamanlardan, Zerdüştçülerden, Yezidilerden de etkilenmektedir (Norddeutscher Runfunk- 07.02.2014).

*Çoğu Türkiye'den gelen Aleviler, kökleri İslam'a dayanan bağımsız bir inançtır* (Der Tagesspiegel- 03.10.2016).

Bir felsefe, bir kültürel ifade, bir zihniyet, bağımsız bir din (...) Kutsal bir kitap ve merkezi bir yazı yok (Die Zeit- 17 Ocak 2008).

Aleviler, tasavvuftan aldıkları birçok unsurla ana akım İslam'ın dışında kendi anlatılarını ve ritüellerini sürdürmektedirler (Deutschlandfunk - 04.06 2019).

Berliner Morgenpost gazetesi ise Aleviliği ayrı bir din olarak gösterirken bilim dünyasına atıfta bulunmaktadır:

Alevilik artık dini araştırmalarda bağımsız bir “senkretik din” olarak kabul edilmektedir. Bu da, farklı dinlere ait fikirlerin karışımından yeni bir din oluşturma anlamına gelmektedir. Aleviler için bunlar, İslam öncesi dinlerden ve İslam tasavvufundan gelen çeşitli unsurlardır. Bu inancın merkezinde, kendinden sorumlu bir varlık olarak insan vardır. Aleviler için ölüm ve ahiret meselesi çok da önemli değildir. Alevi inancı, Sünnilerin Şii'lere ve Alevilere karşı yaptığı katliamların hatırasıyla şekillenmektedir. Sünnilerle ilişkiler bu nedenle gergindir (Berliner Morgenpost- 27.12.2007).

Haberlerde Alevilerin hangi özellikleri bakımından İslam'dan ayrı tutulması gerektiğine yönelik içeriklere de geniş yer verilmektedir. Bu içerikler *değerler* ve *ritüeller* başlıkları altında toplanabilmektedir.

İlk olarak haberlerdeki Alevi kültürünü oluşturduğu ileri sürülen *değerlere* baktığımızda, gazetelerin Alevileri modern olanın (Almanya'nın) tarafında konumlandığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle bu grubu Alevi yapan değerler, kaçınılmaz olarak liberal, hoşgörülü, demokratik, hümanist, eleştirel, kadın erkek eşitlikçi gibi türden olacaktır. Bu değerler, Alevileri Sünni Müslümanlara göre daha çağdaş bir dini topluluk yapmaktadır:

Pek çok Alevi kendisini Müslüman olarak görmese de, modern ve liberal Müslüman olarak kabul ediliyor (Die Zeit- 25.02.2015).

Alevi bakış açısına göre inanç hakikatleri bizzat araştırılmalıdır. Dogmalar eleştirel olarak incelenmelidir. Alevilikte Kur'an, merkezi bir rol oynamaz (Deutschlandfunk - 04.06. 2019).

Alevi inancı, toplumsal cinsiyet eşitliği, hayırseverlik, tevazu ve hoşgörü gibi değerlerle şekillenmektedir. Her şeyden önce şeriatın reddi ve liberal görüşler, Alevileri Sünnilerden ayırmaktadır. Başörtüsü, sakal gibi semboller Aleviler arasında dindarlık standardı değildir (Frankfurter Allgemeine Zeitung- 27.08. 2021).

Bu inancın merkezinde, kendinden sorumlu bir varlık olarak insan vardır (Berliner Morgenpost, 27.12.2007).

Aleviliğin çağa ayak uydurması özellikle önemlidir (Norddeutscher Runfunk - 07.02.2014).

Onlarda [Alevilerde] kadın ve erkek eşittir (Focus - 14.11.2016).

Alevi cemaatinin liberal İslam'ı, *köken itibariyle* Şii İslam'a dayanmaktadır. Ancak Aleviler, İslam'ın beş şartına uymayı reddediyorlar. İslami hukuk sistemi olan şeriat onlar için geçerli değildir (...) Kadın ve erkek eşit kabul edilir (Frankfurter Allgemeine Zeitung - 02.03.2019).

Kadın ve erkek eşittir ve aynı odada ibadet ederler (Der Spiegel- 26.04.2016).

Alevilikte (Türkiye'deki en büyük ikinci dini grup), insan sevgisi ön plandadır (Bild - 08.12.2022).

Merhamet, sabır, kendine ve başkalarına sevgi, saygı, bilgi edinme ve tevazu gibi evrensel değerler, Alevi *öğretisinin merkezinde yer almaktadır* (Donaukurier-15.05.2014).

Bu değerleri davranışlarına yansıttıklarını gösteren haberi ise Stern dergisi Münih Alevi topluluğunun Türkiye ve Suriye'de 2023 yılının Şubat ayında gerçekleşen depremlere duyarlılıklarını ve depremzedelere yardımları manşetine taşıyarak göstermektedir:

Yardım dalgası: Münih Alevileri depremzedeler için toplanıyor (Stern-10.02.2023).

Değerleri Sünni İslam'dan farklı olan Aleviliğin *ritüelleri* de kaçınılmaz olarak farklı olacaktır. Bu ritüeller, İslam'ın başörtüsü, domuz eti, alkol tüketimi, cami, hac, namaz, haremlik-selamlık ile ilgili yasak ve emirleriyle karşılaştırılarak sunulmaktadır.

[Aleviler] örneğin hac için harcanan parayı ihtiyaç sahiplerine bağışlanmasının daha tanrısal olduğuna inandıkları için hacca gitmezler. Camiye de gitmiyorlar, çünkü Peygamber zamanında bugün bildiğimiz camiler yoktu (Norddeutscher Runfunk - 17.09.2021).

Aleviler İslam'ın beş şartına göre yaşamıyorlar. Mesela Mekke'ye hacca gitmezler. Ramazan'da oruç tutmazlar (Der Spiegel- 26.04.2016).

Aleviler camilere gitmezler ve Kuran'ı harfi harfine tefsir etmezler (Frankfurter Allgemeine Zeitung- 02.03.2019).

[Alevilikte] Mekke'ye hacca gitmek veya günde beş vakit namaz kılmak gibi İslam'ın beş şartından hiçbiri yoktur (Deutschlandfunk - 4 Haziran 2019).

Kuran'ın kurallarına uymazlar, içki içmelerine izin verilir ve Cemevlerinde, cemaat binalarında kadınlar ve erkekler birlikte dua ederler ( Die Zeit -25.02.2015).

Kadınları başörtüsü takmazlar. Bu nedenle, birçokları onları modern İslam ve entegrasyonun başlıca örneği olarak görmektedir (Die Tageszeitung, - 21.01.2008).

Domuz eti yasak değil ve alkolsüz bir hayat geçirmek zorunda değiller (Die Welt- 04.03.2011).

Kutsal bir kitap ve merkezi bir yazıları bulunmamaktadır. Sadece saz eşliğinde çalınan şarkıları vardır (Die Tageszeitung - 21.01.2008).

Ud ile özgürlüğe doğru [ilerliyorlar] (Frankfurter Allgemeine Zeitung-24.06.2022).

Aleviler, Hakk'ın, yani Tanrı'nın, okunabilecek bir kitap gibi her insanın doğasında olduğuna inanırlar. Namazlar camide değil, cemaat binasında kılınır. Kadın ve erkekler birlikte namaz kılarlar, ayrı ayrı değil. Şiirlerin okunduğu Cem için buluşurlar (Donaukurier-16.04.2023).

Die Welt gazetesinde yer alan aşağıdaki örnekte olduğu gibi, haberlerde uyum ve Sünni İslam'la ilişkilendirmeden verilen bölümler, genelde Alevilerin ibadet ve ibadet yerlerine dair olmaktadır. Ancak bölümün sonunda konu mutlaka yine uyuma ya da Alevi-Sünni kıyaslanmasına bağlanmaktadır:

Cem Türkçe bir kelimedir ve toplanma anlamına gelmektedir. Bu nedenle bütün aile üyeleri hep beraber aynı binaya girerler ve çocukların oyunlar oynamaya çoktan başladıkları rengarenk ve desenli İran halılarının üzerine bağdaş kurarak otururlar. Rahat bir ortamda sadece birkaç yaşlı kadın başlarına gevşek bir şekilde atkı takmış durumdadırlar, eşleri de yanlarında oturmaktadırlar. Bunların aralarında pek çok genç de bulunmaktadır, dar kot pantolonlu ve saçlarındaki ışıltılı tokalarıyla bir kaç kelimenin belini kırmaktadırlar. Buranın camiden farklı olduğunu anlamak için İslam uzmanı olmaya gerek yoktur (Die Welt-04.03.2011).

### **3.2. Alevilerin Alman Toplumuna Daha Uyumlu Olduklarını Gösterme Eğilimi**

Alevi kültürünü Batılı değerler üzerinden inşa eden medya Alevileri de kaçınılmaz olarak Batı toplumlarıyla uyumlu olarak yansıtma eğiliminde olacaktır:

*İçişleri Bakanlığı'ndan*, işbirliğinin sorunsuz yürüdüğü tek kesimin Aleviler olduğu duyurulmaktadır (Die Welt-04.03.2011).

Almanya'da 800.000 kadar Alevi var. Birçoğu Müslüman olarak değil, bağımsız bir dini topluluk olarak kabul edilmek istiyor. Başarılı entegrasyonları, İslam kültürüne bağlı insanlar için bir rol model olarak kabul edilmektedir (Domradio-02.12.2020).

Bu ülkede Alevilerin iyi entegre olduğu düşünülüyor (Deutschlandfunk-06.24.2013).

Aleviler, Almanya'da dini topluluk olarak tanınan *İslam kültürüne ait tek*

*gruptur* (Die Welt-04.03.2021).

Diğer taraftan Alevilerin Alman toplumuyla uyumlu olduğunun göstergesi olarak kültürlerarası evliliklere de vurgu yapılmaktadır:

Birçok Alevi Almanlarla evlenmektedir (Die Zeit-25.02.2015).

Alevilerin uyumlu ve topluma bağlı oldukları fikrini güçlendirmek için haberlerde siyasetçi, uzman ya da akademisyenlerin görüşlerine de sıkça yer verilmektedir:

Kültür Bakanı Konrad Wolf (SPD) tarafından *Çarşamba günü* Mainz’de *açıklandı*: [Alevilerin] toplumun özgür ve demokratik temel düzenini benimsediklerine dair hiçbir *şüphe yoktur* (Süddeutsche Zeitung–27.03.2019).

Uzmanların bakış açısına göre, Almanya’daki Alevi azınlığı, İslami kültür alanından insanların entegrasyonu için bir rol modeldir (Domradio-02.12.2020).

Katolik ilahiyatçı Timo Güzelmansur da Alevilerin entegre olma yeteneklerinin yüksek olduğunu doğruladı: “Başkalarının özgürlüğü de dahil olmak üzere, özgürlük fikrine özellikle duyarlıdırlar” (Domradio-02.12.2020).

Kültür Senatörü Lederer onları [Alevileri] övüyor: “Berlin’deki Alevi topluluğu, dinler ve kültürler arası diyaloga aktif katılımı sayesinde önemli bir köprü kuruyor ve her şeyden önce ırkçılık ve ayrımcılığa karşı *net duruşu sayesinde Berlin* sivil toplumunun güçlü bir ortağı konumunda bulunuyor.” (Die Tageszeitung–26.01. 2022).

### 3.3. Almanya’yı Aleviler İçin İdeal Ortam Olarak Sunma Eğilimi

Yukarıdaki eğilimlerle Alevilerin kendileri için öngörülen uyum programlarına daha iyi cevap verecek bir potansiyele sahip olduklarını gösterme çabasında olan medya, bu potansiyelin değerlendirilmesi için *Almanya’yı ideal bir ortam olarak sunma* yoluna gitmektedir. Bu görüşü güçlendirmek için, Alevilerin Almanya’daki durumunu, Türkiye’deki Alevilerin durumuyla karşılaştırmaktadır:

Aleviler, göç *sürecinde* inançlarını alenen ve özgürce yaşayabileceklerini gördüler (Deutschlandfunk-04.03. 2021).

Berlin’de yaklaşık 70.000 Alevi var. Türkiye’de bu dinin mensupları uzun süredir zulme maruz kalıyor, Almanya’da inançlarını rahat bir şekilde yaşayabiliyorlar (Die Zeit - 25.02.2015).

Türkiye’de liberal bir dini azınlık olan Aleviler, asırlardır kadın ve çocuklarıyla birlikte dini ritüellerini gerçekleştirdikleri için kendi toplumlarında ensest uyguladıkları önyargısıyla mücadele etmek zorundaydılar (Der Spiegel-27.12.2007).

Bazı dinler sürgünde gerçekten çiçek gibi açar, gelişebilir ve böylece bir araştırmanın nesnesi olarak yeniden ilgi çekici hale gelebilir. Dinleri, 20. yüzyılın ortalarına kadar çok az araştırılmıştır, çünkü takipçileri, öğretilerini Türkiye’de gizlice aktarmak durumunda kalmışlardır (Deutschlandfunk-04.06. 2019).

Aşağıdaki örnekte olduğu gibi, bazı haberler de bu ve benzeri görüşleri güçlendirmek için Almanya’da Alevilerin Almanlara olan minnettarlıklarını Alevi aktörleri dilinden aktarmaktadırlar:

Almanya'daki Alevi Toplum Derneği'nden (AABF) Yılmaz Kahraman: "Dini aşırıcılığı reddediyoruz. Damgalama Türkiye'de günlük hayatın bir parçasıyken, Almanya'daki insanlar özgürlükleri için minnettarlar (Domradio-12.02.2020).

### 3.4. Sünni-Alevi Gerilimine Vurgu Yapma Eğilimi

*İncelenen haberlerin en yoğun olarak odaklandığı konu, Alevilerin dini inanç ve ritüelleri nedeniyle Türkiye'de yaşadıkları sorunlar ve uğradıkları ayrımcılıktır. Haberlerde bu sorunların Sünni Müslümanlar tarafından Almanya'ya da taşındığına sıkça vurgu yapılmaktadır.*

*İlk olarak Alevilerin Türkiye'de yaşadıkları zorluklara baktığımızda, bu haberlerin özellikle Alevilerin dini topluluk olarak tanınmadığına, dinlerini ancak gizli olarak yaşayabildiklerine ve buna rağmen devlet ve toplum tarafından sindirildiklerine odaklanıldığı gözlenmektedir:*

Munzur Nehri üzerindeki Alevi azınlığın ibadet yerleri tehdit altında bulunmaktadır. *Türk hükümeti orada ticari bir eğlence parkı planlıyor (Focus-17.12.2020).*

Menşe ülkeleri olan Türkiye'de Aleviler zulüm görüyor (Die Tageszeitung-26 Aralık 2022).

Alevilerin tarihine ayrımcılık, zulüm ve soykırım olayları damgasını vurmuştur. Yüzyıllar boyunca Türkiye'de zulüm gördüler ve dinlerini ancak gizlice yaşayabildiler (Frankfurter Allgemeine Zeitung-08.27.2021).

[Sadece] danslar ve şarkılar denetlenmedi: Dersimli Aleviler soykırımın anısını şarkılarında yaşıyorlar (Tageszeitung-13.02.2023).

Türkiye'de yaklaşık 14 milyon Alevi inancına sahip insan yaşıyor. Onlarca yıldır ayrımcılıkla mücadele ediyorlar (Deutsche Welle-01.05.2020).

Sivas katliamı bugüne kadar tam olarak aydınlatılamamıştır. 1993'te Anadolu'nun Sivas kentinde İslamcı bir çete, 30'dan fazla Alevi'yi katletmiştir. Hükümlü katillerden biri gözaltındayken firar etmiş ve o zamandan beri Berlin'de yaşamaktadır (Der Tagesspiegel-23.09.2021).

Bazı haberler özellikle Alevilerin yaşadıkları ayrımcılık ve katliam olaylarının sebebi olarak siyasi iktidarı ve devletin kolluk kuvvetlerini göstermektedir:

Recep Tayyip Erdoğan bir keresinde 1930'larda gerçekleşen Alevi katliamı için alenen özür dilemişti. Ama sonradan her şey yine eskisi gibi oldu. Bunu [katliamı] anmak isteyen bir vakıf şimdi yasaklandı (Frankfurter Allgemeine Zeitung-09.12.2020).

*İslamcuların kışkırttığı birkaç bin kişilik bir kalabalık, Alevi kültür festivalinin yapılacağı otele saldırdı. Polis ve itfaiye hiçbir şey yapmadan baktı (Deutschlandfunk-06.24.2013).*

Türk muhalefet lideri Kılıçdaroğlu, Alevi dini azınlığın bir üyesi olduğunu ilan etti. [Aleviler] bugüne kadar Türkiye'de baskı ve ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar... Adaylığı açıklanmadan önce, Alevi geçmişi defalarca olası bir dezavantaj olarak tartışıldı (Tagesspiegel-20.04.2023).

Haberler, bu görüşlerini güçlendirmek için Almanya'da yaşayan Alevi aktörlerin ifadelerine de yer vermektedirler:

*Çatı örgütü başkanı Ali Balkız bugün şunları söyledi: “Türkiye’deki Alevilerin 1000 yıllık bir tarihi var. Bu süre zarfında hiçbir zaman grup olarak tanınmadık, görmezden gelindik.”* (Handelsblatt-08.01.2008).

Haberlerde aynı zamanda Alevilere karşı ayrımcı tutumların Türkiye ile sınırlı kalmayıp, Almanya’ya da taşıdığına sıkça vurgu yapılmaktadır:

[Almanya’daki] Aleviler oruç tutmadıkları ve kızları başörtüsü takmadıkları için çoğu zaman zorbalığa maruz kalmaktadırlar (Deutschlandfunk-04.06.2019).

Almanya’da da Alevi çocuklar zorbalığa uğruyor. Örneğin 17 yaşındaki Ceren sürekli kendini gizlemek zorunda. Bu Alevi kız bir lisenin 11. sınıfına devam etmektedir. *İlkokuldayken, Ramazan ayında öğle yemeğini gizlice yemek zorunda kalırdı: “Bir ay oruç tutmadığım için Müslüman çocuklar tarafından sık sık kafir olarak adlandırılırdım.”* Genel olarak Ramazan, Aleviler için yılın en kötü zamanıdır. Almanya’nın dört bir yanından endişeli anneler, kızlarının başörtüsü veya mini etek giymedikleri için ‘sürtük’ olarak adlandırıldıklarını Alevi topluluğu derneğini arayarak bildirmektedirler (Die Welt-04.03.2011).

Aleviler Müslümanlar Koordinasyon Konseyi’nde (KRM) temsil edilmiyor çünkü diğer dernekler onları henüz *Müslüman olarak kabul etmiş değiller* ve Aleviler bilinçli olarak kendilerini bağımsız bir inanç olarak görüp onlardan uzak duruyorlar (Die Tageszeitung-21 Ocak 2008).

*Alevi Gençlik Birliği*, ‘Protestan ve Katolik Kiliseleri Ekümenik Kilise Kongresi’nden çekiliyor. Sebep: Aralarındaki *aşırı* milliyetçilere ve İslamcı üyelere müsamaha gösteren İslami derneklerle bir diyalog forumunda oturmak [istemiyorlar] (Die Welt-26.10.2020).

İncelenen haberlerde Alevilerin Sünnilere karşı önyargılarından bahseden bir habere ise rastlanılmamıştır. Hatta Aleviler her şeye rağmen Müslümanlara karşı daha hoşgörülü bir grup olarak yansıtılmaktadır:

Alevi Müslümanlar, Sünni İslam’ın beş şartına, yani oruç tutmak, dua etmek, hac yapmak, sadaka vermek ve Tanrı’ya inanmak gibi şeylere saygı duyarlar. Ama onlar bu emirleri farklı yorumlarlar (Norddeutscher Rundfunk-17.09.2021).

Aleviler, kökenleri 13. yüzyıla kadar uzanan bir İslam inancının mensuplarıdır. Hoşgörü, hangi dine ve millete mensup olursanız olun, öğretilerinin temel değerlerinden biridir (Deutsche Welle-11.02.2022).

## Sonuç

Çalışmada, farklılaşan kültürel değerleri ve ritüelleriyle birlikte Almanya’daki Türk kültürü içinde bir alt kültür biçimini oluşturan Aleviliğin medya temsili araştırılmıştır. Temsilin bir inşa süreci olduğu ön kabulüyle hareket eden bu çalışma, ampirik verilerini günümüzde yeni medyanın en önemli enformasyon araçlarından biri olan internet gazetelerinden toplamış ve gömülü teori yöntemine göre analiz etmiştir. Bu bağlamda dört temel eğilim tespit edilmiştir. Medyadaki bu eğilimlerin özellikle Almanya’daki en büyük göçmen grubunu oluşturan Türk toplumuna yönelik göç ve uyum politikaları ile ilişkili olduğunun tespit edilmesi nedeniyle, geniş çaplı bir teorik çerçevenin sunulmasına gerek duyulmuştur. Bu bağlamda ilgili literatür, kontekst bilgi olarak çalışmanın bir başka veri materyalini oluşturmuştur. Medyanın siyaset ile karşılıklı bağımlılık ve etkileşim halinde olması, böyle bir teorik çerçevenin sunulması için ayrı bir gerekeciyi oluşturmuştur.

Çalışmanın teorik bölümünden elde edilen sonuçlar, Almanya'nın çok kültürlü bir toplum olmasına karşın, tek tipleştirici göç politikaları izleme eğiliminde olduğunu ortaya koymaktadır. Çok kültürlülük adı altında yürütülen bu politikalarla, Türk toplumu gibi sayıca büyük ve resmi azınlık statüsü taşımayan göçmenlere, kontrollü bir şekilde bazı (folklorik) hakları tanınırken, asıl hedeflenen ise onları ulus-ötesi bağlarından kopararak göç ettikleri ülkenin formal ve enformel yasalarına bağlamaktır. Bu süreci yönlendirmek ve hızlandırmak için 90'lı yılların sonundan itibaren federal düzeyde yürürlüğe giren uyum politikaları, İslam'ın bir «güvenlik riski» oluşturduğu algısının geliştiği döneme denk gelmiş ve uyum sorunu bir İslam tartışmasına dönüştürmüştür. Bu politikaların etkili olması ve Almanya'da sosyalleşen yeni kuşakların devreye girmesi ile birlikte, günümüz İslami kuruluşlarında Alman dilinde ve Almanya'ya yönelik bir İslam anlayışı gelişmiştir.

Uyum tartışmalarının İslam tartışmasına dönüşmesiyle ve sayıca en büyük göçmen grubunu oluşturan Türk toplumunun İslam'ına odaklanması ile birlikte, bu grubun içindeki alt gruplar da daha fazla görünür hale gelmiştir. Artık bu grupların da kim oldukları ve nasıl bir İslam anlayışını savundukları özellikle uyum politikaları açısından önemli hale gelmiştir. Bu bağlamda 2000'li yılların başına kadar Almanya'daki Türk toplumu içinde fark edilmeyen Aleviler, haklarında pek az şey bilinse de, Alman siyaseti tarafından ayrı bir diaspora, hatta ayrı bir dini grup olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu süreci Alevilerin Türkiye'deki Sünni ağırlıklı çevrenin etkilerinden kurtulma isteklerinin yanı sıra, Almanya'da Batı karşıtı olarak etiketlenerek bir güvenlik sorunu haline getirilen Müslüman grubuyla arasına mesafe koyma baskısı desteklemiştir. Bunun üzerine Aleviler, özellikle 11 Eylül 2001 terör eylemlerinin ardından İslam'a karşı net bir pozisyon olarak kendilerini modern olanın (Almanya'nın) tarafında konumlandırma durumunda kalmışlardır. Alman siyaseti ise bu adıma karşılık olarak, Alevilerin gerçekte kim ya da ne olduklarıyla ilgilenmeksizin, Aleviliğe 'alternatif İslam' ya da 'diğer İslam' olma misyonunu yüklemeye yoluna gitmiştir. Hatta bu İslam'ın takipçilerinin Alman toplumuna Katoliklerden daha iyi entegre olduklarını iddia etmiştir. Ancak bu iltifatın içinde barındırdığı çelişki, entegrasyon masasına çağrılan grubun, Katoliklerin değil Alevilerin olmasıdır. Böylece Alevilik Sünni İslam'la aynı göçmen potasına yerleştirildiği gibi, bu gruba yönelik uygulanan politikalar da Alevi ön ekini alarak (*Alevilik Din Dersi*, *Alevilik Teoloji Kürsüleri* vb.) aynı kalmıştır. Zira bu politikalar daha önce Sünni Müslümanlar üzerinde olumlu sonuçlar vermiştir. Böylelikle göçmen sıfatıyla zaten entegrasyon politikalarının muhatabı olan Aleviler, bu sefer de Alevi kimlikleri üzerinden uyum tartışmalarının içine çekilmiştir. Bu tartışmalarda Aleviler Almanya'nın göstermelik Müslümanları olarak, sözde uyumsuz İslam'ın yerel toplumun değerler sistemine uyum sağlayabileceğinin ilk kanıtı ve son umudu olarak hizmet etmektedir.

Göç politikalarına paralel olarak kitle iletişim araçları da 90'lı yılların sonuna kadar Almanya'daki göçmenleri, ayrımsız ve genelleştirilmiş bir şekilde "yabancı" ve "Türk" olarak görürken, uyum tartışmalarının İslamlaştırılmasıyla birlikte, öteki olarak inşa ettikleri İslam'ın içindeki Alevileri farklı inanç, ritüel ve kimlik arayışlarıyla "örnek ötekiler" olarak öne çıkarmaya başlamıştır. Bu da çok daha fazlası olan Aleviliği, dar bir çerçeveye sıkıştırmak anlamına gelmektedir.

Bu teorik çerçeveye bağlamında Alevilerin medya temsilini araştıran bu çalışma, göç politikaları tarafından ana-akım İslam'a alternatif olarak inşa edilen Alevi kimliğinin, medya tarafından yeniden üretildiği ve derinleştirildiği sonucuna varmıştır. Toplumsal gerçekliğin araçları olarak görülen ve toplumdaki tespit edilen sorunların iyileştirilmesine katkıda bulunması beklenen medyanın, Alevilerin gerek göçmen olarak gerekse Alevi olarak göç toplumundaki gerçek durumlarını yansıtmadığı, onların meseleleriyle ilgilenme sorumluluğunu üstlenmediği, sadece Sünni Müslümanlara göre ne kadar uyumlu olduklarıyla ilgilendiği tespit edilmiştir. Elde edilen bulgular aynı zamanda, Alevi-Sünni karşılaştırmasının Batılı değerler üzerinden inşa edilmiş



bir Alevilikle, göç ve uyum sürecinden geçerek Almanya'ya yönelmiş İslam yerine, modern karşıtı ve statik olarak inşa edilmiş bir İslam ile yapıldığını ortaya koymaktadır. Bu da Karaca-Bostancı'nın (2022) giriş bölümünde bahsedilen çalışmalarının da ortaya koyduğu gibi, medyanın derdinin Alevilik olmadığını göstermektedir. Bu durumu Aleviler ve Aleviliğin gerçekte ne olduğuyla ilgili haber içeriklerinin eksikliği de göstermektedir. Örneğin kadın erkek eşitliğinin varlığı, cemde birlikte oturulması ile gösterilirken, çalışmanın teorik bölümünde var olduğunu belirttiğimiz inanç pratiklerindeki ataerkil örüntülere örnekler verilmemektedir. Medya daha ziyade bir grup hakkında olumlu, diğeri hakkında olumsuz yargılar inşa ederek, bu grupları daha iyi göçmen olma konusunda birbiriyle yarıştırmaya peşindedir. Bu bağlamda özellikle medya tarafından masaya yatırılan Alevilik, tanımlama yoluyla baskı altına alınıp uyum siyasetinin çıkarlarına hizmet edecek şekilde kategorize edilerek, araçsallaştırılmıştır.

Çalışmanın nitel bölümünden elde edilen bu sonuca, yazılı materyallerde gömülü bulunan dört temel eğilim dayanak sağlamaktadır. Bunlardan ilki *Aleviliği Ana-akım İslam'dan Soyutlama Eğilimidir*. Alevilik, haberlerde gerek İslam'ın içerisinde farklı bir yorum olan, farklı referans kaynakları, inanç ve ritüelleri bulunan bir dini sistem olarak, gerekse İslam'ın dışında bir kültürle ve felsefi sistem olarak sunulmaktadır. Alevileri inanç bakımından İslam'dan farklı kılan ana unsur olarak ise, Aleviliğin tek ve ilahi bir kitaptan değil, farklı felsefelerden ve eleştirel akıldan ve evrensel değerlerden beslendiği gösterilmektedir. Bu da Aleviliği kurala, dogmaya ya da şeriata değil, insana akla ve sorgulamaya dayalı bir din yapan şeydir. Dolayısıyla böyle bir dinin takipçileri de kaçınılmaz olarak liberal, demokratik, hümanist ve hoşgörülü olacaklardır. Haberlerde Aleviliğin her türlü dogmatizmi reddettiği, aydınlanma, insan hakları, cinsiyet eşitliği gibi evrensel değerleri benimsediği sürekli olarak vurgulanmaktadır. Bu algıyı güçlendirmek için kimi zaman Alevi kökenli sıradan insanların ya da Alevi ya da Alevi olmayan kanaat önderlerinin bu doğrultudaki görüşlerine yer verilmektedir.

Haberlerin toplumsal yaşamda Alman toplumunun İslam'la ilgili problemleri olduğu konuların Aleviler üzerinden çözmeye çalıştığı bir diğer konu da İslam'daki emir ve yasaklardır. Buna göre kadınların başörtüsü takma zorunluluklarının bulunmadığına, dini mekânlarda kadın-erkek ayrımının yapılmadığına, alkol kullanmanın ya da domuz eti tüketmenin bir problem olmadığına dair ifadelerle neredeyse tüm haberlerde yer verilmektedir. Haliyle incelenen haberlerde ikinci eğilim olan *Alevilerin Alman toplumuna aha uyumlu oldukları eğilimi* sonucu dogmaktadır. Bu durumda Alevilerin kendileri için öngörülen uyum programlarına daha iyi cevap verecek bir potansiyele sahip oldukları öne sürülmektedir. Bu potansiyelin değerlendirilmesi için gerekli olan tek şeyin ise uygun bir ortamın bulunmasıdır. Bu eksikliği de Aleviler adına gazeteler, *Almanya'yı ideal bir ortam olarak sunma* yoluyla gidermektedir. İncelenen haberlerin neredeyse tamamında Alevilerin Almanya'ya göçleriyle birlikte, inançlarını yaşayabilecekleri bir özgürlük alanını ilk kez buldukları ifade edilmektedir. Bu görüşü güçlendirmek için Alevilerin Almanya'daki durumuyla, Türkiye'deki durumları karşılaştırılmakta ve Alevilerin köken ülkelerinde yaşadıkları ayrımcılık ve şiddet olaylarına sürekli olarak göndermelerde bulunmaktadır. Bu karşılaştırmadan *Sünni-Alevi gerilimine vurgu yapma eğilimi* dördüncü ve son eğilim olarak ortaya çıkmaktadır. Bu eğilim, Almanya'nın kendi topraklarında yaşayan Alevilere ne derece sahip çıktığını gösterme çabasını içermektedir. Bu sahip çıkma, özellikle Sünni Müslümanlara karşıdır. Zira Almanya'daki Aleviler her ne kadar güvende olsalar da yani onlara Alman tarafından bir zarar gelmese de bu ülkede de Türkiye'dekine benzer bir şekilde Sünnilerin baskısı devam etmektedir. Bu bağlamda Müslümanların Alevilere karşı ön yargılarından çeşitli örnekler verilirken, Alevilerin Sünnilere karşı önyargılarına dair bir habere rastlanılmamaktadır. Hatta bazı haberlerde Alevilerin Sünnilere karşı daha hoşgörülü olduğu belirtilmektedir. Bu hoşgörünün karşılık bulunmaması ise sadece Alevileri değil, Alman toplumunu da etkilemektedir.

Son tahlilde bu çalışma göstermektedir ki, Almanya her ne kadar göç politikalarında belirlenen hedeflerine doğru hatırı sayılır bir ilerleme kaydetmiş olsa da göçmenlerin temel kültürel haklarını korumalarına izin vermeyerek açık ve liberal bir toplum olma ideallerinin çok gerisinde kalmıştır. Bu idealleri ise dördüncü kuvvet özelliğini taşıyan medyayı da yanına alarak, ana-akım İslam’a “alternatif İslam” olarak belirlediği Aleviler üzerinden yeniden inşa etme stratejisini benimsemiştir. Bu süreci Alevi göçmen grubunun ayrı kimlik arayışı ve kendileri için öngörülen uyum programlarına iyi bir cevap verecek potansiyele sahip olduklarını gösterme çabası da desteklemektedir.

Çalışmada elde edilen sonuçlar, özellikle ülkede yaşayan ve tüm farklılıklarıyla birlikte Almanya Türk toplumunu ve aynı zamanda onun gücünü oluşturan Alevi ve Sünnilere önemli sorumluluklar yüklemektedir. Bu bağlamda hatırlanması gereken belki en önemli hususlardan birisi, Almanya ortamında her iki grubun aynı göç süreçlerinin etkisinde kalarak ve aynı uyum politikalarına tabi tutularak birbirine benzetilmiştir. Bu gruplar, ayrımcılık, ırkçılık, özgün kimliklerini yeni kuşaklara aktarma ve ulus-ötesi bağlarını koruma gibi temel sorunlarda da birleşmektedir. Bu sorunların Alevi ve Sünnilerin birbirlerinden değil, Alman toplumundan kaynaklanıyor olması, her iki grubun özgün kimliklerini ve ulus-ötesi bağlarını koruma açısından belirtilenin aksine, Almanya’da güvende olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Tüm bu hususlar, ayrı bir kimlik arayışında bulunurken, her iki grup tarafından dikkate alınması gerekmektedir. Bölünerek ve dolayısıyla küçülerek, giderek büyüyen sorunların üstesinden gelinmesi daha güç hale geleceği gibi, bu sorunlar küçük grupların ve hatta bireylerin sorunları sayılacaktır. Aynı zamanda var olan karşılıklı ötekileştirme süreçleri daha da derinleşmiş olacaktır.

### Kaynaklar/References

- Aksoy, Erdal–Tekten Aksürmeli, Zeynep Serap. “Diaspora İçinde Diaspora: Almanya Alevileri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 85, (2018), 87-102.
- Beilshmidt, Theresa. *Gelebter Islam. Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland*, Bielefeld: Transcript Verlag, 2015.
- Berliner Morgenpost. (27 Aralık 2007). “Wer Sind die Aleviten? Und Woran Glauben Sie?”, (Erişim: 21 Ocak 2023). <https://www.morgenpost.de/kultur/article103223592/Wer-sind-die-Aleviten-Und-woran-glauben-sie.html>
- Bild. (08 Ağustos 2022). “Im Alevitentum (zweitgrößte Religionsgruppe in der Türkei) steht Nächstenliebe im Mittelpunkt”, (Erişim: 12 Aralık 2022) <https://www.bild.de/regional/stuttgart/stuttgart-aktuell/ece-s-14-beerdigt-dein-schoenes-laecheln-werde-ich-nie-vergessen-82180958.bild.html>
- Bild. (14 Şubat 2012). “Alevitischer Religionsunterricht an weiterführenden Schulen in NRW”, (Erişim: 21 Ocak 2023). <https://www.bild.de/regional/koeln/alevitischerreligionsunterricht-an-weiterfuehrenden-22636052.bild.html>
- Çiçek, Hüseyin. “Diaspora und Religion. Religionspolitische Herausforderungen in der jüngeren Geschichte der Aleviten in der Türkei und Deutschland”, *Z Religion Ges Polit*, 6 (2022), 641–659.
- Der Spiegel. (26 Nisan 2016). “Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte. Türkei diskriminiert Aleviten”, (Erişim: 21 Ocak 2023). <https://www.spiegel.de/politik/ausland/tuerkei-ankara-diskriminiert-laut-egmr-urteil-die-aleviten-im-land-a-1089397.html>
- Der Spiegel. (27 Aralık 2007). “Aleviten demonstrieren gegen “Inzest”-Tatort”, (Erişim: 11 Ekim 2022). <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/ard-bueror-berlin-aleviten-demonstrieren-gegen-inzest-tatort-a-525505.html>

- Der Tagesspiegel. (03 Ekim 2016). “Platz im Rundfunkrat: Aleviten sollen eine Stimme bekommen”, (Erişim: 22 Ekim 2022). [https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/medien/aleviten-sollen-eine-stimme-bekommen-3705169.html?fbclid=IwAR2VmXV\\_FlmfAzH\\_OBehDYTLMXssmdUmUNOffE-cxRQFNyVLz\\_UraMakiezc](https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/medien/aleviten-sollen-eine-stimme-bekommen-3705169.html?fbclid=IwAR2VmXV_FlmfAzH_OBehDYTLMXssmdUmUNOffE-cxRQFNyVLz_UraMakiezc)
- Der Tagesspiegel. (20 Nisan 2023). “Ich bin Alevit’: Video von Erdogan-Rivale bekommt Millionen Aufrufe”, (Erişim: 25 Nisan 2023). <https://www.tagesspiegel.de/internationales/ich-bin-alevit-video-von-erdogan-rivale-bekommt-millionen-aufrufe-9688889.html>
- Der Tagesspiegel. (23 Eylöl 2021). “Senat prüft Gleichstellung mit christlichen Kirchen: Berlin will Alevitische Gemeinde offiziell als Religionsgemeinschaft anerkennen”, (Erişim: 22 Ekim 2022). <https://www.tagesspiegel.de/berlin/berlin-will-alevitische-gemeinde-offiziell-als-religionsgemeinschaft-anerkennen-4765684.html>
- Deutsche Welle. (01 Mayıs 2020). “Aleviten kämpfen um Anerkennung”, (Erişim: 21 Ocak 2023). <https://www.dw.com/de/t%C3%BCrkei-aleviten-k%C3%A4mpfen-um-erkennung/a-52135931>
- Deutsche Welle. (11 Şubat 2022). “Aleviten”, (Erişim: 22 Ekim 2022) <https://www.dw.com/de/aleviten/t-19214612>
- Deutschlandfunk. (04 Haziran 2019). “Abseits vom Mainstream-Islam”, (Erişim: 21 Şubat 2023). <https://www.deutschlandfunk.de/alevitentum-abseits-vom-mainstream-islam-100.html>
- Deutschlandfunk. (24 Haziran 2013). “Aleviten wollen sich nicht mehr verstecken”, (Erişim: 21 Şubat 2023). <https://www.deutschlandfunk.de/aleviten-wollen-sich-nicht-mehr-verstecken-100.html>
- Die Tageszeitung. (13 Şubat 2023). “Kebire Yildiz über Repression: ‘Ich tanze, wenn ich traurig bin’”, (Erişim: 08 Mart 2023). <https://taz.de/Kebire-Yildiz-ueber-Repression/!5912307/>
- Die Tageszeitung. (21 Ocak 2008). “Aleviten-Protest Gegen Tatort Krimi. Die Falsche Spur”, (Erişim: 17 Ekim 2022). <https://taz.de/Aleviten-Protest-gegen-Tatort-Krimi/!5188138/>
- Die Tageszeitung. (26 Aralık 2022). “Alevitinnen und Aleviten in Berlin: Endlich auf Augenhöhe”, (Erişim: 21 Şubat 2023). <https://taz.de/Alevitinnen-und-Aleviten-in-Berlin/!5904480/>
- Die Welt. (04 Mart 2011). “Aleviten – die anderen Türken in Deutschland”, (Erişim: 21 Ocak 2023) <https://www.welt.de/politik/deutschland/article12703157/Aleviten-die-anderen-Tuerken-in-Deutschland.html>
- Die Welt. (26 Ekim 2020). “Wir fühlen uns durch diese Islamverbände bedroht”, (Erişim: 21 Ocak 2023). <https://www.welt.de/politik/deutschland/article21845982/Kirchentag-Aleviten-fuehlen-sich-durch-Islamverbaende-bedroht.html>
- Die Zeit. (17 Ocak 2008). “Der Andere Islam”, (Erişim: 22 Mart 2023). [https://www.zeit.de/2008/04/Aleviten?utm\\_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2](https://www.zeit.de/2008/04/Aleviten?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2)
- Die Zeit. (25 Ocak 2016). “Ich habe erst mit 17 erfahren, dass ich Alevitin bin”, (Erişim: 22 Mart 2023). <https://www.zeit.de/hamburg/stadtleben/2016-01/aleviten-uni-hamburg-ethnologie-professorin>
- Die Zeit. (25 Şubat 2015). “Die Sippe Weiss Alles”, (Erişim: 21 Ekim 2022). <https://>

www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-02/erin-mord-maria-integrati-on

- Diekmann, Isabell. *Musliminnen und Islamfeindlichkeit. Zur differenzierten Betrachtung von Vorurteilen gegenüber Menschen und Religion*, Bielefeld: Springer Verlag, 2021.
- Dijk, T. A. Van. "Eliten, Rassismus und die Presse", *Die vierte Gewalt. Rassismus und die Medien*. Ed. Siegfried Jäger-Jürgen Link, Duisburg: Diss Studien, (1993), 80-130.
- Domradio. (02 Aralık 2020). "Tagung unterstreicht Integrationswillen von Aleviten. Vorbild für Menschen aus dem islamischen Kulturraum", (Erişim: 22 Mart 2023). <https://www.domradio.de/artikel/vorbild-fuer-menschen-aus-dem-islamischen-kulturraum-tagung-unterstreicht>
- Donaukurier. (15 Mayıs 2014). "Universeller Glaube", (Erişim: 02 Nisan 2023). <https://www.donaukurier.de/archiv/universeller-glaube-4264594>
- Donaukurier. (16 Nisan 2023). "Alevitische Gemeinde Ingolstadt feiert 35-jähriges Bestehen mit vielen Gästen", (Erişim: 25 Nisan 2023). <https://www.donaukurier.de/lokales/ingolstadt/alevitische-gemeinde-ingolstadt-feiert-35-jaehriges-bestehen-mit-vielen-gaesten-10960205>
- Dreßler, Markus. (2019). "Aleviten und Alevitentum: Überlegungen zu einem komplexen Forschungsfeld", *Symposium Alevitische Studien in Deutschland. Herausforderungen und Perspektiven, (29 Mayıs 2019)*, Hamburg: Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, 1-7.
- Eke, Deniz Coşan. "Embodiment of Recognizing Differences: Alevis in Germany", *Turkish Migration Conference* (2015). Ed. Güven Şeker-Ali Tilbe-Mustafa Ökmen-Pınar Yazgan-Deniz Eroğlu-İbrahim Sirkeci. London: Transnational Press London, (2015), 252-259.
- El Menour. *Muslimen in Europa integriert, aber nicht akzeptiert? Ergebnisse und Länderprofile*, Bertelsmann Stiftung: Gütersloh, 2017.
- Flick, Uwe. *Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*, Rohwolt Verlag: Reinbeck bei Hamburg, 1995.
- Focus. (14 Kasım 2016). "Kurden und Aleviten demonstrieren in Köln gegen Erdogan", (Erişim: 18 Aralık 2022). [https://www.focus.de/politik/deutschland/koeln-kurden-und-aleviten-demonstrieren-am-samstag\\_id\\_6194986.html](https://www.focus.de/politik/deutschland/koeln-kurden-und-aleviten-demonstrieren-am-samstag_id_6194986.html)
- Focus. (17 Aralık 2020). "Pilgerort der Aleviten im Munzur-Tal/Türkei: Heiligtum der Aleviten wird Freizeitpark", (Erişim: 18 Aralık 2022). [https://www.focus.de/wissen/mensch/tuerkei-heiligtum-der-aleviten-wird-freizeitpark\\_id\\_12781667.html](https://www.focus.de/wissen/mensch/tuerkei-heiligtum-der-aleviten-wird-freizeitpark_id_12781667.html)
- Foroutan, Naika. *Muslimbilder in Deutschland. Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte*, Expertise im Auftrag der Abteilung Wirtschafts- und Sozialpolitik der Friedrich-Ebert-Stiftung, 2012.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung. (02 Mart 2019). "SPD fordert hessischen Staatsvertrag mit Aleviten", (Erişim: 18 Aralık 2022). <https://www.faz.net/aktuell/rhein-main/region-und-hessen/hessens-spd-fordert-hessischen-staatsvertrag-mit-aleviten-16068670.html>
- Frankfurter Allgemeine Zeitung. (09 Aralık 2020). "Massaker an Aleviten: Türkisches Gericht verbietet öffentliches Erinnern", (Erişim: 18 Aralık 2022) <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/erdogans-politik-kein-erinnern-der-tuerkei-an-aleviten-massaker-17091913.html>

- Frankfurter Allgemeine Zeitung. (24 Haziran 2022). Der Nachfahre des Pir Sultan: Mit der Laute für die Freiheit, (Erişim: 18 Aralık 2022) <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/nachfahre-des-pir-sultan-mit-der-laute-fuer-die-freiheit-18120569.html>
- Frankfurter Allgemeine Zeitung. (27 Ağustos 2021). “Warum manche nicht sagen dürfen, woran sie glauben”, (Erişim: 18 Aralık 2022). <https://www.faz.net/podcasts/wie-erklare-ich-s-meinem-kind/kindern-erklaert-angst-vor-religioeser-verfolgung-17503477.html>
- Frerk, Carsten. “Eine Annäherung als Überblick. Aleviten in Deutschland”, *Forschungsgruppe Weltanschauung in Deutschland*, 2021. <https://fowid.de/meldung/aleviten-deutschland>
- Grotzky, Johannes. “Medien und Migration in Deutschland”, *International Conference Global Migration Trends*. (June 2019). 4-5. Moskova: Rudn University, 2019.
- Hachmeister, Lutz vd. *Grundlagen der Medienpolitik Ein Handbuch*, Pöbneck: Deutsche Verlagsanstalt, 2008.
- Hafez, Kai-Schmidt, Sabrina. (27 Ağustos 2020). “Rassismus und Repräsentation: das Islambild deutscher Medien im Nachrichtenjournalismus und im Film”, *Bundeszentrale für politische Bildung*. (27.08.2020). <https://www.bpb.de/lernen/bewegt-bild-und-politische-bildung/themen-und-hintergruende/314621/rassismus-und-repraesentation-das-islambild-deutscher-medien-im-nachrichtenjournalismus-und-im-film/>
- Hall, Stuart. “The Work of Representation”, *Representation: Cultural Representations and Singfying Practices*. ed. Stuart Hall. England: Open University, (1997), 13-74.
- Halm, Dirk-Sauer, Martina. *Muslimen in Europa. Integriert, aber nicht akzeptiert?*, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, 2017.
- Halm, Dirk. “Muslimische Organisationen in Deutschland–Entwicklung zu einem europäischen Islam?”, *Jenseits von Identität oder Integration Grenzen überspannende Migrantenorganisationen*. Ed. Ludger Pries-Zeynep Sezgin, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, (2010), 295-321.
- Handelsblatt. (08 Ocak 2008). “Die Angst der Minderheit vor dem Aussterben”, (Erişim: 26 Aralık 2022). <https://app.handelsblatt.com/politik/international/tuerkei-die-angst-der-minderheiten-vor-dem-aussterben/3068588.html>
- Hierl, Katharina. *Die Islamisierung der deutschen Integrationsdebatte: zur Konstruktion Kultureller Identitäten Differenzen und Grenzziehungen im postkolonialen Diskurs*, Münster: Lit Verlag, 2012.
- İleri, Esin. “İki Dilli Ortamda Dil Edinimi ve Şans Eşitliği”, *Die Gaste*, 3, (2008), 3-4. <http://www.diegaste.de/gaste/diegaste-sayi302.html>
- Karaca, Erdem-Bostancı, Mustafa. “Die Welt” Yazarlarının Kaleminden (2007-2020) Almanya’da Alevilik ve Aleviler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 104, (2022), 241-263.
- Keleş, Bülent. *Almanya’da Alevilerin Kurumsallaşma Süreci*, Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021a.
- Keleş, Bülent. Die Institutionalisierung der Aleviten in Deutschland. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 24, (2021b). 1-46.
- Kıral, Bilgen. “Nitel Bir Veri Analiz Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Sosyal*

*Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15, (2020), 170-189.

- Kosnick, Kira. “Mit eigener Stimme? Migrantische Medien und alevitische Strategien der Repraesentation”, *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Ed. Martin Sökefeld, Bielefeld: Transcript Verlag, (2008), 109-133.
- Kutlu, Tezcan Özkan- Bekiroğlu, Onur. “Türkiye Yazılı Basınında Alevilerin Temsili: 7. Alevi Çalıştayı Haberlerinin Söylemi”, *e-Journal of New World Sciences Academy* 6/4, (2011), 917-942.
- Loth, Martina. “Wird die alevitische Jugend das Alevitentum reformieren? Eine Generation auf der Suche nach einer Neuformulierung”, *Junge Perspektiven der Türkeiforschung in Deutschland Band 1*. Ed. Klaus Kreiser vdMünchen: Springer Verlag, (2014), 227-247.
- Massicard, Elise. “Alevist mobilization in Germany and the perspective of Turkish integration in the EU”, *International interdisciplinary Workshop Ethnic mobilization in the New Europe* (21-22 Nisan 2006), Brüksel, (2006), 1-10.
- Nieswand, Boris. “Konturen einer Moralsoziologie der Migrationsgesellschaft”, *Zeitschrift für Migrationsforschung* 1/1, (2021), 75-95.
- Norddeutscher Rundfunk. (07 Şubat 2014). “Mit der Zeit gehen: Aleviten in Hamburg”, (Erişim: 21 Ocak 2023). [https://www.ndr.de/kultur/sendungen/freitagforum/freitagforum133\\_page-2.html](https://www.ndr.de/kultur/sendungen/freitagforum/freitagforum133_page-2.html)
- Norddeutscher Rundfunk. (17 Eylül 2021). “Muslimische Aleviten als Bindeglied zwischen Sunniten und Aleviten”, (Erişim: 26 Aralık 2022). <https://www.ndr.de/kultur/sendungen/freitagforum/Muslimische-Aleviten-als-Bindeglied-zwischen-Sunniten-und-Aleviten,freitagforum920.html>
- Okan, Nimet. “Alevilikte Kadın Erkek Eşitliği Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Antropoloji* 28, (2018), 27-42.
- Pfündel, Katrin-Stichs, Anja-Tanis, Kerstin. *Muslimisches Leben in Deutschland (2020), Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz Forschungsbericht 38*. Berlin: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2021.
- Polat, Hıdır. “Geleneksel Medya Temsil Sorunu: Alternatif bir Mecra Olarak Yeni Medya”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 38/38, (2018), 45-60.
- Precht, Richard David-Welzer, Harald. *Die vierte Gewalt – Wie Mehrheitsmeinung Gemacht Wird, Auch Wenn Sie Keine Ist*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2022.
- Ruhrmann, Georg-Demren, Songül. “Wie Medien über Migranten berichten”, *Migranten und Medien. Neue Herausforderungen an die Integrationsfunktion von Presse und Rundfunk*. Ed. Schatz, Heribert-Holtz Bacha-Christina Nieland-Jörg Uwe, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, (2000), 69-81.
- Schiffauer, Werner. *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş*. Berlin: Suhrkamp, 2010.
- Schneider, Jan-Fincke, Gunilla-Will, Anne Kathrin. *Muslimen in der Mehrheitsgesellschaft: Medienbild und Alltagserfahrungen in Deutschland*, Berlin: Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) GmbH, 2013.
- Sökefeld, Martin. “Sind Aleviten Muslime? Die Alevitische Debatte über das Verhältnis von Alevitentum und Islam in Deutschland”, *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Ed. Martin

- Sökefeld Bielefeld: Transcript Verlag, (2008), 195-219.
- Sögüt, Fatih. “Yeni Medya ve Temsil: İnternet Gazeteciliğinde Cinsiyet Kimliklerinin Sunumu”, *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 31, (2019), 212-231.
- Spielhaus, Riem. *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung*, Würzburg: Ergon Verlag, 2011.
- Spuler-Stegeman, Ursula. “Ist die Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. eine Religionsgemeinschaft?”, *Religionswissenschaftliches Gutachten erstattet von dem Ministerium für Schule, Jugend und Kinder des Landes Nordrhein-Westfalen*, Marburg, (2003), 1-30.
- Stern. (10 Şubat 2023). “Welle der Hilfsbereitschaft: Münchner Aleviten sammeln für Erdbebenopfer”, (Erişim: 25 Nisan 2023). <https://www.stern.de/panorama/video-welle-der-hilfsbereitschaft--muenchner-aleviten-sammeln-fuer-erdbebenopfer-33185086.html>
- Strauss, Anselm. *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, München: UTB Verlag, 1994.
- Strauss, Anselm-Corbin, Juliet. *Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Weinheim: Beltz Verlag, 1996.
- Süddeutsche Zeitung. (11 Mayıs 2010). “Eine Frage der Ehre”, (Erişim: 21 Ocak 2023). <https://www.sueddeutsche.de/kultur/aleviten-protestieren-gegen-ard-tatort-eine-frage-der-ehre-1.296111>
- Süddeutsche Zeitung. (27 Mart 2019). “Tag für Zeitung (27 Mart 2019). Tag für Unterzeichnung des Vertrages mit Aleviten steht”, (Erişim: 22 Mart 2023) <https://www.sueddeutsche.de/panorama/religion-mainz-tag-fuer-unterzeichnung-des-vertrages-mit-aleviten-steht-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-190327-99-563760>
- Tajfel, Henri-Turner, John Charles. “An integrative theory of social conflict”, *The Social Psychology of Inter-Group Relations*. Ed. William Austin-Stephen Worchel, Chicago: Nelson Hall, (1979), 33-47.
- Taşçı, Hülya. “Die Zweite Generation der Alevitinnen und Aleviten zwischen religiösen Auflösungstendenzen und sprachlichen Difeferenzierungsprozessen”, *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Ed. Martin Sökefeld, Bielefeld: Transcript Verlag, (2008), 133-155.
- Thränhardt, Dietrich. “Integrationsrealität und Integrationsdiskurs”, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 45/47, (2010), 16 - 21.
- Toprak, Ali Ertan-Kaplan, İsmail. “Aleviten- die besseren Muslime?”, *Gehört der Islam zu Deutschland?: Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit*. Ed. Klaus Spelen, Berlin, Boston: Düsseldorf: University Press, (2021), 273-302.
- Weibert, Anne. “Mediale Integration ethnischer Minderheiten. Ein Vergleich von Lokalberichterstattung über Türken in Deutschland”, *Medien und Integration in Nordamerika*. Ed. Reiner Geissler-Horst Pöttker, Bielefeld: Transcript Verlag, (2010), 219–246.
- Weineck, Benjamin. “Alevi Cultural Heritage in Turkey and Germany: Negotiating “Useable Pasts” in Transnational Space”, *European Journal of Turkish Studies* [Online], 20, (2015), 1-23.

- Wimmer, Andreas-Glick Schiller, Nina. "Methodological Nationalism and Beyond Nation-State Building, Migration and the Social Sciences", *Global Networks* 2/4, (2002), 301-304.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin, 2016.
- Yılmaz, Gözde. "Avrupa'da Azınlıklar ve Azınlık Hakları", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, 14/2, (2015), 109-122.



## ON THE ISSUE OF TRANSCRIPTION IN HISTORICAL TURKIC TEXT STUDIES IN CENTRAL ASIA\*

### ORTA ASYA TARİHİ TÜRKÇE METİN ARAŞTIRMALARINDA TRANSKRİPSİYON MESELESİ ÜZERİNE

KUTLUGJON SULTANBEK  ROR\*\*

ZUBAİDA SHADKAM  ROR\*\*\*

NAZYM KAIRANBAYEVA  ROR \*\*\*\*

Sorumlu Yazar/Correspondence

#### Abstract

After the acceptance of Islam by Turkic people, the Arabic script was introduced and became prevalent in the region of Turkestan. From the time of the Karakhanid dynasty, the first Turkic-Islamic state, numerous works were composed and transcribed using the Arabic script. These works now serve as valuable historical texts for scholars and researchers. Arabic script remained in use in Kazakhstan until the 1920s. Despite sporadic research efforts to uncover and analyze Turkic texts transcribed in the Arabic script, these works received limited attention during the Soviet era. However, since Kazakhstan gained independence, there has been a surge in studies aimed at exploring these historical texts. In such studies, the transcription of the texts is typically conducted using Cyrillic or Latin script, and in some cases, both are employed. Following the initiation of Kazakhstan's transition to the Latin alphabet in 2017, there has been renewed interest in transcribing Turkic texts written in the Arabic script. This study aims to re-evaluate the transcription alphabet employed in previous research on historical texts in Kazakhstan and propose a new transcription system that is suitable for the new Latin script. The proposed alphabet will be applied to the Chagatai manuscripts of *Divān-i Hikmet*, *Qıssa-i Sultān Hubbī*, *Destūr'ül-'ilāj* and *Durru'l-'acāyib*, located in Kazakhstan. The last two works, which have significant historical and linguistic value, have not yet been extensively studied by scholars. *Destūr'ül-'ilāj* is a medical book on Central Asian herbalism and medicine, written in Chagatai, a language with Classical Period features. *Durru'l-'acāyib* is a collection of 66 chapters that narrates hadiths and belongs to Chagatai's Post-Classical Period.

**Key words:** Manuscripts, Transcription, Turkology, *Durru'l-'acāyib*, *Destūr'ül-'ilāj*.

\* The article was prepared within the framework of the research project AP09259326 «Destūr'ül-'ilāj» as a source of steppe medicine.

\*\* Dr. Al-Farabi Kazakh National University, sultanbekovkutlug@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-7360-7140

\*\*\* Doç.Dr. Al-Farabi Kazakh National University, zubaida.68@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2080-3671.

\*\*\*\* Dr. Al-Farabi Kazakh National University, kairanbayeva.n.n@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3408-0876.

## Öz

Türklerin İslamiyet’i kabul etmesinden sonra Arap yazısı Türkistan bölgesinde kullanılmaya başlanmış ve yaygınlaşmıştır. İlk Türk-İslam devleti olan Karahanlılar döneminden itibaren Arap harfleriyle çok sayıda eser kaleme alınmış ve Türkistan coğrafyasında 20. yüzyılın ilk yarısına kadar devam etmiştir. Bu eserler Türk Dünyasının manevi mirası değerindedir ve akademisyenler, araştırmacılar tarafından araştırılmaya önemi haizdir.

20. yüzyılın ilk yarısına kadar kullanılan Arap harfli metinlerin araştırılması Sovyetler Döneminde ‘geniş çapta olmasa’ da zaman zaman araştırma konusu olmuştur. Kazakistan’ın bağımsızlığından sonra bu tür çalışmaların sayısı artmış ve metin transkripsiyonu meselesi ortaya çıkmıştır. Yapılan çalışmalarda Kiril, Latin ve bazen ikisinin de bir arada bulunduğu harmanlanmış transkripsiyon alfabesiyle çalışmalar yayımlandı. Bu ise transkripsiyon alfabe sisteminin henüz yerleşmediğini göstermektedir. 2017 yılında Kazakistan Cumhuriyeti’nin Latin alfabesine geçişinin başlamasının ardından, Arap harfleriyle yazılmış Türkçe metinlerin yeni alfabeğe aktarılmasına olan ilgi daha da arttı. Bu sebeple tarihî metinleri okuma sadece alanında yetişmiş uzmanlar tarafından değil bununla birlikte amatör ve diletantlarca da yapılmaktadır. Bu bakımdan ortak bir çeviri yazı alfabesi sağlanamamıştır. Bu çalışmanın amacı, Kazakistan’daki tarihî metinler üzerine daha önce yapılan araştırmalarda kullanılan transkripsiyon alfabesini yeniden değerlendirmek; yeni Latin alfabesine uygun ve R.R. Arat’ın da önerdiği transkripsiyon alfabesini dikkate alarak yeni çeviri yazı alfabesini önermek; Arap harfli metinleri okumada karşılaşılan sorunları göstermektir. Önerilmekte olan alfabe Kazakistan’da bulunan *Divân-i Hikmet*, *Qışsa-i Sultân Hub-bî*, *Destûr’ül-‘ilâj* ve *Durru’l-‘acâyib*’in Çağatayca el yazmalarında uygulanacaktır. Önemli tarihsel ve dilsel değere sahip olan son iki eser henüz bilim adamları tarafından kapsamlı bir şekilde incelenmemiştir. *Destûr’ül-‘ilâj*, Klasik Dönem Çağataycası ile yazılan Orta Asya şifalı bitkiler ve tıbbî üzerine yazılmış bir tıp metnidir. *Durru’l-‘acâyib*, Çağatay Türkçesinin Klasik Dönem Sonrası’nda kaleme alınmış, hadisleri rivayet eden 66 bölümden oluşan bir hadis kitabıdır.

**Anahtar kelimeler:** El yazmalar, Transkripsiyon, Türkoloji, *Durru’l-‘acâyib*, *Destûr’ül-‘ilâj*.

## Introduction

After the acceptance of Islam, Turkic people started to use the Arabic alphabet. This alphabet, which started to be used in the Karakhanid period, was used in Kazakh area until the first half of the 20th century. Based on the script used during the Karakhanid, Khwarazm, and Chagatai periods, Ahmet Baytursynov created a new version of the Arabic script, known as *Töte jazıw*, with his own amendments. Numerous works were composed using Ahmet Baytursynov’s version of the Arabic alphabet.

Following the adoption of Islam, the Turks, along with other nations, embraced the Arabic alphabet, leading to the creation of numerous manuscripts in Anatolia and Central Asia. These texts hold significant value in terms of analyzing, safeguarding, and transmitting cultural values to present-day Turkic languages. Historical records indicate that a wide range of medical, historical, religious, and literary texts were composed during various periods. It is imperative that these texts must be translated and incorporated into the Kazakh language as soon as possible.

Serious studies on the Ottoman period texts were carried out in Türkiye. Manuscripts found in archives, museums, institutions, etc. were transferred to the digital environment. Unfortunately the same cannot be said about the Central Asian Turkic Republics. Due to the political reasons applied during the Soviet Union period, historical text research has always been in the background, experts have not been trained,

so the new generation has moved away from their cultural values. For this reason, the lack of experts and the antipathy to texts written by Arabic letters have affected both the expertise and the training of experts in this field.

Other independent Turkic Republics excluding Türkiye are slightly behind in this regard. Because in the Soviet Era, reading, storing works written in Arabic letters was forbidden. Thus, these artifacts have been preserved secretly in various places and today people bring to light them in their possession. A catalog of these works has also begun to be created. It has been determined that there are not only Chagatai texts but also Ottoman texts in the geography of Turkestan. Researchers have also published catalog studies on this subject (Kabadayı –Shadkam, 2021).

Studies devoted to reading Arabic scripts in Kazakhstan started during the USSR period. Nevertheless, there is a dearth of research concerning transliteration into contemporary alphabets. Arabic scripts have been translated using Latin, Cyrillic, and Latin-Cyrillic alphabets. A comprehensive article has been published on the transcription alphabets utilized in historical text studies in Kazakhstan since their inception up to the present day (Sultanbek–Shadkam, 2021).

In addition to research on Arabic script, numerous studies have been conducted in Kazakhstan focusing on the written remnants of the Gokturk and Karakhanid periods, as well as other historical epochs. It is possible to reach bibliographic studies that are done separately from time to time on this subject (Sultanbek, 2020).

*Divān-i Hikmet*, *Qıssa-i Sultān Ḥubbī*, *Destūr'ül-‘ilāj*, and *Durru'l-‘acāyib* texts will serve as examples for text transcription when dealing with the issue of transcription of Turkic Texts with Arabic Letters in Central Asia. Scholars have not yet conducted comprehensive research on the latest two works, despite their substantial historical and linguistic significance.

*Destūr'ül-‘ilāj* manuscript, consisting of 76 sheets, is a work explaining disease, causes of disease, and therapeutic methods. This copy is registered in the Private Collection of the Almaty “Ampire” antique hall as № 7.10 (152), 1a-88b. The text is written in *Ta'lik* font, without *harakat* (Vowel marks). The author of this work, which was written in Hijri 933 (1526-1527 Gregorian), is Sultan Ali al-Khorasani, known as Tabib el-Horāsāni (Doctor from Khorasan) (Shadkam et al., 2021).

*Durru'l-‘acāyib* manuscript is registered under the number 1306 at the Manuscript fund of the Mukhtar Avezov Institute of Literature and Art (Almaty, Kazakhstan). Text, 15 x 24.5 cm. size, consists of 135 sheets (270 pages) and each page has 14 lines. The line in which information was given about the author or translator or the copyist of the work in our hands was later deleted by someone and became unreadable (Sultanbek, 2021).

Even if the purpose of this research is to demonstrate the lack of a method for reading Turkic texts with the Arabic Alphabet, we also say that there is not consistency and suggest a proposal for the acceptance of phonetic transcription letters like the acceptance of Latin Alphabet in our country.

In this study, the method of qualitative research was used and data were obtained by using the document analysis technique. Analysis of documents involves the analysis of written materials containing information about events or cases that are planned to be examined. It refers to a systematic review of existing records or documents as a data source. Thus, we have shown the diversity of transcription letters used in translating Turkic Texts with Arabic Letters into today's alphabet in Kazakhstan. In our article, after evaluating the previous studies, we suggested Latin transliteration letters and also applied this suggested Latin transcription letters on the texts of *Di-*

## 1. The Issue of Transcription and Transliteration

Although there are many manuscripts in the geography of Kazakhstan, there is no study devoted to discussing how to transcribe these works. Although the periods of the manuscripts are known, a complete catalog of them has not been made. Even the scientific world is not aware of the existence of many works in the manuscript collections of libraries. The catalog of these works should be prepared and transferred to digital media immediately.

“Transcription, which expresses the conversion of the sounds / letters of an alphabet into the letters of another alphabet using some special signs, manifests itself in practice as the translation of other alphabets into the Latin alphabet due to its prevalence. In theory, there are two methods called “transcription” and “transliteration” denoting transferring the manuscript’s translation. In the transcription method, one letter is used for each letter. Since there are no vowels in the Arabic alphabet, vowels are not used in the transcribed text within the framework of this method” (Durmuş, 1991, 306).

Reshid Rahmeti Arat made the following explanations for the terms of transcription and transliteration:

“To capture the pronunciation of various nations in our time, partially or completely, as they are, or to transfer the names of books and authors written in foreign letters different from those of the national alphabets, or, for any reason, of texts whose publication seems beneficial, to their national writings, apart from the general national alphabets, they also use a number of signed alphabets, which are called transcription alphabets, with an established expression in the scientific world.

Of these alphabets, 1) the type that is used to translate various sounds directly encountered in the pronunciation of individual persons or local dialects into writing is called phonetic transcription alphabet, and 2) the type that is used to transfer the signs of a foreign script to those in national alphabets is called the text transcription alphabet” (Arat, 1987, 1-2).

In Kazakhstan Turkology, the terms *fonematikalıq* and *fonetikalıq* transcription are used in contrast to the terms of transcription and transliteration. *Fonetikalıq* (phonetic) transcription takes into account the way words are pronounced, while *fonematikalıq* (phonemic) transcription considers phonemes (Amanbajeva, 2006, 487).

In 2017, a decision to switch to the Latin alphabet was taken by the Presidency of Kazakhstan. Various alphabets have been presented since then, but a clear alphabet example could not be accepted. Finally, some parts of the alphabet need to be corrected. The following words of Ahmet Baytursynov should also be taken into account in the adoption of the Latin alphabet and the determination of the translation:

“A good alphabet should be compatible with the language. It should be easy to write a good alphabet. A good alphabet should also be suitable for printing. The fact that it is easy when arranging the letters and does not take up much space when writing will also make printing cheaper and will be economical. Learning the good alphabet should also be easy. The letter should be written as a single letter, and it will be easy to learn if the way it is printed and written is similar. If these features are not taken into account while accepting a good alphabet, all accepted alphabets will be incomplete” (*Kazak Bilimpazarınıñ Tuñğısı Siyezi*, 2006, 74).

The first thing to do in reading historical texts is the transcription of the Arabic script. After the transcription of the text, we encounter reading and transferring/translation problems. 1. Which method should we use in translating Arabic and Persian phrases? For example, “Adam Safi zamanınan Dävitke deyin 1500 jıl, İbrahimnen Musağa deyin 900 jıl, Musa zamanınan Dävitke deyin 500 jıl, Dävitten İsağa deyin 1200 jıl, *Ruh Alladan* (İsa ğ.s.) *Habib Allağa* (Muhammed s.a.w.) deyin 600 jıl...” (Balhi, 2017, 19). In the given example, *Ruh Alladan* is a Arabic phrase and should have been translated into Kazakh as the *soul of Allah*. Likewise, *Habib Allağa* is a noun phrase. This can be given as *Habib-i Allağa* and transferred to Kazakh as *Allanñ Habibi*. When transcribed, it should be done in the form of *rūh-ı Allāh / rūhullāh* (روح هلا). Otherwise, it can cause ambiguity.

1. Another issue is the transfer of borrowed words. There are different opinions on this matter. A group of researchers interprets the written word يورك as we should read it as a *jürek* because it is the text found in Kazakhstan. Another group adopts the view that the *yürek* should be read by sticking to its writing. We think that the article should be taken into consideration here. We know that there are signs *y* (ي), *c / j* (ج) in the Arabic alphabet. Only sounds like /c/ and /ç/, /b/ and /p/ are not given any distinctive symbols. It is possible to see these distinctive features in some of the texts. In short, reading the text by emphasizing it will facilitate the language characteristics of the text and its comparison with other periods. Also, the entire Turkestan (Central Asia) area used the Chagatai language as a written language. This is an indication that it should be read /y-/ not /j-/ at the beginning of the word. Likewise, there are mutual opinions in reading words such as Persian *her* (هر), Arabic *‘ālim* (عاليم). Since there is no /h/ sound in General Turkic as the word *her* in Kazakh language was pronounced *är*, as well as there is no *ayn* sound, *‘ālim* was pronounced as *ğalim*. Moreover, we do not know how Kazakhs, Uzbeks, and other Turkic people pronounced at that time. If sound recorders had been available at that time, it would have been very easy to distinguish these sounds.

We used *s*, *ş*, *ş* signs for *sin* (س), *sad* (ص), lipping *se* (ث) written by Arabic letters, respectively. The three-pointed letter *sin* (س) is also used in the texts written in the Chagatai period. It is not possible to explain why this sign was used. It is also used with thin vowels and thick vowels. In addition, it is stated that the three-pointed letter *sin*, which Mahmud al-Kashgari gave in the introduction of the *Dīvān* by explaining that «*sad*» is written and punctuated as «*sin*» and used in Turkic words, is quite common in *Kutadgu Bilig* copies, not only in Chagatai texts (Durukoğlu, 2020, 20).

It is known that no special sign is used in many non-scientific publications on the issue of transcription of texts with Arabic letters, while scientific publications often use optional but confused and inconsistent markings. Tulum says the following about how to transcribe text:

“In text publications that are intended to reach a wide audience (such as Yunus Emre’s poems, Mevlid, etc.), it is best not to use special signs and to voice the language of the text according to today’s language. As for scientific publications; especially in studies on works important in terms of language history, to determine the sound values of the signs of the source text, to make a broad phonological evaluation according to the data of the text by taking into account the information about the language structure of the period in which the work was written, in short, to perform a transcription application in a narrow sense based on a broad evaluation should be regarded as a requirement of science” (Tulum, 2000, 148-149).

When we look at the explanation about transcription, it is emphasized who will address the studies to be done and transcription should be done accordingly.

## 2. Status of Historical Texts in the Era of the Soviet Union

The vast Central Asian steppes are for both Tsarist Russia and the Soviet Union: - A strategic gateway to the East; - have large and fertile lands; - It was an important region that provided a cheap labor force for production. Tsarist Russia 19th century began colonial attempts. For this purpose, they first undertook activities to understand and learn about the history, cultural values, social structure, beliefs, and language, as well as the underground and aboveground resources of the region through research scientists, travelers, and missionaries. After getting to know the region and its people enough, the first thing to do, like every colonial state, was to alienate the people of the region from their national identity and consciousness by detaching them from their material, moral and national values. Russian historians, linguists, and orientalists made great efforts to understand and implement these ideas (Hayit, 2014).

In the 19th century, this policy was continued by the Soviet regime. As a result, Central Asia's (now fragmented) fake new history, new language, new alphabet ... was prepared by the Russians. At the same time, the policies of destroying, banning, censoring, and falsifying manuscripts were implemented more harshly (since Arabic scripts evoke the Quran and Islam, works and texts written in Arabic letters were banned and even punished). In other words, both the Tsarist Russia and the Soviet Union pursued the same policy in order to detach the people living in Central Asia from their national consciousness, identity, and essence, or rather from their past and history.

Central Asian Turkic tribes started the renaissance of Turkic-Islamic civilization with their achievements and findings in science, culture, and art; in the centuries after they accepted Islam in the 9th century. At the same time, they started to use Arabic letters in written language. Therefore, Turkestan (Central Asia) is a geography rich in historical texts written in Arabic letters. After the adoption of Islam in the 9th century), the Arabic Alphabet was used as a written language for more than a thousand years in this geography, until the 20th century. Thus, the works and cultural accumulation that occurred in various fields and subjects were written in Arabic letters.

However, within the framework of the above-mentioned colonial policies, the protection, reading, knowledge, research, and publication of these works were prohibited and prevented by the Soviet Union and even Tsarist Russia for various reasons and methods. As a result, most of the Arabic Letter manuscripts were either lost or destroyed.

Most of the artifacts found in Turkestan during the Tsarist Russia Period, the Soviet Union were sent to Russia. The research was carried out according to the documents given in lists by the senior management, and as a result, the written heritage and spiritual values of the Turkestan geography were collected in Russian libraries and archives. As we mentioned above, this was one of the methods done to detach a nation from its own values. Therefore, it is natural for Russian scientists to introduce manuscripts and historical texts from the Turkestan (Central Asia) field to the scientific world. However, it is also known that these scientists served in line with the policies of both Tsarist Russia and the Soviet Union: They collected manuscripts, original documents, archaeological finds, old coins, and other valuables from the colonized regions, among the people, and made their lists and sent them to S. Petersburg. If the Russian military commanders caused material damage by killing the people and plundering their property during the war for the invasion of Turkestan, scientists and orientalists were on their side and inflicted moral damage in this way. For example, in 1834, Kristiyan Fren compiled a list of the 100 most valuable works, and in the report he prepared for the Russian Tsardom after Pyotr Lerh's trip to Turkestan, he gave a list of the works that must be found and obtained in Turkestan. In this list, there are many important works such as the original copies of all the works of Ali Shir Nava'i,

Ebulgazi Bahadır Khan's *Secere-i Türk*, Mirhond's *Ravzatu's Sefa*. In his report, Lerh emphasized that since Biruni's works are not available in Russia, it is essential to obtain all of his works (Otakhonov, 2020, 116-117).

On the one hand, while existing manuscripts were stolen from the region in this way, on the other hand, our folk literature and cultural heritage (legends, tales, stories, genealogy, epics, etc.) were not properly protected and studied by our writers and researchers due to censors and prohibitions; Soviet Era mosques were closed and destroyed; It is the period when books and writings about the religion and history of Islam were destroyed. Islamic-religious narratives and stories in Kazakhstan during the period of Tsarist Russia and the USSR could not be written down and were kept alive in the public memory and oral culture products (Shadkam - Kairanbayeva, 2022, 173). The most important reason for this is that these traditions, which are the unifying and integrating element of Central Asia as a requirement of Russian policy, are prevented by censorship and then destroyed. During these periods, Christianity and then atheism were imposed on the people in a planned manner; The ethnic origin, language, religious values and beliefs of the people were not taken seriously, most of the intellectuals and writers were arrested, and works that would unite the people and awaken the national and religious unity were collected (Kuş, 2019).

In the 21st century, after the collapse of the Soviet Union, we witness from time to time that some of these works came to light thanks to the personal efforts and efforts of the people of the region. For example, Bakıtjan Duysenbekov family donated 246 books and manuscripts written in Arabic Letters to the Al-Farabi Library of Al-Farabi Kazakh National University in 2021. After the classification and cataloging of these works, which were written in Arabic, Persian and Chagatai on many different subjects such as literary, philosophical, language, religious stories and hadiths, fiqh, ..., their introduction to the academic environment, their analysis and research are not only for the studies of Kazakhstan, but also for the Turkic world, more precisely the Middle East. It is also of great importance for Asian studies.<sup>5</sup>

This is the reason why the people of Central Asia, whose written language was changed from Arabic letters to Latin letters, and finally to Cyrillic letters, in about a century, have great difficulty in researching, examining and reading Historical Texts in Arabic letters. However, we should not forget that manuscripts are an important factor in preserving the integrity, common history, language and literature of the people of Central Asia.

### 3. Studies on Transcription in Kazakhstan

It has been observed that the number of studies on the transcription of Turkic texts by Arabic Letters is not high in Kazakhstan. However, we would like to mention a few studies that should be mentioned, although they are not closely related to the subject. These studies, in chronological order, are as follows:

a. Valiyev, N., Aldasheva, A., *Qazaq Orfografiyasındaǵı Qiyındıqtar*, Qazaq SSR Ğılım Akademiyası Til Bilimi İnstitutı, 1988.

In this study, the important issues of the correct spelling of words in today's Kazakh, the sound characteristics of the letters, the shape of phonemes and the sounds that have changed from historical periods to the present, some types of words to be written adjacent and separately, the writing of words borrowed from Russian, Arabic and Persian and other topics have been addressed.

b. Mamyrbekova, G., 18-19 ǵasırlardaǵı arab jazıwlı qazaq jazbalarınñ grafikalıq-orfografiyalıq yerekшелikleri: filologiya ǵılımdarınıñ kandidatıq avtoreferatı,

5 (<https://www.kaznu.kz/en/3/news/one/26334/>)

2006.

A study on the problems of reading Arabic scripts was also presented as a paper by Kydyrbayev Kaldybay and published in the proceedings book. Full description:

In the aforementioned study, Mamyrbekova gave information about the writing features of Kazakh works written in the Arabic alphabet in the 18-19th centuries, and the use of signs used in old (*kadim*) and new (*cedid*) writing styles. It was stated that 35 signs are used in the old (*kadim*) writing type, based on the 28 Arabic alphabets, and 4 letters *je* (ج), *ge* (گ), *çe* (چ), *pe* (پ) were taken from the Persian alphabet, 2 *nasal* (ن) and (س) from Turkic stated that they were taken from the (س) from Afghan alphabet.

c. Kydyrbayev, Kaldybay. Arab Grafikasındağı Tarihîy Qoljzbalardı Transkriptsiyalaw jäne Transliteratsiyalaw мәseleleri, *Uluslararası Türkçe Tarihî Metin Araştırmaları Sempozyumu (Metin Yayımı, Kataloqlama, Dijitalleştirme) Bildirileri*, ed. Vakur Sümer, Osman Kabadayı, Ömirbek Hanayı, 347-356 p., 2019.

The subject mentioned in the study is the issue of the diversity of historical texts written in Arabic letters. Here, it is discussed that the unity of the Arabic names in Kazakh transcription is not ensured and thus it creates a difficulty when we scan the studies. For example, the name of *Divânü Lugâti 't-Türk* in Cyrillic Letters is *Дувану-лугат-ит-турк*, *Дувану лугат-ит-турк*, *Дувану лугат ат-турк*, *ал Дуван лугат ат-турк*. There are several ways of writing and it is understood from these names that there is no unity. In addition, he discussed the mistakes made in the transcription of some Turkic words. After stating these, it would be better to explain with examples from the latest studies conducted in Kazakhstan:

“Bu xədis mä`nisi ol bolur kim päyyambärümüz `älähis-sälam aıdy: `Täqrı Täbäräka uä Tä`ala Isma`il päyyambär `älähis-sälam oylanlarydyn Kınanä atlyg kabiläsindin Kuräiř kabiläsini ödürdi. İñänä Hařim atlyg kiřiniñ oylanlarydyn meni ödürdi, çykardy. Bu mä`nidin ötrü päyyambär `älähis-sälamka Mustafa at berildi. Mustafa `älähis-sälamäb tilinçä ödrülmis temek bolur” (Matyžhanov et.al., 2020, 194).

When we look at the transcription of the *Nehcü'l-Feradis* text belonging to the Khwarezm Period, we first notice that the Latin and Cyrillic letters and the transcription signs are mixed. At the same time, it is not easy to find and type keys, even in a computer environment. This does not comply with the conditions stated by A. Baytur-synov about the alphabet about alphabet 110 years ago.

“28. bab beklıkke seza bolıy neteg er kerekini ayur  
1921 İlig aydy emdi ayytıu sözü  
bu erdi munu emdi aytur özü  
1922 Törütti apa oylanyn bir bayat  
ulıy bar kiçig bar isiz edgü at  
1923 Biliglik biligsiz çyğay bar ya bay  
ukuşlıy ukuşsuz otun bar ked ay” (Matyžhanov et.al. (1), 2020, 161).

The transcription of *Kutadgu Bilig*, one of the works of the Karakhanid period, was made by Bekaris Nuriman. Even Turkology researchers have difficulty in reading this transcription alphabet. Another thing to note is that when you look at the words *aydy*, *ayytyu*, the sounds /y/ and /ı/ are shown with the same sign. This is evidence that a phonetic alphabet is not used.

### 3.1. Existing Problems in the Examination of Chagatai Texts with Arabic

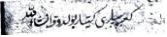



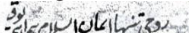
## Letters in Kazakhstan


There is a well-established system and rule in the studies on Turkic texts written by Arabic letters in Turkey: The original copy of the historical text; transcription, transfer to contemporary Turkish; directory-dictionary. Despite such an arrangement, it can be said that there are still some problems or mistakes in reading Arabic letter texts (Ercilasun, Öztekten, Ünver, Ünver).

In Kazakhstan, on the other hand, transliteration into modern Kazakh language rather than transcription is up to date. This method creates difficulties in terms of seeing the original of text and causes problems in determining the period of the text. Transcribed texts are also available in addition to the transferred texts. For example, works in the first stages after accepting Islam, etc.

It is also worth mentioning some points that were overlooked during the publication of the book.

There are examples from *Divân-ı Hikmet* (Kokshetaw Copy) on the 13th page of the book entitled “Linguistic features of manuscripts of the early 20th century”. In the book it is transcribed as follows: “*Ka’be saparı kiter bolduq inşāallāh*” /  30a-653 (Petek, 2020, 13). It is known that there is  $f > p$  change in Kazakh language. For example, *kāfir* > *kāpir*, *sefer* > *sapar*, *fakir* > *paqır* etc. It has been tried to show a similarity due to the  $f > p$  change, which is one of the general features of Kazakh language. However, this conclusion was reached because the word chosen as an example was misread. However, the correct pronunciation of the word transcribed in bold is *sarı* / *sāri*. It also means –A is true. (See *Nevayî Asarlari Tiliniñ İzahlı Luğati*, the 3rd volume, 49th page; *Özbek Tiliniñ İzahlı Luğati*, S article, 449th page) In the book, it is read as *saparı*. Chagatay texts have the feature of writing  by placing three dots under the letter *sin* (س). It can be said that it is a sign used especially in the *ta’lik* script, where we think that the researcher must have read the three-pointed letter *sin* (س) as *pe* (پ).

The word *hemrası* given in article 3 of the same page must have been overlooked. When looked carefully, the *he* (ه) sign written at the beginning of the word and the letter *he* (ه) written at the end are the same. Reading the sign written at the end of the word as *sin* (س) has led to a mistake. The word should be read as *hemrahi*, not *hemrası*. The transcription of the original text in the book is as follows: “*Рухы тенха иман ислам хемрасы йоқ*”  (Petek, 2020, 13).

Again on the same page, the last example sentence of the 3rd article is as follows: “*Көп йыңлабан зикр етмедим мендек гүнақар бар му (35a-754)*”  (Petek, 2020, 13). It is given as an example for the sign of *he* (ه) to be omitted in Kazakh language. In this example, it seems that the *he* (ه) sound has dropped, but *гүнақар* (*gūnakār*) should have been read, not as *гүнақар* (*gūnaқār*). Another word in this sentence, *йыңлабан* (*yūñlaban*) should also be read as *йыглабан* (*yūğlaban*). This shows that when transcribing historical texts, attention should be paid to language features and evaluated by focusing on meaning.

We can say that there are few reviews in Kazakhstan on reading Arabic scripts. It is possible to state that such writings are a method of development for Turkology and even for other fields. Another article that deals with some inconsistencies in other historical manuscripts and the diversity of naming works of historical period is the issue of misreading and interpreting Persian words (Shadkam, 2020).

### 3.2. Problems Encountered in Transcription

The oldest Turkic texts written in Arabic letters belong to the 11th century.

Until the 20th century, many Turkic works were written with this alphabet. After the alphabet change, problems in reading these texts arose. One of the first problems that comes to mind is the alphabet. The Arabic alphabet does not adequately reflect the sound structure of the Turkic language. For example, three signs are used to meet the eight vowel sounds of Turkic language: /a/, elif for the /e/ sound, or superior elif (اٲ), /o/, /ö/, /u/, /ü/ at the beginning of the word. elif vav (وا), only vav (و) in the middle and end of the word, elif ye (يا) at the beginning of the word for the vowels /ı/ and /i/, and only ye (ي) signs in the middle and end of the word. However, the Turkic language has the closed *e* (è) sound, which is shown as a separate sign that started to appear from the Yenisei Inscriptions. According to some researchers, the ninth vowel of language is the closed *e* (è). Today, this sound is shown as (ə) in Kazakh and (ä) in Azerbaijani languages. We see that this letter, which is seen as a special sign in some periods of Turkic, is used in *Nehcü'l-Feradis*, one of the texts of the Khwarezm period. *Nehcü'l-Feradis* is a work that shows that it is important in various aspects. When we look at the orthographic features, it is seen that there are examples where it is written as *fatha* + *letter of ye* + *jazm*, *fatha* + *letter of ye* + *fatha*. For example,

èki اٲكي , èliçe اٲليٲكا , èndim اٲنديم , èwüñde اٲفونكندا , èwlerdin اٲلفلاردن , èy اٲي , tedi تيدي , yeçyürler يٲيؤزلر , yetip يٲتپ , yeti يٲتي , yetmiş مينك .

(Yücel, 2007, 2013).

In the texts of the Chagatai period, a separate sign was not used for the closed *e* (è) sound. Since this sound is usually at the beginning of the word and in the first syllable, it is written with /i/. There is no consensus among experts on reading such words written with *i* in the Chagatai period with a closed *e* (è) or *i*. Since the Central Asian Turkic dialects, which are the continuation of the Chagatai language, are used in a wide geography, we see that they have dialect differences from time to time.

It is frequently encountered that a word pronounced with a closed *e* (è) in one dialect is pronounced as *i* in another. In the Kazakh language (ə) the closed *e* corresponding to the long vowel *i* in the Main Turkic, in Yakut *ii*, *ie* in which the original long vowels are systematically preserved, in Turkmen *ĩ*, *iy* diphthongs; It is represented by *e* in Turkic language (Başdaş, 2006).

We also encounter problems such as reading, understanding, and translating Turkic texts written in Arabic letters. We can list these problems as follows:

1. Absence of punctuation marks in Arabic script, especially in manuscripts;
2. The researcher's lack of knowledge of Arabic and Persian language features and vocabulary;
3. Not knowing the basic features of historical Turkic dialects in detail;
4. There are mistakes made by the author or copyist in the copyrighted and copied historical texts;
5. Writing proper names and place names in different ways;
6. The lack of ketaba in many manuscripts;

Examples of incorrect spelling of the word in *Durru'l-'acāyib*: There is a sentence such as “*mescidniñ ħurmet kılmaċnı beyā turur*”. Here, the letter nun (ن) should be dropped in the word *beyā*, and the word verbal should be verbal in the sentence “*ferişteler ol şöħbetdin kaçarlar sâlik alar birle sözseler kılċan yaħşı amellerdin ayrılır*”.

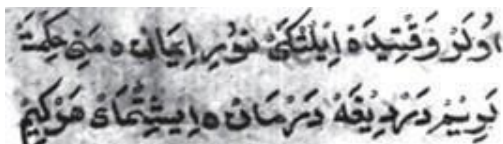
Sometimes, as in *Durru'l-'acāyib*, incomplete writing of words or expressions in many texts creates a disconnection and deficiency in the meaning of the text. For example, in the sentence “*ferzendi bolsa qılmas didi sen şabr qılğıl*” at 13a/1 of *Durru'l-'acāyib*, the *saña ve maña du'ā* parts are missing after the phrase *ferzendi bolsa*. We detected this from other copies. However, one thing to be noted is the misreading of Arabic and Persian words or the mistakes made by the copyist. In the second line of page 66b of the text of *Durru'l-'acāyib*, where the word *ba'd-ez-ān men aña herçend imān 'arż kıldım ol haste hergiz aytmadı* should have been written as ناز ادعب, the word *ba'd-ez-ān* was written as ناز ادعب.

In addition, R. Syzdykova in her book «Language of Yassawi's «Wisdoms» had mentioned: “The consonant letters ظ ط ض ص ذ ث, which are used in Arabic words (the copyists wrote them in Turkic words as well), like A. Najip and N. S. Ivanov, we did not show them with special signs (such as writing with dots and dashes under the letters), then the letters ز and ظ and ذ, س and ث, ت and ط were marked the same (those who want to know exactly how the Arabic and Persian words in the text are written in the manuscript can see the facsimile presented in this book)” (Syzdykova, 2014, 61).

On page 184, R. Syzdykova marked the word «دوجو» with the symbol «ú» instead of the letters «و» in the fourth clause of the 8<sup>th</sup> wisdom of Yassawi (Syzdykova, 2014, 184).

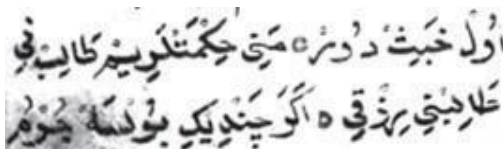
Йол үстидә 'азиз башым тофрағ қылсам,  
Жан-у дилім Хақ зикріға муштақ қылсам.  
Зикр айтыб бар жисмімні афақ қылсам,  
Ўужудымдын бу 'ақбалар көчәр мукин.

In addition, she transcribed lines 3-4 of page 6a of the Samarkand (Zaleman) manuscript of «Diwani Wisdoms» as follows:



өләр уақтыда елткәй нур-и иман/ мәні хикмәт-  
-ләрім дәрдиға дәрман/ ешитмәй һәр ким.

On lines 12-13 of this page:



ол хабис дүр/ мәні хикмәтләрім талибны

талибны ризқы/ әгәр чәндикі болса журм-у (Syzdykova, 2014: 199).

In these examples, you can see that instead of «و», the letter «ý», «ت», «ط» is represented by «t».

And these examples are as follows according to our proposed transcript:

*o ger vaqtide iletgey nūr-ı imānnı meni hikmet-*

*-lerim derdiğa dermān işitmey her kim*

.....

*ol habiṣ dūr meni hikmetlerim tālibni*

*tālibni rızkı eger çendī ki bolsa cürm.*

#### 4. New Transcription Alphabet Proposed for Writing Translations

Today, everyone agrees that Turkic texts written in the Arabic alphabet are mostly translated into Kazakh. In the last few years, it is possible to observe a trend in texts written in the Chagatai language, which Kazakh used as a written language in the 15th-20th centuries. Along with a group of researchers who consider that it is necessary to make the transcription of the texts of this period, there is another group of researchers who doubt in necessity of the transcription. Sir Gerard Clauson's citation gives a response to the second group of researchers *the editor's job is to find solutions to various problems and not to put the responsibility on the reader* (Clauson, 1962, 58).

The transcription, as seen in the form of translating the sounds of Gokturk, Uyghur, Greek, Arabic and other alphabets into characters in the Latin alphabet, will be made by converting Persian, Urdu and Turkic texts written in the Arabic alphabet into Latin or Cyrillic letters in parallel with oriental studies.

The transcription alphabet is very important in transferring historical texts to today's alphabet and publishing such works. Reading and publishing the Chagatai texts, which are used in large geography including Turkestan, Tatarstan, Bashkortostan, and India in the south, will be very helpful in introducing our common spiritual heritage to the Turkic World and understanding each other. It is important that not only Kazakhstan but also other Central Asian (Uzbekistan, Kyrgyzstan, etc.) countries adopt their own transcription alphabets, with some changes, and improve their reading of texts. In this respect, the issue of the transcription alphabet claims to be very important and we think that it should be accepted as soon as possible.

Transcription signs are prepared on the basis of the new Latin alphabet adopted in Kazakhstan and the transcription guide of R. R. Arat.

**Table 1:** Translation text signs

ء	'	ش	ş
ا	a, e, ä	ص	ş
آ	a, ā	ض	ž
ب	b, p	ط	ṭ
پ	p	ظ	z

ت	t	ع	‘
ث	s	غ	ğ
ج	c, ç	ف	f
چ	ç	ق	q
ح	h	ك	k, g, ŋ
خ	x	كن	ñ
د	d	ل	l
ذ	z	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و، وَا	o, ö, u, ü, v
ژ	j	ه	a, ä, e, h
س	s	ي ي	ı, i, ī, y

The signs x (خ), j (ژ), ğ (غ), q (ق), ñ (كن), ŋ (ك) added by us in the proposed transcription alphabet were created according to the latest adopted Latin alphabet in Kazakhstan. *Nasal n* (ŋ) appears as ك / کن in Chagatai texts. Therefore, each of them has been given a separate sign. This transcription alphabet has been proposed in Kazakhstan because there is no unity in transcription in scientific publications and researches of historical texts in Arabic letters. Therefore, this transcription alphabet was applied in some studies and brought to the attention of researchers.

An additional illustration can be provided in the form of a fragment from a Chagatai language hagiography, recounting the tale of Sultan Upi, the third son of Süleyman Bakırgani. This passage will be transcribed utilizing the proposed transcript alphabet, which serves to showcase the practical application of this transcription system within the context of Chagatai language studies.

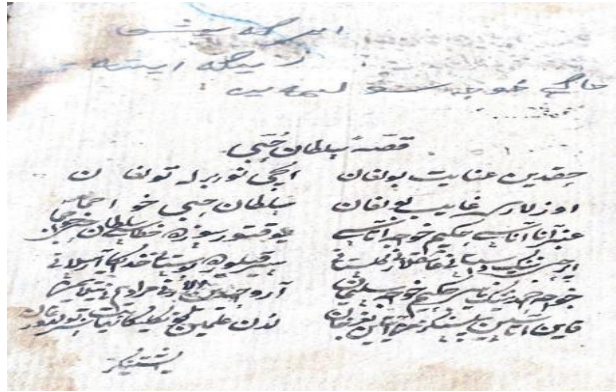


Figure 1: *Qıssa-i Sultān Hubbī*

### Translated Text

[1a] (4) *ir hubbīniñ dāstāni ‘āşıqlarını gülistāni seyr qılırda büstāni hüdāyge arslanı* (5) *h‘āce aħmedniñ nāibi hekim h‘āce süleymān arvāhıdın alarını murādını tiley-men* (6) *qayın atasın bilseñiz men aytayın buğra hān ledün ‘ilmin köñlige nihā-yetsiz toldurğan* (Shadkam-Sultanbek, 2022, 9-11).

### Translation to English

(4) The saga of Er Hubbi, the flower garden of lovers walking the garden, the lion of God (5) Hakim Khoja Suleiman, viceroy of Khoja Ahmet, I wish my dream from their spirit (6) If you know the father-in-law, I will tell you Bugra Khan, the science of knowing from the unseen is filled with eternity.

The application of the newly proposed transcription signs is shown on 6 lines selected from the *Destūr 'ül- 'ilāj* text.

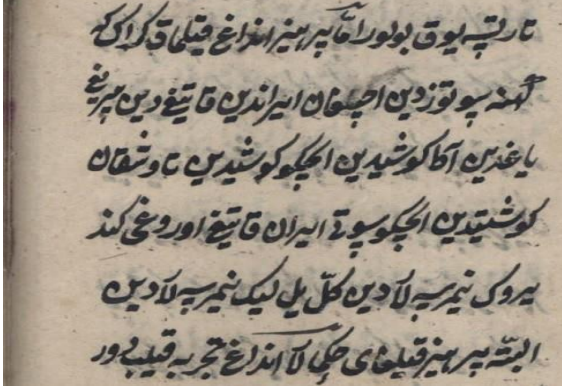


Figure 2: *Destūr 'ül- 'ilāj*

### Translated Text

[28a] (3) *tartsa yoq bolur ammā perhiz andağ qılmaq gerek ki* (4) *köhne su tuzdın açılğan ayrandın qatığdın sarığ* (5) *yağdın aţ göşidin içkü göşiden tavuşqan* (6) *göstidin içkü süti ayran qatığ uruğı kend-* (7) *-dirüñ nimerseledin külli yellik nimerseledin* (8) *elbette perhiz qılğay hükemālar andağ tecrübe qılıpdur.*

### Translation to English

If it is pulled, it will disappear, but a diet must be kept. All products like soured/oaky ayran, yoghurt from old water with salt, products such as ayran, yoghurt, which were made from yellow oil (butter), horse meat, goat meat, rabbit meat, goat's milk, hemp seeds, and all gas-producing products should of course be avoided, as physicians have experienced.

The application of the newly proposed transcription signs is shown on 4 lines selected from the *Durru 'l- 'acāyib* text.

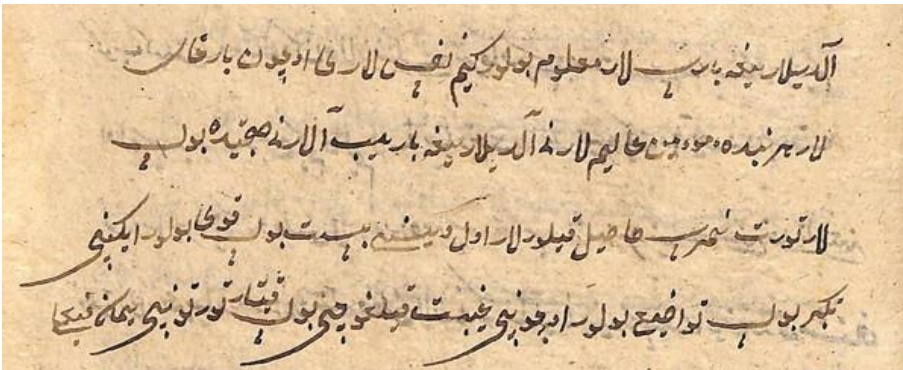


Figure 3: *Durru 'l- 'acāyib*

## Translated Text

*(1) aldılarığa barsalar ma'lüm bolur kim näfsläri üçün barğay-(2)-lar här bändä-i mu'min 'älimläрни aldılarığa barıp alarnı şöhbätidä bolsa-(3)-lar tört nämärsä häşil qılurlar ävväl dīni päst bolsa qavī bolur ikinçi (4) tākäbbür bolsa tevažu' bolur üçünçi ğıybet qılğuçı bolsa qaytar törtünçi yaman fe'l.*

## Translation to English

If they go in front of them, it is known that it is for their nafs. Every believer will gain four things if they spend time with scholars in me / have conversations. If Allah gives mercy, firstly, if he is weak in the way of religion, he will become stronger, secondly, if he is arrogant, he will be humble, third, if someone backbites, he will return from this path, and the fourth will turn from his bad (sinful) actions.

## Conclusion

The evolution of a written language from its parent language is a gradual process and does not entail complete independence from the source language. The earliest works of literature were produced by language groups that have separated from their parent language and developed their own written systems. These texts provide valuable insights into the formation and development of the written system and serve as primary sources for researchers. As such, they are of great significance in the field of linguistics.

In the studies carried out in the researches of historical Turkic texts written by Arabic Letters in Kazakhstan:

- The lack of consistency in the transcription signs of the studies on Turkic texts written by Arabic letters since the Soviet Era;
- Some of the studies have been transliterated and some of them have been translated only into Kazakh;
- Pronunciation of Arabic-Persian words was done in accordance with the pronunciation of the Kazakh language;
- There are errors in the translation of Arabic-Persian phrases;
- A full catalog of manuscripts has not been done and transferred to digital media;
- The coverage of courses related to examining historical period texts in the curriculum of the Turkology department is insufficient;
- We witness the mixed use of Latin, Cyrillic and Latin-Cyrillic alphabet in the translated texts, as shown in the examples above.

From all these, we unfortunately see that the transcription alphabet does not comply with Ahmet Baytursynov's definition of a sufficient alphabet about 110 years ago. We tried to suggest a transcription alphabet by taking these situations into consideration.

The issue of transcription is of great importance for research in language history, literary history, writing history, etymology, and other fields. In order to achieve unity in terms of transcription mark in Kazakhstan, first of all, experts should not only transfer the historical Turkic texts by Arabic letters, but also do the transcription of the texts in close collaboration.

This study aims to introduce newly developed transliteration symbols, based on the work of R.R. Arat and the recently adopted Kazakh Latin alphabet, for the

transcription of historical texts. Rapid adoption and clarification of these symbols are crucial to expedite future studies and avoid unnecessary time and economic costs. Implementation of these symbols will enhance the accuracy and consistency of historical text transcriptions, thereby contributing to the advancement of scholarly research.

## References

Amanbajeva, Aisaule. "Transkripsija". *Qazaqstan: Ulıtyq enciklopedija*. 8/ 457-490. Almaty: Qazaq Jenciklopedijasynyng Bas Redakcijasy, 2006.

Arat, Reşid Rahmeti. *Türk İlmî Transkripsiyon Kılavuzu. Makaleler*. 1/33-69. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1987.

Balhi, Kojamkul-bek. *Tarih-i Kıpçakî*. Çev. Yusuf Pilten. Almaty: Servis Press Basması, 2017.

Clauson, Sir Gerard. "The Transcription of Turkish Languages". *Turkish and Mongolian Studies*. XX/ 55-61. London: Prize Publication Fund, 1962.

Durmuş, İsmail. "Transkripsiyon". *İslâm Ansiklopedisi*. 41/306-308. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

*Durru'l-'acāyib*, Mukhtar Avezov Literature and Art Institute Manuscripts Fund, No. 1306, P. 29b.

Durukoğlu, Gökçen. *Dîvânı Lugâti't-Türk'e Göre 11. yüzyıl Türk Dili Grameri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Ercilasun, Ahmet Bican. "Tarihî Metinlerin Transkripsiyonu Hakkında". *Yalın Kaya Bitiği*. Osman Fikri Sertkaya Armağanı. Ed. Hatice Şirin User – Bülent Gül. s. 235-244. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 2013.

Hayit, Baymirza. "Sovyetler Birliğindeki Türklüğün ve İslâmın Bugünkü Durumu". *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty*, 2/1 (Kasım 2014), 21-32. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/omuefd/issue/20253/215135>

Kabadayı, Osman – Shadkam, Zubaida. *Kazakistan (Almatı) Milli Kütüphanesindeki Arap Harfli Türkçe Nadir Eserler Kataloğu*. Almaty: Hoca Ahmet Yesevî Üniversitesi Avrasya Araştırma Enstitüsü, 2021.

*Kazak Bilimpazdarının Tuñğış Siyezi*, Kitaptı arab grafikasınan kirillitsağa tüsirip başpağa dayındağan, alğısözün jazğan Kurmanbayulı, Şerubay. Almaty: Atamura, 2005.

Kydyrbayev, Kaldybay. "Arab Grafikasındağı Tarihiy Qoljazbalardı Transkripsiyalaw jäne Transliteratsiyalaw мәseleleri". *Uluslararası Türkçe Tarihî Metin Araştırmaları Sempozyumu (Metin Yayımı, Kataloqlama, Dijitalleştirme) Bildirileri*, ed. Vakur Sümer vd. Almaty: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2019. Erişim 10 Mayıs 2021. <https://www.eurasian-research.org/publication/uluslararası-türkçe-tarihi-metin-arastirmaları-sembozyumu-metin-yayımı-kataloglama-dijitalleştirme-bildirileri/>

Kuş, Fatih. "Kazak Cenknâmelerin'den İki Örnek". *Bayterek Uluslararası Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Haziran, 2019), 36-62. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buaad/issue/47173/503215>

Mamyrbekova, Gulfar. *18-19 ğasırlardağı arab jazıwlı qazaq jazbalarınñ grafikalıq-orfografialıq yerekşelikleri*: filologiya ğılımdarınñ kandidatıq avtoreferatı. Almaty: AKD, 2006.

Matyjanov, Kenjehan et. al. (1) *Yejelgi Däwir Ädebiyetiniñ Antologiyası: Qarahan-*



*dıqtar Däwirindegi Ädebiy Jädigerler (IX-XII ğğ.)*. Volume 2. Almaty: Evo Press Baspahanası, 2020.

Matyjanov, Kenjehan et. al. (2) *Yejelgi Däwir Ädebiyetiniñ Antologiyası: Altın Orda Däwirindegi Ädebiy Jädigerler (diniy-didaktikalıq şığarmalar)*. Volume 3. Almaty: Evo Press Baspahanası, 2020.

Nadjip, Emir Nadjipoviç. *Tyurkoyazıçınıy Pamyatnik XIV veka "Gülistan" Seyfa Saraı i yego yazık*, Nauka KazSSR, 1975.

Otakhonov, Fayzullakhon. "Çarlık Rusyasının Türkistan El Yazmalarını Ele Geçirme Politikası". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/4 (2020), 117-128. DOI: 10.15869/itobiad.785496

Öztekten, Özkan. "Türkiye Türkolojisinde Transkripsiyon // Transliterasyon Sorunu". *Türkiye ile Türk Dünyası Arasında Bir Köprü Yavuz Akpınar Armağanı*. ed. Nazım Muradov ve Yılmaz Özkaya. 600-614. Ankara: Bengü Yayıncılık, 2018.

Petek, Ercan. *Abay Kunanbayulı Ğakliya Kitabı*. Tr. Adilov Marlen. Almaty: Ulağat Baspası, 2020.

Shadkam, Zubaida. "Karahanlı Döneminde Yazılan Türkçe İslami Eserlerde Farsça Kelimelerin Kullanım Özellikleri". *Yeni Türkiye* 105 (2019), 66-74.

Shadkam, Zubaida – Kairanbayeva, Nazym. "Hz. Ali Cenknâmes in The Kazakh Oral Tradition". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 101 (Bahar 2022), 169-186. DOI: 10.34189/hbv.101.007

Shadkam, Zubaida – Sultanbek, Kutlugjon. "Yesevîlik Şeyhlerinden Sultan Hubbi Kıssasının Kazakistan Nüshası". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 104 (Kış - Aralık 2022), 1-14. <https://doi.org/10.34189/hbv.104.001>.

Shadkam, Zubaida, etc. "Dastūr al-‘Ilāj medical treatise and its manuscripts". *Al-Farabi Kazakh National University Journal of Oriental Studies* 3/98 (Autumn, 2021), 101-110. <https://doi.org/10.26577/JOS.2021.v98.i3.10>

Sultanbek, Kutlugjon. "Kazakistan'da Tarihî Metinler Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Türk Söz ile Kültür Varlıklarının İzinde*, ed. Timur Kocaoğlu. 193-204. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2020.

Sultanbek, Kutlugjon – Shadkam, Zubaida. "Arap Äripterimen Jazılğan Yeñbekerdi Transkripsiyalaw Mäselesi". *Abay atındağı Kazak Ultık Pedagogikalık Universitetiniñ Habarısı, Filologija Serijası* 1 (2021), 162-169. <https://doi.org/10.51889/2021-1.1728-7804.27>

Sultanbek, Kutlugjon. "Çağatayca Bir Hadis Kitabı: Dürrü'l-‘acāyib". *IX. Uluslararası Türkoloji Kongresi Türk Kültür ve Medeniyetinin Sürekliliği Bildiri Kitabı*. ed. Bülent Bayram vd. 1331-1343. Turkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2021.

Syzdykova, Rabiga. *Yassawi "Khikmetlerinin" tili*. Koptomdyk shyğarmalar zhi-nağy. Almaty: Yel-shezhire, 2014.

Tekin, Talat. *Tarih Boyunca Türkçenin Yazımı*. İstanbul: Simurg Yayınları, 1997.

Tulum, Mertol. *Tarihî Metin Çalışmalarında Usul Menākıbu'l-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme*. İstanbul: Deniz Kitabevi, 2000.

Ünver, İsmail. "Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler". *Türkoloji Dergisi* XI/1

(1993), 51-89. [https://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/1un-ver\\_ismail.pdf](https://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/1un-ver_ismail.pdf)

Ünver, İsmail. "Arap Harfli Metinlerin Çevrisinde Karşılaşılan Yanlışlar". *Turkish Studies* 3/6 (2008), 47-58. <http://doi.org/10.7827/TurkishStudies.450>

Valiyev, Nurgeldy – Aldaşeva, Aiman. *Qazaq Orfografiyasındaǵı Qiyındıqtar*, Almaty: Qazaq SSR Ǵılm Akademiyası Til Bilimi İnstituty, 1988.

Yücel, Bilâl. "Nehcü'l-Ferādis'te Uzun-Kapalı E (ĕ) Ünlüsünün Yazımı", 38. *ICANAS (10-15.09.2007, Ankara) -Bildiriler- Dil Bilimi, Dil Bilgisi ve Dil Eǵitimi*. IV/2009-2018. Ankara: AKDITYK Yay., 2011.

## Annex-1

### Transcription Alphabet used in Gulistan (Nadjip, 1975, 3).

#### ГЛАВА ТРЕТЬЯ

#### О порядке арабского алфавита в словаре и о принятых транскрипционных знаках

ح	ح	ج	ت	ت	ب	ا	او	ا	ا
x	h	ç-c	a	t	b	i-l-e	a-â,u-û	a-a-e	
غ	ع	ظ	ط	ض	ص	ش	س	ز	ر
ğ	'	z	t	z	a	š	s	z	r
		ی	ه	و	ن	م	ل	ك	ك
		ı	h	v	n	m	l	ng	k-g
								q	f

Annex-2

Transcription marks used in Abay Kunanbayuly’s “The book of Words” published in Kazakhstan (Petek, 2020, 8).

	1907 жылғы қолжазбада қолданылған араб қаріптері			Оқылуы				
	Сөз басында	Ортасында	Соңында					
Дауыстылар	ا	ا	ا(a)	a				
	آ	-	-	ә				
	اي	ي (ï, ы, i)	ي (ы, i) ا(e)	ï, ы, i, e				
	او	و	و	o, ө, ұ, ү, ў				
Дауыссыздар	Араб қаріптері			Оқылуы				
	Бас.	Орт.	Соң.					
Дауыссыздар	ب	ب	ب	б	ث	ث	ث	с
	پ	پ	پ	п	ش	ش	ش	ш
	ت	ت	ت	т	ع	ع	ع	ʿ (ғайын)
	ط	ط	ط	т	ف	ف	ف	ф
	ج	ج	ج	ж	ق	ق	ق	к
	ح	ح	ح	h	ك	ك	ك	к
	خ	خ	خ	x	ك	ك	-	г
	ه	ه	ه	h	غ	غ	-	ғ
	د	د	-	д	ل	ل	ل	л
	ر	ر	ر	р	م	م	م	м
	ز	ز	ز	з	چ	چ	چ	ч
	ظ	ظ	ظ	з	ي	ي	ي	й
	ض	ض	ض	з	ذ	ذ	ذ	н
	ذ	ذ	ذ	з	-	ك	ك	н
	س	س	س	с	-	ق	ق	ұу, үу, у
	ص	ص	ص	с	و	و	-	в

Annex-3

Kazakhstan’s Latest Adopted Latin Alphabet.

Латын графикасына негізделген қазақ тілінің әліпбиі

№	Әріп	Әріптің атауы	№	Әріп	Әріптің атауы
1	A a	a	18	O o	o
2	Ä ä	ә	19	Ö ö	ө
3	B b	бы	20	P p	пы
4	D d	ды	21	Q q	қы
5	E e	e	22	R r	ыр
6	F f	фы	23	S s	сы
7	G g	гі	24	Ş ş	шы
8	Ğ ğ	ғы	25	T t	ты
9	H h	һы	26	U u	ұу
10	İ i	іі	27	Û û	ұ
11	J j	і	28	Ü ü	ү
12	J j	жы	29	V v	вы
13	K k	кі	30	Y y	ы
14	L l	ыл	31	Z z	зы
15	M m	мы			
16	N n	ны			
17	Ñ ñ	ың			

\*C, X, W таңбалары қиғатталық қағидатпен жазылатын шеттiлдiк сөздерде қолданылады.

([https://qazaqstan.tv/news/139867/?fbclid=IwAR1ubMD6aWVQ7yFYn8prI9n-p7a8hGDcoYq\\_BwKPZPmbRnEdfqilzbBsFAk](https://qazaqstan.tv/news/139867/?fbclid=IwAR1ubMD6aWVQ7yFYn8prI9n-p7a8hGDcoYq_BwKPZPmbRnEdfqilzbBsFAk)) Date of access 07.05.2021.



## ALEVİ-BEKTAŞİ METİNLERİNDE SÖZ VARLIĞI: YOL ÖRNEĞİ

### THE VOCABULARY IN ALAWI BEKTASHI TEXTS: WAY EXAMPLE

UFUK YILDIZ  

Sorumlu Yazar/Correspondence

#### Öz

Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlarınca Alevi-Bektaşî Klasikleri Dizisi başlığı altında: “*Makâlât, Hızırnâme, Fütüvvetnâme-i Tarikat, Besmele Tefsiri, Velâyetnâme, İlm-i Cavidân, Kitâb-ı Cabbâr Kulu, Kitâb-ı Dâr, Dil-güşâ, Saray-nâme, Erkânnâme, Şeyh Safî Buyruğu, Dâstân-ı İbrâhîm Edhem-Dâstân-ı Fâtîma-Dâstân-ı Hâtun, Muhammed Bin Hanefîyye Cengi*” isimli eserlerin yayımı yapılmıştır. Yayımı yapılan bu eserlerde Alevi-Bektaşî gruplarınca kullanılan zengin söz varlığı bulunmaktadır. Alevi-Bektaşî gruplarınca kullanılan yol sözcüğünün bu metinler içerisinde nasıl kullanıldığı, yol ile ilgili ne tür söz varlığının bulunduğu yazımızın ana konusunu oluşturmaktadır. Yazımızın sonunda, Türkçe Sözlük’te yer alan yol sözcüğü ile ilgili söz varlığına değinilmiş, incelemesini yaptığımız metinlerde geçen yol sözcüğü ile ilgili söz varlığının hâli hazırda Türkçe Sözlük’te yer alan yol sözcüğüne ait söz varlığıyla karşılaştırılması yapılarak tablo hâlinde sunulmuştur. Bilimsel verilere ulaşmada çalışılan alanın belirlenmesi önemli ölçütlerden biridir. Günlük yaşamda ağızlarda kullanılan yol ile ilgili kavramların çok daha çeşitli olması yazımızın boyutlarını geçeceği düşüncesiyle çalışmamız yazılı metinlerle sınırlandırıldı. Bu nedenle halk ağzında günlük yaşamda kullanılan yol ile ilgili kavramlar çalışmamızın dışında tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Alevilik-Bektaşîlik, Alevi-Bektaşî metinlerinde yol, Yol kardaşı, Yol oğlu, Yol talibi, Yol-erkân, Yola gel-(mek), Yola gir-(mek)

#### Abstract

Under the title of Alawi-Bektashi Classics Series by Türkiye Diyanet Foundation Publications: “*Makalat, Hızırname, Fütüvvetname-i Tarikat, Besmele Commentary, Velayetname, İlm-i Cavidan, Kitab-ı Cabbar Kulu, Kitab-ı Dar, Dil-güşâ, Saray-name, Erkanname-I, Şeyh Safî Order, Dastan-ı İbrahim Edhem-Dastan-ı Fatîma-Dastan-ı Hatun, Muhammed Bin Hanefîyye Cengi*” were published. In the-

\* Doktora Öğrencisi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili Anabilim Dalı, ufuk.yildiz.2015@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8063-0605.

se published works, there is a rich vocabulary used by Alawi-Bektashi groups. The main subject of our article is how the word of road used by Alawi-Bektashi groups is used in these texts, and what kind of vocabulary exists about the road. At the end of our article, the vocabulary related to the word of road in the Turkish dictionary has been mentioned, and the vocabulary related to the word of road in the texts we have examined has been compared with the vocabulary of the word of road in the Turkish dictionary and the vocabulary related to the concept of road in the texts in a table. Determining the field of study is one of the important criteria in reaching scientific data. We limited our study to written texts with the thought that the concepts related to the way used in the dialects in daily life will exceed the dimensions of our writing. For his reason, the concepts related to the road used in daily life in folk dialects are excluded from our study.

**Key Words:** Alevism-Bektashism, The way in Alevi Bektashi texts, Companion of the way, Son of the way, Follower of the way, The way and rules, Come to the way, Enter the way.

## Giriş

Söz varlığının ne olduğu ile ilgili çeşitli tanımlar yapılmıştır. Yapılan tanımlar hakkında bilgi vermek yazımızın amacı dışında kalacağı için ülkemizde yaygın olarak kullanılan ve söz varlığı çalışmalarında kaynak gösterilen Aksan'ın tanımı esas alındı. Aksan söz varlığını şu şekilde tanımlamıştır: "Bir dilin söz varlığı denince, yalnızca, o dilin sözcüklerini değil, deyimlerin, kalıp sözlerin, kalıplaşmış sözlerin, atasözlerinin, terimlerin ve çeşitli anlatım kalıplarının oluşturduğu bütünü anlıyoruz" (2018, 15). Tanımda, 'terimlerin' de söz varlığının içinde yer aldığı görülmektedir. Aksan terim sözcüğünü: "Her dilde, fizik, matematik, felsefe ve toplumbilim gibi bilim dallarından sahne sanatlarına, mimariden kuyumculuk, marangozluk gibi zanaatlara kadar uzanan geniş bir çerçeve içinde yer alan, bu dallara ait kavramların oluşturduğu bir terim söz varlığı bulunur..." (2018, 43) şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla bir uzmanlık alanında kullanılan terimler de dilin söz varlığını oluşturmaktadır. Toplumların, grupların dinî inancı dolayısıyla kullandıkları sözcükler terimler içerisinde yer almaktadır. Alevi-Bektaşî isimli grupların inançlarını ifade eden çok sayıda terim bulunmaktadır. Alevi-Bektaşî isimli metinlerde yer alan yol ve yol ile ilişkilendirilen diğer kavramlar da terimler içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla bu metinler içerisinde yer alan yol ve yol ile ilgili diğer terimlerin tespiti hâlinde bu alanda kullanılan söz varlığı belirlenmiş olacaktır.

Yapılan kaynak araştırmalarında; Alevi-Bektaşî konulu metinlerde yer alan yol ve yol ile ilişkilendirilen diğer terimlere ait ne tür söz varlığının bulunduğu ile ilgili çalışmaların göz ardı edildiği tespit edilmiştir. Bu da bizi böyle bir çalışma yapmaya teşvik etmiştir. Dolayısıyla çalışmamız, Alevi-Bektaşî konulu metinlerde yer alan yol ve yol ile ilişkilendirilen diğer terimlere ait söz varlığını tespit etmesi yönüyle önemlidir.

Alevi-Bektaşî metinlerinde yol terimi oldukça önemlidir. Yol ifadesiyle kastedilen Hak-Muhammed-Ali'nin yoludur. "...Hakk'ın, aşkın bir yaratıcı olan Allah'ı; Muhammed'in, genel anlamda nübüvveti, yani peygamberliği; Ali'nin de tasavvuftaki velayeti, yani emrişliği ifade ettiği söylenebilir. Bu durumda 'Hak-Muhammed-Ali' kavramları; Allah'ı, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Hz. Ali'nin velayetini dile getirmektedir" (Gökbel, 2019, 350-352). Alevi-Bektaşî metinlerinde karşılaştığımız; '*Hatır kalsın, yol kalmasın; Yol pir üzerinden aşar; Yol cümleden uludur; Bu yola gelmek var, dönme yok, gelenin malı, dönenin başı.*' vb. ifadeler yolun ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Alevi-Bektaşî metinlerinde yer alan sözcükleri açıklayan bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bir kısmı basımı yapılmış sözlükler iken diğer kısmı ise

hacimce sözlüklerden çok daha az sayıda sözcüğün açıklandığı çeşitli dergilerde yayımlanan yazılardır. Dergilerde yayımlanan bu yazılar hakkında yazımızın ilerisinde gerekli tanıtım yapılmıştır. Yayımlanan sözlükler oldukça yeni tarihlidir. Bu sözlüklere ‘*Ansiklopedik Alevi-Bektaşî Terimleri Sözlüğü*’ (Gökbel, 2019), ‘*Ansiklopedik Alevilik-Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*’ (Korkmaz, 1994), ‘*Pir Sultan Abdal Sözlüğü*’ (Akgül, 2012) ve ‘*Hünkâr Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü*’ (Soyyer, 2019) örnek verilebilir.

Basımı yapılan sözlüklerde “yol” terimi ve yol ile ilişkilendirilen diğer terimlere ait madde başları şu şekildedir:

*Ansiklopedik Alevilik-Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*’nde: “yol, yol abdesti, yol arkadaşı, yol çocuğu, yol ehli, yol erbabı, yol eri, yol evladı, yol hakkı, yol kardeşi, yol kardeşliği, yol oğlu, yol oğlu olmak, yol rehberi, yol sırrı, yola alınma kurbanı, yola girme erkânı, yola girmek, yoldan düşme” (Korkmaz, 1994: 380-381).

*Pir Sultan Abdal Sözlüğü*’nde: “yol, yol dili, yol ehli, yol oğlu, yol sırrı” (Akgül, 2012: 372-374).

*Hünkâr Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü*’nde: “yol evlâdı” (Soyyer, 2019: 463).

*Ansiklopedik Alevi-Bektaşî Terimleri Sözlüğü*’nde: “yol, yol arkadaşı, yol çocuğu, yol ehli/yol erbabı, yol eri, yol evladı, yol gösterme, yol hakkı, yol ile giden yorulmaz, yol kalsın gönül kalmasın yol uludur, yol kardeşi, yol kardeşliği, yol kardeşliği cemî, yol mangır, yol oğlu, yol oğlu olma, yol rehberi, yol sırrı, yol zinciri, yola getirme, yola girme, yoldan düşme” (Gökbel, 2019: 929-931).

Yazımızda yer alan başlıklar, metinlerden alınan örneklerin ifade ettiği anlamlara göre isimlendirilmiştir. Konu başlıkları ile ilgili gerekli açıklama verildikten sonra örnek cümleler verilmiştir. Tekrara düşmemek için her metinden birer örnek alınması yolu seçilmiş, bazı madde başlarının anlaşılmasını kolaylaştırmak için aynı eserden iki veya üç örnek yazılmıştır. Örneklerin alındığı kaynak eserlerin bir kısmında cümlelerin anlamları verildiğinden biz de bu cümleleri anlamları ile birlikte kaynak eserde verildiği şekliyle yazımıza aldık. Kaynak eserde anlamı verilmeyen cümlelerin anlamı ise tarafımızdan verilmiştir. Yazımızda yer alan örneklerin alındığı kaynak metinler aşağıda tanıtılmıştır.

## 1. Çalışmaya Kaynaklık Eden Metinler

### 1.1. Velâyetnâme

*Velâyetnâme*’nin konusu: Hacı Bektaş’ın nesebi, doğumu, çocukluğu, Ahmed-i Yesevî ile münasebeti ve onun işaretleriyle Anadolu’ya gelişi, devrin diğer mutasavvıf ve ünlü şahsiyetleriyle olan münasebetleri, halifelerinden bazılarının menkıbelerinden seçmeler vb. konulardır. *Velâyetnâme*’nin çeşitli tarihlerde istinsah edilmiş Türkiye kütüphanelerinde pek çok yazması vardır. *Velâyetnâme nüsha* tavsifleri şöyledir:

a. Hacı Bektaş-ı Velî Müzesi Kütüphanesi, Nu: 120’de kayıtlıdır. Bu nüshanın müstensihî: Ali Çelebi’dir. İstinsah tarihi: H 1034 / M 1624’tür.

b. Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Efendi Kitapları, Şer’iye, Nu: 1076’da kayıtlıdır. Bu nüshanın müstensihî: Bursalı Derviş Selman’dır. İstinsah tarihi: H 1035’tir.

c. Konya Koyunoğlu Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, Nu: 1338’de kayıtlıdır. Bu nüshanın müstensihî: Alâaddîn el-Belgradî’dir. İstinsah tarihi: H 1044 / M 1634’tür.

d. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nu: 2618'de kayıtlıdır. Müstensihî belli değildir. İstinsah tarihi: Ramazan H 1057/ M 1647'dir. (Duran, 2014: 18-22).

## 1.2. Hızırnâme

*Hızırnâme* isimli eserde: dört kapı, kırk makam, musahiplik, yol ve erkânı, mürebbi, kurban, terceman kavramları ikrar vermek, erkân çalmak, gülbank okumak, vb. konular anlatılmaktadır. Eserin Baki Yaşa Altınok nüshası, tek nüshadır. İstinsah tarihi: H 1264/M 1848'dir. İstinsah eden: Seyyid Ali-zâde Hasan b. Müslim'dir. İstinsah yeri: Amasya'dır. (Altınok, 2007: 15-24).

## 1.3. İlm-i Câvidân

*İlm-i Câvidân* isimli eserde: ehl-i beyt, dört kapı kırk makam, tasavvufî kavramlar (adap ve erkân) vb. konular yer almaktadır. Eserin iki nüshası tespit edilmiştir.

a. Bunlardan birisi, Amasya-Merzifon'da ikamet eden Turan Saltık Dede'nin özel kütüphanesinde bulunan nüshadır. Eserin son sayfasındaki mühürde H 1290/M 1873 tarihi yazılıdır. Bu tarih, büyük ihtimalle eserin yazıldığı tarihtir.

b. Diğer nüsha ise, Çorum-Dodurga Mehmed Dede Tekkeköy'de ikamet eden Eyüp Öztürk Dede'nin özel kütüphanesinde bulunmaktadır. Başı ve son tarafında ek-siklikler bulunan nüshanın hangi tarihte yazıldığı belli değildir. (Eğri, 2008: 20-40).

## 1.4. Şeyh Safî Buyruğu

*Şeyh Safî Buyruğu* isimli eserde, buyruğun kökeni ve nasıl meydana geldiği, yolun esaslarının soru-cevap şeklinde taliplere öğretilmesi, tarikata giriş erkânı (ikrar almak), musahiplik, üç sünnet, yedi farz, on yedi erkân, tarik tercümanı vb. konular yer almaktadır. Mevlana Müzesi Abdülbaki Gölpınarlı Kütüphanesi'nde 198 no ile kayıtlı '*Kitâb-ı Menâkıb-ı Şerîf Kutbu'l-Ârifin Hazret-i Şeyh Seyyid Safî*' adlı 17. yüzyıla ait yazma Doğan Kaplan tarafından hazırlanarak Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları'na yayımlanmıştır. (Kaplan, 2015: 19-26).

## 1.5. Saraynâme

*Saraynâme* isimli eserde Kaygusuz Abdal: cihanın bir saray olduğunu, bu sarayın da mutlaka bir padişahının olacağını, insanın dünyaya gelmedeki asıl maksadının dünyayı ve ahireti unutmadan "*hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi de ahiret için*" çalışması olduğunu ifade ederek, ibadet etmenin ve Allah'ı tanımanın faziletlerini alegorik bir üslupla manzum ve mensur olarak anlatmaktadır. (Güzel, 2010: 96-97).

### *Saraynâme'nin Nüshaları*

Kaygusuz Abdal'ın bizzat elinden çıkmış herhangi bir yazmasına bugüne kadar rastlanılmamıştır. Eldeki yazmaların en eskileri, *Gevher-nâme*'yi içine alan, H 895/M 1489 tarihli Topkapı Sarayı'ndaki *Mecmûâ-i Latife* ile H 907/ M 1501 tarihli ve en sağlam olan Marburg nüshasıdır.

a. M nüshası: Almanya-Marburg, Staatsbibliothek, Ms. or. oct. 4044, Katalog No. 424. Müstensihî: Derviş Ali Horasânî'dir. İstinsah tarihi: H 907/baş. 17.7.1501'dir.

b. F nüshası: Nevşehir, Hacı Bektaş kasabasında ikamet eden Veliyettin Ulusoy'un özel kütüphanesinde bulunan *Mecmuatü'r-Resâil*'in içerisinde '*Hâzâ Saraynâme-i Kaygusuz Abdal*' isimli manzum-mensur karışık 42 varaklık bir eserdir.

c. A nüshası: *Risâle-i Kaygusuz*, MEB Ankara Genel Kitaplığı, No. 645, s.



109-188. Bu mecmua, Derviş Nazif tarafından Kastamonu'da İsfendiyar Bey zamanında H 900/M 1494'te istinsah edilmiştir.

d. D nüshası: *Divân-ı Kebîr Sultan Kaygusuz Abdal*, Süleymâniye Gnl. Kitpl. Dügümlü Baba Kısmı, No. 411/1-2 v. 32a-82b. İstinsah tarihi: H 1208/baş. 9.8.1793.

e. Ankara Genel Kitaplığı No. 167, (*Dilgüşâ, Gülistan, Saraynâme* (s.142-248). Mesnevî II-III, istinsah tarihi: H 1296/baş. 26.12.1878. (Güzel, 2010:85-97).

### 1.6. Fütüvvetnâme-i Tarikat

*Fütüvvetnâme-i Tarikat* isimli eserde: Şed bağlama törenleri, fütüvvet dair ilkeler, inanç ve ibadete ilişkin anlatımlar, ayet ve hadislerle desteklenmiştir. Bursa'da kadılık yapan Seyyid Muhammed b. Seyyid Alâuddin Radavî'nin H 931/ M 1524 başlarında yazdığı *Miftâhu'd-Dekâyik fi Beyâni'l-Fütüvveve'l-Hakâyik* isimli fütüvvetnamesidir. (Aydınlı, 2011: 23).

### 1.7. Makâlât

*Makâlât*, tasavvufi nitelikli bir eserdir; 'dört kapı' ve 'kırk makam'ı açıklamak amacıyla yazılmıştır. 'Dört kapı'dan maksat, 'şeriat', 'tarikat', 'ma'rifet' ve 'hakikat' kavramlarıdır. 'Kırk makam'da bu kapılardan girilerek katedilecek kırk adet merdiven basamağıdır. Hacıbektaş ilçesinde yaşayan Hacı Bektaş-ı Veli evlatlarından Veliyettin Ulusoy'un hususi kütüphanesindeki bir *Mecmûatü'r-Resâil* içinde bulunan bir *Makâlât* tercümesi nüshası daha bulunmaktadır. Mecmuanın 1b-24b yaprakları arasında bulunan bu risale, Hacı Bektaş el-Horasânî'ye ait *Makâlât* isimli eserin Türkçe çevirisi olup bazı atlamalar olmakla birlikte tam bir nüshadır. Müstensihî ve istinsah tarihi belli değildir. (Yılmaz, Akkuş, Öztürk, 2013: 25-27).

### 1.8. Besmele Tefsîri

*Besmele Tefsîri* isimli eserde: besmele okumanın faziletleri, Hz. Peygamber'in miraçta yaşadığı ruhani hayattan bölümler, Allah'ın lütfu, ihsanı, bağışlayıcılığı, cömertliği gibi konular anlatılmaktadır. Hemen hemen bütün mutasavvıflar besmeleyi şerh etme yoluna gitmişler ve çeşitli eserler vücuda getirmişlerdir. Bu eserlerden birisi de Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen '*Besmele Tefsîri*'dir. *Kitab-ı Tefsir-i Besmele Ma'a Makâlât-ı Hacı Bektaş* adı ile Manisa Kütüphanesi'nde 3536 numara ile kayıtlı olan bu eser, H 827/M 1423 tarihinde Cafer bin Hasan tarafından istinsah edilmiş 30 varaklık tek nüshadır. (Duran, 2012: 29-31).

### 1.9. Dâstân-ı İbrâhîm Edhem, Dâstân-ı Fâtıma, Dâstân-ı Hâtun

*Dâstân-ı İbrâhîm Edhem* isimli eserde: Horasan'ın Belh şehri veya Mekte'de dünyaya gelen İbrâhîm b. Edhem'in Belh hükümdarı, hükümdarın oğlu veya torunu olduğunu, sahip olduğu bütün dünya nimetlerinden vazgeçip zühd yolunu seçmesi sebebiyle destanlaştırılan hayatına dair bilgiler yer almaktadır. *Dâstân-ı Fâtıma* isimli eserde: Hz. Peygamber vefat edince, babasının ayrılığına dayanamayan Hz. Fatma'nın çektiği acılar ve vefatı anlatılır. *Dâstân-ı Hâtun* isimli eserde: Türk edebiyatında bilinen bir hikâye olan '*Dâstân-ı Hâtun*'dur. Elimizdeki nüsha Gümüşhacıköy/ Beden köyünde ikamet etmiş olan merhum Durmuş Topal Baba'ya aittir. (Söylemez, 2007: 12-16).

### 1.10. Muhammed bin Hanefiyye Cengi

*Muhammed bin Hanefiyye Cengi* isimli eser: Havle bint Ca'fer el-Hanefiyye'nin oğlu olan Muhammed b. Hanefiyye, H 16/M 637 yılında Medine'de dünyaya geldi. Adı Muhammed künyesi Ebu'l-Kâsım'dır. Muhammed b. Hanefiyye cesaret ve kahramanlığıyla şöhret bulmuştur. Siyasetten uzak durmaya çalışsa da Hz. Ali'nin

oğlu olduğu için adı birçok siyasi hadiseye karıştırılmıştır. Yazarı meçhul olan bu eserin yazıldığı dönem de tam olarak bilinmemektedir. Çevirisi yapılan el yazması *Muhammed bin Hanefiyye Cengi* nüshası Gümüşhacıköy / Karaköy Durmuş Topal (Baba) özel kütüphanesinde bulunmaktadır (Ünlüer, 2010: 13-17).

### 1.11. Kitâb-ı Dâr

Tarikatın herhangi bir üyesi suç işlediğinde meydan odasına çağrılarak sorulanır. Gerekirse ceza verilir. Ceza verme işine ‘dâra çekmek’ adı verilir. Cemaatin ve dedenin önünde canını yol uğruna vermeye hazır olduğunu bildirmek için niyaz ederek meydanın ortasına gelip, ayaklar mühürlenmiş hâlde kollar çapraz, baş öne eğik, şekilde durmaya ‘dâra durmak’ denir. (Eğri, 2009: 24). *Kitâb-ı Dâr* isimli eser ‘dâra çekmek’ esnasında okunan duayı içermektedir. Eserin nüshaları şöyledir:

a. 1. Nüsha: Amasya/Gümüşhacıköy/Beden köyü nüfusuna kayıtlı Hasan Topal’ın merhum babası Durmuş Topal Baba’nın özel kütüphanesinde bulunmaktadır. 21 varaktan oluşan eserin üzerinde yazım tarihi ve yazan kişinin adı bulunmamaktadır.

b. 2. Nüsha: Amasya/Gümüşhacıköy/Beden köyü nüfusuna kayıtlı Durmuş Topal Baba’nın özel kütüphanesinde bulunan bu ikinci nüsha 12 varaktan oluşmakta olup, yazarı ve yazım tarihi bilinmemektedir.

c. 3. Nüsha: Çorum/Dodurga Mehmet Dede Tekkeköy’de ikamet eden Hacı Molla Mustafa oğlu Bektaş Güneş Dede’ye aittir. (Eğri, 2009: 20-22).

### 1.12. Kitâb-ı Cabbâr Kulu

Pedagojik ve didaktik bir eser olan *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, bir Bektaşî dervişi olduğu anlaşılan Cabbâr Kulu’nun şahsında âdâb ve erkâna bağlı bir Bektaşinin dinî, tasavvufî, ahlaki alanlardaki fikir ve görüşlerini, tavır ve tutumlarını yansıtmaktadır. *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, insanları gafletten uyandırarak erenlerin hâlleri ile hâllendirmek, yani onların davranışlarını, kazandırmak için yazılmıştır. (Eğri, 2007: 16-22). Eserin nüshaları şöyledir:

a. Dodurga/Mehmed Dede Tekke köyü nüshası: Bu nüsha, Çorum/Dodurga Mehmet Dede Tekke köyünde ikamet eden Eyüp Öztürk (Dede)’nin özel kütüphanesinde bulunmaktadır. İstinsah (yazım) tarihi: H 1165’tir.

b. Gümüşhacıköy/Beden nüshası: Bu nüsha, Amasya/Gümüşhacıköy/Beden köyünde ikamet etmekte iken Hakk’a yürümüş olan Durmuş Topal (Dede)’ye aittir. İstinsah tarihi: H 1258’dir. Mustafa Ağa isimli bir şahıs tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır.

c. Hamamözü/Yemişen köyü nüshası: Bu nüsha, Amasya/Hamamözü/Yemişen köyünde ikamet etmekte iken Hakk’a yürümüş olan İsmail Göktaş’a aittir. İstinsah tarihi kaydedilmemiştir. Veli Hoca isminde bir kişi tarafından yazılmıştır. (Eğri, 2007: 16-22).

### 1.13. Dil-güşâ

*Dil-güşâ* isimli eser: nazım ve nesir karışımı, bazı tasavvufî hakikatleri açıklayan mesnevi nazım türünde bir eserdir. İfade tarzı sade ve açıktır. Eser baştan sona bir nasihat-nâme özelliği taşımaktadır. Kaygusuz Abdal’ın bizzat elinden çıkmış herhangi bir yazmasına bugüne kadar rastlanılmamıştır. Çalışmamızda Veliyettin Ulu-soy’un özel kütüphanesindeki *Mecmû’â-i Resâil*’in 24b-44a varakları arasında yer alan ‘*Dil-güşâ*’ esas alınmıştır. (Güzel, 2009: 58-62).

### 1.14. Erkânâme 1

*Erkânâme 1* isimli eser: taliplik, müridlik edebi, erkânı, sufilik, halka sohbeti, evliyanın on iki buyruğu, musahiplik, menakıp okumanın faydası, tarikat içinde edep kuralları demek olan üç sünnet yedi farzın açıklanması, sünnet ve farzlardan düşen talibe verilecek cezalar, tarikata girme usulü, talibin mürebbiye nasıl hizmet edeceği, tarikatın on iki manası, tarikat içindeki yirmi sekiz soru ve cevabı ile vb. konular işlenmiştir. İncelemesi yapılan yazma eser, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi yazma eserler bölümü No. 24'te *Tasavvuf Risâlesi* adıyla yer almaktadır. Yazmanın tanıma kartında, nüshanın 19. yüzyılda istinsah edildiği vurgulanmaktadır (Kaplan, 2007: 13-14).

## 2. Alevi Bektaşî Gruplarınca Kullanılan Sözcükleri Açıklayan Bazı Çalışmalar

### 2.1. “Türkiye Türkçesi Ağızlarında ‘Alevi-Bektaşî’ Anlamlı Söz Varlığı Üzerine”

Ahmet Günşen’in Türkiye Türkçesi ağızlarında ‘Alevi-Bektaşî’ anlamlı söz varlığını tespiti yönelik bu çalışmada, başta 12 ciltlik *Derleme Sözlüğü* olmak üzere, değişik bölge ağızlarına ait ağız çalışmalarının sözlük kısımları ile Alevi-Bektaşî kültürünü çok değişik açılardan ele alıp inceleyen çalışmalar taranmıştır. (Günşen, 2009). Günşen’in bu çalışmasında 63 sözcüğün madde başı yapıldığı, madde başlarında tanımları verilen sözcüklerin Alevi-Bektaşî gruplarının isimleri ile ilgili olduğu tespit edilmiştir. Çalışma içerisinde ‘yol’ ile ilgili madde başı yer almamaktadır.

### 2.2. “Bektaşî Kültüründe Dil”

Ali Sümer tarafından hazırlanan ve *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*’nde yayımlanan bu yazıda Sümer; Bektaşîlerin kullandıkları sözcüklerden bazı örnekler alt başlığı altında 651 sözcüğün açıklamasını yapmıştır. Bu yazıda ‘yol: Tarikat, davranış, edeb’ şeklinde açıklanmış. ‘Yol’ ile ilgili başka bir madde başı yapılmamıştır. (Sümer, 1999: 11).

### 2.3. “Bektaşîlik Öğretisinde Terim ve Kavramlar”

Cem Erdem ve Tazegül Demir tarafından hazırlanan bu yazı; Bektaşî tarikata mensup Ali Haydar Ercan Dede baba’nın kendisinden önceki müşitlerin ve yol ulularının düşünüş ve inanç yapılarını, tarikat içinde kullanılan temel terimlere yüklediği anlamları kaynaklardan ve sözlü gelenekten de faydalanarak anlattığı bilgileri içermektedir. (Cem Erdem-Tazegül Demir; 2010: 55). Makale içerisinde 125 madde başı yapılmış, ‘yol’ ile ilgili herhangi bir madde başı bulunmamaktadır.

### 2.4. “Alevilikteki Tanım ve Terimler”

Hüseyin Dedekargınoğlu tarafından hazırlanan ve *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*’nde yayımlanan bu yazıda; Alevilikte sık kullanılan terim ve kavramlardan 28’i açıklanmıştır. Dedekargınoğlu’nun bu yazısında yirmi sekiz madde başından sadece biri ‘yol’ ile ilişkilidir. İlişkilendirilen madde başı ‘yol bir sürekin binbir’ ifadesidir. (Dedekargınoğlu, 2011/60).

### 2.5. “Gizli Dil Açısından Alevîlik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış”

Ahmet Günşen tarafından hazırlanan ve *Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları Dergisi*’nde yayımlanan bu yazıda, Alevi-Bektaşî topluluklarının gerek âyin-i cem uygulamaları sırasında gerekse günlük hayatta sıklıkla kullandıkları terim ve kavramları ele alınmıştır. Çalışmada Alevi-Bektaşî topluluklarınca kullanılan kavram

ve semboller dünyasına gizli dil açısından bakılarak bu topluluk dışındaki insanlarca gizli veya sır şeklinde kabul gören kavramların anlamları verilmiştir. Günşen'in bu yazısında 'yol' ve 'yol kardeşi' madde başı yapılarak bu iki kavramın tanımı verilmiş yol ile ilişkilendirilen başkaca sözcüğün tanımı verilmemiştir (Günşen, 2007: 342).

### 3. İncelemesi Yapılan Metinlerde “Yol” Terimiyle İlgili Söz Varlığı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları'nca Alevi-Bektaşî Klasikleri Dizisi başlığı altında yayımlanan ve yukarıda isimleri verilen on dört eser tarafımızdan incelenip taranmıştır. Bahse konu eserlerde “yol” terimi ve onun kavram alanı içinde yer alan söz varlığı aşağıda sunulmuştur.

#### 3.1. Yol Teriminin “Muhammed-Ali'nin Yolu” Anlamında Kullanımı

Aşağıdaki alıntıda da görüleceği gibi bu eserde “yol” terimi, “Muhammed-Ali'nin Yolu” anlamıyla kullanılmıştır.

“...dokuzuncu kimin oğlusun deseler, eyit yol oğluyum. Onuncu yol kimindir deseler, eyit Muhammed Ali'nindir... Anlamı: ...dokuzuncu soru: 'Kimin oğlusun?' deseler. Cevap ver: 'Yol Oğluyum.' Onuncu soru: 'Yol kimin?' deseler. Söyle: 'Yol, Muhammed-Ali'nindir...’” (*Erkânnâme 1*: 141)

#### 3.2. Yol Teriminin “Hazret-i Peygamber (s.a.v.)'in Sünneti” Anlamında Kullanımı

*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*'ndan alınan aşağıdaki örnek cümlede de görüleceği gibi “yol” terimi “Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sünnetine tabi olmak, o'nun yaptıklarını yapmak ve gittiği yola gitmek” anlamında kullanılmıştır.

“Hazret-i Hızır eydür: 'Yâ derviş! Bir kul, Allah Teâlâ'nun emrini tutmasa Hazret-i Enbiyâ'nun gitdüğü yola gitmese ol kişi Allâh'ı da, peygamber'i de severem dise yalan söyler' Anlamı: Hazret-i Hızır söyledi: 'Ey derviş! Bir kul, Allah'ın emrini yerine getirmiyorsa, Hazret-i Peygamber (s.a.v.)in gittiği yola gitmiyorsa, 'Allah'ı ve Peygamber'i de severim' dese yalan söylüyor’” (*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*: 522)

#### 3.3. Yol Teriminin “Allah'ın Emir ve Yasakları” Anlamında Kullanımı

*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*'ndan alınan aşağıdaki örnek cümlede “yol” terimi “Allah'ın emir ve yasaklarını ifade etmektedir.

“[Hazret-i Enbiyâ]: 'Allâh Teâlâ, anlamak müyeser ide. Allâh Teâlâ, yoluna gitmek müyesser ide.' dedi. Anlamı: [Hazret-i Enbiyâ]: 'Allah Teâlâ, sana anlamayı kolaylaştırsın. Kendi yoluna gitmeyi nasip etsin.' dedi.” (*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*: 407)

#### 3.4. Yol Teriminin “Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Yolu” Anlamında Kullanımı

*Erkânnâme 1*'den alınan aşağıdaki cümlede de görüleceği gibi “yol” terimi “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) torunları olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in yolu” anlamında kullanılmıştır. “Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in yolu” ifadesiyle “Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in dini inanış ve dini yaşayış biçimi” ifade edilmiştir.

“La'net olsun ol Mervân'ın canına / İmâm Hasan Şâh Hüseyin şâdına / Canımız kurban anların yoluna / Bağlıyuz on iki imâm katarına Anlamı: Mervan'ın canına lanet olsun / İmam Hasan ve Şah Hüseyin'in mutluluğuna / Onların yoluna canımız kurban. / Bağlıyuz on iki imama.” (*Erkânnâme 1*: 242)

### 3.5. Yol Teriminin “Şeytana Giden” Anlamında Kullanımı

*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*'ndan alınan aşağıdaki örnek cümlede de görüleceği gibi “yol” terimi “Allah’ın emir ve yasaklarına aykırı olan, Allah’ın razı olmadığı ve yapılması halinde insanı Allah’ın lanetine uğramış şeytana (İblis) götüren fiil ve eylemleri” ifade etmektedir.

“Allâh Teâlâ, cümlemizi şeytâna giden yoldan döndüre. Anlamı: Allâhu Teâlâ hepimizi şeytana giden yoldan geri çevirsin.” (*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*: 231)

### 3.6. Yol Teriminin “Uyulan İlke, Sistem, Usul, Tarz, Tarik” Anlamında Kullanımı

Metinlerden alınan aşağıdaki örnek cümlelerde de görüleceği gibi “yol” terimi ‘uyulan ilke, sistem, usul, tarik’ anlamlarını karşılar şekilde kullanılmıştır.

“Birisini biriyle silsile idüp tarikât kardaşları olmak yolda var mıdır?”

Anlamı: Birinin başka biriyle silsile kurup tarikât kardeşi olması yolda var mıdır?” (*Erkânâme* 1: 77)

“Gel iy tâlib gümânı ko yakîn ol / Yakîn ehline bu yolda emîn ol” (*Dil-güşâ*: 96)

Anlamı: Ey talip! Şüpheyi bırak, muttaki ol / Muttakilere bu yolda güvenir ol.

“...kişi dutduğu yerin cellâdı olmuş gerek bu yolda yüz görmek olmaz, sırâtı’l-mustakîmdir. Yol mürşid üstinden aşar.

Anlamı: ...kişi tuttuğu yerin cellâdı olmalıdır, bu yolda yüz vermek olmaz, dosdoğru yoldur, yol mürşidi bile aşar.” (*Şeyh Safî Buyruğu*: 439)

“Yol erinden sora yolda müşkilin / Yol erinden hâsıl ide hâl dilin” (*Saraynâme*: 131)

Anlamı: Yolda olan sorununu bir mürşid-i kâmilden sor. / Bir mürşid-i kâmilden öğren hâl dilini.

“Şeyh Safî hazretlerine yol telkîn eyledi.” (*Hızırnâme*: 63)

Anlamı: Şeyh Safî hazretlerine yolu öğütledi.

“Tarikat ne ile tamâm olur? [Hazret-i Ali]: ‘Anunla tamam olur ki, yolun incesine gide, gittiği yol böyle ince ola ki, hiçbir yol andan ince olmaya...’

Anlamı: Tarikat nasıl tamamlanır? [Hazret-i Ali]: ‘Yolun incesine gitmekle tamamlanır. Yol öylesine incelir ki ondan daha ince yol olmaz...’ (*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*: 335)

“...yol mürşid üstinden aşar. Anlamı: ...yol mürşidden önemlidir.” (*Şeyh Safî Buyruğu*: 439)

“...bu yola gelmek var, dönmek yok, gelenün malı, dönenün başı...”

Anlamı: ...bu yola gelmek var, dönmek yoktur; gelenin malı, dönenin başı...” (*Şeyh Safî Buyruğu*: 309)

#### 4. Yol Erkân

*Türkçe Sözlük*'te “yol: Uyulan ilke, sistem, usul, tarz, tarik” (2011: 2602) şeklinde ifade edilmişken Gökbel'in sözlüğünde;

“yol: 1. Tarikat, tarikat bilgisi, tarikatta davranış, Hakk'a giden ve insanı ilahi huzura ulaştırın vasıta. 2. Erkan-ı Fahire olarak da bilinen yol, 'tarikât' karşılığı olarak kullanılmakla beraber Bektaşiler, Bektaşi yolu ya da Bektaşî tarikatı dedikleri zaman Bektaşî öğretisi gereğince hareket etmek, bu kurallara uyum sağlamak, bu amaçla gereğini yerine getirmek anlamlarını içermektedir...” (2019: 929)

*Türkçe Sözlük*'te “erkân: 1...2. yol, yöntem...” (2011: 810), Korkmaz'da “Erkân: ...2. Tarikat ulularının koyduğu ve tarikatın yasası durumunda olan ilkeler, kurallar ve törenler bütünü: erkân-ı tarikat...” (1994: 119), Gökbel'de “erkân: 1. Kurallar. Tarikat uluları tarafından konulan ve tarikatın yasası durumunda olan ilkeler, kurallar ve törenlerin tamamı; erkân-ı tarikat...” (2019: 277) şeklinde tanımlanmıştır. *Türkçe Sözlük*'te “yol erkân: Usul, yöntem, davranış bilgisi” (2011: 2604) şeklinde ifade edilmiştir. Metinlerden alınan aşağıdaki örnek cümlelerde de görüleceği gibi “yol erkân” sözcüklerinin birlikte kullanıldığı ikilemeli örneklerde yol “tarikât” karşılığı olarak kullanılırken yol erkân “tarikâtın kural ve ilkeleri” anlamını ifade etmektedir. Aşağıdaki örneklerde bu anlam açıkça görülmektedir.

“Yâ Şeyh! Tâlibe yolu erkânî şöyle buyuralım ki bize mahcîr yer kalmaya”  
(*Hızırnâme*: 183)

Anlamı: ‘Ey Şeyh! Talibe tarikatın ilkelerini, kurallarını üzerimize düştüğü şekilde şöyle öğretilim.’

“İmdi Muhammed Ali işledi bu yol ve erkân andan kaldı.

Anlamı: Muhammed Ali işledi, bu tarikat (yol erkân) ondan kaldı.” (*Erkân-nâme 1*: 197)

“...helvâdan bâkî kalan sâ'ir olan ehl-i tarikata göndersünler zîrâ ol helvâya cefne helvâsı dirler olmayınca olmaz zîrâ bu yol ve bu erkân Hazret-i Âdem'den kalmışdır.

Anlamı: ...helvadan geri kalanı diğer tarikat ehline göndersinler. Çünkü bu helvaya cefne helvası derler. Olmayınca olmaz. Zira bu tarikat ve bu kural Hz. Âdem'den kalmıştır.” (*Fütüvvetnâme-i tarikat*:93)

#### 5. Yol Terimi İle Nitelenen Şahıslar İle İlgili Söz Varlığı

##### 5.1. Yol Atası

*Türkçe Sözlük*, *Tarama Sözlüğü*, Gökbel'in *Ansiklopedik Alevi-Bektaşî Terimleri Sözlüğü*, Parlatur'ın *Açıklamalı İslâmî Terimler Sözlüğü*, Soyger'in *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü* ve Akgül'ün *Pir Sultan Abdal Sözlüğü*'nde; yol atası ile ilgili madde başı bulunmamaktadır. *Türkçe Sözlük*'te “Ata: 1. Baba. 2. Dederlerden ve büyükbabalardan her biri...3. Kişinin geçmişte yaşamış olan büyükleri” (2011: 179), *Tarama Sözlüğü*'nde “Ata: 1. Baba. 2. Bektaşî Şeyhi” (A-B, 2009: 270) ve *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te “Baba, ata” şeklinde tanımlanmıştır. Metinlerden alınan aşağıdaki örnek cümlelerde de görüleceği gibi “yol atası: yolun büyüğü veya mürşit” anlamında kullanılmıştır.

“...akd-i tarik vechi birle andan bu kelâmları yol atası veyâhûd bir sâhib-i tarik yol kardaşı ol mübtediye tevbe telkîn eyleye...”

Anlamı: ...yolun şeyhi ya da tarikatta bulunan yol kardeşi (musahib veya tarikatta bulunan birisi) ona şu tövbeyi telkin eyler...” (*Erkânnâme 1*: 101)

“...Mikâil yol atası oldu ve İsrâfil yol karındaşı oldu...”

Anlamı: ...Mikail yol atası oldu ve İsrafil yol kardeşi oldu...” (*Fütüvvetnâme-i tarikat*: 97)

“Andan ol kimesne bir yol atasını kabûl ide erkân mucibince

Anlamı: Bundan sonra tarikata girecek kişi erkân gereğince bir mürşit seçmelidir.” (*Şeyh Safî Buyruğu*: 219)

## 5.2. Yol Düşmanı

*Türkçe Sözlük*, *Tarama Sözlüğü*, *Korkmaz’ın*; *Alevilik-Bektaşilik Sözlüğü*, *Gökbel’in*; *Ansiklopedik Alevi-Bektaşi Terimleri Sözlüğü*, *Parlatır’ın*; *Açıklamalı İslâmî Terimler Sözlüğü*, *Soyyer’in*; *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşilik Sözlüğü* ve *Akgül’ün*; *Pir Sultan Abdal Sözlüğü’nde* yol düşmanı terimi ile ilgili madde başı bulunmamaktadır. *Erkânnâme 1’den* alınan aşağıdaki örnek cümlede de görüleceği gibi “yol düşmanı: Hak-Muhammed-Ali inancını tanımayan” anlamında kullanılmıştır.

“Ve dahi Şeyh Sadreddin eydür: Münâfık kimdür? Şeyh Safî eydür: ‘Münâfık oldur ki evliyâ kelâmın işide ve evliyâ kelâmın hak bilmeye ve gönünde kin, kibir duta ve hased ola ve yol düşmânına yoldaş ola ve gaybet söyleye ve yalan, münâfık oldur’ didi.

Anlamı: Şeyh Sadreddin: Münafık kimdir? Şeyh Safî: ‘Münafık, evliya sözünü duyduğu halde bunu doğru kabul etmeyip, gönünde kin, kibir ve haset tutan, yol düşmanı ile birlikte olan, gıybet eden ve yalan söyleyen kişidir.’ dedi.” (*Erkânnâme 1*:54)

## 5.3. Yol Ehli

Sözlüklerde “yol ehli / yol erbabı: Tarikata, yola girmiş, Ali yolunu, pir yolunu tutan can” (Gökbel, 2019: 929) ve “yol ehli: 1. Muhammed-Ali yoluna girmiş, bir pir’e ikrar vermiş, yolun bütün inceliklerini bilen kişi. 2. Derviş” (Akgül, 2012: 373) şeklinde tanımlanmıştır. Metinlerden alınan aşağıdaki örnek cümlelerde de görüleceği gibi “yol ehli: Muhammed-Ali yoluna girmiş, bir pir’e ikrar vermiş, yolun bütün inceliklerini bilen kişi” anlamında kullanılmıştır.

“Yine suâl itdiler ki: Güzel pâdişâhım bir kimse yol ehli olsa bir kimse ile musâhib olsa ol musâhib olduğu kimse yola gelmese andan geçüp bir yol ehli kimse ile musâhib olmak yolda var mıdur?

Anlamı: Sordular: ‘Güzel Padişahım! Bir kişi yol içinde olsa ve biriyle musahip olsa, ancak musahibi yola gelmese, o kişinin musahibini bırakıp yol ehli biriyle musahip olması yolda var mıdır?’” (*Erkânnâme 1*: 73,74)

“Her kimün birâderi yol içinde olmasa anı bırakıp yolda olan karındaşla yola gitmek gerek zîrâ kim yol ehli yoldan kalmaz...”

Anlamı: Bu yol içinde olan kişinin eğer kardeşi yol içinde değilse onu terk etmesi ve yolda olan bir kardeşle yola gitmesi vacip ve gereklidir. Çünkü yol ehli yoldan kalmaz...” (*Şeyh Safî Buyruğu*: 305)

## 5.4. Yol Kardeşi

Sözlüklerde “yol ehli / yol erbabı: Tarikata, yola girmiş, Ali yolunu, pir yolu-

nu tutan can” (Gökbel, 2019: 929) ve “yol ehli: 1. Muhammed-Ali yoluna girmiş, bir pir’e ikrar vermiş, yolun bütün inceliklerini bilen kişi. 2. Derviş” (Akgül, 2012: 373) şeklinde tanımlanmıştır. Sözlükte ‘musahip’ sözcüğü;

“Musahip: Sohbet arkadaşı, manevi kardeş. İkrar verecek ve nasip alacak erkek ve kadının (karı-koca) seçtiği kefil anlamında eş; yol arkadaşı, yol kardeşi. Başka bir ifade ile Alevi yoluna mensup evli iki kişinin eşleriyle birlikte, ahirete kadar kardeş kalacaklarına, birbirlerini koruyup kollayarak birlik ve beraberlik içinde yaşayacaklarına, toplumun ve dedenin huzurunda söz vermeleri suretiyle gerçekleştirilen akrabalık. Yol kardeşliği” (Gökbel, 2019: 627).

şeklinde tanımlanırken verilen tanımda ‘musahip’in ‘yol kardeşi’ anlamına geldiği de görülmektedir. Metinlerden alınan aşağıdaki cümlelerde de görüleceği gibi “yol kardeşi: bir pir’e ikrar vererek tarikata veya yola girmiş bulunan kişiler” anlamında kullanılmıştır.

“İmdi, mü’min olan kişi gerekdür ki ahd itdüğün yerine getüre, yol ehli kardeşların işin bitüre, kâdir olduğınca her gördüğüne tevâzu’ idüp hizmet yitüre.

Anlamı: Öyleyse mümin olan kişi verdiği sözü yerine getirmeli, yolda bulunan kardeşlerinin işlerini tamamlamalı ve yapabildiği kadar her gördüğüne alçak gönüllülük içinde hizmet etmelidir” (*Şeyh Safi Buyruğu*: 231)

“...yol atası veyâhûd bir sâhib-i tarîk yol kardaşı ol mübtediye tevbe telkîn eyleye...

Anlamı: ...yol atası ya da tarikat ehli biri ona şu tövbeyi telkin eyler...” (*Erkânâme 1*: 101)

### 5.5. Yol Eri

*Dîvânü Lugât-it Türk ve Orhon Yazıtları*’nda “Er: erkek, adam” (2006: 184-2014: 139) *Tarama Sözlüğü*’nde “Er: 1. Koca, zevç. 2. Erkek, kişi. 3. Yiğit, bahadır, kahraman” (2009: 1483). “yol eri: Sâlik, tarik ehli, yolcu.” (2009: 4654) ve Gökbel’de;

“yol eri: Allah’a giden yolda taliplere, müridlere en güzel şekilde rehberlik edebilecek, onları yoldaki tehlike ve yol kesicilerden koruyup bir bir geçirecek ve yolun sonuna kadar ulaşmayı başarabilecek nitelikte, ilim ve irfan sahibi mürşid-i kâmil. Yol eri, izini takip eden Cenâb-ı Hakk’a götürür” (2019: 930)

anlamlarında kullanılmıştır. (*Velâyetnâme*: 125)’te ‘yol eri’ ifadesiyle belirtilen Ahmed Yesevî’dir. Ahmed Yesevî’nin tarikat içerisindeki konumu itibarıyla buradaki yol eri sözcüğünün de ‘mürşit, mürşid-i kâmil ve şeyh’ kavramını karşıladığı görülür. Metinlerden alınan aşağıda yer alan diğer örnek cümlelerde yol eri ifadesiyle “rehber, mürşit, mürşid-i kâmil, şeyh...” anlamları ifade edilmiştir.

“Yol erinden sora yolda müşkilin / Yol erinden hâsıl ide hâl dilin” (*Saraynâme*:131)

Anlamı: Yolda olan engeli bir Mürşid-i kâmil’e sor / Sözlerin hakikatlerini bir mürşid-i kâmilden öğren.

“Bendden âzâd itmeyince Haydârı / Orucumı açmayum iy yol eri” (*Velâyetnâme*:125)

Anlamı: (Hacı Bektâş-ı Velî): ‘Haydar’ı bağlarından kurtarıncaya kadar oru-



cumu açmayayım' dedi.

“Bu yolda yol erine yoldaş olgı / Ayak olma yol içinde baş olgı” (*Dil-güşâ:75*)

Anlamı: Bu yol içinde bir mürşide arkadaş ol / Yol içinde çalış derece sahibi ol.

### 5.6. Yol Oğlu

*Türkçe Sözlük*'te yer almayan 'yol oğlu' terimi Korkmaz'da “yol oğlu: Tarikata girmiş, kendini bu inanca vermiş can” (1994: 380). *Tarama Sözlüğü*'nde; Pir Sultan Abdal'ın bir dörtlüğü örnek verilerek “yol oğlu: Fedayi, kurban” (2009: 4657) ve Gökbel'de “yol oğlu: 1. Tarikata veya yola girmiş, kendini bu inanca vermiş can. 2. Bektaşiliğin Babagan kolundan derviş. 3. Tarikat kapısı” (2019: 931) şeklinde tanımlanmıştır. Bektaşilikte; Hacı Bektaş-ı Veli'nin evlenip evlenmediği ile ilgili iki görüş vardır. Hacı Bektaş-ı Veli'nin hiç evlenmediği onun iman ve erkânını, yol evladı denen manevî varislerin sürdürdüğü nefes evlatları (mücerretler) ismini alırken Hacı Bektaş-ı Veli'nin evlendiğini ve kendilerinin de onun soyundan geldikleri iddiasında bulunan Çelebiler'e de bel evladı denilmektedir. (Öztürk: 212). Aşağıda yer alan cümlelerde “yol oğlu: tarikata girmiş, ikrâr vermiş kişi.” anlamında kullanılmıştır.

“...çünkü ikrâr virdi geldi belî didi, tarikat içinde yol oğlu oldu...”

Anlamı: ...çünkü talip olan kişi ikrar verip 'evet' demiş, tarikat içinde yol oğlu olmuştur...” (*Şeyh Safî Buyruğu: 101*)

“Ba'dehû mürebbilik şol kimsenin hakkıdır ki, evliyânın tarıkında hiçbir vehle kusûru olmaya. Ve hem evliyânın tariki içinde yirmi sekiz suâl vardır. Anı bilüp cevap vire...dokuzuncu kimin oğlusun deseler, eyit yol oğluyum. Onuncu yol kimindir deseler, eyit Muhammed Ali'nindir...”

Anlamı: Mürebbilik şu kimsenin hakkıdır: 'Evliya tarikatında hiçbir kusuru olmamalı. Evliya tarikatında var olan yirmi sekiz soruya cevap verebilmeli'... Dokuzuncu soru: 'Kimin oğlusun?' deseler. Cevap ver: 'Yol oğluyum' Onuncu soru: 'Yol kimin?' deseler. Söyle: 'Yol Muhammed-Ali'nindir.'" (*Erkânâme 1: 141*)

### 5.7. Yol Talibi

Korkmaz'da “Talip Ar. (tâlib. İsteyen) a. 1- Tarikata girmek isteyen, Bektaşî olmak isteyen kimse. 2- Bu amaçla ikrar ayinine alınan kimse” (1994: 342) Gökbel'de “talip: Yola erkâna girme hevesinde olanlara, Alevilik ve Bektaşilikte bu ad verilir... İkrar verip nasip alan kimseye de talip denir” (2019: 848) ve Parlatır'da “talip a. [Ar.] 1... 2. tas. Bir tasavvuf yoluna girmeyi amaçlayan kimse anlamında kullanılan tasavvufî terim” (2017: 638) tanımlanmıştır. Türkdoğan'da talip kavramı;

“Tâlib: Alevî toplumsal hiyerarşi modelinde ilk aşama, Talip kademesidir. Talip, musahip olmak için tüm hazırlığını yapan, görgü ayininde gereken pratiklerin yürütülmesine talepte bulunan kişidir... Kısacası, Alevî buyruğuna göre, 'talip demek, musahip ve mürebbisine ikrar veren, bir dilden konuşan' demektir.” (2018: 236)

şeklinde açıklanmıştır. Aşağıdaki örnek cümlede de görüleceği gibi 'yol talibi' tanımlarda verilen anlamında kullanılmıştır.

“...Yol tâlibi olan kimesne gerekdür ki üstâd nefesiyle yürüye emrine kâil ola, evliyaya îmân getüre...”

Anlamı: ...Yola talip olan bir kişinin müşhidinin nefesiyle yürümesi, emri yerine getirmesi, evliyaya inanması gerektir..." (*Şeyh Safî Buyruğu*: 65)

### 5.8. Yoldaş

*Türkçe Sözlük*'te yer almayan sözcüğün *Tarama Sözlüğü*'nde "yoldaş koşmak: yol arkadaşı yapmak; yoldaşlaşmak: yol arkadaşlığı yapmak" (2009: 4654) ve Uludağ'da "yoldaş: aynı tarikatten olan" (2002: 380) şeklinde açıklandığı görülmektedir. Yoldaş terimi aşağıda yer alan cümlelerde "yol arkadaşı, musahip ve bir amacı gerçekleştirmek için birlikte hareket edenlerden her biri." anlamlarını karşılayacak şekilde kullanılmıştır.

"Bu yolda yol erine yoldaş olgıl / Ayak olma yol içinde baş olgıl" (*Dil-güşâ*: 75)

Anlamı: Bu yol içinde bir müşhide arkadaş ol. / Yol içinde çalış derece sahibi ol.

"Silâhın ihlâsı gazâyâ varmakdur...silâhın noksanluğu yoldaşını bırakmaktır ve silâhın çirkinliği yoldaşına hıyanet etmektir..."

Anlamı: Silâhın ihlâsı gazaya gitmektir...silâhın noksanlığı yoldaşını bırakmaktır, silâhın çirkinliği yoldaşına hıyanet etmektir..." (*Fütüvvetnâme-i Tarikat*: 257)

"Ol zamân Şâh'a secde ettim. 'Yoldaş ol yâ Şâhım' diye secde eyledim" (*Hızırnâme*: 548)

Anlamı: O zaman Şâh'a secde ettim. 'Ey Şâhım! Yol arkadaşım ol.' diye secde eyledim.

"...Sana düşmanlık idene sen dostluk itdün. Allah yoluna da'vet itdün. Nice kâfirleri îmâna getürdün. Kalmışları menziline yitürdün. Niceler yoldaş oldu sana bile..."

Anlamı: ...Size düşmanlık edenlere siz dostluk gösterirsiniz. Allah yoluna davet edersiniz. İnanıcı olmayanları mü'min edersiniz. Yolda kalmışları, gidecekleri yere ulaştırırsınız. Pek çok insan size yoldaş oldular..." (*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*: 494)

"Hem yol eri ola yolda yoldaşı / Hem göre bu nakş içinde Nakkâş'ı" (*Saraynâme*: 344)

Anlamı: Müşhid-i kâmil yol arkadaşı olsun / Bu yaratılanlar içinde yaratıcıyı görsün.

"...zîrâ kim yol ehli yoldan kalmaz, heman cehd idüp bir münâsib musâhib yoldaşla menzile yetmek gerek..."

Anlamı: ...yol ehli yoldan kalmaz, o durumda hemen gayret edip uygun bir musahip yoldaşla hedefe doğru yürümelidir..." (*Şeyh Safî Buyruğu*: 305)

"...bu cümle zikir itdüğüm velâyet kerâmet degül midür kankınızun öyle itmeye elinden gelür hâlâ sizden bana yoldaş olmaduğı takdîrce elbetde ben ana varmayınca olmazum varurum.

Anlamı: ...bütün bu anlattıklarım velayet değil mi? Bunları yapmak hanginizin elinden gelir. Sizler bana yol arkadaşı olamazsanız da ben gideceğim" (*Velâyetnâme*: 446)

“Lâkin tâlib-i Hak olan kimesne bir pir eteğin dutup yola giden kardaşlarıyla yoldaş olup bir kâmil mürşid bulup mürebbi idinüp anın kullığında sıdkla bel bağlayup dura...”

Anlamı: Hak tâlibi olan kişi bir pir eteği tutup yolda olan kardeşleriyle yoldaş olsun, bir kâmil mürşit bulup sadakatla ona uysun...” (*Şeyh Safî Buyruğu*: 441)

## 6. Yol İle İlgili Diğer Kavramlar

### 6.1. Allah Yolu

*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*’ndan alınan aşağıda yer alan cümlelerde “Allah yolu: Allah’ın emir ve yasaklarının bildirildiği ve dört kapının ilki olan şeriat” anlamında kullanılmıştır.

“[Hazret-i Ali]: ‘Sen öyle yürürdün yâ Rasûla’llah ki, Allah emri üzere yürürdün...Allah yoluna gitdün...Allah yoluna da’vet itdün’ Anlamı: [Hazret-i Ali]: ‘Siz Allah’ın emirleri üzerine yürürdünüz ey Allah’ın elçisi...! Allah yoluna gittin...Allah yoluna davet ettin.’” (*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*: 494)

“Âdem’e secdeyi melekler kıldı. Azâzil secde itmedi. Allah yoluna gitmedi. Anın için merdûd oldu Anlamı: Melekler Âdem’e secde etti. Azâzil secde etmedi. Allah yoluna gitmedi. Bu yüzden kovuldu.” (*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*: 478)

### 6.2. Ali Yolu

Sadece Akgül’ün sözlüğünde madde başı olarak yer alan terim “Aliy-ül Mur-taza Yolu: 1. Ali’nin kurduğuna inanılan tarikat yolu. Alevilik. 2. Ali’nin düşünce ve eylemlerinin benimsenerek devam ettirilmesi” (2012: 34) şeklinde tanımlanmıştır. *İlm-i Câvidân*’dan alınan aşağıdaki cümlede “Ali’nin yolu: Hazret-i Ali’nin düşünce ve eylemlerinin benimsenerek devam ettirilmesi.” anlamında kullanılmıştır.

“Men Virâniyem, Ali’nin yoluna / Cân baş virmişem, ayne’l-yakîn” (*İlm-i Câvidân*: 213) Anlamı: Ben, Ali’nin düşünce ve eylemlerine olan bağlılığımdan harabım / Canımı onun yoluna verdim.

### 6.3. Muhammed-Ali Yolu

Gökbel’in sözlüğünde;

“Hak-Muhammed-Ali: ...gerçekte bu üçlerde yer alan ‘Hakk’ın, aşkın bir yaratıcı olan Allah’ı; ‘Muhammed’in, genel anlamda ‘nübüvvet’i, yani peygamberliği; ‘Ali’nin de tasavvuftaki ‘velayet’i, yani ermişliği ifade ettiği söylenebilir. Bu durumda ‘Hak-Muhammed-Ali’ kavramı; Allah’ı, Hz. Muhammed’in peygamberliğini ve Hz. Ali’nin velayetini dile getirmektedir...” (2019: 351).

Metinlerden alınan aşağıda yer alan cümlelerde de görüleceği üzere ‘Muhammed-Ali Yolu’ ifadesiyle ‘Muhammed’in nübüvveti (Peygamberliği) ve Ali’nin velayeti’ anlamı ifade edilmiştir.

“Andan İmâm Ca’fer hazretleri mürebbi kapısındaki üç farzı telkin eyledi: Birinci farz oldur ki, mürebbisine teslim ola. Andan ne çıkar dersen ya Şeyh, andan o çıkar ki Ali-Muhammed’in yoluna giregör, yolu, erkânı yerini ala...” (*Hızırnâme*: 131)

Anlamı: Sonra İmâm Cafer hazretleri mürebbi kapısında bulunan üç farzı

tavsiye etti. Birinci farz: ‘Mürebbiye teslim olmaktadır.’ Bundan ne olur diye düşünürsen ey Şeyh! Ondan şu çıkar: ‘Ali-Muhammed’in yoluna gir, yol ve erkân yerini alsın...’

“Ba’dehû mürebblilik şol kimsenin hakkıdır ki ...ve hem evliyânın tarîkı içinde yirmi sekiz suâl vardır. Anı bilüp cevâb vire...on birinci deseler Muhammed-Ali’nin yolu kangıdır. Cevâb vir ki evvel şeriat, ikinci tarikat, üçüncü ma’rifet, dördüncü ilm-i hakikat...Anlamı: Mürebblilik şu kimsenin hakkıdır...evliya tarikatında var olan yirmi sekiz soruya cevap verebilmeli...on birinci sorsalar Muhammed-Ali’nin yolu hangisidir? Şöyle cevap ver: ‘ilki şeriat, ikincisi tarikat, üçüncüsü ma’rifet, dördüncüsü hakikat...’ (Erkânâme 1: 140, 141)

“Muhammed-Ali’nin yolunda ne var ise Şeyh Safî hazretlerine telkin eyleyip dört kapının hâlini şerh eyledi” (Hızırnâme: 64)

Anlamı: Muhammed-Ali’nin yolunda ne varsa Şeyh Safî Hazretleri’ne öğütleyip dört kapının durumunu açıkladı.

#### 6.4. Muhammed-Ali(nin) Yolu ve Erkânı

Aşağıda yer alan cümlelerde “yol” ile birlikte “erkân” sözcüğü de yer almaktadır. “Ali-Muhammed(in) Yolu: Muhammed’in nübüvvetini (Peygamberliğini) ve Ali’nin velayetini” ifade etmektedir. Sözlükte “erkân: 1. Kurallar. Tarikat uluları tarafından konulan ve tarikatın yasası durumunda olan ilkeler, kurallar ve törenlerin tamamı; erkân-ı tarikat...” (Gökbel, 2019: 277) şeklinde tanımlanmıştır. Örnek cümlelerde “Erkân: Ali-Muhammed’in yolu’nun içinde olan kurallar.” anlamını ifade etmektedir. Dolayısıyla “Ali-Muhammed(in) yolu ve erkânı: Muhammed’in nübüvvetini (peygamberliğini); Ali’nin velayetini ifade ettiği yol ve bu yolda bulunan kurallar” şeklinde açıklanabilir.

“...Ali-Muhammed’in yolu ve erkânının Hak idiğın bilesin” (Hızırnâme: 175)

Anlamı: ...Ali-Muhammed’in yolu ve erkânının hak olduğunu bil.

“İmâm Ca’fer Hazretleri Şeyh Safî Hazretlerine on iki farzı telkîn eyledi... on birinci evliyâ tarîkı Muhammed-Ali’nin yolunda ve erkânında ne var ise buyruğunu yerine getirmeyi tâlibe râh ola” (Hızırnâme: 104)

Anlamı: İmâm Cafer Hazretleri, Şeyh Safî Hazretleri’ne on iki farzı öğütledi...on birinci farz: ‘Muhammed-Ali’nin yolunda ve erkânında ne varsa buyruğunu yerine getirmek talibe görev olmalı.’

#### 6.5. Cehennem Yolu

*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*’ndan alınan aşağıdaki örnekte de görüleceği üzere “Cehennem yolu: Günahkâr kulları, ahiret hayatında azap göreceği yere götüren yol.” anlamında kullanılmıştır.

“Selmân-ı Farişî eydür: ‘Yâ Ali! Mahşer olup, her kişünün hayrı şerri tartılır. Cehennem’e gidecek gidüp, Cennet’e girecek gireceği mahalde, Cehennem yolunu savuşup, Cennet yoluna doğruduktan sonra korku kesilmez mi?’

Anlamı: Selmân-ı Farişî: ‘Ey Ali! Mahşer gününde herkesin sevap ve günâhları tartılır. Cehennem’e gidecekler gittikten sonra, Cennet’e girecek olanlar Cehennem’in yolunu geçip Cennet yoluna doğru ilerlerse korku biter mi?’ (Kitâb-ı Cabbâr Kulu: 420)

## 6.6. Cennet Yolu

*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*'ndan alınan aşağıdaki örnekte de görüleceği üzere “Cennet yolu, iyi kulları ahiret hayatında iyilik görecekları yere götüren yol.” anlamında kullanılmıştır.

“Selmân-ı Farisî eydür: ‘Yâ Ali! Mahşer olup, her kişünün hayrı şerri tartılır. Cehennem gidecek gidüp, Cennet’e girecek gireceği mahalde, Cehennem yolunu savuşup, Cennet yoluna doğrulduktan sonra korku kesilmez mi?’

Anlamı: Selmân-ı Farisî: Ey Ali! Mahşer gününde herkesin sevap ve günâhları tartılır. Cehennem’e gidecekler gittikten sonra Cennet’e girecek olanlar Cehennem’in yolunu geçip Cennet yoluna doğru ilerlerse korku biter mi?” (*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*: 420)

## 6.7. Evliyâ Yolu

Gökbel’in sözlüğünde;

“evliya: Allah’ın sevgisine, ilgisine ve yardımına nail olan kişiler. Allah’a yakınlık derecesini kazanmışlar. O’nun dostu olmuş kimseler anlamındadır... Tarikatlarda, özellikle de Bektaşilikte üçler, yediler, kırklar, abdallar, aktab, evtad, nükebâ ve nücebâ diye derecelendirilenler evliya’dırlar.” (2019: 283)

şeklinde tanımlanmıştır. Aşağıda yer alan örneklerde de görüleceği gibi ‘Evliyânın yolu: 1. Evliyanın (Allah’ın veli kulunun) yaşayışı. 2. Evliyanın (Allah’ın veli kulunun) fiziki ve sözel ibadet şekillerinin hepsi.’ anlamlarını karşılar şeklinde kullanılmıştır.

“...bir kişi tarikat ehli olsa evliyânın yolın gözlese, erenler izin izlese...

Anlamı: ...bir kişi tarikat ehli olsa, evliyanın yolunu gözlese erenler izini takip etse...” (*Şeyh Safî Buyruğu*: 341)

“...biri hâl ehli olup evliyânın yolın erkânın bilüp Hak edebi gönül korkısı çeküp tarikat içinde kendü öz yolın şaşırmayup doğru yürise... Anlamı: ... biri hal ehli olup evliya yolunu ve erkânını bilip Hak edebi, gönül korkusu çekip tarikat içinde kendi hakiki yolunu şaşırmadan doğru yürüse...” (*Şeyh Safî Buyruğu*: 335)

## 6.8. Hak Yolu

Sözlükte “Hak: 1. Allah. 2. İnkârî imkânsız şey, gerçek. 3. Hak yaratıcı, halk yaratılıdır. 4. Hak gerçektir, karşıtı batıldır. 5. ...” (Gökbel, 2019: 348) şeklinde tanımlanmıştır. Aşağıdaki cümlede de görüleceği gibi “Hak yolu: Allah’ın emir ve yasaklarını ifade eden dört kapının ilki olan şeriat” anlamında kullanılmıştır.

“...mürebbi olan kişi gerekdür ki dünyaya meyl-i muhabbet itmeye, Hak yolunda varını tufeyl ide...

Anlamı: ...mürebbi olan kişinin kalbinde dünya sevgisi olmamalı, dünyaya meyletmemeli, varını yoğunu Hak yoluna sarfetmeli...” (*Şeyh Safî Buyruğu*: 163)

## 6.9. Hilaf Yol

Devellioğlu’nda “hilâf: 1. karşı, zıd. 2. yalan” (2010: 424) şeklinde ifade edilmiştir. *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*'ndan alınan örnek cümlelerde de görüleceği gibi ‘Hilaf yol: Allah’ın emir ve yasaklarına aykırı yaşam.’ anlamında kullanılmıştır.

“Hilâf yola niye gitdün? / Allâh’ı niye inkâr itdün? Anlamı: Allah’ın sevmediği yola niye gittin? / Allâh’ı niye inkâr ettin?” (*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*: 176)

“Hilâf yola gitmişem ben / Çok günâhlar itmişem ben.

Anlamı: Allah’ın sevmediği yola gitmişim ben. / Çok günahlar etmişim, ben.” (*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*: 179)

### 6.10. Mustafa Yolu

*Dil-güşâ’*’dan alınan aşağıdaki örnekte “Mustafa yolu: Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’in sünneti” anlamında kullanılmıştır.

“Meger Mustafâ yolundan gafilsin / Anuñçün tekebbürsin fuzûlsın” (*Dil-güşâ’*: 112)

Anlamı: Meğer Muhammed Mustafâ (s.a.v.)’nin sünnetinden habersizsin / Onun için kibirli ve gereksizsin.

### 6.11. Pirlerin Yolu

Parlatır’ın sözlüğünde; “Pir: ‘Koca, yaşlı adam, ihtiyar.’ olarak tanımlanan bu söz, bir tarikatın kurucusu veya öncüsü anlamında terim, eşanlamlısı ‘mürşid, velî, şeyh’...” (2017: 553). Gökbel’in sözlüğünde pir kavramı;

“Pir: 1. Tarikatın kurucusu, yayıcısı, önderi olan ve tarikatta en yüksek aşamada bulunan kimse. Pir, Tanrı bilgisine ulaşmış, Tanrı sevgisini kazanmış kişidir; yol göstericidir, mürşittir. Müritlerin doğru yolu bulmalarına ve o yolda ilerlemelerine yardımcı olur. Bir anlamda Hz. Muhammed’in vekili sayılır...” (2019: 738)

şeklinde tanımlanmıştır. *İlm-i Câvidân*’dan alınan aşağıda yer alan cümlede de görüleceği gibi “Pirlerin yolu: Tarikat kurucularının, mürşitlerin, rehberlerin yaşayış şekli.” anlamında kullanılmıştır.

“İmdi ey tâlib! İnsân olana farz ve vâcibdir ki, kendi merâtibi ne ise bile ve göre ve pîrlerin yoluna vara.” (*İlm-i Câvidân*: 97)

Anlamı: Ey talip! Şimdi insan olana gerekli olan kendi derecesini bilmeli ve mürşitlerin yoluna gitmeli.

### 6.12. Salihler Yolu

Sözlükte“sâlih, sâliha (a.s. salâh’dan c.: sâlihûn, sulehâ): 1. yarar, elverişli, iyi, uygun, yakışır. 2. salâhiyeti (yetkisi) ve hakkı olan. 3. dinin emrettiği şeylere uygun harekette bulunan...” (Devellioglu, 2010: 1071) şeklinde tanımlanmıştır. *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*’ndan alınan aşağıdaki örnekte salihler yolu ifadesi ‘Allah dostlarının, iyi insanların yaşayış şekli.’ anlamında kullanılmıştır.

“Eğer Hak Teâlâ’nun emrini tutmazsan, birliğini ikrâr itmezsen, sâlihler yoluna gitmezsen... Anlamı: Eğer Allâhu Teâlâ’nın emirlerini yerine getirmezsen, birliğini dilinle söylemezsen, Allah dostlarının, iyi insanların yolundan gitmezsen...” (*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*: 534)

### 6.13. Takva Yolu

*Kitâb-ı Cabbâr Kulu*’ndan alınan aşağıdaki örnekte “Takva yolu: dinin emir ve yasaklarında hassaslık göstermek.” anlamında kullanılmıştır.

“Takvâ yoluna gideyim diyen kişi, hiçbir cân incitmeye... Anlamı: Allâh’tan

çekinerek, dinin yasak ettiği şeylerden kaçınan kimse hiçbir canı incitmeme-  
lidir...” (*Kitâb-ı Cabbâr Kulu: 593*)

#### 6.14. Yol Cüzzamı

Sözlükte “cüzâm (a.i.): insan vücudunda onulmayan çibanlar ve yaralar meydana getiren miskin hastalığı” (Devellioğlu, 2010: 169) şeklinde tanımlanmıştır. *Erkânâme I*’den alınan aşağıda yer alan cümlede yol cüzzamı yola ihanet edenler, yalan söyleyenler.’ anlamında kullanılmıştır.

“Bir kimse cüzâm olsa cümle halk andan kaçır, ikrah iderler. Tarikat cüzâmı dahi yalan söyleyendir. Bir kimsenin cesedi cüzâm olsa andan bedene zarar yeter. İmdi yol cüzâmından dahi îmâna zarar gelur gâyet hazer idesiz.

Anlamı: Bir kimse hastalıklı olsa bütün halk o hastalıklı kişiden uzak durur. Yalan söyleyen de tarikat cüzzamıdır. Nasıl ki beden de görünen cüzzam hastalığından yine bedene zarar ulaşırsa yol cüzzamı olan kişinin zararı da imandır. Son derece dikkatli olunuz.” (*Erkânâme I: 153*)

### 7. Yol İle İlgili Birleşik Fiil veya Deyimler

#### 7.1. Yola Boyun Virmek

Gökbel, Soyger, Parlatur, Uludağ ve Akgül’ün sözlüklerinde “yola boyun vermek” ile ilgili madde başı bulunmamaktadır. *Tarama Sözlüğü*’nde “boyun vermek (boy vermek): 1. İtâat ve inkiyat etmek, teslim olmak, boyun eğmek” (2009: 656) şeklinde tanımlanmıştır. Metinlerden alınan aşağıda yer alan cümlelerde de görüleceği üzere ‘yola boyun vermek: 1. yolun emir ve yasaklarına razı olmak 2. verilen cezaya razı olmak’ anlamlarına gelmektedir.

“...ol tâlib kendi günâhın bilüp insâfa gelüp peymançe yerine geçüp dâra durdıkda mürüvvet deyüp yola boyun virirse ol kimsenin sitemin sürüp erkân yürüder...”

Anlamı: ...talip burada zikir edilen her hangi bir günahı işlediğinde, hatasını bilir, insafa gelir, peymançe yerine geçüp dâra durur ve ‘Mürüvvet’ deyip yola boyun verirse, onun sitemini sürüp erkânı yürütünler...” (*Şeyh Safî Buyruğu: 429*)

“Şeyh Sadreddin yine suâl idüp ayıtdı: ‘Yâ Şeyh! Bir tâlib mürebbi gözünden düşse yola boyun virmeyüp münkir olsa, ya’ni ikrârından girü dönüp inkâr ehli olsa, mürebbsi dahi andan yüz döndirse hâli nice olur? didi

Anlamı: Şeyh Sadreddin yine sordu: ‘Ey Şeyh! Bir talip rehberinin gözünden düşse yolun kurallarını kabul etmese inkâr etse, başlangıçta vermiş olduğu ikrarından dönse, rehberi de bu talipten yüz çevirse bu kişinin hali nasıl olur?’ dedi.” (*Şeyh Safî Buyruğu: 445*)

“Din, Muhammed dinidir, bir kişi dinsiz olsa kâfir olmuş olur. Şeriatda kâfirin katli helâldir, bu dahi kendözini fikr idüp insâfa gelmiş olsa, yola boyun virdiği takdirce buna dahi tâlibden dermân yokdur...”

Anlamı: Din, Muhammed dinidir, bir kişi dinsiz olursa kâfir olmuş olur. Şeriatla kâfirin katli helaldir, eğer böyle bir kişi kendisi düşünüp insafa gelir ve yolun emir ve yasaklarını kabul ederse ona taliplerin yapabileceği bir şey yoktur...” (*Şeyh Safî Buyruğu: 449*)

## 7.2. Yola Gelmek

Gökbel'de “yola getirme: bir kimsenin tarikata girişini sağlama” (2019: 931), Korkmaz'da “yola girmek: ikrar vermek” (1994: 381) şeklinde ifade edilmiştir. Metinlerden alınan aşağıdaki örnek cümlelerde ‘yola gelmek: 1.ikrar vermek, uygun bir musahip ile yola girmek. 2.yola girmiş bir talibin yolun sorumluluklarına uygun davranması.’ anlamlarında kullanılmıştır.

“Bilürsen devrânun geçmedin yaragun kılursan, kılavuz bulundu, yol göründü eger yola gelürsen...” (*Dil-güşâ*: 131) Anlamı: Bilürsen zamanın dolmadan ahiret hazırlığını yaparsın; rehber bulundu, eğer yola girersen yol göründü...”

“...yola gelmese mürebbi sözün haklamasa musâhibinin gönlün yoklamasa...”

Anlamı: ...yola gelmese, mürebbi sözünü yerine getirmese, musahibinin gönlünü yoklamasa...” (*Şeyh Safî Buyruğu*: 337)

“Bir kimse musâhibi yola gelmese anı bıragup bir yol ehli kimse ile musâhib olmak gerekdir. Anlamı: Musahibi yola gelmeyen kişinin musahibini bırakıp yola girmiş başka biri ile musahip olması gerekir” (*Erkânnâme* 1: 74)

## 7.3. Yola Gitmek

*Tarama Sözlüğü*'nde “yola gitmek: Âdete riayet etmek, örf ve âdete göre hareket etmek” (2009:4649) şeklinde açıklanmıştır. Metinlerden alınan aşağıda yer alan cümlelerde ‘yola gitmek: yola girmiş bir talibin yolun, tarikatın emir ve yasaklarına uygun yaşaması.’ anlamında kullanılmıştır.

“...Bu hadis mûcibince bir kimsenin mürebbîsi veyâ şeyhi olmasa ol kimsenin şeyhi şeytândır. Zirâ kim delil olmayınca yola gidilmez...”

Anlamı: ...bu hadis gereğince bir kimsenin mürebbisi ya da şeyhi olmazsa o kimsenin şeyhi şeytândır. Çünkü rehbersiz yola gidilmez...” (*Erkânnâme* 1: 117)

“...her kim bu yola giderse tarikat ehli dirler ve her kim bu yoldan tecâvüz iderse münkir ve münâfıktır...”

Anlamı: ...kim bu yola giderse tarikat ehli, kim de yoldan gitmezse münkir ve münafıktır...” (*Şeyh Safî Buyruğu*: 197)

## 7.4. Yola Girmek

Sözlüklerde yola girmek şöyle tanımlanmıştır: “yola girmek: ikrar vermek” (Korkmaz, 1994: 381) ve “yola girme: tarikata girme” (Gökbel, 2019: 931). Metinlerden alınan aşağıda yer alan cümlelerde ‘yola girmek: 1. ikrar verip tarikata girmek. 2. bir müşîde tabi olmak’ anlamlarını ifade etmektedir.

“Azıksız yola girme yol uzakdur / Bu yola girmegün aslı yaragdur” (*Dil-güşâ*: 80)

Anlamı: Yol uzaktır, azıksız yola girme / Bu yola girmenin aslı hazırlıktır.

“...bir kimse halkdan gelse bu yola girse, mürebbiye irse, ikrâr virse, tâlib olsa el virse etek dutsa...”

Anlamı: ...halktan bir kişi gelse bu yola girse, mürebbiye kavuşsa, ikrar verse talip olup el verip etek tutsa...” (*Şeyh Safî Buyruğu*: 309)



“...bir kimesne gelse bu yola girse mürşide el virse etek tutsa cân ve gönül-  
den ikrâr virse belî dise...”

Anlamı: ...bir kişi gelip bu yola girse mürşide el verip etek tutsa, can u gönül-  
den ikrar verse ‘evet’ dese...” (Şeyh Safî Buyruğu: 313)

### 7.5. Yol / Yola Varmak

*Tarama Sözlüğü*’nde “yol varmak: yol gitmek, yola devam etmek, doğru yoldan gitmek” (2009: 4663) şeklinde tanımlanmıştır. (Şeyh Safî Buyruğu: 309)’da “yol varmak: tarikat içerisinde vazifeli olmak, tarikat erkânına göre görev verilmek” (Şeyh Safî Buyruğu: 391)’de “yol varmak: yolun kurallarına uymak, yolun kurallarına göre olmak” ve (Şeyh Safî Buyruğu: 419) ve (Şeyh Safî Buyruğu: 121)’de “yol / yola varmak: yola girmiş bir talibin yolun emir ve yasaklarına uygun yaşaması” anlamları ifade edilmiştir.

“...bir kimse halkdan gelse bu yola girse, mürebbiye irse, ikrâr virse, tâlib olsa el virse etek dutsa, pîrine belî dese bir nice günden sonra tarikat mucibince üzerine bir yol varsa veyahut sitem görse...”

Anlamı: ...halktan bir kişi gelse bu yola girse, mürebbiye kavuşsa, ikrar verse talip olup el verip etek tutsa, pîrine ‘belî (evet)’ dese bir süre sonra tarikat gereğince üzerine bir vazife gerekse ya da sitemli olup cezasını çekse...” (Şeyh Safî Buyruğu: 309)

“Yol içinde iki tâlib birbiriyle musâhib olsalar yek dil olup dahi gönül bağlayup ikrâr virseler, bir zaman yola varsalar...”

Anlamı: Yol içinde iki talip birbiriyle musahip olsalar, tek yürek olup gönül-  
den ikrar verseler, bir süre tarikatta yol alsalar...” (Şeyh Safî Buyruğu: 419)

“...eğer tâlibler evliyânın tarikatın sürüp yol varup edebin ve erkânın gözedüp halka-i sohbetde oturur olsalar, içlerinde ol tâliblerin birisi sitemli olsa dahi tercümân hâsıl olsa, ol tercümânı virmeden oturup sohbet itmek harâmdur...”

Anlamı: ...eğer talipler evliya tarikatın sürdürüp yol alarak edep erkân gözeterek sohbet halkasında bulduklarında içlerinden biri dahi sitemli olsa ve tercüman hâsıl olsa, o tercümanı vermeden oturup sohbet etmek haramdır...” (Şeyh Safî Buyruğu: 121)

“Ve ammâ ki ol yaramaz damarların kesüp bed-huyın terk iderse da’vâsı dü-rüstdir yol varup erkân üzerine göreler...”

Anlamı: Ancak yaramaz damarlarını kesip kötü huyunu terk eden bir talibin davası doğrudur. Yola göre erkân yürütsünler...” (Şeyh Safî Buyruğu: 391)

“...imdi iy tâlib! Sen bu hâlin aslın bileyin dirsens Hak’dan gayrı hayalleri terk eyle... her menzile ki giçersin yol ile var, erkân ile var. Yola varurken müşâk ol...” (Dil-güşâ: 140)

Anlamı: ...Şimdi ey talip! Sen budurumun aslını bilmek istersen gönlünde Allah’tan başka şeye istek duyma...hangi yöne gidersen yol ile yolun ve tarikatın kurallarına gözeterek git. Yola giderken istekli ol...

### 7.6. Yoldan Koymak

Gökbel, Soyzer, Parlatur, Uludağ ve Akgül’ün sözlüklerinde “yoldan koymak” ile ilgili madde başı bulunmamaktadır. *Dil-güşâ*’dan alınan aşağıda yer alan

cümlelerde ‘yoldan koymak: yol içinde görev ve sorumluluklarını yerine getirmemek’ anlamında kullanılmıştır.

“Seni yoldan koyan bu mülk ü mâldur / Dahı hiç gayrı yok hemân bu hâl-dür” (*Dil-güşâ*: 143) Anlamı: Senin kulluğunu yapmana engel olan bu mal ve mülktür. / Başka bir şey değil bu haldir.

“Şîrîn geldi sana bu mâl u altın / Yolundan kodı seni kıldı magbûn” (*Dil-güşâ*:143)

Anlamı: Bu mal mülk altın sana tatlı geldi / Sana kulluğunu unutturdu, seni aldattı.

“Halkun hoca diyü kıldugu ‘izzet / Seni kodı yolundan eyledi mât” (*Dil-güşâ*: 143)

Anlamı: İnsanların sana hoca diye seslenmelerinden duyduğun gurur / Sana kulluğunu unutturdu.

### Sonuç

İnceleyip taradığımız on dört metinde, “yol” terimi ve onun kavram alanı içerisinde yer alan diğer söz varlığıyla ilgili çok sayıda örnek tespit edilmiştir. “Yol” bir örnekte “Muhammed-Ali’nin yolu”, iki örnekte “Hazret-i Peygamber’in sünneti”, dört örnekte “Allah’ın emir ve yasakları”, bir örnekte “Hz. Hasan ve Hüseyin yolu”, bir örnekte “şeytana giden” ve yetmiş dört örnekte “uyulan ilke, sistem, usul, tarz ve tarik” anlamlarını ifade etmektedir. Dolayısıyla “yol” terimi çoğunlukla “uyulan ilke, sistem, usul, tarz ve tarik” anlamında kullanılmıştır.

Metinlerde, “yol-erkân” sözcüklerinin birlikte kullanıldığı ikilemeli örneklerde (metinlerde üç örnek tespit edilmiştir) “yol” sözcüğü “tarikât” karşılığı kullanılırken, “yol erkân” ifadesi “tarikatin kural ve ilkeleri” anlamını ifade etmektedir.

Metinlerde, “yol” teriminin kavram alanı içerisinde yer alan şahıslarla ilgili tespit edilen terimler şu şekildedir: “yol atası (beş örnek), yol düşmanı ( bir örnek), yol ehli (dört örnek), yol ehli kardaşlar (altı örnek), yol eri (on iki örnek), yol kardeşi (bir örnek), yol oğlu (altı örnek), yol talibi (beş örnek), yoldaş (otuz altı örnek).

Metinlerde, “yol” teriminin kavram alanı içerisinde yer alan diğer kavramlar şu şekildedir: “Allah yolu (bir örnek), Ali yolu (bir örnek), Muhammed-Ali yolu (yedi örnek), Muhammed-Ali’nin yolu ve erkânı (on bir örnek), cehennem yolu (bir örnek), cennet yolu (bir örnek), evliya yolu (iki örnek), hak yolu (bir örnek), hilaf yol ( iki örnek), Mustafa yolu (bir örnek), pirlerin yolu (bir örnek), salihler yolu (bir örnek), takva yolu (bir örnek) ve yol cüzamı (bir örnek). Metinlerde, “yol” teriminin kavram alanı içerisinde yer alan birleşik fiil yapıları ise şu şekildedir: “yola boyun vermek (altı örnek), yola gelmek (üç örnek), yola gitmek (iki örnek), yola girmek (dört örnek), yola varmak (beş örnek) ve yoldan koymak (üç örnek).

İncelediğimiz metinlerde “yol” ve yol ile ilişkilendirilen diğer kavramlara ait söz varlığı bunlarla sınırlıdır. *Türkçe Sözlük*’te Alevi-Bektaşî metinlerinde yer alan “yol” terimi ve yol ile ilişkilendirilen diğer kavramlara ait madde başları: “yol, yol erkân, yol evladı, yol kardeşi ve yol kardeşliği”dir. *Türkçe Sözlük*’te yol ile ilgili verilen tanımlardan “yol: Uyulan ilke, sistem, usul, tarz, tarik” (2011: 2602), “yol erkân: usul, yöntem, davranış bilgisi”, “yol evladı: mec. Yolculuk sırasında arkadaşlık eden kimse”, “yol kardeşliği: Yol kardeşliği kuran iki ailenin fertlerinden her biri, musahip”, “yol kardeşliği: Evli iki aile arasında kurulan kardeşlik bağı, musahiplik” (2011: 2605) şeklinde tanımlanmıştır. *Türkçe Sözlük*’te “yol” ile ifade edilen birleşik fiil yapıları ise hiç bulunmamaktadır. Oysa metinlerde “yol” ile ifade edilen çok sayı-

da birleşik fiil yapıları bulunmaktadır. Yukarıda maddeler halinde sıraladığımız “yol” terimi ve onun kavram alanı içerisinde yer alan diğer terimler Alevi-Bektaşî metinlerinde bulunan söz varlığının zenginliğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu terimlerden bazıları *Türkçe Sözlük*'te bulunmamaktadır. *Türkçe Sözlük*'te bulunmayan bu terimlerin sözlüğe kazandırılması sözlüğün söz varlığına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### Kaynaklar / References

- Akgül, Leyla. *Pir Sultan Abdal Sözlüğü*. Ankara: Barış Kitap, 2012.
- Alevîlik Bektaşîlik, Türk Yurdu Yazıları*. (Edt. Erdal Aksoy) Ankara: Türk Yurdu Yazıları, 2018.
- Aksan, Doğan. *Türkçenin Söz varlığı*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 2018.
- Besmele Tefsiri. (Şerh-i Besmele, Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî)*. (Haz. Hamiye Duran). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Dâstân-ı İbrâhîm Edhem, Dâstân-ı Fâtıma, Dâstân-ı Hâtun*. (Haz. M. Mahfuz Söylemez). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin. “Alevilikteki Tanım Ve Terimler” *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2011/60.
- Demir, Tazegül; Erdem, Cem. “Bektaşîlik Öğretiminde Terim ve Kavramlar” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010/55.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevleri, 2010.
- Dîl-güşâ*. (Haz. Abdurrahman Güzel). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Erkânâme 1*. (Haz. Doğan Kaplan). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Fütüvvetnâme-i tarikat*. (Haz. Osman Aydın). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Gökbel, Ahmet. *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Günşen, Ahmet. “Türkiye Türkçesi Ağzılarında ‘Alevi Bektaşî’ Anlamlı Söz Varlığı Üzerine” *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2009/52.
- Günşen, Ahmet. “Gizli Dil Açısından Alevîlik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış” *Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları Volume 2/2 Spring*, 2007.
- Hızırnâme*. (Haz. Baki Yaşa Altınok). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- İlm-i Câvidân*. (Haz. Osman Eğri). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Kaşgarlı Mahmud. *Dîvânü Lugâti't-Türk*. (Haz. Ahmet B. Ercilasun – Haz. Ziyat Akkoyunlu). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018.
- Kaşgarlı Mahmud. *Dîvânü Lugâti't-Türk*. (Çev. Besim Atalay). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2006.
- Kitâb-ı Cabbâr Kulu*. (Haz. Osman Eğri). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kitâb-ı Dâr*. (Haz. Osman Eğri). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları, 1994.

*Makâlât*. (Haz. Mehmet Akkuş; Ali Öztürk; Ali Yılmaz). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

*Muhammed Bin Hanefiyye Cengi*. (Haz. Ceyhun Ünlüer). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Tarihi Boyunca Bektaşilik*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.

*Saray-nâme*. (Haz. Abdurrahman Güzel). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

*Şeyh Safî Buyruğu*. (Haz. Doğan Kaplan). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Parlatır, İsmail. *Açıklamalı İslâmî Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.

Soyyer, A. Yılmaz. *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşilik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayınları, 2019.

Sümer, Ali. “Bektaşî Kültüründe Dil” *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 1999/11

Tekin, Talât. *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.

Türk Dil Kurumu. *Tarama Sözlüğü I (A-B)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

Türk Dil Kurumu. *Tarama Sözlüğü VI (U-Z)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

Türkdoğan, Orhan. (2005) “Alevi-Bektaşilerde Statü ve Rol Dağılımı” *Alevilik Bektaşilik, Türk Yurdu Yazıları*. (Edt. Erdal AKSOY). Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 227-246.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2002.

*Velâyetnâme*. (Haz. Hamiye Duran). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

## Ek/Appendices

**Ek 1: Tablo:** İncelemesi Yapılan On Dört Eserde Yer Alan Yol Kavramıyla İlgili Söz Varlığının Türkçe Sözlük'te Yer Alan Yol Kavramına Ait Söz Varlığıyla Karşılaştırılması.

Türkçe Sözlük	İncelemesi Yapılan Metinler
Yol	Yol
Yol erkân	Yol erkân
Yol evladı	Yok
Yol kardeşi	Yol kardaşı
Yol kardeşliği	Yok
Yok	Yol atası
Yok	Yol düşmânı
Yok	Yol ehli
Yok	Yol ehli karındaşlar/kardaşlar
Yok	Yol eri
Yok	Yol oğlu

Yok	Yol tâlibi
Yoldaş	Yoldaş
Yok	Allâh yolu
Yok	Ali yolu
Yok	Muhammed-Ali yolu
Yok	Muhammed-Ali(nin) Yolu ve Erkânı
Yok	Cehennem yolu
Yok	Cennet yolu
Yok	Evliyâ yolu
Yok	Hak yolu
Yok	Hilaf yol
Yok	Mustafa yolu
Yok	Pirlerin yolu
Yok	Salihler yolu
Yok	Takva yolu
Yok	Yol cüzzamı
Yok	Yola boyun virmek
Yok	Yola gelmek
Yok	Yola gitmek
Yok	Yola girmek
Yok	Yol/Yola varmak
Yok	Yoldan koymak



## UYGURLARDA PEHLİVANLIK VE ÇAĞATAY TÜRKÇESİ İLE YAZILMIŞ BİR PEHLİVANLIK RİSALESİ

### PAHLEVANSHIP IN UIGHURS AND A PAHLEVANSHIP BOOKLET WRITTEN IN CHAGATAI TURKISH

TUGBA GÖNEL SÖNMEZ  

Sorumlu Yazar/Correspondence

#### Öz

Türkçeye Farsçadan geçen pehlivan kelimesi, “bahadır, güreşçi” anlamlarının yanı sıra Türk kültüründe ok atan, kılıç kullanan, yiğit, savaşçı, güreşçi kişilere verilen bir unvan olarak alp tipolojisine karşılık gelmektedir. Türklerin ata sporu olan güreş, Uygur Türkleri arasında geçmişten günümüze geleneksel bir spor ve oyun mahiyetinde yaşatılmakta ve bu sporun icracısı olan güreşçiler arasından en yetenekli olanlar pehlivan olarak adlandırılmaktadır. Pehlivanlık kavramı, Uygur Türklerinin sözlü kültür ürünlerinde Sadir Palvan, Seyit Noçi gibi destan kahramanları etrafında teşekkül eden sözlü kültür ürünleri ile halk hafızasında yaşatılmaktadır. Ayrıca mevsimlik kutlamalardan dinî bayramlara kadar birçok toplumsal törende güreş, sosyokültürel ve rekreatif bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürel ve törensel arka planı ile pehlivanlık ve pehlivanlar, sözlü geleneğin yanı sıra Çağatay Türkçesi ile yazılmış meslek risalelerinde de yerini almıştır. Çalışmada Sen Petersburg Rusya Bilimler Akademisi, Doğu Bilimi Enstitüsü Kütüphanesinde A.406’da kayıtlı bulunan risale esas alınmıştır. Söz konusu yazma temelinde Uygur Türklerinin sosyokültürel yaşamında pehlivanlığın yeri ve önemi işlevsel halk bilimi yöntemi ile değerlendirilmiştir. Sonuçta, pehlivanlık kavramı, pehlivanların özellikleri, pehlivanın yetişme süreci ve pehlivanlıkta uyulması gereken kurallar ve ayetler hem yazınsal bağlam hem de sözlü gelenek dikkate alınarak ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Uygurlar, Pehlivanlık, Güreş, Alplık, Çağatay Türkçesi, Meslek Risalesi, Pehlivanlık Risalesi.

#### Abstract

The word ‘pahlevan’, loaned from Persian to Turkish language, corresponds to alp (brave) typology as a title which is given to persons shooting arrows, using sword, being brave, warrior and wrestler in Turkish culture, as well as meanings ‘bahadır (hero; brave man), wrestler’. Wrestling, ancestor sport of Turks has been sustained among Uighur Turks from past to present day in the nature of (as) a traditional

\* Dr. , Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, Türk Halkbilimi Anabilim Dalı, tugbagonelsonmez@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3858-887X

sport&game, and the most talented ones among wrestlers who are performers of this sport are named as pahlevan. The term/concept “pahlevanship” has been sustained in the folk (peoples)’s memory, by oral culture products which are formed around epic heroes such as Sadir Palvan and Seyid Nochi etc. in Uighur Turks’ oral cultural products. In addition, we confront with the wrestling as a socio-cultural and recreative activity in a lot of social ceremonies, seasonal celebrations and religious holidays. With their cultural and ceremonial background, pahlevanship and pahlevans have taken their place in occupational booklets written in Chagatai Turkish as well as oral tradition. The study was based on the treatise registered at A.406 in The Library of St. Petersburg Russian Academy of Sciences, Institute of Oriental Manuscripts. On the basis of the aforementioned manuscript, the place and importance of pahlevanship in the socio-cultural life of the Uighur Turks was evaluated with the functional folklore method. As a result, the concept of pahlevanship, the characteristics of pahlevans, the training process of pahlevans and the rules and verses to be followed in pahlevanship have been tried to be revealed by considering both the written context and oral tradition.

**Key Words:** Uighurs, Pahlevanship, Wrestling, Bravery/Alpship, Chagatai Turkish, Occupational Booklet, Pahlevanship Booklet.

## Giriş

Pehlivan kelimesi köken olarak Farsça olup “bahadır, güreşçi, savaşçı” anlamına gelmekle birlikte (Şükun, 1996, 511) Türk kültüründe pehlivanlık sıfatı sadece güreşte üstün başarı gösteren kişilere verilen bir unvan olmayıp ok atışlarında, avcılıkta maharetli olan alp yiğit ustalara da verilen bir unvan mahiyetindedir. Türk Edebiyatında *Oğuz Kağan Destanı*’ndan *Manas Destanı*’na, *Dede Korkut Kitabı*’ndan *Koroğlu Destanı*’na kadar tüm sözlü ve yazılı anlatılarda “alplık” ulaşılması gereken üstün bir değer olarak sunulmuş ve anlatılar, alp tipi kahramanlar etrafında teşekkül etmiştir. İslamiyet’le birlikte yiğitlik, kahramanlık, cesaretlilik anlamlarını ihtiva eden “alp”lık ve “pehlivanlık” kavramları eş anlamlı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim Selçuklular zamanında ve Osmanlı’nın özellikle ilk dönemlerinde güreşte başarılı olanlara “alp” unvanı verildiği bilinmektedir (Güven, 1992, 6). Yine 15. yüzyıla ait olan Hacı Bektaş Veli’nin *Velâyet-nâme* adlı eserinde pehlivanların, iyi kılıç kullanan, kaleleri fetheden ve safları yaran alplar olarak tasvir edildiği görülmektedir<sup>2</sup>.

Türklerde kahramanlık, yiğitlik, savaşçılık ve erdemlilik gibi sıfatlar, hem İslamiyet öncesi hem de İslamiyet sonrasında rağbet gören değerlerdir. Dolayısıyla “İslamiyet sonrasında pehlivan diye anılan insan tipi, İslamiyet öncesinde hem ahlaki meziyetleri hem de kahramanlıklarıyla tanınan alp tipinin karşılığı olmaya başlamıştır” (Dervişoğlu, 2012, 30).

Pehlivanlık, meslek bağlamında 13. yüzyıldan sonra mesleki bir nizamname mahiyeti taşıyan fütüvvetnameler (Ocak, 1996, 264) içerisinde de meslek etiği bağlamında ele alınıp değerlendirilmiş, mesleğin ilk ortaya çıkışı, meslek piri, mesleğin icrasında uyulması gereken düsturlar sıralanmıştır. Hacı-i Can Ali’nin *Fütüvvet-namesi*’nde hamallar ve güreşçilerin mesleklerinin menşeleri şu şekilde açıklanmıştır:

“Hz. Âdem Kuds-i Mübarek ovasında çift sürerdi. Cebrail (a.s.) gelüp

2 “Didiler ki pehlivanuz tiğ-zen, Cümlemüz kal’ a-güşa vü siif-şiken.”“Hepimiz iyi kılıç kullanan pehlivanız, Kaleleri fetheden, safları yaran pehlivanlarız”. (Duran ve Gümüšoğlu, 2010, 135-137).



Âdem'e esselamu aleyk ya Âdem didi. Âdem dahi aleykûmselam, didi. Cebrail dahi emr-i Hakk'la didi kim: Ya Âdem, sen yirüni sürdükdün sonra benüm yirümi niçün sürdün? diyicek Âdem ayıttı: Senün yirün kankısıdır? didi. Cebrail (a.s.) ol dem bir taş kaldurup kıbleden canibi benümdür diyü sınır koydı. Ol taşdur ki Kuds-i Mübarek'ün aslıdur. Hacılar Mukarr dirler. Mucizatıyla kalmışdur ve Ka'be-i Şerif'ün mihrabıdur. Âdem: Be canım bu yirler hod hep benümdür diyüp Cebrail'le elleşdiler. Heman dem Cebrail, Âdem'i götürüp yire urdı. Âdem, Cebrail'ün altında iken ayağı ile taşı sınırdan atıvırdı. Bir mikdar yire tama' eyledi. Öyle olsa tama' eylemek ve sınır tutmak ve el ele alup güleş tutmak ve taşı evvel mahalden kaldurup hammallık eylemek Âdem Safiyy'den kaldı". Hammalların piri sırtında yetimlere un götürmesi sebebiyle Hz. Ömer'dir. Hz. Ali'ye nisbetleri yoktur. Güreşçiler ise Gaziler vasıtasıyla Hz. Ali'ye bağlıdır (akt. Torun, 1998, 134).

Yine güreş ile ilgili olarak Şeyh Musa *Fütüvvet-namesi*'nde;

“Cenk hiyle ile olur. Uruşmak, güreşmek ile olur. Evvel güreş dutan Davud peygamberdür. Talut ile güreşdi. Sultan-ı Enbiya, Ebu Cehil'le güreşdi, Ebu Cehil'i yüz üzerine yıkdı. Bedr günü Ali ve Hamza ve Ubeydetu'l- Harit kâfirler ile güreşdiler (akt. Torun, 1998, 133).”

ifadeleri yer almaktadır.

Güreş icrası sırasında da uyulması gerek birtakım fütüvvet ilkeleri bulunmaktadır. Bu ilkeler, kutsal birer sembol olarak pehlivanlar arasında uygulanmaktadır. Pehlivanlar, kispetlerini giymeden önce iki rekât namaz kılarak dua etmeli ve kispetin ön kasnağından öperek alınlarına götürmelidir. Kispet giymeye sağ ayaaktan başlanmalı ve kispete sırasıyla Allah için, Hz. Muhammed için ve Hz. Ali için üç düğüm atılmalıdır. Şed, üç kez bağlanmalı, ve her bir katı şeriat, tarikat ve hakikati işaret eden paçabent bacağa üç kat sarılmalıdır (Güven, 2003, 81; Gül vd., 2021, 126-127).

İlhamını yırtıcı hayvanların birbirleriyle olan mücadelesinden alan, doğa varlıklarına yüklenen mistik güç ile kutsallığa bürünerek yiğitlerin gücünün sınındığı er meydanlarında yapılan güreş, Türklerin ata sporu olarak sosyokültürel yaşam içerisinde yüzyıllardır önemini korumaktadır. Güreş, düğün, sünnet, nevrüz ya da bereketli geçen hasadın sonunda yapılan mevsimlik törenlerin ayrılmaz bir parçası olarak hem spor ve oyun mahiyetinde hem de barış zamanlarında savaşa hazırlık mahiyetinde yapılan önemli aktivitelerin başında yer almaktadır. Dolayısıyla Türkler, tarih boyunca önemli gördükleri güreşi, spor ve oyun mahiyetinde bireysel ve toplumsal yaşamlarının her aşamasında yaymaya ve desteklemeye dikkat etmiş, bu sporla uğraşan kişilere toplumsal saygınlık ve statü bağlamında büyük önem verilmiş ve itibar gösterilmiştir (Altınöççek, 2010, 321; Özdemir, 2018, 558).

Bu çalışmada Türk kültüründe alplık ve pehlivanlık kavramından hareketle Uygur Türklerinde pehlivanlık kavramı incelenmiş ve sosyokültürel işlevleri bağlamında güreş, spor ve oyun kategorisinde toplumsal işlevsel yöntemle değerlendirilmiştir. Sen Petersburg Rusya Bilimler Akademisi, Doğu Bilimi Enstitüsü Kütüphanesinde A.406'da kayıtlı bulunan Pehlivanlık risalesi, metin merkezli inceleme yöntemiyle ele alınmış, geleneksel meslekler bağlamında pehlivanlıkta uyulması gereken etik sınırlar ve yükümlülükler incelenmiştir. Ayrıca alplık ve

pehlivanlık kavramları, pehlivanlık ahlakı, pehlivanlığın menşei ve pirleri, Uygur Türklerinde risalecilik geleneğinin sözlü ve yazılı kültürle ilişkisi esas alınarak bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmiştir.

## 1. Uygur Türklerinde Pehlivanlık ve Güreş

“Palvan” kelimesi *Uygur Tilinin İzahlık Lugatında* “ 1. (isim) Fiziksel olarak güçlü, kuvvetli, cesur; batur kişi, 2. (sıfat) Savaşta, güreşte güç göstererek batur olarak adlandırılan; pehlivan yiğit, 3. (sıfat) Kargı atmakta, savaşmakta mahir.” (UTİL, A-P, 1990, 658) şeklinde tanımlanmaktadır. Pehlivanlık, Uygur Türkleri arasında, sadece güreşçiler için kullanılan bir adlandırma olmayıp tıpkı Selçuklular dönemindeki ve Osmanlı'nın ilk dönemlerindeki adlandırmaya benzer şekilde ahlaki erdeme sahip olan ve aynı zamanda kahramanlık vasfını taşıyan alp kişilere verilen bir ad ve unvan mahiyetindedir. Nitekim incelemiş olduğumuz “Pehlivanlık” risalesinde tasvir edilen pehlivanın silah kullanması, ok atması ve mesleğini erdemli bir şekilde icra etmesi için uyması gereken düsturlar sıralanmış, bu düsturlara uymayan pehlivanların ahirette cezalandırılacağı bildirilerek pehlivanlığın etik sınırları çizilmiştir.

Uygur Türkleri Türkiye Türkçesindeki “güreş” kelimesine karşılık olarak “çéliş”; “güreşçi, pehlivan” kelimesine karşılık olarak “çélişçi, palvan, zor, küçtüngür, noçi” kelimelerini kullanmaktadır (Necip, 1995, 76; Rehimi, 2014, 25; Kadir, 2015, 18). Bu kavramlar arasında “palvan” unvanı her güreşçiye verilmemekte, palvan unvanını alabilmek için kişinin kendi bölgesindeki üç güreşçiyi mağlup etmesi gerekmektedir (Rehimi, 2014, 25).

Uygur Türklerinin tarihinde meşhur birçok alp pehlivan bulunmaktadır. Sadir Palvan, bu pehlivanlardan biri olup 1798 yılında Gulca (İli)'ya bağlı Moltohtiyuzi (Mollitohtiyuzi) köyünde çiftçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Yaşamı boyunca haksızlığa, zulme ve baskıya karşı direnişte Uygur Türkleri arasında bir sembol hâline gelen Sadir Palvan hakkında çeşitli efsaneler<sup>3</sup> ve halk şiirleri teşekkül etmiştir. Sadir Palvan'ın pehlivanlık unvanını alması hakkında anlatılan efsanelerden biri şöyledir:

“Sadir Palvan, çiftçilerin başı olup, Mançu yöneticileriyle mücadele ettiği günlerde yiyecek içecek temin etme konusunda zor duruma düşmüş. Fakat halkın hiçbir şeyine dokunmamış ve hükûmet konağından ganimet alıp, isyancıların yiyecek içecek sıkıntısını gidermek istemiş. Bunun için güçlü yiğitlerinden birkaçını yanına alarak, Bayanday'daki hükûmet konağının kalesine gelmiş. Kalenin hemen yanında bir ahır bulunuyormuş. Sadir, beline bir ip bağlayarak kaleye çıkmış ve kaleden aşağı inerek ahırdaki büyük bir öküzü boynundan bağlamış, tek başına bu öküzü kalenin üzerine çekerek çıkarmış ve kalenin yanında bekleyen arkadaşlarına öküzü iple sarkıtmış. Onun tek başına bir öküzü yüksek kaleye çekip çıkardığını duyan halk, Sadir'i kutlamış ve o günden sonra ona ‘Pehlivan’ namını vermiş (Rahman,

3 Sadir Palvan'ın doğumu ve yaşamı ile ilgili anlatılan efsanelerden biri şöyledir:

“Sadir, doğduğunda ‘inga’ diyerek ağlamak yerine, atmaca gibi gözlerini açarak ebeye bakıp gülümsemiş. Bu durumu gören babası Hoşehmet: ‘Allah Allah! Çocuk dünyaya gözünü açmasıyla birlikte ağlar. Benim bu çocuğumun ne özelliği var ki ağlamak yerine gülüyor.’ diye şaşırılmış. Bunun üzerine yurdun aksakalları: ‘Bu da Allah'ın kerameti, çocuğunun alınına, ömür boyu kesinlikle ağlamayan Rüstem gibi bahadır olsun yazılmış!’ diyerek sevinmişler. Gerçekten Sadir, on beş yaşından itibaren hiçbir şeyden korkmayan, cesaretli bir pehlivan olarak büyümüş ve yurtta ‘Pehlivan’ namıyla şöhret kazanmış. Basına çok büyük belalar gelse de, düşmanlar çeşitli ziyetlerde bulunsa da hiç ağlamamış. Ömrü boyunca bir defa bile ağlayıp gözyaşı dökmemiş.” (Rahman, 1986, 202; Öger, 2012, 113).

1986, 203; Öger, 2012, 113).”

Atuşlu Héyt (Seyit) Noçi de bahsi geçen alp pehlivanlardan biri olup hakkında teşekkül etmiş bir destan bulunmaktadır. Seyit Noçi, Kâşgar’da zulüm ve haksızlığın had safhaya ulaştığı zor günlerde Samet adında bir dokuma ustasının hanımı Gülnisa Peri’nin oğlu olarak dünyaya gelir. Seyit, ergenlik çağına gelince, Kâşgar civarındaki güreş müsabakalarına katılır ve büyük başarılar elde eder. Kimse onun sırtını yere getiremez, öyle ki bir eliyle harman taşını kaldırıp 30-40 adım yürüyebilecek güçtedir. Duvarlara vurduğu zaman duvarlar delinir, omzuyla boğayı kaldırır. Seyit, babası ve annesinden yurdunun başına gelen felaketlerin, istilaların ve Yakup Bey, Sadir Palvan gibi alp yiğitlerin bu zulme karşı verdiği mücadelelerin hikâyelerini dinler. Seyit, bu millî şuurla büyür ve idealize edilmiş bir kahraman alp tipi olarak destanda tasvir edilir (İnayet, 2005, 226; Kadir, 2015, 18).

Abliz Tohsun da günümüzde Uygur Türkleri arasındaki ünlü pehlivanlardan biridir. Üç vilayet inkılabı döneminde Gulca’da yapılan güreş müsabakalarında kimsenin galip gelemediği bir pehlivan olarak ün salmış, yurdun çeşitli bölgelerinde yapılan güreş müsabakalarında üstün başarılar elde etmiştir (Kadir, 2015, 18).

Güreş, Uygur Türkleri arasında köklü bir geçmişe<sup>4</sup> sahip olan geleneksel oyunlar ve rekreatif etkinlikler arasında yer almaktadır. Dinî, millî ve mevsimlik bayramlarda, zara hetme, seyle-barevet ve meşrep toplantılarında, çeşitli toy, düğün, eğlence ve kutlama merasimlerinde rekreatif bir etkinlik olarak güreş oyunları düzenlenmekte veya yerel ve ulusal bağlamda güreş müsabakaları yapılmaktadır. Bu etkinlik ve müsabakalar, seyirci karşısında pehlivanların gücünün sınıandığı ve gayretinin, yiğitliğinin ispatlandığı toplumsal bağlamlara dönüşmektedir (Uygur Helk Egiz Edebiyatı Kamusu, 2005, 274). Örneğin Kurban Bayramı’nda, Kâşgar “Heytgah Camisi” avlusunda ve yurdun çeşitli meydanlarında cambazlık, koç ve horoz dövüşü, oğlak tartış (oğlak kapmaca) ve güreş müsabakaları düzenlenmektedir (Ependi, 2007, 269-270; Hebibulla, 2000, 309-310).

Nevruz Bayramı, Uygur Türkleri için, aynı zamanda, geleneksel bir spor bayramıdır. Nevruz süresince cambazlık, oğlak tartış ve güreş gibi alanlarda birçok spor müsabakası düzenlenmektedir. Güreş müsabakaları her yaş grubunu kapsamakta olup kazanan güreşçilere “küçtüngür” unvanı verilmekte ve küçtüngürlere kıymetli kumaşlardan dikilmiş kıyafetler giydirilip bellerine el işlemesi “belbağ” (kemer, kuşak) bağlanmaktadır (Öger, 2013, 149; İnayet, 2004, 427). Nevruz Bayramı’nda düzenlenen etkinliklerden biri de av törenleridir. Bu törende avcı, pehlivan ve nişancılar tüfeklerini omuzlarına asıp av köpeklerini de yanlarına alarak aşağıdaki koşacağı söyleyip ormana doğru at koştururlar.

*“Noruz keldi cahanga, ov kilgili çikarmiz,*

*Kaygu başgan köñülni tağda yürüp açarmiz,*

*Cirgilara añ atıp buğa-kiyik aşarmiz,*

4 Uygur Türkleri arasında tarihi çok eski dönemlere kadar uzandığı bilinen güreşin ilk olarak ne zaman, nerede ve nasıl yapıldığına dair tarihi kaynaklarda kesin bilgi bulunmamakla birlikte avlanma ihtiyacına binaen ilkel toplumlarda ortaya çıktığı düşünülmektedir. 1957 yılında Şanglinfen bölgesindeki bir mezarda bulunan bakır levhalarda ve 1983 yılında Maralbaşın Çoñ Tim Harabelerinde bulunan küçük bir heykelde geleneksel Uygur güreşinin tasvir edildiği görülmektedir (Rahman vd., 1996, 203; Hebibulla, 2000, 461; Rahman, 1996, 162). Günümüzde Şıncan Özerk Bölgesinde 1958 yılında “Kespıy İştatlıq Çélišiş Komandisi” adında mesleki bir yönetim örgütlenmesi kurulmuş olup burada eğitim alan güreşçiler ulusal ve uluslararası müsabakalarda birçok başarı elde etmiştir (Kadir, 2015, 19).

*Térisini tasma kilip müñgüzni satarmiz,  
Kol-putiniñ paçiki kamçıga deste bugün.*

*Nevruz geldi cihana, avlanmaya çıkarız,  
Kaygı dolu gönli, dağda gezip açarız,  
Derelerde av avlayıp ceylan geyik aşarız,  
Derisini tasma edip boynuzunu satarız,*

*Eli, ayağı, bacağı kamçıya saptır bugün (Hebibulla, 2000, 357; Öger, 2013, 151)."*

Nevruz Bayramı'ndan sonra 4. ayda kutlanan Sara Bayramı'nda (sehra hatmisi olarak da adlandırılır) ve baharın başlangıcını kutlamak amacıyla düzenlenen bahar seylesinde güreş müsabakaları yapılmakta ve pehlivanlar çeşitli hediyeler ile ödüllendirilmektedir (Rehimi, 2014, 29). Bahar mevsiminde suyollarını temizleyip açmak amacıyla yapılan "su başlaş murasiminde" arklar temizlenip yemekler yendikten sonra erkekler arasında güreş müsabakaları düzenlenmektedir (Ependi, 2007, 269-270; Hebibulla, 2000, 309-310; Öger, 2013, 137, 187).

Uygur Türkleri arasında güreşin yer aldığı bir diğer toplumsal bağlam meşrep toplantılarıdır. Uygur meşrepleri<sup>5</sup>, çeşitli müzik türleri, şarkı, dans ve oyunları ihtiva eden eğlenme, eğitime ve öğretme işlevlerine sahip, kültürel etkinlikler olarak Uygur Türkleri arasında yaşatılmaktadır (Davut - Abliz, 2015, 1-2). Katılımcı sayısının fazla olduğu Nevruz meşrebi, bahar meşrebi, Kilyañ meşrebi ve otuz oğul meşrebi gibi meşreplerde güreş, nağme ve ussul (halk dansı) icrasından sonra dinlenmek amacıyla yapılan koç, horoz, köpek dövüşü, oğlak tartış ve at yarışı gibi rekabete dayalı meşrep oyunları arasında yerini almaktadır. (Davut - Muhpul, 2011a, 59; Davut - Muhpul, 2011d, 104-107; Celil, 2010, 44-45; Davut ve Abliz, 2015, 158). Meşreplerde güreş oyunu, tüm meşrep oyunları sergilendikten sonra başlamaktadır. Oyun süresince gönüllü güreşçiler meydana çıkıp rakiplerini güreşe davet ederler. Her yaş ve cinsiyetten güreşçinin yer aldığı bu oyuna çocuklar, gençler, orta yaşlılar katılır. Kadınlar eşleri ile güreşmek üzere meydana çıkarlar. Güreşten sonra tekrar toplu usuller oynanarak kazanan güreşçilerin hediyeleri verilir (Davut ve Muhpul, 2011b, 82). Dolan bölgesinde eskiden ava giden kişileri uğurlamak için de meşrep düzenlenmekteydi. Meşrep süresince hayvanlar kesilip çay ikram edilerek avın başarılı geçmesi için dua edilirdi. Av bitiminde tekrar meşrep düzenlenir ve bu meşrep gün ağarınca dek sürerdi. Büyük meydanlarda ateşler yakılarak av kutlanır, aslan, kaplan, ayı ve tilki gibi yırtıcı hayvanları avlayanlara "palvan" (pehlivan, savaşı, bahadır) unvanı verilirdi (Davut - Muhpul, 2011c, 9).

Güreş bütün toplumlarda beden eğitimi amacıyla yapılan geleneksel bir spor olarak yaşatıldığı her toplumda kendine özgü bir karaktere bürünmüştür. Uygur Türkleri arasında da güreş, ulusal bir hüviyet kazanmış olmakla birlikte yurt içindeki bölgelere göre güreş icrasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim Kâşgar, Atuş Konaşehir ve Yenişehir bölgelerindeki güreş teknikleri ile Hoten, Yarkent, Kagilik, Mekit ve Yopurğa bölgelerindeki tekniklerin birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Yine Turfan ve Kumul bölgelerinin güreş tekniklerinin kendine özgü nitelik ve kuralları bulunmaktadır<sup>6</sup> (Uygur Helk Egiz Edebiyatı Kamusi, 2005, 274-

5 Uygur Türklerinde meşrep geleneği, icra bölgeleri ve özellikleri hakkında detaylı bilgi için bk. (Gönel Sönmez, 2017).

6 Uygur Türkleri arasında güreş oyunları ve müsabakaları sırasında kullanılan güreş yöntem ve teknik-

276).

Güreş müsabakaları, seyircilerin sayısına bağlı olarak çimen ile sert veya yumuşak toprak zeminde düzenlenebilmektedir. Seyirciler, güreş meydanının etrafını çevreleyecek şekilde daire biçiminde oturduktan sonra güreşçiler, millî kıyafetlerini giyip bellerine, kuşak (pota, belbağ) bağlayarak bir kenarda meydana davet edilmeyi beklerler. Güreş müsabakaları, iki sorunbeşi (yönetici, hakem) tarafından yönetilir. Güreş, sorunbeşinin güreşçileri meydana davet edip kuralları hatırlatması ve başlama işaretini vermesiyle başlar. Güreş sırasında kurallara uymadığı tespit edilenler yarışmadan elenir. Ayrıca kuralına uygun olmayacak şekilde rakibini yenen kişi de mağlup sayılır (Kadir, 2015, 19).

Uygur Türkleri arasında güreş gönüllülük esasına dayanan rekreatif bir oyun şeklinde düzenlenebileceği gibi bölge içinde veya bölgeler arasında müsabaka şeklinde de düzenlenmektedir. Gönüllülük esasına dayanan güreşte önce yaşça küçük çocuklar güreşmekte sonra sıra yaşça büyük olana doğru ilerlemektedir. Rakipler arasında yaş farkının gözetilmediği bu güreşte yenilen kişinin yerine sıradaki kişinin çıkması suretiyle oyun devam etmektedir. Müsabaka şeklinde düzenlenen güreşler, bir bölgenin çocuk veya yetişkin güreşçileri ile diğer bölgenin çocuk veya yetişkin güreşçileri arasında yapılmakta her bölge, kendi pehlivanının heybetini göstermeye çalışmaktadır. Müsabakada üç güreşçiyi yenen kişi, o bölgenin “palvan”ı unvanını alır. Kendi bölgesi dışındaki üç “palvan”ı yenen güreşçilere ödül olarak koyun kellesi verilir. Nahiyeyi temsil eden bölgeden seçilen pehlivanlardan üç kişiyi yenen pehlivan büyükbaş bir hayvan kellesi veya eyerli at ile ödüllendirilir. Ödüllerin niteliği her bölgenin ekonomik durumuna göre belirlenir (Kadir, 2015, 20-21; Rehimi, 2014, 25).

## 2. Pehlivanlık Risalesi ve Özellikleri

“Genellikle 13 cm uzunluğunda, 9 cm genişliğinde ve daha çok cepte taşınabilecek nitelikteki el yazmaları” şeklinde tanımlanan risaleler “çiftçilik, tüccarlık, ağaç oymacılığı, çobanlık, sepetçilik, çömlekçilik, dericilik, aşçılık<sup>7</sup> gibi mesleklerin ortaya çıkışını, mesleğin pirlерini, mesleği icra edenlerin uyması gereken kuralları ve icra sırasında okunması gereken ayet ve duaları içeren eserlerdir (Öger - Kaşgari, 2016, 152).”

Sen Petersburg Rusya Bilimler Akademisi, Doğu Bilimi Enstitüsü Kütüphanesinde A. 406 kayıt numarası ile yer alan pehlivanlık risalesi geç dönem Çağatay Türkçesi ile yazılmış olup 9 varaktan oluşmaktadır. Risalenin sonunda leri genel olarak şu şekildedir:

- Güreşçiler kuşak (belbağ, pota) bağlayıp meydana çıkarlar, güreşin başlama komutu sorunbeşi (hakem, yönetici) tarafından pehlivanların birbirinin kuşağını kuralına uygun şekilde tutmasıyla verilir. Pehlivanlar bel tutuşup maharetlerini gösterirler. Bu güreş merdane bir güreş türü olup kafa ile vurmak ve tırnaklamak gibi hareketler yasaktır. Sırtı yere getirilen güreşçi mağlup olur.
- Güreşçiler kuşak bağlayıp meydana çıkıp bel tutuştuktan sonra sorunbeşi başlama komutunu verir. Hareket kısıtlaması olmaksızın güreş yapılır. Yıkılan kişi mağlup sayılır.
- Güreşçiler bellerine kuşak bağladıktan sonra, sağ bacaklarına da pota (kuşak) bağlayarak meydana çıkarlar ve sağ elleri ile bellerindeki kuşağı tutarken sol elleri ile bacağındaki kuşağı tutarlar. Bu güreş türünde kısıtlayıcı bir hareket bulunmaz. Güreşçiler, her rakibi ile üç kez güreşir, bu üç güreşte iki kez yıkılan güreşçi mağlup sayılır (Kadir, 2015, 20; Rahman vd., 1996, 203; Uygur Helk Egiz Edebiyatı Kamusi, 2005, 274-276).

7 Bahsi geçen geleneksel meslekler, Çağatay Türkçesi ile yazılmış risaleler ve özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Alyılmaz, Semra, 2011; Erbay, Fatih, 2012; Eker ve Zal, 2014; Alper, Serap, 2016; Çakmak, Serkan, 2016; Alper, Serap, 2017; Öger ve Tek, 2017a; Öger ve Türk, 2017; Öger ve Tek, 2017b; Kotan, Hüsnâ, 2019; Uysal, İdris Nebi, 2020; Yıldız Çakmak, Merve, 2022; Karaca, Mehmet Mustafa, 2022; Öger, 2022).

çarşamba günü yazıldığı, müstensihinin Şahrtura mahallesinden Molla Abdullah İmam Ahun olduğu ve risale sahibinin Yarbaşı Tohti Ahun olduğu bilgileri bulunmaktadır. Risale metni, “*NeŖŭzŭ bi’llāhi mine’z-zālĭk vallāhŭ aŖlem*”<sup>8</sup> ifadesinin ardından Farsça;

*“Her ki hāned duŖā tamŖa dārem  
Zanki men bende-yi guneh-kārem  
Şud bu tevfiĭk-i Hudāy-ı lā niyām*

*İn risāle-yi rŭz-i çahārşenbe tamām mişved*”<sup>9</sup> beyiti ile sona ermektedir.

Hz. Muhammed’in ümmetinin bir mücadele esnasında kâfirlere mağlup olması üzerine üzülmeye sonrasında Allah’a münacat etmesi ile başlayan risalenin muhtevası genel olarak şu şekildedir:

- 1) Hz. Muhammed’in duası üzerine Cebrail vasıtasıyla Hz. Davud’a silah yapımının öğretilmesi,
- 1) Pehlivan İsmail Rumi ve Abdullah Yemeni’nin silah kullanarak kâfirleri mağlup etmesi,
- 2) Müslümanların birbirine silah yapımını, kullanmayı öğretmesi ve kâfirlerin zulmünden kurtulmaları,
- 3) Pehlivanlık mesleğinin silsilesi,
- 4) Mesleğe ait araç-gereçlerin kullanımı sırasında okunması gereken ayetler,
- 5) Pehlivanlığın faziletleri,
- 6) Pehlivanlığın hükümleri,
- 7) Meslek icrası sırasında risaledeki hükümlere uymanın önemi ve faydaları,
- 8) Risaledeki düsturlara uymayanların kıyamet günündeki kötü halinin tasviri.

Risalede silah yapımının öğrenilmesi ve kullanılmaya başlanması, Müslümanların, kâfirlerin zulmünden kurtulması için Hz. peygamberin duası ve Allah’ın “öz fazl-ı keremi” ile bu bilgiyi Hz. Davud’a öğretmesi şeklinde kutsal bir olaya dayandırılmıştır. Nitekim Müslümanlar silah kullanmaya başladıktan sonra kâfirlerin zulmünden kurtulmuştur. Bu kutsaldan haberdar olarak vazifesini yerine getirmesi gereken pehlivanların silsilesi, kâfirlerin silah ile mağlup edildiği savaşta orada bulunduğu rivayet edilen Usta İsmail Rumi ve Usta Abdullah Yemeni’den başlamak üzere Usta Said Gerhi, Usta Azm Kirmani, Hacı Pehlivan Ahmed Zemeci, Pehlivan Ahmed Zemeci’nin üç yüz öğrencisi ve üç yüz evliyaya dayandırılmaktadır.

Pehlivanlık mesleğinin icrası sırasında silahı eline alırken ve atarken, kispet bağlarken, ok atarken okunması gereken “ayetler” bulunmaktadır. Risalede bu ayetler ve sırası şu şekilde verilmiştir:

Silahı eline alırken: “rabbu külli şey’in ve veraşuhu”<sup>10</sup>,

Silahı ateşlerken: “sŭbhānallāhi ve’l-hamdŭlillāhi velā ilāhe illallāhŭ vallāhŭ ekber”<sup>11</sup>,

Kispet bağlarken: “naşrun minallāhi ve fethun çarĭb ve beşşiri’l mü’minĭn”<sup>12</sup>,

8 Bundan Allah’a sığırırız, Allah daha iyi bilendir.

9 “Her okuyandan dua etmesini beklemekteyim, Zira ben günahkâr bir kulum. Uykusu olmayan Huda’nın yardımı ile bitti. Bu risale Çarşamba günü bitti tamam.”

10 “Her şeyin rabbi, ardından kalacak varisi.”

11 “Allah’ı tespih ederim, hamd Allah içindir, Allah’tan başka ilah yoktur ve Allah büyüktür.”

12 “Yardım Allah’tandır ve fetih yakındır ve müminleri müjdele.” (Saff suresi 13. ayet).

Barut koyarken: “summün bukmün Óumyün fehum lâ yerciÓün”<sup>13</sup>,

Ok atarken: “ve’l kâzımjine’l-gayza (ve’l Óafîne) Óani’n-nâs, vâllahü yuhıbbü’l-muhsinjn.”<sup>14</sup>,

Oku sadağa koyarken: “yâ ğafüru ya şeküru bismi’llâhi Allâhu ekber”<sup>15</sup>,

Fitul kararken: “yâ Óaljm ya kerjm”<sup>16</sup>,

Tetiği tutarken: “yâ ħayy yâ kıayyüm”<sup>17</sup>,

Ok koyarken: “Allâhümme nür kıalbı Allâhümme şıhrı”<sup>18</sup>,

Fitul koyarken “vâllahü yuhıbbü’l-muhsinjn”<sup>19</sup>,

Fitili ateşlerken: “yâ ğaffâru yâ settâru”<sup>20</sup>,

Risalede pehlivanlıkta on iki fazilet olduğu bildirilmiş ve bu faziletler şu şekilde sıralanmıştır:

1. Eli açık, cömert olmak,
2. Herkese karşı mert olmak,
3. Elinden geldiğince yeterli, yararlı olmak,
4. İneyet, iyilik,
5. Keramet, ihsan,
6. Temizlik,
7. Emanete hıyanet etmemek,
8. Dedikodu, gıybet yapmamak,
9. Doğru olmak,
10. Haramdan uzak olmak,
11. Yalan söylememek,
12. Her zaman Hüda yolunda olmak ve (bu yoldan) istifade etmek.

Ayrıca pehlivanlıkta uyulması gereken üç hüküm bulunmaktadır. Bu hükümler:

1. Malını, mülkünü misafire sarf etmek,
2. Beş vakit namaz kılmak,
3. Karşılaştığı kişilere hâl hatır sormak şeklinde ifade edilmiştir.

Risalede ele alınan pehlivanlık mesleğini icra edenlerin taşıması gereken erdemler, uyması gereken hükümler değerlendirildiğinde Türk kültüründeki alp tipine karşılık olacak şekilde bir tipoloji oluşturulduğu görülmektedir. Pehlivan kişinin dinî ve millî bir şuurla mesleğini icra etmesi gerektiği bildirilmekte, cömertlik, mertlik, iyilik, doğruluk, güvenilirlik, misafirperverlik gibi değerler ulaşılması gereken bir erek olarak sunularak mesleğin etik sınırları belirlenmektedir. Bunun yanı sıra pehlivanın beş vakit namaz kılarak dinî vecibeleri yerine getirmesi ve sosyal yönüyle toplumsal iletişim sağlaması gerekmektedir. Dolayısıyla pehlivanlık mesleğini icra edecek kişinin, sadece ferdî ve dinî değil aynı zamanda toplumsal ve millî misyonlar üstlenmesi gerektiği görülmektedir.

Risalenin sonunda bu mesleği düzgün şekilde yapıp bahsi geçen faziletleri taşıyan ve hükümleri yerine getiren pehlivanın, mesleğinden kazandığı lokmanın he-

13 “Artık onlar sağırlardır, dilsizlerdir ve körlerdir; bu yüzden geri de dönemezler.” (Bakara suresi 18. ayet).

14 “Öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah güzel davrananları sever.” (Ali İmran suresi 134. ayet).

15 Ey affedici, ey bol veren, Allah’ın adıyla ve Allah büyüktür.

16 Ey bilen, ey cömert olan.

17 Ey hayat sahibi, ey güç sahibi.

18 Allah’ım kalbimi aydınlat ve yalnızlığımı gider.

19 Allah güzel davrananları sever. (Ali İmran suresi 134. ve 148. ayet).

20 Ey bağışlayan, ey günahları gizleyen.

lal olduğu ifade edilmektedir. Risaleye hürmet etmeyen ve cuma günleri meslek pirlarını anmayan pehlivanların kıyamet gününde mahcup, rüsva olarak “adı haram olan domuzlar” ile birlikte olacağı, Hazreti peygamberin şefaatine nail olamayacağı ve bu dünyada yerinin har olup kesinlikle muradına eremeyeceği bildirilmektedir.

### Sonuç

Meslek risaleleri, mesleklerin menşesi, pirları, meslek icrası sırasında uyulması gereken hükümlerin izahı, meslek erbabının taşıması gereken faziletler, mesleğin icrasında okunması gereken ayet ve dualar ile bahsi geçen hükümlere uyulmaması durumunda her iki dünya yaşamında verilecek olan ödül ve cezaları ihtiva eden küçük hacimdeki el yazması eserler olarak Uygur Türklerinin kültüründe önemli bir yere sahiptir. Muhteva, dil ve üslup özellikleri incelendiğinde İslamiyet’in kabulünden sonra sözlü gelenekten beslenerek yazıya geçirildiği tahmin edilen risaleler, meslek ahlakı bağlamında İslami kaidelere göre temellendirilmiş, böylece geleneksel meslek ve meslek erbaplarına inanç sistemi içerisinde kutsal bir kimlik atfedilmiştir.

Meslek risaleleri genel olarak besmele, hamdele, salvele, Allah’ı zikir, peygambere salat ve selam ile söze başlamaktadır. Pehlivanlık risalesi, diğer meslek risalelerinden farklı olarak Hz. Peygamberin duası üzerine silah yapımının ve kullanımının Müslümanlara öğretilmesi ve Müslümanların kâfirlerin zulmünden kurtulmasını konu alan kutsal bir olay ile başlamaktadır. Bahsi geçen bu olayla meslek icrası sırasında kullanılan aracın menşesi, ilahi bir kaynağa dayandırılarak gaza ve cihat sırasında kullanılan silah, din uğruna verilen mücadelede kutsal bir imgeye dönüştürülmüştür. Böylece meslek erbabının silah kullanımı sırasında titiz davranması için uyarıcı bir etken oluşturulmuştur. Ayrıca mesleğe ait iş ve işlemlerin gerçekleştirilmesi sırasında okunması gereken belirli ayetler vasıtasıyla bu uyarıcı etkenler, bir üst kategoriye taşınmıştır.

Risalelerde yer alan diğer bir husus, meslek erbabının erişmesi gereken fazilet ve uyması gereken hükümlerle ilgilidir. Pehlivanlık risalesi bu hususlar bağlamında değerlendirildiğinde pehlivanların dinî ve millî hassasiyetleri gözetmesi gereken “alp” bahadır tipolojisiyle tasvir edildiği ve meslek erbabına birtakım sorumluluklar yüklenerek toplumsal itibarı artırdığı görülmektedir. Bu tipolojik algı, Türk kültüründe “alplık” ve “pehlivanlık” kavramlarının, eş değer nitelikteki toplumsal kimlikler için verilen bir ad ve sıfat hüviyetinde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Pehlivanlık mesleğinin pirlarının, risalenin başlangıcında nakledilen kutsal olayda yer alan Usta İsmail Rumi ve Usta Abdullah Yemeni’den başlamak üzere içerisinde üç yüz evliyanın da bulunduğu bir silsileye bağlanması, meslek erbabının dolaylı olarak Allah’ın emri ve Hz. Peygamberin arzusu yolunda amel kıldığını göstermekte ve bu yolda bir gönül bağı oluşturmaktadır. Ayrıca meslek pirlarının her cuma günü yâd edilmesi gerekliliği, bu bağın tazelenmesine ve sürekliliğine vesile olmaktadır.

Risalenin başlangıcından sonuna kadar pehlivanlık mesleğinin, dinî ve millî motifler vasıtasıyla ele alınması, bu mesleğin tarihî dönemlerden itibaren Uygur Türkleri arasındaki toplumsal kimliğini göstermektedir. Nitekim pehlivanlık, Uygur Türklerinin sosyokültürel yaşamında geçmişten itibaren önemini korumaya devam etmekte ve pehlivanlar, günümüzde de toplumsal itibarları ile Uygur Türkleri arasında statüsünü muhafaza ederek mesleğini icra etmektedir.

### Kaynaklar/References



- Alper, Serap. "Aşçılık Risalesi (Risale-i Aş-fezlik)". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 6/4 (2017), 2027-2066.
- Alper, Serap. "Risale-i Sâbûn-Gerlik". *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2016), 45-69.
- Altınölçek, Semih. "Güreş Karşılaşmalarında Müziğin Yeri ve Önemi". *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi* 2/1 (2010), 321-328.
- Alyılmaz, Semra. *Risâle-i Mûze-dûzluk (İnceleme-Metin-Dizin)*. Ankara: Elik Yayınları, 2011.
- Célil, Emet. "Nom Helkinin Bahar Meşripi Toğrisida". *Turpan Edebiyatı* 5 (2010), 42-46.
- Çakmak, Serkan. *Jarring Koleksiyonundan Uygurca Meslek Risaleleri (Giriş-İnceleme Metin-Dizin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Davut Rahile - Abliz, Hélimgül. *Uygur Meşrepliri Hekkide Omumiy Bayan*. Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı, 2015.
- Davut Rahile – Muhpul, Yasin. *Uygur Meşrep Medeniyiti I*. Urumçi: Şincan Güzel Senet-Foto Süret Neşriyatı, 2011a.
- Davut Rahile – Muhpul, Yasin. *Uygur Meşrep Medeniyiti II*. Urumçi: Şincan Güzel Senet-Foto Süret Neşriyatı, 2011b.
- Davut Rahile – Muhpul, Yasin. *Uygur Meşrep Medeniyiti III*. Urumçi: Şincan Güzel Senet-Foto Süret Neşriyatı, 2011c.
- Davut Rahile – Muhpul, Yasin. *Uygur Meşrep Medeniyiti IV*. Urumçi: Şincan Güzel Senet-Foto Süret Neşriyatı, 2011d.
- Dervişoğlu, Mehmet. *Kırkpınar Güreşleri'nin Halkbilimsel Açından İncelenmesi*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Eker, Ümit-Zal, Ünal. "Risale-i Temürçilik". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 4 (2014), 11-23.
- Ependi, Enver Tursun. *Uygur Örp-Adetleridin Örnekler*. Urumçi: Şincan Üniversitesi Neşriyatı, 2007.
- Erbay, Fatih. "Çağatay Türkçesiyle Yazılmış İki Risale: Risâle-i Çârvâdârcılık ve Risâle-i Dihkânçılık". *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 9/4 (2012), 103-124.
- Gönel Sönmez, Tugba. *Uygur Meşrepleri Üzerine Bir İnceleme*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Gül, Mehmet vd. "Türk-İslâm Medeniyetinde Spor Kültürü: Okçuluk, Binicilik ve Güreş Özelinde Olgular". *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 16/31 (2021), 119-136.

- Güven, Özbay. “Geleneksel Okçuluk ve Güreş Sporunda Ahiliğin Etkileri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 9/27 (2003), 69-106.
- Güven, Özbay. *Türklerde Spor Kültürü*. Ankara: AKM Yayınları, Türk Kültüründen Görüntüler Dizisi, 1992.
- Hebibulla, Abdurehim. *Uygur Etnoğrafiyisi*. Urumçi: Şincan Halk Neşriyatı, 2000.
- Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*. haz. Hamiye Duran - Dursun Gümüšoğlu. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları Araştırma Dizisi, 2010.
- İnayet, Alimcan. “Seyit Noçi Destanı ve Seyit Tipi Üzerine”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 5/2 (2005), 219-228.
- İnayet, Alimcan. “Uygurlarda Nevruz”. *Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi*. Ankara: AKM Yayınları, 2004, 423-433.
- Kadir, Tursun. *Uygur Enenivi Balilar Oyunliri*. Urumçi: Şincan Güzel Senet-Foto Süret Neşriyatı, 2015.
- Karaca, Mehmet Mustafa. “Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Hayvancılık Risalesi: Risale-i Çârvâçılık”. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 28 (2022), 84-105.
- Kotan, Hüsnâ. “Risale-i Serteraş”. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 63 (2019), 563-591.
- Necip, Emin N. *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. çev. İklil Kurban. Ankara: TDK Yayınları, 2008.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Fütüvvetname”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/264-265. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Öger, Adem - Kaşgari, Nuriman Abdureşit. “Uygurlarda Risalecilik Geleneği ve Rengrizlik Risalesi”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 41 (2016), 151-183.
- Öger, Adem. “19. Yüzyılda Yetişmiş Bir Uygur Halk Kahramanı ve Şairi: Sadir Palvan”, *Karadeniz* 13 (2012), 110-119.
- Öger, Adem. “Uygurlarda Geleneksel Meslekleri Konu Alan Çağatayca Bir Eser: Kitâb-ı Garîbî”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 104 (Aralık 2022), 453-469.
- Öger, Adem. *Uygur Türklerinde Törenler ve Bayramlar*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Öger, Adem-Tek, Recep (ed.). *Risâle-i Dehkânçılık (Çiftçilik Risalesi)*. haz. Ahmet Turan Türk- Ekber Enveri-Zulhayat Ötkür-Kamile Serbest. Ankara: Gazi Kitabevi, 2017a.
- Öger, Adem-Tek, Recep (ed.). *Risâle-i Müze-düzlük (Ayakkabıcılık Risalesi)*. haz. Ahmet Turan Türk- Ekber Enveri-Zulhayat Ötkür-Kamile Serbest. Ankara: Gazi Kitabevi, 2017b.

- Öger, Adem-Türk, Ahmet Turan (ed.). *Risāle-i Nān-vāyılık (Fırıncılık Risalesi)*. haz. Recep Tek- Serkan Çakmak-Zulhayat Ötkür-Kamile Serbest. Ankara: Gazi Kitabevi, 2017.
- Özdemir, Murat. “Türk Kültüründe Pehlivanlık Kavramı”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (2018), 558-564.
- Rahman, Abdükerim vd. *Uygur Örp Adetleri*. Urumçi: Şincan Yaşlar-Ösmürler Neşriyatı, 1996.
- Rahman, Abdükerim. *Yipek Yurtidiki Epsane-Rivayetler*. Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı, 1986.
- Rahman, Abdülkerim. *Uygur Folkloru*. çev. Soner Yalçın - Erkin Emet. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Rehimi, İbrahim. *Uygur Enenivi Örp Adetleri*. Urumçi: Şincan Yaşlar-Ösmürler Neşriyatı, 2014.
- Şükun, Ziya. *Farsça-Türkçe Lugat I, Gencinei Güftar Ferhengi Ziya*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1996.
- Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nameler Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Uygur Helk Egiz Edebiyatı Kamusi C.11*. Abdurahman Ebey (ed.). Urumçi: Şincan Helk Neşriyatı, 2005.
- Uygur Tiliniñ İzahlık Luğiti, “A-P”*. haz. Şincan Uygur Aptonom Rayonluk Milletler Til Yézik Hizmiti Komitéti Lugat Bölümü. Urumçi: Şincan Halk Neşriyatı, 1990.
- Uysal, İdris Nebi. *XX. Yüzyıl Başlarında Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Tıp Metni Tabibçılığ (Giriş – İnceleme-Metin- Dizin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2020.
- Yıldız Çakmak, Merve. “Risāle-i Koyçılık Giriş-Yazı Çevirimi-Aktarma”. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 20 (2022), 31-42.

### Ek/Appendics:

#### Ek 1: Transkripsiyonlu Metin

[1b] Ol kâfirğa hiç herbe kâr kılmadılar. Hâzret-i peygamber şallâhu Óaleyhi vesellem bisyâr melûl boldı hiç tākātları kalmadılar şol sâÓat tâÓathâneğa kirdilar. Secde kıılıp münâcât kıldılar. Ey bārâ hudâyâ cemÓi maħlûkāt ve mevcūdātlarını öz faẓl-ı keremiñ birle yaratıpsen bu kâfirlar mü'min bendeleriñni bisyâr teñ kıldılar bir herbe Óitâ kılsañ bendeleriñge dip aydı. Fer digār [2a] Óālemdin nidâ keldi ey dostüm Muħammed ğam yimagil dip hâzret-i mihter Óālemğa nidâ keldi barıp sidretü'l-müntehādın bir tâş alıp Dāvūdğa bergil. Dostüm Muħammedge miltık teyyâr kıılıp bersün. Farhı tüfekge oğşa bolğay anı kâfirlar tarafige atsun. Meniñ kudretimni müşāhede kılsun dip yārlıg kıldılar. Şol zamān Hâzret-i Cebrā'ıl Óāleyhisselām bir fāre [2b] tâş alıp kelip Dāvūd Óāleyhisselāmğa berdiler. Fer digār Óālemdin yārlıg tegürdiler. Şol sâÓat Dāvūd Óāleyhisselām miltık attılar. Fehlivān İsmāÓıl Rümî

ķundaķ saldılar. Usta ÓAbdullah Yemeni bu iki ũstādlar alıp çıkıp attılar. Kāfirler dermānde bolup tākāt ķılamagay ķatılar. Mũslũmānlar hāķ teÓālāģa ūkr-i ūenā ķılıp hũūhāl ve hũrrem boldılar. Andın keyin [3a] her ķaysıları birbiridin ūrganip mũslũmānlar miltıķ attılar kāfirlerini ūlmidin halās boldılar. Eger sorsalar kim miltıķ ķaydın feydā boldı ve yene cevāb ayıl kim hũdāy teÓāla ūz fazl-ı keremi birle fāydā ķıldı. Eger sorsalar kim fehliivāncılıķ kimdin ķaldı dip cevāb ayıl kim Usta İsmāÓil [3b] Rũmidin ķaldı andın usta ÓAbdullah Yemeniģa ķaldı andın usta SÓaid Kerhiģa ķaldı andın usta ĀÓzm Kirmāniģa ķaldı andın Hāce Fehliivān Aĥmed Zemeciģa ķaldılar. Andın bu yanģa ūābit boldı. Fehliivān Aĥmedii Zemeciini ū īyū ūāğirdları bar idiler. Her ķaysıları ūerhiÓatda ūābit ķadem bolup ķurb-ı kemāl tafip irdiler. Bir dũbe'din dār ū te'essii ķaldı. Ol dũbe'din bir mũūt tofrāk [4a] alıp bir ayāķ suģa saldılar mũbārek ķolları birle ūālāya ķılıp duÓāģa ķol kūtũrdiler. Bismi'llāhi'r-rahmāni'r-rahim Allāhu ekber dip duÓāni temām ķıldılar. Baķsalar dāru bolupdurlar. Bularnıi keūf-i kerāmetleridin dāru feydā boldı ammā fehliivāncılıķķa ū īyū evliyā dāhil tururlar. Eger sorsalar kim miltıķni ķolģa olurda ķaysı āyetni oķumaķ gerek cevāb ayıl kim *rabbi kũlli ūey'in* [4b] *variūehu* dimek gerek. Miltıķni mũverrisiģe salurda bu āyetni oķumaķ gerek *sũbhānallāhi ve'l-hamdũ lillāhi velā ilāhe illallāhu vallāhu ekber* dimek gerek. Eger sorsalar kim kisbe bađlarda ķaysı āyetni oķumaķ gerek *naūrũn min'allāhi ve fethũn* ķarib ve *beūūri'l mũ'minūn* dimek gerek. Eger sorsalar kim dāru ķoyarda ķaysı āyetni oķumaķ gerek cevāb ayıl kim ūummũn *bũkmũn Óumyũn fehum* [5a] *lā yerciÓũn* dimek gerek. Eger sorsalar kim oķ salurda ķaysı āyetni oķumaķ gerek cevāb ayıl kim ve'l *kāzimūne'l-gayģa* (ve'l Óafine) Óani'n-nās, *vāllāhu yuhibbũ'l-muhsinūn* dimek gerek. Eger sorsalar kim sumbeyi salurda ķaysı āyetni oķumaķ gerek cevāb ayıl kim *yā ğafũrũ ya ūekũrũ bismi'llāhi Allāhu ekber* dimek gerek. Eger sorsalar kim filte kararda [ķaysı] āyetni oķumaķ gerek [5b] cevāb ayıl kim *yā Óalimũ ya kerimũ* dimek gerek. Eger sorsalar kim maūanı tutarda ķaysı āyetni oķumaķ gerek cevāb ayıl kim *yā ĥayy yā ķayyũm* dimek gerek. Eger sorsalar kim oķ ķoyarda ķaysı āyetni oķumaķ gerek cevāb ayıl *Allāhũmme nevvir* ķalbii *Allāhũmme ūihri* dimek gerek. Eger sorsalar kim filte yogururda ķaysı āyetni oķumaķ [kerek] cevāb ayıl kim vāllāhu yuhibbũ'l-muhsinūn dimek gerek. [6a] Eger sorsalar kim filte ururda ķaysı āyetni oķumaķ gerek cevāb ayıl kim *yā ğaffāru yā settāru* dimek gerek. Eger sorsalar kim fehliivāncılıķda nece fāzilet bar diye cevāb ayıl kim on ikidir. Evvel saĥāvet birle bolmaķ, ikinci her kiūiģe mũrũvvet ķılmaķ, ūinci ķoldin kelse kifāyet ķılmaķ gerek, tūrtũnci Óināyet, beūinci kerāmet, [6b] altıncı tahāret, yetinci emānetģe ĥiyānetlik ķılmaģay, sekizinci ğyibet ķılmaģay, toķuzuncı her kiūiģe dũrũsluķ ķılmaģay, onuncı ĥarāmdın yıraķ bolģay, on birinci yalģan sūzlamaģay, on ikinci her ne tafsa hũdā yolıda nazari ķılģay andın nafaķa ķılģaylar. Eger sorsalar ķim fehliivāncılıķnii aĥkāmı nece turur? Evvel ol ki [7a] bārii mũlķini miĥmānģa ūarf ķılģay, beū vaķt namāzni ūteģey, her kiūiģe ucrasa āĥvāl sorģay, her fehliivān bu risāleni Óamel ķılıp puzgay atķay bolsalar ķara tonluķ hākimler veyā Óalimlerdin ūzģe kiūi yette ķadem yerge bi-ģunāh ĥāydasa bi-ģekk kāfir bolur. Fehliivāncılıķni riūt [7b] liķ birle ķılsa tola ĥelāl loķma turur. ĥāzret-i peyģamber ūallāhu Óaleyhi vesellem ūāĥābelerge emr ķıldılar kim ey ūmmetlerin her vāķitde ĥelāl yemekni ārzũ ķılsañlar ūayd ķılıñlar dip emr ķıldılar. Her fehliivān bu risāleģa bi-ĥũrmetlik ķılsa kūziģe ilmaūa risāle[ye] ūyū urū her eziģe kũni fırlarını yoķlamasalar tā ki ķiyāmet kũni [8a] ūermende rūsvā bolup ķarģu itķa oĥūa tilmurup turģay ūayd ķılıp yegāni ĥarām toñuz atı birle berāber bolģay. *NeÓũzũ bi'llāhi mine'z-zāliķ* ĥāzret-i peyģamber ūallāhu Óaleyhi vesellem ūefāÓat ķılmaģay ol kiūi bu Óālemda ĥār bolup herģiz [8b] murādiģa yetmeģey. *NeÓũzũ bi'llāhi mine'z-zāliķ vallāhu Óolem.*

*Her ki hāned duŌā tamŌa dārem*  
*Zanki men bende-yi guneh-kārem*  
*Şud bu tevfiķ-i ħudāy-ı lā niyām*  
*İn risāle-yi rūz-i çahārşenbe tamām mişved.*

[9a] Uşbu fehlivāncılıķ risālesini şāhturā kentdaki Molla ŌAbdullāh İmām Āhūd fütügan.

[?] Yārbaşılıķ Tohti Āhunnıñ kitāb-ı zinnessi bu turur.

**Ek-2:** Sen Petersburg Rusya Bilimler Akademisi, Doğu Bilimi Enstitüsü Kütüphanesinde A.406'da kayıtlı bulunan meslek risalesi



3

هر قیسه لاری بر ایزدین اور کانیس  
 مسلمان لار ملطیق اینلار کانیس  
 لار نیک ظلمیدین خلاص بولدیلار  
 اکر سورس لایکیم ملطیق قایدین  
 فید ابولدی چو بیسته جواب ایغیلیم  
 خدای تعالی اوز فضل کرمی برلم  
 فاید اقلدی اکر سورس لایکیم  
 فلمهوان جلیق کیم دین قالدی دیم  
 جواب ایغیلیم اوسته اسماعیل

تاشن ایب کلیم داوود علیه السلام  
 بر ویلار فرود یار عالم دین یار لیف  
 تیکور ویلار شول ساعت داوود علیه  
 اسلام ملطیق اینلار فلمهوان کمال  
 رومی قونداق سالدی لار اوسته  
 بجه نمد یعنی بو ییک اوسته لار ایب  
 جیق آتیلار کانیس لار در مانده بلوب  
 طاققت قلاما قاجیلار مسلمان لار  
 حقیق تعالی غم شکر شنا تملیب خوشحال  
 و خرم بولدیلار ایزدین کیمین  
 هر قیسه

4

ایب بر ایاق سوغ سالدی لار  
 مبارک قول لاری برلم صلابه قلب  
 دعاغه قول کورتدی لار بیسم الرحمن الرحیم  
 الله اکبر دیب دعانی تمام قلدیلار  
 با قلدیلار وارو بلوب دورلار بولار  
 نیک کشف کیم ایلدیلار ایزدین داوود  
 فید ابولدی اما فلمهوان جلیق قم  
 اوج یوز اولیا داضیل ترورلار  
 اکر سورس لایکیم ملطیق نه قولنه  
 اولور دایه ایت نه اقوماق کراک  
 جواب ایغیلیم کیم سب کلک بیسی

رو میدین قالدی ایزدین اوسته عدیم  
 یعنی غم قالدی ایزدین اوسته سعید  
 کرمی غم قالدی ایزدین اوسته اعظم  
 کرمایسته قالدی ایزدین خواجه فلمهوان  
 اچمد زنجی غم قالدیلار ایزدین بویانیم  
 نایب بولدی فلمهوان اچمدی دنجی  
 نیک اوج یوز مشاکر لاری بار ایوی  
 لار هر قیسه لاری شریعت داتا بیت  
 قدم بلوب قرب کمان نایب ایزدی  
 لار دروبه دین دارو تا اوسته قالدی  
 اول دو بیه دین بر موشن تفریق

5  
 لایر جمعوں دیماں کراں اکر سوریکم  
 اوق سالوردا قیے آیت لہ اقوماق  
 کراں جواب ایفل کم والکھا طحین  
 الغظ صم الناسم والکھ  
 یسحب المصحنین دیماں کراں  
 اکر سورس لاکیم سو مہم سالوردا  
 قیے آیت لہ اقوماق کراں جواب  
 ایفل کم یا غفور یا شکور بسم اللہ  
 اللہ اکبر دیماں کراں اکر سورس لاکیم  
 غلیتہ قساردا آیت لہ اقوماق کراں

وورائتہ دیماں کراں ملیطق لہ  
 مورس کمالوردا بوایت لہ اقو  
 ماق کراں سبحان اللہ والمجد اللہ  
 ولا اللہ الا اللہ واللہ اکبر دیماں  
 کراں اکر سورس لاکیم کسبہ یا غلاردا  
 قیے آیت لہ اقوماق کراں نصر  
 من اللہ وفتح قریب وشر المؤمنین  
 دیماں کراں اکر سورس لاکیم دارو  
 تو یاردا قیے آیت لہ اقوماق کراں  
 جواب ایفل کم شتم بکم عینی فہم

6  
 اکر سورس لاکیم غلیتہ اوروردا قیے  
 اقوماق کراں جواب ایفل کم یا غفار  
 یا ستار دیماں کراں اکر سورس لاکیم  
 فلموان جلیق دانجم غلیقت بار  
 دسبہ جواب ایفل کم اوں ایک دور  
 اول سنخاوت برلہ ہولماق ایکبخی  
 ہر کشتی کہ مروت علقاق او جو سخی  
 قولیدین کلمہ کفایت قلماق کراں  
 نور تو سخی عنایت بشنخی کرامت

جواب ایفل کم یا علیم یا کریم دیماں  
 کراں اکر سورس لاکیم مثلاً توتاردا  
 قیے آیت لہ اقوماق کراں جواب  
 ایفل کم یا جہی یا قیوم دیماں کراں  
 اکر سورس لاکیم اوق تو یاردا قیے  
 آیت لہ اقوماق کراں جواب ایفل کم  
 اللہم نور قلبی اللہم صدی دیماں  
 کراں اکر سورس لاکیم غلیتہ یوکوراردا  
 قیے آیت لہ اقوماق جواب ایفل کم  
 واللہ یسحب المصحنین دیماں کراں

٦

باری لا جملہ کائنات میں ان غم صرف  
قلیغاً بشی وقت نماز سے اوتالی  
ہر کیشے کے اوپر اسے احوال سوزی  
در ظہوان ہوسالہ نے عمل  
قلیب نیوز جان اتعالی بولہ  
قرآنو مخلوق چاکیم لازویا عالم الار  
دین اوز کہ کیشے بیتہ قدم پر کہ  
بے کناہ چاید اسے بے شک کافر  
بولور ظہوان جلیق نے راستہ

التجنی طہارت پیشی امانت کہ  
خیانت یک قلیغاً سبزی خیت  
قلیغاً تو فوز سبزی ہر کیشے کہ دور خلق  
قلیغاً اونو سبزی چرامدین براق بولہ  
اون پر سبزی بالغان سوز لامکا  
اون ایک سبزی در نہ تافسہ خدا بولہ  
نظری قلیغاً انین نفعہ قلیغاً  
اکر سورسہ لایم ظہوان جلیق  
نیک اچکھی پنہ ترور اول اولکہ  
تولیدا

8

شرضہ رسوا بولوب فارغو  
ابطاقہ او فشتہ تلحوروب  
تورغا صید قلیب یکلای حرام  
تو نکلوز انے برہ برابر بوالغای  
نعوز باللعہ صوح الذالیک  
حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم  
شفاعت قلیغاً اول کیشے  
بو عالم داخار بولوب ہر کیشے

لیق برہ قلمہ تولا جلال لقمہ ترور  
حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم  
صحابہ لار کہ امر قلیغاً کہ ای امت  
لار عم ہر واقعہ اولال بیان کہ از  
قلیغاً لار صید طلیک لار ویب  
امر قلیغاً در ظہوان ہوسالہ  
بے چہرمت یک تلمہ کوزی کہ ایلاس  
رسالہ بزر سورسہ ازینہ کوزی  
فیر لاری نے یوقلام لار تا کلام  
کوزی



مراد یعنی تجالی لغوز با الله  
 من الذالیک و الله اعلم  
 هر که خواند دعا طمع دارم  
 زنگه من بنده کنه کارم  
 شد بو توفیق خدای الانام  
 این رساله روزه چهارشنبه  
 تمام میشود

او شیو فلهو انجلیق  
 رساله منی نشا ختورا  
 کنت دراکر ملا عبید الله  
 امام اخوند فتوحا  
 مریدان بهشت لیلی توفیق  
 انون بنیاد یکب زین  
 که بو ترور رر



## KUMKAPI'DA BİR GÜLŞENİHANE: MUHSİNE HATUN TEKKESİ A GULSHANI LODGE IN KUMKAPI: MUHSINE HATUN LODGE

MAHMUT DEMİRDİL  ROR\*\*  
MUHAMMED ALİ YILDIZ  ROR\*\*

### Öz

Muhsine Hatun Tekkesi, Gülşeniyye tarikatının İstanbul'da kurulan ilk tekelerinden biridir. Şehrin ilk Gülşenihaneleri, XVI. yüzyılda tarikatın kurucusu ve piri **İbrahim** Gülşeni tarafından halife bırakılan Hasan Zarifi Efendi öncülüğünde kurulmuştur. Bu tekkeler; Rumelihisarı'nda bulunan Durmuş Dede Tekkesi ile Kumkapı'da kurulan, tahsis edildiği zamanlar kiliseden bozma bir mescit durumunda olan Muhsine Hatun Tekkesi'dir. Hasan Zarifi Efendi'nin uzun yıllar şeyhliğini yaptığı Durmuş Dede Tekkesi hakkında oldukça detaylı çalışmalar yapılmıştır. Ancak Gülşenilik için şehirde ayrı bir değeri ve önemi olduğunu düşündüğümüz Muhsine Hatun Tekkesi hakkında münhasıran bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle kadın vakıflarının ilgi çeken bir saha olduğu göz önünde bulundurularak Muhsine Hatun Tekkesi'nin de ayrıca ele alındığı, araştırmacılara derlenmiş bilgiler sunacak bir çalışma yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Gülşeniliğin İstanbul süreci Sadrazam İbrahim Paşa, Kanuni Sultan Süleyman ve İbrahim Gülşeni ekseninde yaşanan gelişmeleri ile dikkat çekici bir arka plana sahiptir. Bu hadiselerin, ileride ihya edilecek olan yapıda etkili olabileceği ihtimaline de kapı aralanmaktadır. Çalışmanın amacı, yaklaşık 500 yıllık mazisiyle Kumkapı Nişancası'nın anıtsal yapılarından biri olan Muhsine Hatun Tekkesi'nin tarihsel sürecinde yaşanan olayları, etkilendiği afetleri, mimari özellikleri ve şeyhleri ile incelenmeye çalışılmasıdır. Çalışmamız fotoğraflarla desteklendiği gibi yapının önceki yıllara ait durumlarıyla da karşılaştırılmıştır. Doküman/belgesel tarama ve saha incelemesi tekniklerinden yararlandığımız çalışma, Gülşeniyye tarikatının İstanbul'daki Muhsine Hatun Tekkesi ile sınırlandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Gülşeniyye, İbrahim Gülşeni, Muhsine Hatun, İbrahim Paşa, İstanbul.

### Abstract

Muhsine Hatun Lodge is one of the first lodges of the Gulshaniyya sect established in Istanbul. The first Gulshaniyya lodges of the city were established in the 16th century under the leadership of Hasan Zarifi Efendi, who was left as the caliph by Ibrahim Gulshani, the founder of the sect. These lodges; Durmuş Dede Lodge in Rumelihisarı and Muhsine Hatun Lodge, which was established in Kumkapı and was a masjid converted from a church when it was allocated. Very detailed studies have been carried out about the Durmuş Dede Lodge, where Hasan Zarifi Efendi was the sheikh for many years. However, there is no separate study about Muhsine Hatun Lodge, which started its activities as a Gulshani lodge and which we think has a

\* Öğrenci, 17010803019@ogrenci.bartın.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0399-7913.

\*\* Doç. Dr. Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, alimyildiz@bartın.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-5736-955X.

special value and importance for Gulshaniyya in the city. Considering that women's foundations are an area of interest, there was a need to conduct a study that could present compiled information to researchers, in which Muhsine Hatun Lodge was also discussed. The Istanbul process of Gulshanism has a remarkable background with its developments in the axis of Ibrahim Pasha, Suleiman The Magnificent and Ibrahim Gulshani. It is possible that this situation may have had an impact on this structure to be built in the future. The aim of this study is to try to examine the historical events of Muhsine Hatun Lodge, which is one of the monumental structures of Kumkapı Nişancası with its 500 year old past, the disasters it affected, its architectural features and its sheikhs. Our study was supported by photographs and compared with the conditions of the building in previous years. The study, which we used document scanning and field investigation techniques, was limited to Muhsine Hatun Lodge in Istanbul of the Gulshaniyya sect.

**Key Words:** Mysticism, Gulshaniyya, Ibrahim Gulshani, Muhsine Hatun, Ibrahim Pasha, Istanbul.

### Giriş

Merkezi Kahire/Mısır olan ve İbrahim Gülşeni'ye (öl. 940/1533) nispet edilen Gülşeniyye, Halvetiyye tarikatının kollarından biridir.<sup>3</sup> Tarihsel süreç içerisinde İskenderiye, Şam, Halep, Mekte, Urfa, Diyarbakır, Edirne, Antalya ve İstanbul gibi pek çok bölgede yaygınlık göstermiş, dergâhlar açmış önemli bir tarikattir. Gülşeniliğin İstanbul'daki ilk adımları, tarikatın piri olan İbrahim Gülşeni'nin Kanuni Sultan Süleyman (öl. 974/1566) tarafından İstanbul'a davet edilmesiyle başlamaktadır. Kanuni, İbrahim Gülşeni ile gerçekleştirmiş olduğu görüşmede kendisinden etkilenir ve onun İstanbul'da kalmasını teklif eder. Ancak Gülşeni, yaşının ilerlediğini -104 yaşında (Muhyî-i Gülşeni, 2014, 25)-, bu yüzden teklifi kabul edemeyerek Mısır'a dönmek istediğini belirtir. Bunun üzerine Kanuni, kendisinden bir halife bırakmasını temenni eder ve bu isteği üzerine İbrahim Gülşeni, İstanbul'da halifesi olarak Hasan Zarifi Efendi'yi (öl. 977/1569) bırakır (Öngören, 2015, 77). Tarikatın piri tarafından halife olarak bırakılan Hasan Zarifi Efendi, üstlenmiş olduğu vazifesine Rumelihisarı ve Kumkapı da iki tekkeyi kurarak başlamış ve devam etmiştir (Kara, 1996, 14/257; Tek, 2016, 350). Her iki semtte inşa edilen bu tekkeler, kurucusu Hasan Zarifi kontrolü ve koordinesinde tarikatın faaliyetlerini gerçekleştirdiği önemli merkezler olduğu gibi İstanbul'un ilk Gülşenihaneleri niteliğindedir. Bu tekkeler; Rumelihisarı'nda bulunan Durmuş Dede Tekkesi ile Kumkapı'da kurulan, tahsis edildiği zamanlar kiliseden mescide çevrilmiş durumda olan Muhsine Hatun Tekkesi'dir.<sup>4</sup>

Hasan Zarifi Efendi'nin 41 yıl süresince şeyhliğini yaptığı (Maden, 2022, 272) Durmuş Dede Tekkesi hakkında oldukça detaylı çalışmalar yapılmıştır. Ancak faaliyetlerine Gülşeni tekkesi olarak başlayan, Gülşenilik için şehirde ayrı bir değeri ve önemi olduğunu düşündüğümüz Muhsine Hatun Tekkesi hakkında münhasıran bir çalışma bulunmamaktadır. Bundan dolayı kadın vakıflarının ilgi çeken bir saha olduğu göz önünde bulundurularak Muhsine Hatun Tekkesi'nin de ayrıca ele alındığı, araştırmacılara derlenmiş bilgiler sunabilecek bir çalışma yapılması gereksinimi duyulmuştur. Bu tekke, Osmanlı'nın vakıf kuran ve kadın tekke banilerinden (yaptırırlarından) biri olan Muhsine Hatun tarafından 939/1532 yılında ihya edilmiştir. Muhsine Hatun'un bu tekkenin ihya edilmesindeki tüm katkıları, Hasan Zarifi Efendi'ye olan hürmetinin bir göstergesidir. Dolayısıyla böylesine yapıların elde edilen bilgi ve fotoğraflarla belgelendirilmesini bir vefa borcu olarak düşünmekteyiz.

Çalışmamız dört başlık altında ele alınmıştır. İlk olarak İbrahim Gülşeni'nin İstanbul'a geliş süreci ve halife bırakmasının arka planına genel hatlarıyla değinilmiş,

3 İbrahim Gülşeni'nin silsilesi; Dede Ömer Ruşeni, Pir-i Sani Seyyid Yahya-yı Şirvani, Pir Sadreddin, Ahi İzzeddin, Ahi Mirem yoluyla Halvetiyye tarikatı kurucusu Ömer el-Halveti'ye ulaşmaktadır.

4 Muhsine Hatun Tekkesi süreç içerisinde İbrahim Paşa, Çifte Gelinler isimleriyle de anılmıştır.

ardından Muhsine Hatun Tekkesi'nin tarihsel süreci, Gülşeniyye tarikatındaki yeri incelenmiştir. Akabinde tekkenin mimari yapısı ile özellikleri ele alınarak İstanbul'da gerçekleşen yangın ve depremlerin ilk Gülşenihanelere etkisi üzerinde durulmuştur. Üçüncü başlık altında yapının son durumu, yapılan saha incelemesi gözlemleri ve fotoğraflar ile kıyaslanarak değerlendirilmiştir. Son olarak tekkenin meşayih silsilesi belirtilmiştir. Bulguların elde edilmesinde doküman/belgesel tarama ve saha incelemesi tekniklerinden yararlanılmıştır. Muhsine Hatun Tekkesi hakkında gerekli bilgilerin elde edilebilmesi için literatürde bu hususta yazılmış olan kitap, tez, makale, devlet arşivleri, internet siteleri taranmıştır. Araştırmamız; Gülşeniyye tarikatının İstanbul'daki tekkelerinden biri olan Muhsine Hatun Tekkesi ile sınırlandırılmıştır.

## 1. İbrahim Gülşeni'nin İstanbul'a Gelişinin Arka planı

İstanbul'un ilk Gülşenihaneleri ele alınırken bu tekkelerin kuruluşuna kadar gerçekleşen birtakım olayların da zikredilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu başlık altında İbrahim Gülşeni'nin Kanuni tarafından Dersaadet'e davet edilmesindeki arka plana genel hatlarıyla değinilecektir. Çünkü Sadrazam İbrahim Paşa<sup>5</sup>, Kanuni ve İbrahim Gülşeni ekseninde gelişen hadiselerin, ileriki süreçte ihya edilecek olan yapıda etkisi olma ihtimali yüksektir. XV-XVI. Yüzyıllara bakıldığında sufilerin devlet ricaline yakınlıkları görülmektedir. Çünkü tarikatlar, XV. yüzyıldan itibaren iktidar ile halk arasındaki ilişkiyi dengede tutabilen ve toplumsal hayatı şekillendiren önemli kurumlardır (Işın, 1999, 453). Ancak bu ilişkiler, birtakım sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Dönemin dikkat çekici meseleleri, bu yakınlıklardan dolayı ulema tarafından yöneltilen sert eleştiriler, şeriata aykırı davranışlar, vahdet-i vücûd anlayışının umuma yayılması ve itimadı artan şeyhlerin kitlesel hareketliliği üzerinedir (Arı, 2005, 21). Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi sonrasında İbrahim Gülşeni'yi ziyarette bulunması ve Müeyyide Camii yanındaki arazinin Gülşeni'ye bağışlanmasıyla Mısır'daki faaliyetleri daha da artmaya başlar. Böylece süreç içerisinde devlet ricalinde, beylerde, yeniçeriler gibi ordu mensupları arasında itimadı artarak müritleri çoğalır ve kısa sürede yaygınlık kazanır. Mısır'da huzursuz ortamın oluşmasına neden olan istiklal mücadelesi olaylarında da Gülşeni'nin sağlam bir duruş sergilediği görülecektir.

Mısır'ın tüm asayişini sağlamak üzere 931/1525 yılında Kanuni tarafından gönderilen, şehrin yeni beylerbeyi İbrahim Paşa ile Gülşeni arasındaki güvensizlik, ilk günlerden başlar. Öyle ki İbrahim Paşa'ya Gülşeni ile dostluğun, ikili ilişkilerin iyi tutulması tavsiyeleri verilmiş olsa dahi aksi davranacaktır. Bu durum, İbrahim Paşa'nın bizzat Gülşeni tarafından olmayıp oğlu Ahmed Hayali tarafından ziyaret edilmesine (Azamat, 2000, 21/303) ve Gülşeni tarafından önceki beylerbeyi Çoban Mustafa Paşa'ya (öl. 935/1529) gösterilen hürmetin aynı şekilde kendisine uygulanmamasına neden olacaktır (Muhyî-i Gülşeni, 2014, 24). Sadrazam İbrahim Paşa için hazmedilmesi zor olan böylesi yaklaşımlar, Gülşeni'yi töhmet altında bırakmaya kadar götürecektir. Gülşeniyye tarikatı mensuplarında vahdet-i vücûd anlayışının benimsenmesi, alimler ve yönetim tarafından zındıklık-mülhidlik ile itham edilmelerine neden olur (Kara, 1996, 14/258). Mısır halkının Gülşeni'ye tale olması ve kitlesel artışın ileride bir isyan hareketi yahut saltanat meselesine dönüşebileceği iddiasıyla (Konur, 2000, 125-126; Kılıç, 2004, 212; 491) Kanuni'ye şikayette bulunur. İbrahim Gülşeni'nin Kanuni tarafından İstanbul'a davet edilişi genel olarak bu olaylar silsilesi ile başlar. Böylece Sadrazam İbrahim Paşa tarafından töhmet altında bırakılan ve hakkında olumsuz kanaat oluşan Gülşeni, yanında oğlu Ahmed Hayali (Azamat, 2000, 21/303) ve Hasan Zarifi Efendi (Donuk, 2017, 1/680-681) refakatinde deniz yoluyla Dersaadet'e getirilir. Burada şunu belirtmek gerekir: "Bazen devlet ricali arasında hasetlik sebebiyle şeyhlere haksızlık edildiği de görülmekteydi. Böyle bir vaka Şeyh İbrahim Gülşeni'nin başına gelmiştir." (Özsaray, 2018, 131). Öyle ki Sadrazam İbrahim Paşa, altı ay boyunca İstanbul'da ikamet eden Gülşeni'yi Kanuni'ye dahi bildirmez (Özsaray, 2018, 131). Ancak Gülşeni, bazı müritleri ile geldiği

5 Kanuni'nin sadrazamıdır. Ayrıca "Pargalı", "Sadrazam İbrahim Paşa" olarak da bilinmektedir.

İstanbul'da ilerleyen yaşına, âmâ gözlerine rağmen sohbetlerine devam eder, burada da sevilerek çok sayıda müride ulaşır. İbrahim Paşa, delil elde edebilmek üzere Gülşeni'yi bir müddet takibat altında tutarak sohbetlerini dinlettirir. Bu süreci Kemalpaşazâde (öl. 940/1534) gibi ulemadan birkaç isim takip eder. Somut bir delilin bulunamamasıyla yapılan iddiaların asılsız olduğu anlaşılır. Soruşturma ardından Kanuni ile görüşme gerçekleştirilir (Öngören, 2015, 77).

Kanuni tarafından İbrahim Gülşeni'nin İstanbul'da olduğunun öğrenilmesi olayı da ilginçtir. İbrahim Paşa, şeyh hakkında olumsuz bir durum bulamaması ardından onu padişah ile görüştürmeden Mısır'a göndermek istemiştir (Vassâf, 2015, 155; Azamat, 2000, 21/303). Fakat İbrahim Gülşeni iyice yaşlanmış ve gözleri görmez halde müritleriyle bir ziyarette iken Kanuni, Eyüp'te (Muhyî-i Gülşeni, 2014, 24) çıkmış olduğu bir ziyaret esnasında gördüğü zatın İbrahim Gülşeni olduğunu öğrenir. Tasavvuf'a yatkınlığı ve tarikat şeyhleriyle kurduğu samimi ilişkileri ile bilinen Kanuni, şeyhin İstanbul'da olduğunu kendisine haber vermeyen İbrahim Paşa'ya çok kızmış, azarlamıştır (Vassâf, 2015, 156; Özсарay, 2018, 131). Osmanzâde Hüseyin Vassaf da Sefine-i Evliyâ'sında bu haber verilmemesi durumundan yakınmaktadır. Dersaadet'e gelen Gülşeni'nin vakit namazlarını cemaatle kılmasına rağmen padişahın neden altı ay sonra haber aldığını, bu süreç zarfında neden müracaatta bulunulmadığını sorar (Vassâf, 2015, 155). Hasılı "İbrahim Paşa'nın Osmanlı tarihinde azametinin feci akıbete münce olması, bütünüyle Gülşeni'yi karşısına almasına tahmil edilir." (Muhyî-i Gülşeni, 2014, 25).

Kanuni, İbrahim Gülşeni ile gerçekleştirmiş olduğu görüşmede kendisinden etkilenerek İstanbul'da kalması teklifinde bulunur. Ancak Gülşeni, yaşının ilerlediğinden dolayı teklifi kabul edemeyerek Mısır'a dönmek istediğini belirtir. Gülşeni'nin bu teklife sıcak bakmamasının nedenlerinden biri de İstanbul'da sıkılması olmasıdır (Özсарay, 2018, 132). Çünkü kıskançlık, haset ve dedikodu olayları burada da kendisini bırakmamıştır. Bunun üzerine Kanuni, kendisinden bir halife bırakmasını temenni eder ve bu isteği üzerine İbrahim Gülşeni, İstanbul'da halifesi olarak Hasan Zarifi Efendi'yi bırakır. Gülşeni'nin Hasan Zarifi Efendi'yi İstanbul'da bırakması, Kanuni'nin desteğine karşı bir iltifat olarak da görülmektedir. Bundan sonraki süreçte İstanbul'da Gülşeniyye tarikatı yayılmaya ve Gülşeniyye tekkeleri açılmaya başlamıştır.<sup>6</sup> Bunların ilki Rumelihisarı'nda kurulan Durmuş Dede Tekkesi'dir. Durmuş Dede Tekkesi, Hasan Zarifi Efendi tarafından 935/1528'de Rumelihisarı'nda kurulmuştur (Donuk, 2017, 1/681; Bölükbaşı, 2014, 80). Muhsine Hatun'un Kumkapı'da onarımını yaptırdığı tekkenin ise dört yıl sonra 939/1532-1533'de inşa edildiği görülecektir. Dolayısıyla Rumelihisarı'ndaki tekkenin şehirdeki ilk Gülşenihane olduğu, Kumkapı'daki tekkenin ise ikinci olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu iki tekkenin aynı tarihlerde inşa edilmiş olma ihtimali de bulunmaktadır. Zira Muhsine Hanım tarafından onarımdan geçirildiği tarih tekkenin kuruluş tarihi olarak kabul edilmiştir. Yangın veya deprem dolayısıyla onarımı yapılan bina daha önce inşa edilmiş olmalıdır.

## 2. Muhsine Hatun Tekkesi ve Gülşeniyye'deki Yeri

6 Durmuş Dede ve Muhsine Hatun Tekkeleri haricinde İstanbul'da bilinen diğer Gülşeni tekkeleri şu şekildedir: Sarmaşık Tekkesi (Fatih, Edirnekapı), Başçı Hacı Mahmud Tekkesi (Fatih, Haseki), Hulvi Efendi Tekkesi (Fatih, Şehremini), Gülşeni Tatar Efendi Tekkesi (Beyoğlu, Tophane), Peyk Dede Tekkesi (Fatih, Silivrikapı), Gürcü Şeyh Ali Efendi Tekkesi (Fatih, Balat).



**Şekil 1:** “Accilû bi’s-salâti kable’l-fevti ve Accilû bi’t-tevbeti kable’l-mevti / Vakti geçmeden namazı edâ etmede ve ölüm gelmeden tevbe etmede acele ediniz” hadisinin ve “Avn-ı Hakk birle tamâm oldukça bu zibâ binâ, Hâtif-i Kudret dedi târihini Hayr-ı Latif 939” ibaresinin yer aldığı 939/1532 tarihli inşa kitabesi.

Muhsine Hatun Tekkesi, Makbul (Maktul) İbrahim Paşa (öl. 942/1536)’nın hanımı olan Muhsine Hatun tarafından 939/1532’de İstanbul’un Fatih ilçesinin Kumkapı Nişancası semtinde (Çelebi, 2003, 98, 100; Korkusuz, 2016, 180; Demirel İşli, 1998, 97-98), 700 ada, 9 parselde<sup>7</sup> yaptırılmıştır. Muhsine Hatun olarak banisinin adını taşıyan bu tekke, kaynaklarda ‘İbrahim Paşa Tekkesi’ şeklinde eşinin adıyla geçtiği gibi bulunduğu semtin Çifte Gelinler Caddesi köşesinde yer almasından dolayı ‘Çifte Gelinler Camii’ olarak da bilinmektedir. Tekkenin, kaynaklarda Muhsine Hatun’un isteğiyle eşi İbrahim Paşa tarafından -katlinden üç sene önce (Köseoğlu, 2022, 531)- yaptırıldığı bilinmektedir (Ayvansarayî Hüseyin Efendi, 2001, 68; Dişören, 1993, 344).<sup>8</sup> Ayrıca yapının tasarımı Mimar Sinan’a aittir (öl. 996/1588).

Osmanlı’da mali güç, özellikle idari sınıfın hakimiyetindeydi. Bilhassa Halveti tekkesi kurucularının çoğunlukla yönetici sınıfına mensup olduğu görülmektedir (Bölükbaşı, 2014, 79). Dolayısıyla İbrahim Paşa ile Muhsine Hatun da bu sınıftadır (Bölükbaşı, 2014, 85). Osmanlı’nın vakıf kuran kadımlarından olan Muhsine Hatun’un bu tekkenin ihya edilmesindeki tüm katkıları, Hasan Zarifi’ye olan sevgi ve hürmetinin bir göstergesidir denebilir. İhya edilmiş olan tekkeden önce mevcut konumda Hasan Zarifi Efendi’nin tekkesinin olduğu bilinmektedir (Özcan, 2020, 200). Yaklaşık 500 yıllık mazisiyle Kumkapı’nın anıtsal yapılarından biri olan tekke, Hasan Zarifi’ye hazineden maaş bağlanarak (Öngören, 2015, 77) kendisine tahsis edildiği zamanlar kiliseden bozma bir mescit durumunda idi (Özcan Kartal, 2021, 78). Mescidin mihrabı önünde bulunan boş arsa üzerine zaviye ile hücreler yaptırarak vakıf tahsis edenin bir yeniçeri olduğu bilinmektedir. Ancak meydana gelen bir deprem so-

<sup>7</sup> Esin Demirel İşli, doktora tezinde yapının 737 ada, 7 parselde bulunduğunu belirtmiştir (Demirel İşli, 1998, 97). Ancak tapu kayıtlarının incelenmesi sonucunda bu verilerin uyuşmadığı görülmüştür. Belirtmek gerekir ki mevcut yapı, ilk yapının yıkılması ardından bina edilmiştir. Dolayısıyla Demirel İşli’nin belirttiği ada ve parsel numaraları, ilk yapının konumu olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Mehmed Akif Köseoğlu da doktora tezinde bugün 730 ada, 92 parselde bulunan ortaokul arsasının esas yer olabileceğini belirtmiştir (Köseoğlu, 2022, 532).

<sup>8</sup> Bazı yüksek lisans çalışmalarında tekkenin Muhsine Hatun tarafından İbrahim Paşa’nın vefatı sonrasında yaptırıldığı da belirtilmektedir (Babayusuf, 2021, 94; Özcan Kartal, 2021, 78). Fakat ilgili çalışmalarda verilen bilginin dipnot yahut herhangi bir açıklama ile desteklenmediği görülmüştür. Muhsine Hatun Tekkesi’nin İbrahim Paşa’nın vefatı öncesinde inşa edildiği bilgisinin daha sağlam kaynaklara dayandığını belirtmek gerekir.

nucu mescit ve tekke yapıları yıkılır. (Köse, 2018, 863; Öngören, 2015, 77). Aşağıda ayrıca ele alacağımız üzere zamanında yaşanan depremle hasar gören yapı, İbrahim Paşa'nın eşi Muhsine Hatun tarafından tamir ettirilmiş, onarım işlemleri yanında yapıya ek olarak tekke ilavesi yapılarak tamamlanmıştır (Serpil Özcan, 2020, 200). Yapının günümüze ulaşan kısımları cami/tevhidhane<sup>9</sup> ve şadırvan bölümleridir. Tekke, etrafındaki hücreler vb. diğer kısımları bugüne ulaşamamıştır (Babayusuf, 2021, 94; Korkusuz, 2016, 180).



Şekil 2: Muhsine Hatun Camii<sup>10</sup>

Tekkenin mensup olduğu kol (tarikatı) kaynaklarda genel olarak Gülşeni şeklinde belirtile de Bayrami (Köse, 2018, 863), Nakşibendi<sup>11</sup>, Sünbüli tarikatından olduğu da geçmektedir (Bandırmalizâde, 1307, 10; Demirel İşli, 1998, 98; Korkusuz, 2016, 180; Köse, 2018, 863; Özcan, 2022, 624; Köseoğlu, 2022, 36). Özellikle tekkenin kapatılacağı 1925 yılına kadar Sünbüliliğe bağlı kaldığı belirtildiği gibi (Köse, 2018, 863; Demirağ, 2003, 24) 19. yüzyılın ilk çeyreğinde Nakşibendiliğe, ikinci çeyreğinde ise Halvetiyye'nin Sünbüli koluna bağlı gösterilen listelerin bulunduğu da belirtilmektedir (Tanman, 1990, 257; Tanman, 1994, 5/495). Tekkenin ayin günü Salı olarak bilinmektedir (Bandırmalizâde, 1307, 10; Tanman, 1990, 257; Korkusuz, 2016, 180; Köse, 2018, 863). Ancak 'yevm-i Çarşamba' şeklinde geçtiği de görülmüştür (Övüç, 2011, 298). Faaliyetlerine Gülşeni tekkesi olarak başlayan yapı (Öz, 1987, 40; Maden, 2022, 283), başlangıçta mescit-tekke olarak kurulmuş olsa da sonraki süreçte cami-tekke niteliğine sahip olmuştur (Babayusuf, 2021, 94; Demirağ, 2003, 23). Tekke süreç içerisinde çokça onarımlar geçirmiş, ancak bu onarımların tarihleri tespit edilememiş olsa da arşivlerde rastladığımız birtakım belgeler ile bazı tarihlere ulaşılmıştır. Tespit ettiğimiz bu tarihleri çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alacağız. 18. Yüzyılın sonlarında büyük bir onarımdan geçtiği bilinen yapı, günümüze ulaşan halini 19. yüzyılın sonlarında almıştır (Tanman, 1994, 5/495; Babayusuf, 2021, 94; Özcan Kartal, 2021, 78-79). 1885 Tarihli kayıtlarda tekkenin -harap durumda yahut yıkılmış olduğundan- terk edildiği, 1889 kayıtlarında ise arsa olarak gösterildiği be-

9 Vakit namazları ile ayinin yapıldığı mekan.

10 turkiyenintarihieserleri. "İbrahim Paşa Muhsine Hatun Cami - Kadırga", (Erişim 3 Mart 2023).

11 Tekkenin Nakşibendiyye'ye geçişine dair bir devlet arşivi kaydına rastlanılmıştır. Bu hususta bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), Muallim Cevdet Tasnifi Belgeleri [C.EV], No. 101-104/1-9.



lirilmektedir (Tanman, 1994, 5/495). Sonuç olarak dönem dönem onarımlar geçiren ve mevcut durumuyla eski orijinalliğini kaybettiği anlaşılan yapı (Kuran, 1973, 541), hâlihazırda tekrardan onarım geçirmektedir. Saha çalışması sonucu elde edilen bilgiler ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.

## 2.1. Tekkenin Mimari Yapısı ve Özellikleri

İnşa edilen bu tekkenin mimari yapısı ve özelliği ele alındığında: Yapı, dik-dörtgen bir plana sahip olup doğu yönünde komşu apartmana, kuzey yönünde ise arsanın çevre duvarına bitişmektedir. Burada belirtmek gerekir ki mevcut yapı, ilk yapının yıkılması ardından bina edilmiştir. Bu durum, bugün küçük alanda yer alan arsanın aslında daha geniş bir alana sahip olduğunu düşündürmektedir. Mehmed Akif Köseoğlu da doktora tezinde bugün 730 ada, 92 parselde bulunan ortaokul arsasının esas yer olabileceğini belirtmiştir (Köseoğlu, 2022, 532). Kuzey ve batı cephelerinde avlu, doğu ve güney cephelerinde ise hazireler bulunmaktadır. Alçak bir duvar ile çevrili olan avlusuna Çifte Gelinler Caddesi'nden ve İbrahim Paşa Yokuşu'ndan olmak üzere iki kapıdan giriş yapılabilmektedir. Caminin harim<sup>12</sup> bölümü duvarları kâgır<sup>13</sup> olup, ahşap çatılı, iki bölümden oluşmaktadır. Minberi ile son cemaat bölümü<sup>14</sup> ahşaptandır. Pencereleri ise neogotik<sup>15</sup> mimari üslubundan izler taşımaktadır. Tanman, yapıda kullanılan süslemelerin basit ve acemice olduğunu belirtir (Tanman, 1990, 258). Kuzeybatı köşesinde yapıya bitişik bulunan silindirik minaresi tek şerefeli olup tuğladandır. Yapı, iki bölüm ve iki kattan müteşekkildir (Dişören, 1993, 344). Bu iki bölümü kiremit kaplı kırma çatı örtmektedir (Babayusuf, 2021, 94; Özcan Kartal, 2021, 79). Harim bölümündeki kadınlar mahfili asma kattan oluşmakta ve buraya son cemaat bölümünden ahşap bir merdiven ile geçiş sağlanmaktadır. Minareye de kadınlar mahfilinden geçiş yapılmaktadır. Yapının harim girişinin ilk yapımından bugüne neredeyse hiç değişmediği belirtilmiştir (Tanman, 1994, 5/495). Namaz kılınan bölüm yapının asıl kısmıdır.



Şekil 3: Çifte Gelinler Caddesi üzerinde yer alan çevre duvarı bitişğinde yer alan mezar kitabeleri (Yurtbakan, 2023).<sup>16</sup>

Caminin çevresinde yapılan tekke bölümleri, zaman içerisinde yıkılarak ortadan kalkmıştır. Bitişğinde yer alan ahşap tekke meşrutasının yıkıldığı ve arsa durumunda olduğu belirtilmektedir (Demirel İşli, 1998, 98). Çalışmada Mimar Ali Saim Ülgen tarafından 1955 yılında çizilen yapı vaziyet planına da yer verilmiştir (Şekil 4).

12 Asıl ibadet bölümüne verilen isimdir.

13 Taş yahut tuğladan yapılan duvar, yapılara denir.

14 Bu bölümün 19. yüzyılda eklendiği tahmin edilmektedir.

15 19. Yüzyılda gelişerek pek çok alanı etkilemiş olan sanat ve mimari tarzı.

16 Sülüs hattıyla yazılmış olan ve 1794 tarihli mezar kitabesinin Müderris Ömer Efendi'ye ait olduğu bilinmektedir. Bkz. "Muhsine Hatun Mescidi ve Tekkesi", Kültür Envanteri, 5 Mayıs 2023, <https://kulturenvanteri.com/yer/?p=7803>.



85- Hakikizade Osman Efendi Tekkesi Hatfesi (2010). (Fatih Köse Arşivi).



86- Muhsine Hatun Tekkesi (2010). (Fatih Köse Arşivi).

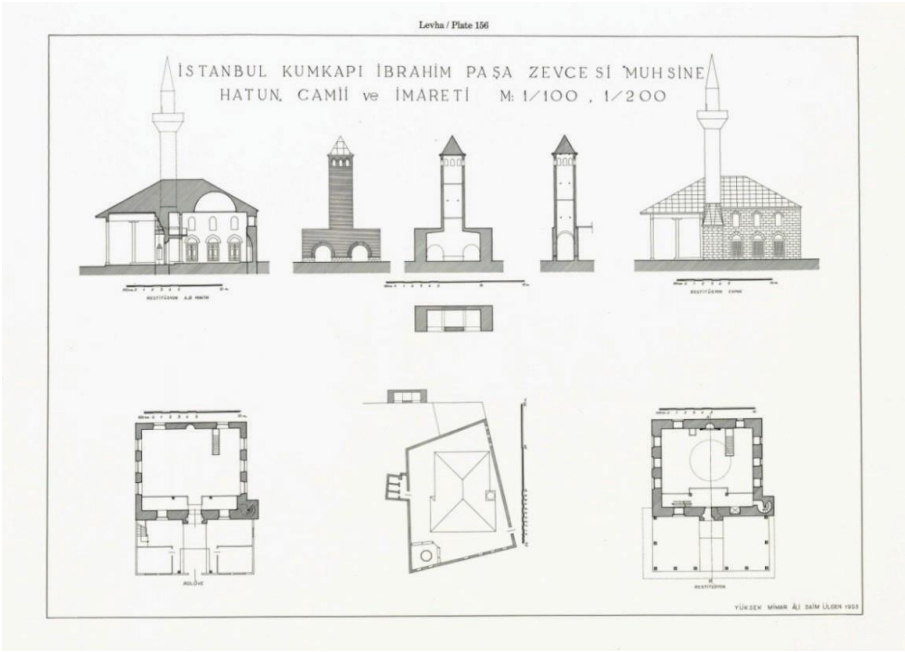
400



**Şekil 4:** Muhsine Hatun Camii'nin Fatih Köse tarafından 2010 yılında fotoğraflanmış hali (Solda) (Köse, 2012, 473). Aynı açıdan Berat Nur Özcan Kartal tarafından 2018 yılında fotoğraflanmış hali (Sağda) (Özcan Kartal, 2021, 79).<sup>17</sup>

Tekkenin mimari yapısı ve özellikleri hususunda devlet arşivi kayıtları da tarafımızca incelenmiştir. Tekkenin yeniden inşası ve süreç içerisinde geçirmiş olduğu tamirlere dair görülen birtakım kayıtlar şu şekildedir: 29-12-1280 tarihinde minare tamiri gerçekleştirildiği (İ.DH, No. 525-36254), 04-09-1321 tarihinde caminin tamirinin yapıldığı (ŞD, No. 164-48), bir ay sonrasında 21-10-1321 tarihli belgede Muhsine Hatun Camii'nin yeniden inşa edilmesi (İ.EV, No. 1269), dikkat çekici ayrıntısıyla yine aynı tarihin 25-10-1321 gününe ait tamir bilgisi (İ.EV, No. 593), 17-01-1325 tarihinde tamir için gereken meblağın toplanması (ŞD, 180-23) ve yedi gün sonrasında 24-01-1325 tarihinde tekrar tamir bilgisinin (Y.A.RES, No. 463) belgelendiği görülmüştür. Buradaki tarihlerin hicri takvim esas alınarak belirtildiği göz önünde bulundurularak miladi takvime göre hesap edildiğinde 1863-1903-1907 yıllarına te-kabül ettiği görülecektir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere yapının 18. yüzyıl sonlarında büyük bir onarımdan geçtiği, günümüze ulaşan halini 19. yüzyılın sonlarında aldığı, ancak 19. yüzyıldaki yenilenmiş haliyle ilk inşa edildiğindeki özelliklerini kaybettiği doğrulanmaktadır. Bu tarihlerin Muhsine Hatun Tekkesi üzerine yazılan bölümlerde kullanılmadığı görülmüştür. Dolayısıyla bu belgeler, yapının geçirmiş olduğu onarım tarihleri açısından önemli bir kıymete sahiptir.

<sup>17</sup> Yapının süreç içerisindeki dış görünümüne dikkat çekmek üzere benzer iki fotoğrafa yer verilmiştir.



**Şekil 5:** Muhsine Hatun Camii ve İmaretî'nin Yüksek Mimar Ali Saim Ülgen tarafından 1955 yılında çizilen yapı planı (SALT, 3 Mart 2023).<sup>18</sup>

## 2.2. İstanbul'da Gerçekleşen Yangın ve Depremlerin İlk Gülşenihanelere Etkisi

Kumkapı, İstanbul tarihi yarımadası ilçelerinden olan Fatih sınırları içerisinde yer almaktadır. Bizans devrinde “küçük iskele” anlamındaki ‘Kondoskali’ adıyla anılan, fetih sonrası ‘Kumkapı’ ismini alan bu tarihi semt, yarımadaının güneyinde, Marmara Denizi eteklerindeki konumu ile hem Bizans hem de Osmanlı dönemlerinde tercih edilen önemli bölgelerden biri olmuştur (Basut, 2002, 10-11; Geçer-Mihçioğlu Bilgi, 2017, 512). Ancak Kumkapı, tarihi boyunca şehirde yaşanan deprem ve yangınlardan büyük zararlar gören semtlere dendir. Buradan hareketle Durmuş Dede ile Muhsine Hatun tekkelerinin kuruluş yılları göz önünde bulundurularak İstanbul'daki deprem ve yangın faktörleri incelenmeye çalışılmıştır.

İncelemelerimize göre 1500 tarihinde Osmanlı dönemi İstanbul'unda küçük çapta bir deprem yaşanmış, bazı surlar ve binalar yıkılmıştır. Ancak 1509 tarihinde meydana gelen depremin şehrin büyük bölümünü yıkan bir felaket boyutunda olduğu, halk arasında küçük kıyamet (kıyamet-i suğra) olarak anıldığı bilinmektedir (Angell, 2015, 1/513; Ürekli, 2010, 103). II. Bayezid (ö. 918/1512) dönemine tekabül eden depremin 14 Eylül 1509 tarihinde başladığı söylenebilir (Genim, 2012, 285). Bu deprem ile ilgili arşiv kayıtlarının pek bulunmadığı gibi hangi gün ve aya tekabül ettiğine dair 25 Rebiyülahir, 26 Cemaziyelevvel şeklinde farklı görüşler de bulunmaktadır (Ürekli, 2010, 103). Tahribatı oldukça fazla olan bu deprem, artçı sarsıntılarla belirli aralıklarda -45 gün boyunca (Genim, 2012, 285-286)- bir müddet devam etmiştir (Angell, 2015, 1/514). Bu süreçte 109 cami ve mescidin, 1070 evin de zarar

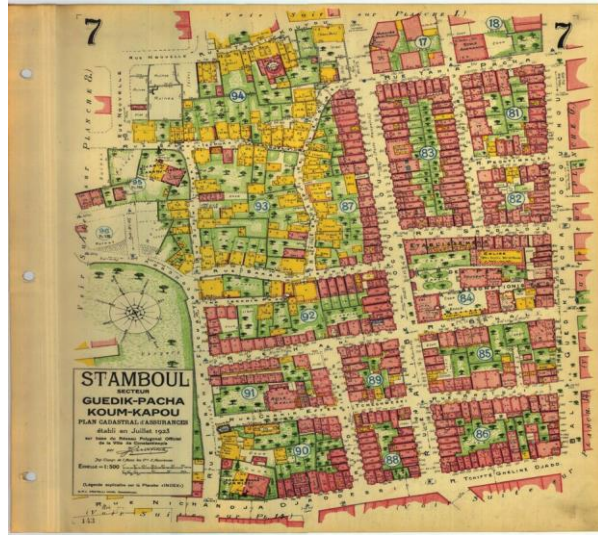
<sup>18</sup> 1955 Yılında son şekli verilen bu çizimin Ali Saim Ülgen tarafından 1952 yılında kabaca çizilen röleve krokileri de bulunmaktadır. Yapının plan ve görünümünün ölçüleri alınmak üzere çizilen bu krokiler için bkz. Salt Araştırma (SALT), “kumkapı Muhsine Hatun Camii röleve krokileri - Survey sketches of Muhsine Hatun mosque in Kumkapı” (Erişim 4 Mart 2023).

gördüğü bilinmektedir (Genim, 2012, 286). Ele aldığımız tekkelerin kuruluş tarihleri XV. yüzyıl ve sonrası kapsadığından dolayı bu yüzyıldaki depremlere baktığımızda şehirde artçılar yaşandığı gibi 1556, 1577, 1597 yıllarında da küçük çapta depremler hissedilmiştir (Angell, 2015, 1/514). Elde ettiğimiz verilerden hareketle Hasan Zarifi Efendi'nin kurmuş olduğu yapının süreç içerisinde gerçekleşen artçılar ile yıkılmış olabileceği bir ihtimaldir. Çalışmamızın konusunu teşkil eden yapı 939/1532 yılında inşa edilmiştir ancak bahsettiğimiz 1509 depreminin artçıları da uzun yıllar etkisini göstermiş önemli bir ayrıntıdır. Dolayısıyla ilk yapının yıkılması ve ikinci inşa sürecinde bu artçıların bir etken olmuş olabileceği ihtimaller arasındadır. İstanbul'un yapısına büyük etki eden 1509 depreminden sonra bu kez ahşap konut yapılaşması artış göstermiş, bu da süreç içerisinde yangın vakalarının artmasını tetiklemiştir (Genim, 2012, 286; Başar, 2009, 95). Tekkenin yandığına dair bilgilerin bulunması (Köse, 2018, 864), şehirde yaşanan yangın vakalarından etkilenmiş olabileceği ihtimallerine de kapı aralamaktadır.<sup>19</sup>



**Şekil 6:** 1913-1914 yıllarında çizilen İstanbul haritasında İbrahim Paşa Cami  
(Dağdelen, 2006, 2/167).

19 Tarihçi Thomas Smith, 15. ve 16. yüzyıllarda Kumkapı'da bulunan yedi kilisenin yandığını ve tekrar yapıldığı belirtmiştir. Bkz. Selin Birgül Geçer - Elif Mihçioğlu Bilgi. "İstanbul'da Tarihi Kumkapı'nın Son Yirmi Yıllık Fiziksel Değişimi (1994-2013)". İdealkent 8 / 22 (2017), 516 ; Orhan Türker, Kondoskali'den Kumkapı'ya, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019), 14.



**Şekil 7:** Jacques Pervititch tarafından 1923 yılında çizilen Kumkapı haritasında İbrahim Paşa Camii (Pervititch, 1923).

Yapmış olduğumuz araştırmalar hem Kumkapı semtinin hem de Muhsine Hatun Camii'nin süreç içerisinde devam eden yangın vakalarından sıkça etkilendiğini göstermektedir. 1645, 1660 yıllarında semti büyük ölçüde tahrip eden yangınların meydana geldiği (Türker, 2019, 14), 1682 yılında caminin yakınında bir yangının çıktığı (Yıldız, 2015, 1/496), 8 Mart 1688 gecesi Balıkpazarı Kapısı'ndan başlayan ve yaklaşık 1.500 ev ile 5.000 dükkânı yok eden bir yangının caminin çevresine de zarar verdiği (Yıldız, 2015, 1/497) bilgileri bulunmaktadır. “22 Temmuz 1719 gecesi Gedikpaşa'da çıkan yangın evlerin birbirine yakınlığı sebebiyle genişlemiş, bundan bir yıl önce Kumkapı'da yanmış ve henüz yapılmış olan İbrahim Paşa Camii diğer muhtelif yerlerle birlikte bu yangında tekrar yanmıştır.” (Yıldız, 2015, 1/500). Buradan hareketle Muhsine Hatun Camii'nin 1718 yılında yandığı, tekrar onarılmasının ardından çok vakit geçmeden 1719 yılındaki yangından da etkilendiği anlaşılmaktadır. Semt, aynı sıklıkla 18. yüzyıl ve sonrasında da yaşamaya devam etmiştir.<sup>20</sup> Tüm bu unsurların yanında imar faaliyetleri de ayrı bir problem oluşturmaya devam etmiştir.

### 3. Yapının Son Durumu

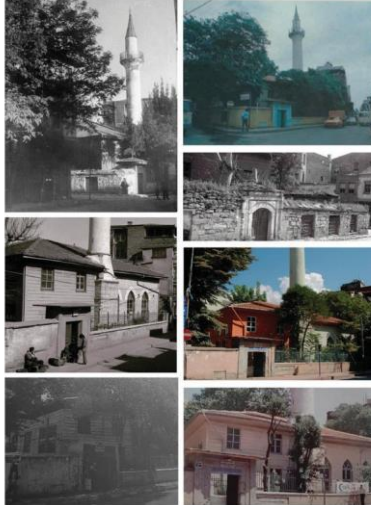
Muhsine Hatun Camii ve Haziresi'nin kaynaklarda farklı yıllara ait fotoğrafları yer almaktadır. Zaman içerisinde yıpranarak onarıma ihtiyaç duyar hale gelmiş olan yapının son durumunun yerinde görülmesi ve önceki halleri ile kıyaslanabilmesi amacıyla 18 Mart 2023 tarihinde tarafımızca bir ziyaret gerçekleştirilmiştir. Bu ziyaret sonucunda yapının özgün detayların korunması üzere restorasyona alındığı görülmüştür. Yapılan onarımda; niteliksiz eklerin temizlenmesi, verilerin projelendirilmesi ve yapı güçlendirmesi yapılmak üzere çalışmaların devam ettiği bilgilendirilmesi yapılmış, 2019-2020 uygulama (Restorasyon) işinde, uygulama çalışmasına başlanması için yer tesliminin 17.07.2019 tarihinde yapıldığı belirtilmiştir.

<sup>20</sup> Bu hususta bkz. Serda Basut, 19. Yüzyılda Batılılaşma Etkisinde Bir Osmanlı Semti: Kumkapı (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 18.

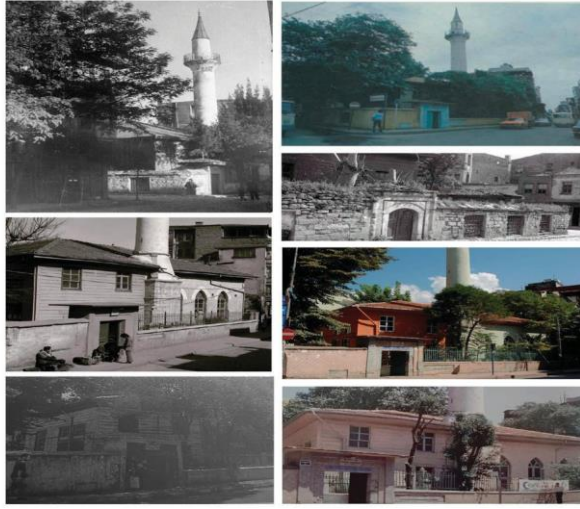


**Şekil 8:** Restorasyon çalışmalarının devam ettiği 17.02.2020 tarihli bir fotoğraf (Yandex, 8 Nisan 2023).

Son gözlemlerimize göre bugün şadırvan ile cami/tevhidhane bölümü ayakta olan yapıda birtakım değişiklikler dikkat çekmektedir. Hâlihazırda devam eden restorasyon çalışmalarında dikkat çeken en büyük ayrıntı, ana yapı olan cami bölümünün dış görünümünün alması sıralarla<sup>21</sup> taş örme görünümüne kavuşmuş olmasıdır. Çünkü bu bölüm, yapının eski yıllara ait fotoğraflarından da anlaşılacağı üzere uzun yıllar detaylardan uzak bir şekilde sıvalı ve yeşil boyalı olarak günümüze gelmiş görünmektedir. Bir diğer değişiklik ise mescidin bitişiğinde yer alan ahşap bölüm ile minarenin onarım geçirerek 1988, 1994, 2003 yıllarındaki renge boyanmasıdır.



<sup>21</sup> Bir düzen halinde birbirini izleyen, taş ve tuğla sıralarıyla oluşan duvar örgüsü.



**Şekil 9:** Yapının bahçesindeki ağaç ve yeşilliğin süreç içerisinde azaldığı anlaşılmaktadır (Bayram, 1988, 177).

Yapının kaynaklarda yer alan fotoğrafları incelenmiş olup 1943, 1988, 1994 yılları boyunca bahçesindeki ağaç ve yeşilliğin giderek azaldığı, çevresindeki yapılaşmanın da artarak görünürlüğünü etkilediği anlaşılmaktadır (Bkz. Şekil 9). Yapılan restore çalışmalarında dikkat edilen ayrıntılar, yapının süreç içerisinde süregelen görünümünün aslına döndürülmeye çalışıldığını gösteren en önemli detaylardır. Restorasyon çalışmaları halen devam etmektedir. Yapının güncel fotoğrafları aşağıda verilmiştir.





**Şekil 10:** Saha çalışmaları kapsamında 18.03.2023 tarihinde fotoğrafladığımız Muhsine Hatun Camii (Güney Cephesi) (Mahmut Demirdil, 2023).

#### 4. Muhsine Hatun Tekkesi'nin Şeyhleri

Tekkenin, Gülşeniyye tarikatına bağlı olarak kurulduğunu, sonraki yıllarda ise Bayrami, Nakşibendi, Sünbüli gibi tarikatlara intikal ettiğini, özellikle tekkelerin kapatılacağı 1925 yılına kadar Sünbüliliğe bağlı kaldığını yukarıda belirtmiştik. Hasan Zarifi Efendi sonrası Muhsine Hatun Tekkesi'nde hangi isimlerin posta geçtiği, kaynaklarda da ifade edildiği üzere tespit edilememiştir. Tekke şeyhleri hakkında bilgi edinilmesinde tekke mecmualarının yeri ayrı olduğu gibi Padişah kızlarının düğün törenlerini ele alan Surnâmeler de ayrı bir öneme sahiptir. Bu hususta tespit edilebildiği kadarıyla Âli, Nâbî, Rif'at, Es'ad, Hızır ve Tahsin Surnâmeleri incelenmiş olup sadece Rif'at Surnâmesi'nde Gülşenilere ait malumatın olduğu görülmüştür. II. Mahmud'un (ö. 1255/1839) kızı Saliha Sultan'ın 1249/1834 yılında gerçekleşen düğününe Sünbüli şeyhlerinden Kumkapı'da İbrahim Paşa Tekkesi Şeyhi olarak Abdullah Efendi'nin katıldığı bilgisi bulunmaktadır (Baycar, 2006, 108; Tanman, 1994, 5/495). Ayrıca tekkenin şeyhleri şu şekildedir (Korkusuz, 2016, 180-181; Köseoğlu, 2022, 532):

1. Hasan Zarifi Efendi (öl. 977 / 1569)
2. Seyyid Mehmed Emin Efendi (öl.?)
3. Yorgani Şeyh Mehmed Efendi (öl. 1216 / 1801)<sup>22</sup>
4. Şeyh Hasan Efendi (öl.?)
5. Mehmet Efendi (öl. 1225 / 1810)
6. Mustafa Şevki Efendi (öl. 1233 / 1817)
7. Şeyh Abdullah Arif (Sünbüli) Efendi (öl. 1238 / 1822)<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), Muallim Cevdet Tasnifi Belgeleri [C.EV], No. 101-104/1-9.

<sup>23</sup> II. Mahmud'un kızı olan Saliha Sultan'ın düğününe "İbrahim Paşa Tekkesi" şeyhi olarak davet edil-



8. Hafız Ahmed Efendi (öl.?)
9. Hafız Ali Efendi (öl. 1252 / 1836)
10. Mehmet Şerafeddin Gülşeni (öl. 1270 / 1853)
11. Mehmet Şakir Sünbüli (öl.?)
12. Şeyh Muhyi Efendi (öl. 1301 / 1884)
13. Mehmet Cemal Efendi (öl. 1305 / 1887)
14. Şevket İbni Ali Efendi (öl.?)
15. Şeyh Hafız Ahmed Efendi (öl.?)

### Sonuç

Tekkeler, kurulduğu bölgelere yapısal, kültürel ve daha pek çok anlamda önemli katkıda bulunurlar. Bulunduğu mahalleye ismini veren Muhsine Hatun Tekkesi, yaklaşık 500 yıllık mazisiyle Kumkapı Nişancası'nın anıtsal yapılarından biridir. Araştırmalarımız göstermektedir ki bu yapı, tarihsel süreçte tekerrür eden pek çok deprem ve yangın vakalarından etkilendiği halde sıkça onarım geçirerek günümüze kadar ulaşabilmiştir. Günümüze ulaşan halini 19. yüzyılın sonlarında alan tekke, bugün cami olarak faaliyetine devam etmektedir. Pek çok çalışmaya konu edilen kadın vakıfları araştırma sahası, yapmış olduğumuz çalışma ile tekrar önemini ortaya koymuştur. Tarihi sürecinde yaşananlarla beraber incelenmeye çalışılan Muhsine Hatun Tekkesi, elde edilen bulgular neticesinde birtakım ihtimallere de kapı aralmış durumdadır.

Yaklaşık altı ay Dersaadet'te kalan Gülşeni, Mısır'a dönüşünden beş yıl sonra 9 Şevval 940/1534'te, İbrahim Paşa ise 942/1536 yılında vefat etmiştir. Hatırlanacağı üzere tekke 939/1532 yılında Paşa'nın katlinden üç sene önce ihya ettirilmiştir. İbrahim Paşa, hanımı tarafından ihya edilmesi istenen yapının bir Gülşeni tekkesi olduğunu biliyor olmalıdır. Dolayısıyla yapının İbrahim Paşa, Kanuni ve İbrahim Gülşeni ekseninde gelişen olaylardan dolayı Gülşeni'ye yaşatılan hadiselerin özrü mahiyetinde yaptırılmış olabileceğini düşünmekteyiz. Çünkü Muhsine Hatun'un tercih ettiği yapının bir Gülşeni tekkesi olması, Hasan Zarifi Efendi'ye olan hürmeti ve yapının arka planında eşinin de yer alması oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca şehrin ilk Gülşenihanelerinin aynı yılda, yani 935/1528'te kurulmuş olabileceği, elde ettiğimiz verilere göre Hasan Zarifi Efendi'nin kurmuş olduğu yapının süreç içerisinde gerçekleşen depremin artçıları ile yıkılmış olabileceği ihtimallerini düşündürmektedir. İncelemelerimiz, ortaya konulan tüm bu ihtimallerin mantık zemininde doğru olabileceğini göstermektedir. Yapı, eski görünümünü koruyamadan günümüze gelebilmiştir. Ancak devam eden restore çalışmalarında almaşık sıralı taş örme gibi detaylara dikkat edilmesi, yapının süregelen görünümünün aslına döndürülmeye çalışıldığını gösteren en önemli ayrıntılardandır. Netice itibarıyla böylesine yapıların araştırmalara konu olması, tarihleriyle incelenerek literatüre kazandırılması bir vefa borcu olarak görülmelidir.

### Kaynaklar/References

Angell, Elizabeth. "Bir Şehir Manzarası: İstanbul'un Tarihinde Depremler". *Antik* miştir. Bkz. Dilaver Demirağ, İstanbul'un Semtleri: Kumkapı, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2003), 23. Ancak burada bir husus dikkat çekmektedir. 1249/1834 Yılında gerçekleşen düğüne katılan Abdullah Efendi'nin M. Şefik Korkusuz'un çalışmasında belirttiği şeyh listesine göre 1822'de vefat ettiği görülmektedir. Dolayısıyla burada ifade edilen Abdullah Efendi'nin 1834'te sağ olma ihtimali olduğu gibi Şeyh Abdullah Arif (Sünbüli) Efendi'den sonra şeyhliğe geçen farklı bir kişi olabilme ihtimali de bulunmaktadır.

- Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İslam ve Kültür Aş. Projesi, 2015, 1/510-518.
- Arı, Osman Sacid. *Meclis-i Meşâyih Arşivi'ne Göre Hicri 1296–1307 (Miladi 1879–1890) Yılları Arasında Osmanlı Tekkelerinde Ortaya Çıkan Problemler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ayvansarayî Hüseyin Efendi. *Hadikatü'l-Cevâmî' (İstanbul Câmileri ve Diğer Dîni-Sivil Mi'mârî Yapılar)*. nşr. Ahmed Nezih Galitekin. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- Azamat, Nihat. "İbrâhim Gülşenî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21/301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Babayusuf, Sümeyye. *Kültürel Miras Odaklı Mahalle Yenilemesi: Muhsine Hatun ve Şehsuvar Bey Mahalleleri Örneği*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Bandırmalızâde, Ahmed Münib Efendi. *Mecmûa-yı Tekâyâ*. İstanbul: Alem Matbaası, 1307.
- Basut, Serda. *19. Yüzyılda Batılılaşma Etkisinde Bir Osmanlı Semti: Kumkapı*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Başar, Fahameddin. "1251-1453 Yılları Arasında İstanbul'u Etkilemiş Olan Doğal Afetler", *Afetlerin Gölgesinde*, ed. Said Öztürk. İstanbul: İBB Kültür A.Ş., 2009, 85-106.
- Baycar, Yüksel Aktaş. *II. Mahmud'un Kızı Mihrimah Sultan'ın Sûr-ı Hümayunu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bayram, Sadi (ed.). *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, 2 Cilt. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1988.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Defterleri [İ.DH]*. No. 525-36254. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkâf Nezâreti Defterleri [İ.EV]*. No. 1269. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkâf Nezâreti Defterleri [İ.EV]*. No. 593. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Muallim Cevdet Tasnifi Belgeleri [C.EV]*. No. 101-104/1-9. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Resmî Maruzât Evrakı [Y.A.RES]*. No. 463. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Şûrâ-yı Devlet Defterleri [ŞD]*. No. 164-48. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Şûrâ-yı Devlet Defterleri [ŞD]*. No. 180-23. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- Bölükbaşı, Ayşe. "XVI. Yüzyıl İstanbul'unda Devlet ve Tarikatlar: Halvetî Tekkelerinin İnşasında Devlet İdarecilerinin Rolü". *History Studies* 6/3 (2014), 71-87.
- Çelebi, Saî Mustafa. *Yapılar Kitabı, Tezkiretü'l-Bünyan ve Tezkiretü'l-Ebniye (Mimar Sinan'ın Anıları)*, haz. Hayati Develi, İstanbul: K Kitaplığı, 2003.

- Dağdelen, İrfan. *Alman Mavileri: 1913–1914 I. Dünya Savaşı Öncesi İstanbul Haritaları*. 2 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphaneler ve Müzeler Müdürlüğü, 2007.
- Demirağ, Dilaver. *İstanbul'un Semtleri: Kumkapı*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2003.
- Demirel İşli, Esin. *İstanbul Tekkeleri Mimarisi Eklentileri ve Restorasyonu*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Dişören, N. Esra. *İstanbul'daki Ahşap Cami, Mescit ve Tekkeler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Donuk, Suat. *Hadâ'ıku'l-hakâ'ik fî tekmeleti'ş-şakâ'ik: nev'îzâde atâyi'nin şakâ'ik zeyli (C. I-II)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Geçer, Selin Birgül - Mıhçıoğlu Bilgi, Elif. «İstanbul'da Tarihi Kumkapı'nın Son Yirmi Yıldaki Fiziksel Değişimi (1994-2013)». *İdealkent* 8 / 22 (2017), 510-537.
- Genim, Sinan. "İstanbul ve Mimari". *Şehir ve Kültür İstanbul*. ed. Ahmet Emre Bilgili. İstanbul: Profil Yayınları, 2012.
- Gülşeni, Muhyî-i. *Menâkıb-ı İbrahim Gülşeni*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Işın, Ekrem. "Osmanlı Döneminde Tasavvufi Hayat". *Osmanlı*. ed. Güler Eren. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, 4/451-458.
- Kara, Mustafa. "Gülşeniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14/256-259. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kılıç, Rüya. "Osmanlı Devleti'nde Gülşenî Tarikatı (Genel Bir Yaklaşım Denemesi)". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 15/15 (2004), 209-226.
- Konur, Himmet. *İbrâhim Gülşeni Hayatı, Eserleri, Tarikatları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Korkusuz, Şefik. *İstanbul Tekkeleri ve Postnişinleri*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016.
- Köse, Fatih. "İstanbul'da Tekke Olarak Kullanılan Roma ve Bizans Kilise Yapıları". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018), 840-874.
- Köse, Fatih. *İstanbul Halveti Tekkeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Köseoğlu, Mehmed Akif. *Suriçi İstanbul'un Tekkeleri ve Son Şeyhleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kuran, Aptullah. "Mimar Sinan'ın İlk Eserleri". *Belleten* 37/148 (1973), 533-544.
- Maden, Fahri. "Arşiv Belgeleri ve Vakıf Kayıtları Işığında Durmuş Dede Tekkesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 101 (2022), 269-310.
- Öngören, Reşat. "Osmanlı Türkiye'sinde Tarikatlar". *Türkiye'de Tarikatlar*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, 55-94.
- Övüç, Erkan. "Mecmua-i Tekâyâların Serencamı ve Yeni Bir Liste Neşri". *Tasavvuf* 27 (2011), 269-320.
- Öz, Tahsin. *İstanbul Camileri*. 1 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.

- Özcan Kartal, Berat Nur. *Kültürel Mirasın Korunmasında Belleğin Önemi: Muhsine Hatun ve Şehsuvar Bey Mahalleleri*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Özcan, Serpil. “Arşiv Belgelerine Göre Tekkelerde Kadınlar ve Görevleri”. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/2, (2022), 615-644.
- Özcan, Serpil. *XIX. Yüzyıl İstanbul Tekkeleri ve Mekânsal Konumlanışları*. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özsaray, Mustafa. *Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı'da Devlet-Tekke İlişkileri (XIX. Yüzyıl)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2018.
- Pervititch, Jacques. *Stamboul. Secteur Guedik-Pacha. Koum-Kapou*. İstanbul: S.P.I Fratelli Haim, 1923. <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/128532>
- Salt Araştırma (SALT), “İstanbul Kumkapı İbrahim Paşa Zevcesi Muhsine Hatun Camii vaziyet planı, plan, kesit ve görünüş, 1/100, 1/200 - Site plan, plan, section and elevation of İbrahim Paşa Zevcesi Muhsine Hatun Camii in Kumkapı, 1/100, 1/200”. Erişim 3 Mart 2023. <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/80632>
- Salt Araştırma (SALT), “kumkapı Muhsine Hatun Camii rölöve krokileri - Survey sketches of Muhsine Hatun mosque in Kumkapı”. Erişim 4 Mart 2023. <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/70211>
- Tanman, Baha. *İstanbul Tekkelerinin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Tanman, Baha. “Muhsine Hatun Mescidi ve Tekkesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 5 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- turkiyenintarihieserleri. “İbrahim Paşa Muhsine Hatun Cami -Kadırga”. Erişim 3 Mart 2023. <http://turkiyenintarihieserleri.com/?oku=1509>
- Türker, Orhan. *Kondoskali'den Kumkapı'ya*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019.
- Ürekli, Fatma. “Osmanlı Döneminde İstanbul'da Meydana Gelen Âfetlere İlişkin Literatür”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 8/16 (2010), 101-130.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. 3 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Yandex. “Muhsine Hatun Cami”. Erişim 8 Nisan 2023. [https://yandex.com.tr/harita/org/muhsine\\_hatun\\_cami/217639856349/?ll=28.963221%2C41.005441&z=16](https://yandex.com.tr/harita/org/muhsine_hatun_cami/217639856349/?ll=28.963221%2C41.005441&z=16)
- Yıldız, Kenan. “Şehir Topoğrafyasına Etkisi Bakımından Osmanlı Dönemi İstanbul Yangınları”. *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İslam ve Kültür Aş. Projesi, 2015. 1/486-503.
- Yurtbakan, Ahmet. *Muhsine Hatun Mescidi ve Tekkesi* (Fotoğraf, 2023). Kültür Envanteri, 5 Mayıs 2023, <https://kulturenvanteri.com/yer/?p=7803>

**‘BU YIL BU DAĞLARIN KARI ERİMEZ’ ADLI ESERİN MAKAMSAL  
ANALİZİ: FEYZULLAH ÇINAR İCRASI**  
MAQAMIC ANALYSIS OF WORK ‘BU YIL BU DAĞLARIN KARI ERİMEZ’:  
FEYZULLAH ÇINAR’S PERFORMANCE

**SERKAN KARAASLAN**   \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

**Öz**

Alevi-Bektaşî inancının önemli mihenk taşlarından biri olan Pir Sultan Abdal, 16. yüzyılda yaşadığı düşünülen halk şairidir. Halkın yanında her daim tarafını belli eden ve sosyal meselelere kayıtsız kalmayan Pir Sultan Abdal, kendisinden sonra gelen halk şairleri, aşıkları ve ozanları derinden etkilemiştir. Pir Sultan Abdal’dan etkilenen ozanlardan biri ise Feyzullah Çınar’dır. Bu çalışmada, erken yaşlarda bağlama çalmaya başlayan ve ozanlık geleneğinin yoğun yaşadığı Çamşılı yöresinde önemli yere sahip olan Feyzullah Çınar’ın “Bu Yıl Bu Dağların Kari Erimez” adlı eseri icrasının makamsal analizi ele alınmıştır. Sözlerini on birli hece vezni ile yazan Pir Sultan Abdal’a ait “Bu Yıl Bu Dağların Kari Erimez” adlı esrinin ezgi çekirdeği modeli üzerinden müzikal olarak incelenmesi amaçlanmıştır. 5/8’lik usul ile Uşşak makamında bestelenmiş ve Nida Tüfekçi tarafından 1977’de TRT Müzik Dairesi Yayınları THM Repertuarı’na kazandırmıştır. TRT Müzik Dairesi Yayınları THM Repertuarı 1977 inceleme tarihli ve 1562 sıra no’lu olarak yer alan eser ile Feyzullah Çınar’ın 1978 yılında TRT’de çalıp söylediği eserin performansı, önemli farklılıklar göstermektedir. Bu nedenle TRT eserinin performansı yeniden notaya alınarak detaylı incelenmiştir. Araştırma betimsel araştırma yöntemlerinden “tarama (survey)” modeliyle yürütülmüştür. Araştırmanın sonucunda, TRT performansının dikkatli bir şekilde notaya alınan, sözleri Pir Sultan Abdal’a, bestesi Feyzullah Çınar’a ait olan bu eserde, Anadolu yurdunun ana unsurları arasında sayılabilen makam yapısı içerisinde Geleksenel Türk Müziğinde kullanılan Uşşak, Hüseyini ve Huzi makamsal ezgi çekirdekleri sıklıkla işlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Pir Sultan Abdal, Feyzullah Çınar, Deyiş, Nefes, Ezgi Çekirdeği.

**Abstract**

Pir Sultan Abdal, one of the significant milestone of the Alevi-Bektashi faith, is a folk poet who is known to have lived in the 16th century. Pir Sultan Abdal, who permanently showed his side to support of the folk and did not remain irrelevant to

\* Sorumlu Yazar, TÜRKAY (Türk Armoni Yıldızları Orkestrası), serkanata12@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-7702-616X.

social issues, profoundly impressed the folk poets, minstrels and bards who came after him. One of the poets who is impressed by Pir Sultan Abdal is Feyzullah Çınar. In this research, the maqamic analysis of the performance of Feyzullah, who started playing *baglama* at an early age and who has a significant place in Çamşılıhı precinct, where the poet tradition is hestic, has been performed. Here it is aimed to musically examine the work of Pir Sultan Abdal, called “Bu Yıl Bu Dağların Karı Erimez” that was written in eleven syllable meter, through the *melodic nuclei* model. It was composed in the Uşşak makam with the 5/8 rhythm and was brought to the THM Repertoire of TRT Music Department Broadcasts with the help of Nida Tüfekçi in 1977. The art work that is in TRT Music Department Publications THM Repertoire, dated 1977 and numbered 1562, and the performance played and sung by Feyzullah Çınar on TRT in 1978, show significant differences. For this reason, the performance of the TRT art work was re-transcribed and searched in detail. The research was carried out with the survey model, which is one of the descriptive search methods. As a consequence of the search, in this artwork, which was carefully transcribed in TRT performance, lyrics by Pir Sultan Abdal and composition by Feyzullah Çınar, Uşşak, Hüseyini and Huzi maqam melodic nuclei used in Traditional Turkish Music are typically used in maqam structure, which may be considered among the fundamental component of the Anatolian homeland.

**Key Words:** Pir Sultan Abdal, Feyzullah Çınar, Deyiş, Nefes, Melodic nuclei

## Giriş

Alevi-Bektaşî inancında, “İnsan-ı Kâmil”e ulaşma durumunu ifade eden dört kapı (şeriat, tarikat, marifet, hakikat) kırk makam anlayışı, inancın varlık anlayışını gösteren en temel yapı silsilesidir. Hoca Ahmet Yesevi ile başlayan ve Hacı Bektaş Veli’deki Bektaşî unsurunun eklenmesiyle Anadolu kültürüyle harmanlanan günümüzdeki ismiyle Alevi-Bektaşî inancı geleneklerinde müziğin ritüellerde önemli bir yeri vardır. Bu gelenekte müzik aynı zamanda tanrıya erişmenin, onunla bütünleşmenin bir yolu olarak görüldüğünden, inancın yapı taşlarından biri olmuştur. Şiir ve müziğin gücüyle hem anlatım hem aktarım kabiliyeti artan inanç sistemini sazı ve sözüyle günümüze ulaştırınlarsa emektar ozanlardır.

14. yüzyıldan başlayarak, “Muhammed-Ali ikilisinin merkeze oturduğu” (Taşğın, 2004, 281) Ehli-Beyt inancında bu soydan geldikleri düşünülen ve söyledikleri deyişler ile halka dönemin edebi tarzının hafızasını da ileten; Nesimi, Hatayî, Fuzulî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemini ve Virani gibi önemli şairlerden biri de 16. yüzyılda yaşadığı düşünülen Pir Sultan Abdal’dır. “Türkmen oymaklarının içerisinde yer alan konar göçer yaşam tarzı ile” (Güray, Karadeniz, 2019, 79) “Abid, zahid, muhaddis ve fakihler için kullanılan *abdal*” (Mesci, 2022, 6) kelimesi daha sonra her asırda mevcudiyetini devam ettiren bir unsur olarak görülmüştür.

Şiirlerinde sekizli ve on birli hece veznini kullanan Pir Sultan Abdal, “deyiş, buyruk, ayet adı verilen nefes” (Taşğın, 2015, 28-43) türü lirik dörtlüklerinde Allah, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ehli-Beyt’in yanı sıra hoşgörünün hayat için öneminden de bahsetmiştir. Günümüzde birçok halk ozanı tarafından bestelenen Pir Sultan Abdal dörtlükleri, kendi çalış ve söyleyiş tarzıyla topluma anlatılagelmiştir. Türk kültürüne kendi gelişkin belleğiyle yüzlerce ve binlerce deyiş ezberleyerek ve bu anlatıları Türkçe olarak aktarmakta ısrar ederek halkın hizmetkârı olan, toplumda derin izler bırakmış diğer ozanlar gibi Pir Sultan Abdal’ın yüksek değerleriyle haksızlık ve zulümler karşısında da ortak insanlık mirasına tüm varlığıyla hizmet ettiği bilinir. Yine ozanlık geleneğinin devamı olarak devraldığı mirasa vefayı borç bilen, Sivasın Çamşılıhı halk ozanlarından biri olan Feyzullah Çınar, hem Pir Sultan Abdal, Kaygusuz Abdal gibi halk şairlerinin eserlerini bestelemiş hem de kendi şiirlerinde mahlasını kullanmıştır. Feyzullah Çınar’ın eserlerinde Uşşak-Hüseyini makam grubu ağırlık

göstermektedir.

Bu çalışmada, Çamşılı yöresinin önemli bir ozanı olan Feyzullah Çınar'ın, Anadolu Alevi-Bektaşî inanç geleneğine ilişkin deyiş/nefes unsuru ekseninde Pir Sultan Abdal'ın sözlerinden bestelediği eseri üzerinde durulmuştur. Çalışmanın örneklemini ve aynı zamanda sınırlılığını oluşturan, TRT Müzik Dairesi Yayınları THM Repertuarı'ndaki aynı adlı eser ile 1978 TRT performansının farklılık gösterdiği için yeniden notaya alınan "Bu Yıl Bu Dağların Karı Erimez" adlı eseri *ezgi çekirdekleri* analizi yoluyla melodik yapısı incelenmiştir.

## 1. Pir Sultan Abdal

Asya kültüründe önemli yere sahip baksı kavramı, İslamiyet'in Anadolu'ya nüfuz etmesiyle yerini âşık ve âşık edebiyatına bırakmaya başlamıştır. 12. yüzyılda Ahmet Yesevi ile başlayan âşık/âşık edebiyatı olan bu akım, Anadolu'da mevcut çeşitli tarikatlarla gelişerek çoğunlukla Alevi-Bektaşî ve Melâmî-Hamzavî ekseninde varlığını (Özdemir, 2010, 89) yine halk şairleri ve âşıklar tarafından devam ettirilmiştir. Bu halk şairlerinden biri ise Pir Sultan Abdal'dır.

Günümüzde yaşadığı tarih tam olarak bilinmeyen ancak 16. yüzyılda yaşadığı düşünülen ve Alevi-Bektaşî inancında çok önemli bir yere sahip asıl adı "Haydar" (Albayrak, 2007, 277) olan Pir Sultan Abdal, bu akımı devam ettiren Anadolu'da yaşamış bir halk şairidir. Soyunun, On İki İmamlardan olan Zeynel Abidin'den geldiği, bazı kaynaklarda ise Hoy kasabasından geldiği ve akabinde Sivas'a yerleştiği bilinen Pir Sultan Abdal, Yıldızdağı eteklerindeki Banaz köyünde dünyaya gelmiştir. 9 yaşında, koyunları otlatırken uyuyakalır ve rüyasında bir elinde dolu, diğerinde elma olan bir yaşlı görür ve elinden doluyu içer. Yaşlı kişinin elma tutan elinde yeşil bir benî görür ve Hacı Bektaş Veli olduğunu anlar. Hacı Bektaş ona "Pir Sultan" mahlasını verir ve gözden kaybolur (Kuzu, 2018, 112). Alevi kültüründe kullanılan ocak kavramlarından biri olan "pir, dinsel hizmetleri gören kişilerin ailelerini soylarını nitelendirmek için kullanılanıdır" (Yaman, 2011, 48). Abdal ise "11. yüzyıldan başlayarak Türkmenlerle beraber Anadolu'ya gelen Ehlibeyt'e uzanan dervişlerin isimleridir" (Akin 2017, 256). Bulunduğu dönemde ve kendinden sonraki dönemlerde Alevi-Bektaşî âşıkları tarafından benimsenmiş, onlar için yol gösterici olan (Gülçücek, 2012, 162) Pir Sultan Abdal, dönemin sosyal sorunlarını ele alması, insanın Tanrıdan geldiği, insanın yeryüzünde Tanrının bir tezahürü olarak görmesi ve "muhalif tavrının toplumda derin bir sevgiyle benimsenen dizeleri halkın belleğinde yüzyıllardır korunarak, toplumcu şairlerin halka ulaşmak ve düşüncelerini aktarması" (Alpaslan, 2012, 47) açısından önemli bir yere sahiptir.

Pir Sultan Abdal, ilâhinin Bektaşilikte genel adı (Akdoğan, 1995, 249) veya Bektaşî edebiyatının şiirleri (Atalay, 1991, 88) olan nefes tarzındaki eserlerinde daha çok "Hz. Ali, On İki İmam, İran Şahları ve uğradığı kötü muameleler" (Boratav-Gölpınarlı, 2010) gibi unsurları sıklıkla işler. Pir Sultan Abdal'ın yaşadığı dönemde "Alevi-Kızılbaş topluluklarının denetimi altında tutan halifeler" (Avcı, 2008, 83) bu inanç sisteminin üzerinde önemli etkiye sahipti.

Pir Sultan Abdal, eserlerinde sade bir Türkçe ile yazmasının yanı sıra Alevi-Bektaşî inancının etkisiyle Farsça ve Arapça kelimeler de kullanmıştır. Sıklıkla şiirlerini sekizli ve on birli hece vezni ile yazmıştır. Pir Sultan Abdal şiirlerini, oldukça sade ve halkın anlayabileceği bir dille yazmıştır. Dizelerinde sıklıkla "6+5 ve 4+4+3 duraklı 11 heceli, çoğu duraksız 8 heceli kalıplar" (Erdoğan, 2006, 49) ve yarım uyakları kullanmıştır (Erdoğan, 2006, 50). Şiirlerini her zaman halkın dili ile yazmıştır. Pir Sultan Abdal'ın eylemi önde tutması, "şiirlerinde sıfattan çok fiile yer vermesiyle görülür" (Bezirci, 1986, 127). Pir Sultan Abdal'ın şiirleri, dörtlülüklerden oluşur. Araştırmaya konu olan eser dört dörtlülükten meydana gelse de şiirleri daha çok koşma türünde beş dörtlülükten meydana

na gelir. Pir Sultan Abdal'ın şiirlerindeki uyak düzeni, “deyiş ve ölçü gibi titiz davranmaz ve dizeleri yarım uyakla yürütür. (Bezirci, 1986, 136).

Hızır Paşa bizi berdar etmeden  
Açılın Kapılar Şah'a gidelim.  
Siyaset günleri gelip yetmeden,  
Açılın Kapılar Şah'a gidelim.

Gönül çıkmak ister Ali müşküne  
Can boyanmak ister Ali müşküne  
Pirim Ali On iki imam aşkına  
Açılın Kapılar Şah'a gidelim.

Pir Sultan Abdal, Şah'ın yanında olarak tarafını sıkı bir şekilde belli etmenin ve vefatına kadar halkın yanında saf tutarak iktidarın karşısında olmayı sürdürmüştür. Her daim ezilenin yanında olması ve direnerek iktidara karşı koyması, onu bir öncü yaptığı gibi asırlar sonrasında bile canlılığını sürdürmüştür. Dönemin Sivas valisi Hızır veya Hızır Paşa tarafından idam edilen Pir Sultan Abdal'ın bu dizelerinde anlaşılacağı üzere; kaçış yerinin veya sığınılacak yerin Safevi Devleti şahı olduğu görülmektedir. Şair, “Açılın Kapıları Şah'a Gidelim” sözleriyle döneminin kurtarıcısı veya nihai lider olduğunu düşündüğü Şah'ı desteklediğini bir kez daha göstermiştir. Türkmen kalkıp yaylasına yürümez dizelerinde, dönemin Türkmen gruplarının düzenlerinin bozulduğuna ve Zalim Paşa hından mi öl dey dizelerinde ise devlet büyüklerinin kötü muamelesine işaret etmektedir.

Hızır Paşa, Kavm-ı Bedrettin'de Pir Sultan Abdal'ı ve mensup olduğu zümreyi eserinde anlatır. Hüdâyi Efendi ise bu zümrelerin Safevi hükümdarlarıyla ilişkilerini anlatmakta ve Kızılbaş seferinde bu zümrelere ait sipahilerin kendi mezhepleriyle savaş etmemek için tumardan vazgeçtiklerini söylemiştir. (Köprülü, 1928, 54). Pir Sultan Abdal, kendinden önceki halk şairlerinin yanı sıra Teke bölgesinde önemli etkiye sahip Şahku'ndan da etkilenmiştir.

Şiirlerini hiçbir zaman propaganda aracı olarak kullanmamış aksine büyük bir içtenlikle yazmış (Bezirci, 1986, 92). Şiirlerinde, genel olarak toplumsal bir başkaldırı ifade edilir. “Osmanlı Devleti ve Safevi Devleti arasında artan uyuşmazlıklar, alevi toplumu arasında yaşanan mezhep ayrılıkları görülmekte ve iki taraf arasındaki mesafe gün geçtikçe açılmıştır” (Koçak-Uğurcan, 2023, 30). Pir Sultan Abdal'ın şiirlerini; sevgi, bağlılık, nefret ve erkânı anlatma olarak dört grupta ele alınabilir: “1- Hak, Muhammet, Ali, Hasan, Hüseyin, Hatice, Fatma, Hacı Bektaş, Seyit Ali, Balım Sultan, Eba Müslim, Mehdi, Nesimi ve Mansura sevgi, 2 - On İki İmam, Safevi Şahları, Üçler, Yediler, Kırklar, pirlar ve erenlere bağlılık, 3 - Muaviye, Yezit, Mervan, Mülçemoğlu, padişah ve Hızır Paşa'dan nefret, 4 - Alevilik, kural, töre ve törenlerini, özel deyimleriyle erkânı anlatma (Bezirci, 1986, 92).

## 2. Feyzullah Çınar

Sivas'ın Çamşılı bölgesinde; Muhlis Akarsu, Ali Ertekin, Ali Rıza Yalçın ve Feyzullah Çınar gibi yerel halkın duygu ve düşüncelerine kılavuz olan önemli sanatçılar yetişmiştir (Temürtürkan, 2021, 142). XXI. yüzyıl Anadolu halk ozanı, Arapça “feyz (ضيف) bereket” (Kanar 2005, 246) kökünden gelen Allah'ın bereketi anlamında Feyz-



zullah Çınar, Alevi-Bektaşî inancının yoğun bir şekilde yaşandığı ve âşıkların oldukça etkilendiği Çamşılı bölgesinde yetişen geleneksel müzik değerlerimiz içinde önemli bir yere sahip olmuştur. Babası “Aslan Ağa (Ali Haydar) bağlama çalması konusunda Fezzullah Çınar’a destek vermiş ve 13-14 yaşlarında Pir Sultan Abdal, Virani ve Kaygusuz Abdal’dan türküler dinleyerek bağlama çalar hale gelmiştir” (Karaduman-Bulut, 2014, 1221).

1950 yıllarında bozulmaya başlayan ekonomik durum ve hak ihlalleri sebebiyle 27 Mayıs 1960 darbesi olmuştur. Darbenin hemen sonrasında hazırlanan 1961 Anayasası, topluma geniş hak ve özgürlüklerin kazanımının yanı sıra kültür sanat alanlarında önemli özgürlükler sağlamıştır (Eren, 2017, 140). Bu özgürlükler birçok sanatçının toplumsal sorunları müzik yoluyla dile getirmesini de sağlamıştır. Bu sanatçılardan biri olan Fezzullah Çınar, deyiş söylemenin zor olduğu bir dönemde icra ettiği konserlerde, toplumun sorunlarına kayıtsız kalmayarak, Pir Sultan Abdal gibi memleketin sorunlarını dile getirmekten ve köyden kente getirdiği Alevi-Bektaşî kültürünü olduğu gibi yansıtmaktan hiçbir zaman geri kalmamıştır. Konser ve kayıtlardaki icra ettiği eserlerinde, “Alevi kültürüne sahip insanların kullandığı bu kültürde özel kelime/kavram, renk ve sayıların kullanımının normal bir durum olmasına karşın” (Günşen, 2007, 329) Fezzullah Çınar’ı Alevilik propagandası yapmakla yüz yüze getirmiştir. Avrupa’ya ilk giden âşıklarımızdan biri olan Fezzullah Çınar’ın yaşamında önemli bir yere sahip gazeteci Fikret Otyam’ın yanı sıra İrene Melikoff’un da mihenk taşı sayabileceğimiz katkıları olmuştur. Melikoff, Hacı Bektaş Veli anma şenliklerinde dinlediği bas sesinden çok etkilenmiş ve bir gün sonra kendisinden önce Hacıbektaş’ta dinlediği bir nefes olan “Sen Allah’ın Arslanısın ya Ali” okumasını istemiştir. Fezzullah Çınar omuzlarını silkerek Melikoff’a dönüp “Ya Ali Allah’ın kendisidir” diyerek Derviş Ali’nin “Men Ali’den gayrı Tanrı bilmezem” nefesini okumuştur (Melikoff, 1993, 17). Fezzullah Çınar, köyünden çalışmak için ilk olarak 1950 yılında İstanbul’a bakkal çıraklığı ve hamallık yapmak için gelmiş ve sonra Ankara’ya dönmüştür. Maddi kazanç edinemediği Fazilet adında ilk plağı, 1966 yılında 200 bin civarında satılmıştır.

Kültüre büyük hizmetinin yanı sıra ozanların şiirlerini besteleyerek anlatım ve hem insan ruhuna hem gelecek nesillere erişim fırsatını arttırması olduğu söylenebileceği gibi aynı zamanda bu kültürü yurt dışında da anlatma fikri ve çabası Fezzullah Çınar’ın bu kadim inanca dokunuşunun bir göstergesidir. “Çamşılı ve köylerinin tamamı Alevi-Bektaşî inanca sahiptir. Cemlerin ve sazlı-sözlü ortamların yoğunluğundan, aşk ve gurbet gibi sebeplere kadar birçok husus, bu kültürün gelişmesinde etkili olmuştur” (Karaduman-Bulut, 2014, 1221). Çınar eserlerinde yaşanmışlığa dair ne varsa; din, doğa, aşk, mekân gibi unsurları yoğun bir şekilde işlemiştir. Eserlerinde en yoğun işlediği konuların en yoğun ilki “*duygu/algı*” unsuru ile ikinci olarak *toplumsal ilişki* unsurları olduğu görülmektedir” (Karaduman-Bulut, 2014, 1224). Çoğunlukla usta ozanların şiirlerini besteleyerek okuyan Fezzullah Çınar, bu yönüyle usta bir besteciydi. Dörtlüklerle ortaya koyduğu şiirlerinin yanı sıra 3+2 dizeden oluşan bentlerle de söylediği şiirleri vardır. Mahlas olarak şiirlerinde kendi adını kullanmıştır (Kaya, 2002, 113).

Fezzullah Çınar eserlerinde genellikle; söze başlarken bağlamasını çalmaması ve usulü farklı yerlerde kademeli yavaşlatmayı tercih etmesi bakımından serbest bir tarzının olduğu söylenebilir (Karaduman, 2014, 219). Bununla birlikte, makamsal tercih açısından deyiş ve nefes türünde yoğun olarak kullanılan Hüseyini makam ailesi Fezzullah Çınar’ın eserlerinde de en çok kullanılan makamdır. Müziğe usta halk ozanlarını dinleyerek erken yaşlarda başlayan Fezzullah Çınar, kısacık ömründe TRT repertuarına eserler kazandırarak Türk Halk Müziğine olumlu katkılar sağlamıştır.

### 3. ‘Bu Yıl Bu Dağların Karı Erimez’ Adlı Eserinin Makamsal Analizi

Bu bölümde, ele alınan bu eser, TRT Müzik Dairesi Yayınları THM 1562 Repertuar no’lu ve 26.09.1977 inceleme tarihli olup, kaynak olarak Fezzullah Çınar’dan

alınarak Nida Tüfekçi tarafından notaya alınmış, 1978 yılında TRT’de yine Feyzullah Çınar tarafından icra edilmiştir. Nida Tüfekçi’nin 1977 yılında TRT Repertuvarına kazandırdığı eser ile Feyzullah Çınar’ın 1978 yılında çalıp söylediği eser ile farklılıklar mevcuttur. Örneğin: 1977’de derlenen eserde giriş saz bölümü, tekrarı ile birlikte on bir ölçü iken 1978 TRT Feyzullah Çınar icrası, yirmi ölçüden oluşmaktadır. Farklılık sadece ölçü sayısı ile sınırlı değildir. Derlenen ve icra edilen aynı eserde gerek ara saz gerekse dörtlükler arası saz bölümlerinde de nota farklılıkları mevcuttur. Eser “çıkıcı bir makam olan” (Signell, 1986, 51) Uşşak makamında, “iki ve üç vuruşlu ana usüllerin birleşmesinden hasıl olan” (Emnalar, 1998, 124) 5/8’lik usulde olup, ezgi çekirdekleri açısından analiz edilmiştir. Türk müziğinde kullanılan ve adına genellikle çeşni (üçlü, dörtlü, beşli) dediğimiz ses dizileri tek başına “ezgi çekirdeği” olarak tanımlanamaz. Bu duruma dikkat çeken Öztürk, Rast dörtlüsü ve Hicaz beşlisi gibi sınırlı ezgisel dörtlü veya beşli yapılarının makamsal ezgi çekirdekleri olarak anlaşılamayacağını belirtir (Öztürk, 2014, 19). O halde “müzikoloji, etnomüzikoloji ve müzik teori literatüründe farklı alanlarda, melodic nucleus/core/seed” (Öztürk, 2014, 59) adlarıyla kullanılan ve “makamın temelini oluşturan birkaç sestem oluşan” (Bayraktarkatal-Öztürk, 2012, 46) *ezgi çekirdekleri* ile ilgili birkaçı tanımlı şöyle sıralayabiliriz: “Ezgi çekirdekleri analizi, “görsel deneyime dayalı dizi temelli yaklaşım yerine, işitsel deneyime öncelik veren ve ezgi temelli bir bakış açısı ile analiz imkânı sağlayan bir yöntemdir” (Budak, 2021, 4). “Merkez tanımlayıcı perde olarak adlandırılan perde, ezgi çekirdeğinin ana ekseninde/merkezinde yer almaktadır. Bu perdenin çevresindeki üç ya da dört perde bu perdede merkez/kutb olacak bir biçimde hareket etmekte ve bu perde üzerinde kararlı bir dengeyi sağlamanı sağlamaktadır. Çoğu kez, merkez tanımlayıcı perdede merkez/kutb edinen perde kümesinde oluşan kendine özgü ezgiler, bir makamı bu perde üzerinden şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde adlandırabilme niteliğine sahiptir” (Güray-Bayraktarkatal, 2021, 994). “Gelenekte cins, tabaka gibi isimlerle tarif edilmiş olan bu yapılar daha geniş olarak ve uydu seslere sahip ezgi çekirdekleri olarak da tanımlanabilmektedir” (Güray, 2011, 116). “Makam kendini yalnızca küçük bir karakteristik aralıkta ya da küçük bir ezgi çekirdeğinde belirtebilir.” (Bayraktarkatal, 2023) İşitsel unsurun teori bilgisinin önüne geçtiği *ezgi çekirdeği* odaklı makam analizinde, eseri analiz edenin repertuvar yeterliliğinin de büyük önemi vardır. Örneğin; icracının işittiği bir Hüseyini ezgi çekirdeğini daha önceden çaldığı veya okuduğu bir eserle hemen eşleştirmesi, repertuvar yetkinliğinin işitsel hızı, reaksiyonun bir sonucudur denilebilir. Aşağıda yer alan Feyzullah Çınar’a ait “Bu Yıl Bu Dağların Karı Erimez” adlı eserin ölçüleri ezgi çekirdekleri bağlamında detaylı bir şekilde açıklanmıştır.

Eserin birinci ölçüsü Çargâh-Hüseyini ezgi çekirdeği (Şekil 2) ile başlamıştır. İkinci ve üçüncü ölçüsü ise “güçlü Hüseyini perdesinde başlayan” (Özkan, 1998, 158) Hüseyini ezgi çekirdeği (Şekil 3) ile devam etmiştir. İlk ölçü özellikle deyiş eserlerde girişlerde sıklıkla kullanılan bir motiftir.



Şekil 1: Eserin birinci satırı.



Şekil 2: Çargâh-Hüseyini ezgi çekirdeği.



Şekil 3: Hüseyini ezgi çekirdeği.

Eserin dördüncü ölçüsünde Hüseyini ezgi çekirdeği (Şekil 5) kullanılmıştır. Altıncı ölçüsü ve yedinci ölçüsü ise Uşşak (Nevruz) ezgi çekirdeğiyle (Şekil 6) devam etmektedir. İkinci ve dördüncü ölçülerdeki yapıyı birbirinin yerine geçebilecek varyantlar olarak düşünülebilir.



Şekil 4: Eserin ikinci satırı.



Şekil 5: Hüseyini ezgi çekirdeği.



Şekil 6: Uşşak - Nevruz ezgi çekirdeği.

Huzi ve Nevruz yapıları Anadolu'daki en eski makamsal yapılarıdır (Erdogan vd., 2020, 110). Eserin dokuzuncu ölçüsünde karar ve güçlü seslerinin belirgin görüldüğü Uşşak-Nevruz ezgi çekirdeği (Şekil 8) kullanılmıştır. On birinci ölçüde ise bir Uşşak dörtden oluşan "son yüzyılın eser üretiminde adeta kaybolmaya yüz tutmuş" (Levendoglu, 2020, 172), Rast-Uşşak karışımı ancak ağırlık Uşşak olan ve Neva perdesinde asma karar da sıkça duran (Kutluğ, 2000, 204) ve aynı zamanda Necid-Hüseyini dizisinde de yer alan (Karadeniz, 2013, 99) Huzi ezgi çekirdeği (Şekil 9) kullanılmıştır.



Şekil 7: Eserin üçüncü satırı.



Şekil 8: Uşşak - Nevruz ezgi çekirdeği.



Şekil 9: Huzi ezgi çekirdeği.

Eserin on sekizinci ölçüsünde, deyiş ve nefes türlerinde yaygın olarak kullanılan ve semah ritüellerinde icra edilen Uşşak ezgi çekirdeği (Şekil 11) kullanılmıştır.



Şekil 10: Eserin altıncı satırı.



Şekil 11. Uşşak ezgi çekirdeği.

Eserin yirmi üçüncü ölçüsünde bazen Muhayyer perdesinin çarpma (ya da 32'lik nota değeri) yoluyla da kullanılan Hüseyini ezgi çekirdeği (Şekil 13) kullanılmıştır.



Şekil 12: Eserin yedinci satırı.



Şekil 13: Hüseyini ezgi çekirdeği.

Eserin yirmi yedinci ölçüsünde Huzi-Uşşak ezgi çekirdekleri (Şekil 15, Şekil 16) kullanılmıştır.



Şekil 14: Eserin sekizinci satırı.



Şekil 15: Huzi ezgi çekirdeği.



Şekil 16: Uşşak-Huzi ezgi çekirdeği.

T R T MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI  
T H M REPERTUAR SIRA No:1562  
İNCELEME TARİHİ: 26-9-1977

DERLEYEN  
T R T

YÖRESİ  
SİVAS

DERLEME TARİHİ  
21-7-1977

KİMDEN ALINDIĞI  
FEVZULLAH ÇINAR

BU YIL BU DAĞLARIN KARI ERİMEZ  
( PİR SULTAN ABDAL'DAN )

SÜRESİ: 160

NOTAYA ALAN  
NİDA YUFERCI

BU YIL BU DAĞ LA RIN KA RI E Rİ MEZ  
F LİM TUT MAZ GÜL LE RI NI DE RE MEZ  
Kİ Zİ LİR MAK GI BI CAG LA VP CC DİM YİM  
PİR SÜL TA NİM VA RA DIL DİM KİL DE S DUM  
Vİ

E SER BA DI MA Z SA BA YEL BO ZU H BO ZUH  
DI LİM TUT RUP GÖ GÜ N HAL LE RI MI SO RA YİM  
EL VU RUP GÖ GÜ N SÜ MÜN BEN Dİ MI SO RA YİK DİM  
ZA LİM LA Rİ NİN E SE R BA DI SA BA YE L BO ZU H BO ZUH  
EL VU RUP GÖ GÜ N SÜ MÜN BEN Dİ MI SO RA YİK DİM  
ZA LİM LA RİN RİN E LI M TUT MAZ SA HAL LE RI L BO Nİ DI MI  
ZU SO H BO ZUH TÜRK MEN KAL KIP YAY LA Sİ NA  
Nİ İ RA YİM DÖRT SÜ A LÜ LİN MA NA Sİ Nİ  
OL DE YİM DÖST BE Nİ ÇA GİR MİŞ MS BA DUR MA  
VÜ RÜ MEZ BO ZU ZU DU A  
VE RE YİM MEZ ZU ZU DU A  
NA CI K DİM BO ZU ZU DU A  
GEL DE Yİ GİR DİM BAH ZE  
CE Çİ M

Sİ RET E L BO ZU H BO ZUH  
TUT MAZ TE L BO ZU ZU H BO ZUH  
Sİ NE GÜ L BO ZU ZU H BO ZUH  
MAM MA YO L BO ZU ZU H BO ZUH

BU YIL BU DAĞLARIN KARI ERİMEZ  
( Sahite - 2 )

BO ZU...L DU A Sİ RE TE...L BO ZU: ... H BO ZUH  
SA ZI...M DU ZEN TÛT MAZ TE...L " " " "  
GİR...DİM BAH CE Sİ NE GÜ...L " " " "  
Gİ DE CE Gİ MAM MA YO...L " " " "

-- 1 --

BU YIL BU DAĞLARIN KARI ERİMEZ  
ESER BADI SABA YEL BOZUĞ BOZUĞ  
TÜRKMEN KALKIP YAYLASINA YÜRÜMEZ  
BOZULDU AŞİRET EL BOZUĞ BOZUĞ

-- 2 --

ELİM TUTMAZ GÜLLERİNİ DEREYİM  
DİLİM TUTMAZ HALLERİNİ SORAYIM  
DÖRT SUALIN MANASINI VERİYİM  
SAZIM DÜZEN TUTMAZ TEL BOZUĞ BOZUĞ

-- 3 --

KIZILIRMAK GİBİ CAĞLAYIP COSTUM  
EL VURUP GÖĞSÜMÜN BENDİNİ YIKDIM  
GÜL YÜZLÜ CERANIN BAĞINA ÇIKDIM  
GİRDİM BAHÇESİNE GÜL BOZUĞ BOZUĞ

-- 4 --

PİR SULTANIM YARADILDIM KUL DEYİ  
ZALİMLARIN ELİNDEMİ ÖL DEYİ  
DOST BENİ CAĞIRMIS DURMA GEL DEYİ  
GİDECEĞİM AMMA YOL BOZUĞ BOZUĞ

Şekil 17: Nida Tüfekçi'nin 1977'de Feyzullah Çınar'dan derlediği 1562 TRT Reper-tuar numaralı "Bu Yıl Bu Dağların Kari Erimez" adlı eserinin notası.

## Sonuç

Türk Halk müziği eserlerinde Dügâh kararlı makamlardan; Uşşak, Hüseyini, Muhayyer gibi birbirine çok benzeyen makamlar, repertuvarda sayıca üstünlüğe sahiptir. Özellikle konu deyiş ve nefes türleri olunca Dügâh kararlı Uşşak, Hüseyini ve Muhayyer, kısacası Hüseyini ailesi makamları yaygın kullanım bakımından belirgin bir şekilde öne çıkar. Bu görsel benzerlik bazen ayırt edilemeyecek kadar yakın olsa da işitsel olarak bakıldığında bu hemen fark edilir. İki makam için karardan sonra en önemli perdeleri, Neva (Re) ve Hüseyini (mi)'dir denilebilir. Örneğin Uşşak makamı için; Neva perdesi (re), Hüseyini makamı için; Hüseyini perdesi (mi) karar sesinden sonra ikinci öne sahiptir denilebilir. Karar ve güçlü gibi önemli unsurların yanı sıra makamın adının konmasında bizlere önemli ip uçları sağlar.

Hem sayıca birbirine yakın bu iki önemli perde nispetine bakarak hem de ezgi çekirdekleri boyutunu birlikte ele alındığında eserin Uşşak makamında olduğu söylenebilir. Makamı tanımda, görselden daha çok işitselin öne çıktığı makam analizi

olarak görülen ezgi çekirdekleri analizi üzerinden incelenen eserde, Uşşak, Uşşak-Huzi, Uşşak-Nevruz, Huzi, Hüseyini ve Çargâh-Hüseyini ezgi çekirdekleri kullanılmıştır.

TRT repertuarındaki Müzik Dairesi Yayınları THM 1562 repertuar sıra no'lu (Şekil 17) notası ile Feyzullah Çınar'ın 1978 yılında TRT'de icra ettiği aynı iki eser için bazı farklılıklar gözlemlenmiştir. Bu farklılıklar şu şekildedir: TRT repertuar notası (Tablo17), 107 ölçüden oluşmakta iken TRT icrası (Tablo 18) 150 ölçüden meydana gelmektedir. Giriş saz bölümü, TRT repertuar notasında 11 ölçü iken, sanatçının TRT icrası 20 ölçüden meydana gelmektedir. TRT repertuar notasının beşinci ölçüsünde Eviç-Gerdaniye notaları TRT icrasında Irak-Rast şeklinde kullanılmıştır. TRT Repertuar notasında, ilk ölçü Uşşak ezgi çekirdeği ile ikinci ölçüsünde Huzi ezgi çekirdeği ile devam ederken, TRT icrasında, ilk ölçü Çargâh-Hüseyini ezgi çekirdeği, ikinci ölçüsü ise Hüseyini ezgi çekirdeği kullanılmıştır. TRT repertuar notası ile TRT icra notasının giriş bölümleri tamamen farklıdır. TRT icra notasının yedinci ölçüsündeki Huzi ezgi çekirdeği yine on yedinci ölçüde varyasyonlu bir yapı göstermektedir. Sekiz ve on ikinci ölçülerdeki dügahtaki tartım, yirminci ölçüde başka bir varyasyonla kendisini göstermektedir. On sekiz ve yirminci ölçüler de birbirinin varyasyonu sayılabilirler. Söz kısmının yirmi beşinci ölçünün varyantı yirmi dokuzuncu ölçüdür.

Kaynak kişiden notaya alınarak derlenen eserlerde, notaya alan kişinin notasyon (tartım, aralık ve artikülasyon vb.) bilgisinin yeterli ya da ileri derecede olması eserin bizlere ulaşmasında otantisite (biriciklik) unsuru açısından çok önemlidir. Yani kaynak kişiden alınan bir müzik eserini notaya alan kişinin, eseri okuyan ya da çalan sanatçıdan notasyon işleminin tüm ayrıntılarını kullanması, bizlere icra durumunun biricikliği hakkında gerçeğe en yakın bilgi sağlaması açısından önemli bir unsurdur.

## BU YIL BU DAĞLARIN KARI ERİMEZ

Transkript: Serkan KARAASLAN

Besteci: Feyzullah ÇINAR  
TRT-1978

♩ = 160

SAZ . . . . .

bu yıl bul dağ

la rın ka rı e ri mez SAZ . . . . e ser ba dı



26  

 sa ba yel bo zu kı bo zuk SAZ . . . . . e ser ba dı

30  

 sa ba ye l bo zu k bo zuk SAZ . . . . .

33  

 türk men kal kıp yay la sı na yü rü mez SAZ . . . . .

37  

 bozul du a şiret e t bo zu k bo zuk SAZ . . . . .

41  

 bo zu l du a şire te l bo zu k bo zuk SAZ. . . . .

45  

 . . . . .

48  

 . . . . .

51  

 . . . . .



55  E lim tut ma z gül le ri nin de e re yi m SAZ . . . . .

59  di lim tut ma z hal le ri ni so ra yım SAZ . . . . .

63  di lim tut maz has ta ha lim so ra yım SAZ . . . . .

67  dört su al lim ma na sı nı ve re yi m SAZ . . . . .

71  sa zım dü zen tut maz tel bo zu k bo zuk SAZ . . . . .

75  sa zım dü ze n tut ma z tel bo zu k bo zuk SAZ . . . . .

79  . . . . .

82  . . . . .





Bu yıl bu dağların karı erimez  
Eser bad-ı saba yel bozuk bozuk  
Türkmen kalkıp yaylasına yürümez  
Bozuldu aşiret el bozuk bozuk

Elim tutmaz güllerini dereyim  
Dilim tutmaz hallerini sorayım  
Dört sualin manasını vereyim  
Sazım düzen tutmaz tel bozuk bozuk

Kızılırmak gibi çağlayıp çoştum  
El vurup göğsümün bendini yıktım  
Gül yüzlü cerenin bağına çıktım  
Girdim bahçesine gül bozuk bozuk

Pir Sultan'ım yaratıldım kul deyi  
Zalimlerin elinde mi öl deyi  
Dost beni çağırmış durma gel deyi  
Gideceğim amma yol bozuk bozuk

**Şekil 18:** Feyzullah Çınar'dan alınan “Bu Yıl Bu Dağların Karı Erimez” adlı eserin 1978 yılı TRT İcrasının notası.

### Kaynaklar/References

- Akdoğu, Onur. Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler. İzmir: Can Ofset, 1995.
- Akın, Bülent. “Alevilikte “Ocak”: Kavramsal Çerçeveye ve Tarihi Arka Plana Yeni Bir Bakış”. Türk Dünyası İnceleme Dergisi, 2017, 239-264.
- Albayrak, Nurettin. “Pir Sultan Abdal”. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (cilt 34), 2007, 277-278.
- Alpaslan, Gonca Gökalp. 1940 Sonrası Toplumcu Türk Şiirinde Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal İmgesi. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. 62-(2012), 45-82.
- Atalay, Besim. Bektaşilik ve Edebiyatı. İstanbul: Ant Yayıncılık. 2016.
- Avcı, Ali Haydar. “Pir Sultan Ocağı”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 46, 2008, 77-96.
- Bayraktarkatal, Ertuğrul. Geleneksel Türk Müziğinde Makam Kavramı. 2023. <https://www.ertugrulbayraktar.com/makam>.
- Bayraktarkatal, Ertuğrul.-Öztürk, Okan Murat. “Ezgisel Kodların Belirlediği Bir Sistem Olarak Makam Kavramı: Hüseyini Makamı'nın İncelenmesi”. Porte Akademik ve Dans Araştırmaları Dergisi, 4 2012, 24-59.
- Bayraktarkatal, Melik Ertuğrul-Güray, Cenk. “Makamın Yapı Taşı”. Anadolu ve

Komşu Coğrafyalarda Makam Müziği Atlası, Cilt 2, Ankara: AKM Yayınları, 979-1017, 2021.

Bezirci, Asım. Pir Sultan Abdal. Evrensel Basın Yayın. 1986.

Boratav, Pev Naily-Gölpınarlı, Abdülbaki. Pir Sultan Abdal. İstanbul: Derin Yayınları, 2010

Budak, Mehmet Alişan. Diyarbakır-Elâzığ-Şanlıurfa Kentli Makamsal Müzik Geleneklerine Tarihsel Ve Analitik Bir Bakış. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü Müzik Teorileri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Emnalar, Atınç. Türk Halk Müziği ve Nazariyatı. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1998.

Erdoğan, Aziz. Pir Sultan Abdal Mahlaslı Güfteler Üzerinde Edebi ve Musiki Yönünden İncelemeler. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Erdoğan, Aziz vd. "Alevilik-Müzik İlişisine Yönelik Fenomenolojik Bir Yaklaşım (Tunceli Örneği)". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 96, 2020, 81-116. DOI: 10.34189/hbv.96.004

Eren, Ozan. Türkiye'de 1960'larda müzik Akımı Alanı ve Protest Müziğin İlk Nüveleri: Anadolu Pop Akımı. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, 38, 2017, 131-162.

Gülçiçek, Demet. Aşık Kollarında Gelenek, Etkileşimi, Eğitim ve Pir Sultan Abdal Kolunun Oluşumu. Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. 2012.

Günşen, Ahmet. Gizli dil açısından Alevilik-Bektaşılık Erkan ve Deyimlerine Bir Bakış. Turkish Studies, 2 (2007), 328-350.

Güray, Cenk.-Karadeniz, İsmet. "Horasan'dan Keskin'e Bir Çılgılık: Muharrem Ertaş "Kırat Bozlağı'nın Çok Katmanlı Analizi Üzerinden Orta Asya'dan Anadolu'ya Aşıklık Geleneğinin İzini Sürmek". Milli Foklor, 31/122, 2019, 76-93.

Güray, Cenk. Bin Yılın Mirası Makamı Var Eden Döngü Edvar Geleneği. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011

Kanar, Mehmet. Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü. İstanbul: Derin Yayınları, 2005

Karadeniz, Ekrem. Türk Musikisinin Nazariye Esasları. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul. 2013.

Karaduman, İrfan-Bulut, Mustafa Hilmi. "Feyzullah Çınar Türkülerinin Çok Boyutlu İçerik Çözümlemesi". Turkish Studies, 9/5, 2014, 1219-1228.

Karaduman, İrfan. "Şehir Yaşantısı İçinde Bir Kırsal Müzik Temsilcisi: Feyzullah Çınar". V. Uluslararası Hisarlı Ahmet Sempozyumu Şehir ve Müzik. Kütahya: 2014.

Kaya, Doğan. Çamşık Ozanları. Ankara: Çamşık Hüseyin Abdal Derneği Yayınları. 2002

Kaya, Doğan. "Sivas-Çamşılı Yöresi Halk Şairleri". "Erdem" Atatürk Kültür, Dil, ve

- Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 13/ 38. 237-270. 2001.
- Koçak, Aynur.-Uğurcan, Fatma Zehra. "Pir Sultan'ın Şiirlerinde Kültürel Belleğin İzleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 106 (2023), 27-41.
- Köprülü, Mehmet Fuad. "Bir Kızılbaş Şairi: Pir Sultan Abdal". *Hayat Dergisi*, 64 (1928), 223-224.
- Kutluğ, Yakup Fikret. *Türk Musikisinde Makamlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 2000.
- Kuzu, Pınar Fatma. "Pir Sultan'ın Şiirlerinde Turna Motifi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 88 (2018), 111-122.
- Levendoglu, Oya. "Geleneğe Bağlı Yenilikçi Tavrın Kült Bestecisi Cinuçen Tanrıkorur ve Bir Temsili Eser". *Erdem*, 78, 151-188, 2020.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1993.
- Mesci, Utkan. *Anadolu Müzik Hafızasını Orta Anadolu Abdalları Üzerinden Anlamak: Muharrem Ertaş İcrasının Çok Katmanlı Makamsal Analizi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Özdemir, Ahmet. *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Sivas Platformu Yayınları, 2010.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Müziği Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velvelleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat. 1998.
- Öztürk., Okan Murat. *Makam Müziğinde Ezgi ve Makam İlişkisinin Analizi ve Yorumlanması Açısından Yeni Bir Yaklaşım: Perde Düzenleri ve Makamsal Ezgi Çekirdekleri*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Signell, Karl. *Makam Modal Practice in Turkish Art Music*. New York: Da Capo Music. 1986.
- Taşgın, Ahmet. "Ayetten Nefese: Alevi-Bektaş Edebiyatının Dönüşümü", *Yol Bilim Kültür Araştırma Dergisi* 18, 2002, 28-43.
- Taşgın, Ahmet. "Mit ve Gerçeklik Arasında Alevilikte Gerçeklik". *Marife*. 4/3, (2004), 273-281.
- Temürtürkan, Derya. "Çamşılı Yöresi Aşıklık Geleneği İçinde Aşık: Aşık Hatice Mihrap". *Yegah Musiki Dergisi*, IV (2021), 138-152.
- Yaman, Ali. "Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60 (2011), 43-64.





## ALEVİ MEDYASI ÜZERİNE AKADEMİK ARAŞTIRMALAR: BİR SİSTEMATİK ALANYAZIN TARAMASI ACADEMIC STUDIES ON ALEVİ MEDIA: A SYSTEMATIC LITERATURE REVIEW

HALİSE KARAASLAN ŞANLI  

### Öz

Türkiye’de bulunan ve yanı sıra göç hareketliliği ile dünyada pek çok yere yayılmış olan Alevi toplulukları, kimliklerini ifade etme, tanıtmaya ya da kendi aralarında etkileşim sağlama amacıyla çok sayıda kitle iletişim aracı geliştirmişlerdir. Alevi medyası olarak tanımlanan bu araçlar, gelenekselden yeni medyaya doğru hem nitel hem de nicel boyutlarıyla geniş bir çeşitliliğe sahiptir. Günümüz dünyasında süreli yayımlardan sanal ağlara değin yaygınlık gösteren Alevi medyası, başta iletişim çalışmaları olmak üzere sosyal bilimler alanı içinde hak ettiği ilgiyi görememiş, az çalışılan bir araştırma konusu olmuştur. Son yıllarda Alevi medyası üzerine araştırmalar artmış olmakla birlikte çalışma alanının oldukça dağınık bir görünüm arz ettiği ifade edilebilir. Bu araştırmanın konusunu, Alevi medyasına odaklanmış ya da Alevi medya türlerine araştırması içinde yer vermiş bilimsel/akademik nitelikli eserlerin incelenmesi oluşturmaktadır. Alevi medyası üzerine yapılmış akademik çalışmaları sistematik alanyazın taraması/sistematik literatür analizi ile incelemeyi hedefleyen araştırma, birden çok amacı içinde barındırmaktadır. Amaçlardan ilki, mevcut araştırmaların kapsamını derli toplu sunarak, alanın birikimini ortaya koyabilmektir. Bir diğer amaç, konuya eğilecek gelecekteki çalışmalar için bütüncül ve kapsamlı bir haritanın ortaya çıkarılmasına katkı sunabilmektir. Alanda süreklilik arz eden ve ihmal edilen noktalara dikkat çekerek yeni araştırmaların yönelimine katkı sunabilmek de amaçlar arasındadır. Araştırma için YÖK Ulusal Tez Merkezi ve İnternet tabanlı arama motorları, çeşitli anahtar kelimeler ile taramaya tabi tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İletişim, Alevilik Araştırmaları, Alevi Medyası, Alevi Medya Araştırmaları, Sistematik Alanyazın Taraması.

### Abstract

Alevi communities, which have spread to many places in Turkey and around the world with migration mobility, have developed a large number of mass communication tools in order to express their identities, promote them or interact with each other. The tools defined as Alevi media have a wide variety from traditional to new media with both qualitative and quantitative dimensions. The Alevi media, which is widespread in today’s world from periodicals to virtual networks, has not received the attention it deserves in the field of social sciences, especially communication studies, and has become a research subject that has been little studied. Although research on Alevi media has increased in recent years, it can be stated that the field of study has a rather scattered. The subject of this research is the examination of scientific/academic

\* Doç. Dr. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi, halisekaraaslan@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6840-6096.

works that focus on Alevi media or include Alevi media types in their content. The research, which aims to examine academic studies on Alevi media with systematic literature review / systematic literature analysis, has more than one purpose. The first of the aims is to present the accumulation of the field by presenting the scope of current research in a tidy manner. Another aim is to contribute to the creation of a holistic and comprehensive map for future studies that will focus on the subject. It is also among the aims to contribute to the direction of new research by drawing attention to the continuous and neglected points in the field. For the research, YÖK National Thesis Center and internet-based search engines were searched with various keywords.

**Key Words:** Communication, Alevism Studies, Alevi Media, Alevi Media Studies, Systematic Literature Review.

## Giriş

1950 sonrası kırsal alandan kentlere doğru gerçekleşen kitlesel iç göçlerin ve 1960 sonrası dış göçlerin ardından, geçmişte ağırlıklı sözlü kültür öğelerine dayalı bir toplumsal hayat sürdüren Aleviler<sup>2</sup> tarihsel koşulların da etkisiyle yeni iletişim biçimlerine kapı aralamışlardır. Kitle iletişim araçlarından yararlanarak kamusal alanda görünürlüğüne atıran Aleviler, 1970'lerdeki kitap ve dergi gibi geleneksel yayınların ardından, 1980'lerin sonunda çeşitlenen alternatif medya oluşumları ile iletişim tarihinde büyük bir dönüşüm yaşamıştır.

Aleviler/Alevilik üzerine yapılan pek çok araştırma 1980 sonrası bir milat olarak almaktadır. “Alevi uyanışı”, “Alevi medya seferberliği”, “yayıncılık atılımı”, “yayıncılık patlaması”, “iletişim patlaması” gibi tanımlamalar, bu dönem Alevi hareketinin başta kitle iletişim araçları vasıtasıyla olmak üzere kamusallaşmasını vurgulamak için tercih edilen ifadelerdir. 1980 yılların ikinci yarısında, Alevilik ve Bektaşilik konusundaki “söylemi kısıtlayan tabular yıkılmış ve Alevilik birdenbire kamu gündeminde yerini almıştır. (...). 1980 sonrası Alevi kimliğinin kamusal alanda görünürlük kazanması kitle iletişim araçları yoluyla olmuştur” (Vorhoff, 1999, 32, 47).

“Alevilik-Bektaşilik alanında gerek popüler gerekse akademik nitelikli yayınların sayısında 1990'larla birlikte büyük bir artış yaşanmıştır” (Yaman, 2010, 34). Alevi kimliğinin ifade, tanınma ve inşa vasıtaları arasında yer alan dergi ve kitapların ardından iletişim araçlarının çeşitlenmesinde, gerek Alevi toplumsal yaşamına içsel gerekse de ulusal/uluslararası pek çok tarihsel ve sosyal etken söz konusudur. “Türkiye’de ve Avrupa’da seksenler sonrası kendini yerel, ulusal ve ulusötesi alanlarda inşa eden Aleviliğin dinamikleri ilişki ağları, sosyal ve politik yapıların elverişliliği ve iletişim praksisinin etkileşimi” (Şahin, 2005, 470) üzerinden okunabilir.

Alevi iletişim tarihinde bir dönüm noktası olarak 1980 sonrası dönemin işaret edilmesinde ulusal ve uluslararası politik ve sosyolojik pek çok gelişmeye gönderme yapılmaktadır. Tüm dünyada kimlik hareketlerinin yükselmesi ve bunun Türkiye’ye yansımaları, önemli etkenler arasındadır.

“1980'lerin sonundan bu yana ortaya çıkan kimlik hareketi Türkiye’de ve aynı zamanda Batı Avrupa’daki göçmen topluluğu içinde Aleviliğin varlığını ileri sürmekte ve bu kimliğin tanınmasını talep etmektedir. Bu hareket Aleviliği ilk kez çoğunlukla dikkat çekici bir biçimde sergileyerek, onu çevreleyen görünmezliğe ve gizeme en azından kısmen son vermiştir; sorunun Türkiye’nin Avrupa gündemine taşınabilmesi bunun en iyi kanıtıdır” (Massicard, 2007, 18).

1980 sonrası neoliberal politikaların Türkiye’de medya alanına yansımaları yani dereğülasyon ve özelleştirme hamleleri ile devlet tekelinin dışında özel rad-

2 Metinde Aleviler, Alevilik, Alevi medyası kavramları Alevi ve Bektaşî toplumunu ve medyasını tanımlamak için genel bir kategori olarak kullanılmıştır.

yo ve televizyon kanallarının açılması, toplumsal ve siyasal grupların kendi söylem ve kimlikleri ile kamusal alanda yer almalarına olanak sağlamıştır. Bunun yanı sıra SSCB'nin dağılması, akademik ya da yüksek eğitim görmüş yeni bir Alevi entelijansi-yasının oluşması, ilk kuşak Alevi göçmenlerin maddi seferberliği ve 1990'larda yaşa-nan Alevilere yönelen saldırılar... Alevilerin kamusal alanda görünürlüğünü arttıran Alevi medyasının gelişimini hızlandıran unsurlar arasında sıralanmaktadır (Yavuz, 1999a; Çaha, 2004; Poyraz, 2005; Taşğın, 2010).

Kitle iletişim araçları, 1980'li yıllardan itibaren şifahi kültürlerinden ve ge-leneksel bağlarından kopan Aleviler için “bilgi ihtiyacını gidermenin üssü” haline gelmiştir (Şahin, 2012, 148). 1990'lar ve sonrasında Alevilik üzerine önemli sayıda kitap ve derginin yayınlanmasını, 1990'ların ortalarında Alevi radyo istasyonlarının açılması izlemiştir. 2000'li yılların başında ise Alevilerin medya varlığı Alevi televiz-yon ağlarının kurulması ile daha fazla ivme kazanmıştır (Özkan, 2022, 272).

“Seksen ve doksanlar boyunca makro yapıların kamusalıştırdığı biz tasav-vuruna göre kültürel kimliklerini inşa eden Alevi bireyler, iki binli yılların başından itibaren sanal dünyanın karşılıklı etkileşime olanak tanıyan ortamı-na dâhil olmuştur” (Şahin, 2019, 18).

Bütünlüklü bir tarihsel gelişim anlatısına henüz konu edilmemiş, tam kaydı ve ilişki haritası çıkarılamamış Alevi medyasının kapsamını çizebilmek güçtür. Bu makalenin kapsamını aşmakla birlikte Alevi medyasının gelişim tarihi kabaca şöyle özetlenebilir: Alevi Bektaşî basın ve yayın faaliyetinin ilk örneklerini kitaplar oluş-turmaktadır. “Tanzimat sonrasında itibaren yayımlanmaya başlayan ve çok partili hayattan sonra giderek sayısı artan kitap yayınları” (Taşğın, 2010, 25), ağırlıklı olarak, “deyişler ve nefeslerin, divanların; tarihi romanların, buyruk, hüsnüye, vilayetname gibi eserlerin üzerinde yoğunlaşmıştır. 1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren ise Alevilerin süreli yayın organlarını çıkardıklarını görüyoruz” (Yaman, 1997). İlk olarak Temmuz 1966'da çıkan *Cem* dergisini, *Ehlibeyt*, *Nefes*, *Pir Sultan Abdal Kültür ve Sa-nat Dergisi*, *Gönüllerin Sesi*, *Kavga*, *Kervan*, *Pir*, *Çağdaş/Yeni Zülfikar*, *Hacı Bektaş Veli* dergileri takip etmiştir. Çeşitli Alevi-Bektaşî dernek ve federasyonları tarafından gerçekleştirilen basın yayın faaliyetlerine, işitsel iletişim aracı olan radyoların kuruluş süreci eklenmiştir. Ardından 2005'ten itibaren Avrupa'da uydu üzerinden yayın ya-pan televizyon kanallarını, Türkiye'deki oluşumlar izlemiştir. Cem TV (2005), Su TV (2005) ve Düzgün TV (2006) televizyon kanallarının ilk örnekleridir (Massicard, 2007, 143). Kamusal yayın yapan radyo ve televizyon kanallarından kurumların web sayfalarına ve sosyal ağlara varana değin, Alevi medyası kavramsallaştırması altında ele alınabilecek bu araçlar, iletişim teknolojilerinin yaygınlaşmasıyla sürekli gelişim göstermektedir.

Alevi medyası çatı kavramı altında toplanılabilecek araçlar, hem nicelik hem de niteliksel açıdan birbirinden farklı özellikler ihtiva etmektedir. Niceliksel olarak süreli yayınlardan süresiz yayınlara, az sayfalı bültenlerden binlerce sayfalık eser-lere, birkaç aylık dergilerden on yıllara yayılan tarih aralığına sahip yayınlara değin uzanmaktadır. Niteliksel açıdan ise içerik ve söylem olarak birbirinden farklılaşan, ağırlıklı olarak çıkarıldıkları kurum ve derneklerin görüşlerini yansıtan araçlardan söz edebilmek mümkündür. Alevi kimliği üzerine yapılmış çalışmaların da işaret ettiği gibi Alevilik, farklı söylemsel ve kurumsal kaynaklara, Sökefeld'in (2002) ifadesiyle “öz temsilinde çok sesliliğe” sahiptir. Dini, sosyal, siyasi ve kültürel düzeyin öne çıkarıldığı çeşitli perspektifler mevcuttur. Bu makalenin kapsamı dışında kalan bu farklılıklar, Aleviliğinin tanımlaması ve temsili konusunda da bir çeşitlilik oluştur-maktadır. Bu çeşitliliğin medya alanına yansımaları, farklı perspektif ve amaçlara daya-lı araçlar oluşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla tek bir Alevi kimliği ve temsili söz konusu olmadığı gibi tek tür bir Alevi medyasından söz etmek de mümkün değildir.

Bir çalışma mecrası olarak gelişme döneminde olduğunu söyleyebileceğimiz Alevi medyası araştırmaları genellikle sosyal bilimlerin çeşitli disiplinlerine yayılmış metinler içinde gömülü kalmıştır. Alevi medyasını konu edinen araştırmacıların karşılaştıkları önemli problemlerden biri, bu medyalar üzerine yapılmış az sayıdaki çalışmanın hattının izlenmesinin güçlüğüdür. Bununla birlikte, Alevi yazınının takibi açısından önemli olan bibliyografya örnekleri, bu konuda da önemli başvuru kaynakları olmaktadır. Örneğin: *Alevilik-Bektaşılık Bibliyografyası* (Yaman, 1998), *“Alevilik-Bektaşılık Bibliyografyası’na İlaveler”* (Ulusoy, 1999), *“1990-1998 Yılları Arasında Türkiye Üniversitelerinde Aleviliği-Bektaşılığı Konu Edinen Akademik Çalışmalar: Bir Bibliyografya Denemesi”* (Engin, 2000). Bu eserler, Alevilik-Bektaşılık konusuyla ilgili süreli ve süresiz yayınların ve belli bir tarih aralığındaki lisansüstü tezlerinin çeşitli tasniflerle dökümünü içermektedir. Yine çalışmaya kaynaklık eden bir diğer araştırma, *“İngilizce Yazılan Yakın Dönem Araştırmalarında Alevilik”* (Yılmaz Kurt, 2010) başlığını taşıyan, anahtar kelimelerinde medyanın da yer aldığı İngilizce eser incelemelerinden oluşan makaledir.

Bu araştırmayla, spesifik bir alana Alevi medyasına odaklanarak ilgili yazına naçizane bir katkı sağlamak hedeflenmiştir. Araştırmanın konusunu dergicilikten televizyon ağlarına, sinemadan sanal ağlara Alevi medyasıyla ilgili eserlerin sunulması oluşturmaktadır. Makalenin temel amacı, bugüne değin Alevi medyası üzerine yazılan ya da Alevi medyasını konu edinen çalışmaları bütünlüklü bir çerçeve dâhilinde ele alarak, sonraki araştırmalar için bir rehber oluşturabilmektir. Alevi medyası üzerine yapılmış ya da Alevi medya araçlarını konu edinen, erişilen ilk akademik çalışmadan son çalışmaya kadar, kaynaklar sistematik literatür/alanyazın taraması aracılığıyla sunulmaya çalışılacaktır.

### 1. Sistematik Alanyazın Taraması

Bir konu üzerine yapılmış araştırmaları sistemli bir şekilde değerlendirmeyi hedefleyen alanyazın taraması, araştırma yöntemleri arasında önemli bir yer tutar. Konuyla ilgili mevcut araştırmaları belirli ilkeler temelinde inceleyerek temel kategoriler üzerinden analiz eden çalışmalar, ilk olarak, sağlık ve eğitim alanlarında nicel yöntemler çerçevesinde kullanılmıştır. 1990’larda nitel araştırmalar içinde de yaygın bir kullanım alanı bulabilen sistematik alanyazın taramaları son yıllarda hemen hemen tüm disiplinler tarafından benimsenmiştir (Noah, 2017). Özel bir alanda ya da belirli bir konu üzerine daha önce yayımlanmış çalışmaları veri olarak, önceden belirlenmiş kategoriler aracılığıyla incelemeye tabi tutan; alanın genel bilgi birikimini, eğilimlerini, kuramsal ve metodolojik tercihlerini derleyen sistematik alanyazın araştırmaları, sıkça ihtiyaç duyulan bir yöntem olmuştur. Çok büyük alanlardan veri toplayarak istatistiksel analiz bulgularına ulaşan nicel araştırmaların yanı sıra az sayıda fakat önemli alan çalışmalarının nitel perspektif ile sistematik alanyazın taramasına tabi tutulduğu görülmektedir.

Geçmiş araştırmaların panoramasını çizerek sonraki araştırmalar için bir kılavuz işlevi gören sistematik alanyazın incelemelerinin başat önemi, titiz bir arka plan bilgisi sağlayarak alanın gelişimine katkıda bulunmasıdır. Önceki çalışmaların bulgularının, takip ettikleri izlerin, önemsedikleri ya da dışarda bıraktığı konuların sentezlenerek aktarılması süreci, belirli yönergeler çerçevesinde yapılmaktadır (Xiao - Watson, 2019). İncelenen yayınların seçiminde kullanılan ölçütler, sistematik alanyazın taramalarını (bibliyometrik analiz, anlatı analizi, kapsam analizi gibi) diğer literatür taramalarından ayırır. İncelemeye dâhil edilen çalışmaların hedeflerinin, konu edilen eserlerin hangi gerekçeler ile seçildiğinin, yani hariç tutma ya dâhil etme kriterlerinin, araştırma sorularının, arama stratejilerinin önceden belirlenmiş olması, farklı bir ifade ile araştırma protokolü ya da planının ayrıntılı tasviri, sistematik alanyazın taramasının pratiğini oluşturur. Alevi medyası konusunda yapılan detaylı ve sistemik alanyazın taraması ile akademik çalışmaların yapıldığı disiplinleri, öne çıkan temaları ve bağlamları ortaya koymak, çalışmaların üzerine odaklandığı Alevi medyasının türünü

(gazete, dergi, televizyon ya da sosyal medya) tasnif etmek, araştırmalarda ilk olma niteliğini taşıyan eserleri kısaca tanıtmak hedeflenmiştir.

Bu sistematik alanyazın taramasını gerçekleştirmek için sosyal bilimler açısından güvenilir ve yaygın erişim olanağına sahip veri tabanları kullanılmıştır. *Academia.edu* ve *Google Scholar* ve yanı sıra *Web of Science*, *EBSCOhost* veri tabanları ile Türkiye’de yazılan lisansüstü tezlerin erişim adresi olan Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi arama motorlarından yararlanılmıştır.

Sistematik alanyazın incelemelerindeki başat prosedür, dhil etme ve dışlama/hariç tutma kriterlerinin gerekçeleri ile net olarak sunulmasıdır (Okoli - Schabram, 2010, 7). Bu çalışmada temel dhil etme kriteri, araştırmanın Alevi medyası üzerine yapılması ya da Alevi medyasını konu edinmesidir. Araştırmaların seçiminde tarih sınırlaması gözetilmemiştir. Aleviliği farklı Şekillerde konu edinen; kimliğin teolojik, tarihsel, kültürel, toplumsal ya da siyasal boyutlarını tahlil eden yayınlar, Alevi medyasını içermediği sürece çalışmanın konusu dışında tutulmuştur. Alevi medyası üzerine yazılmış, çalışma kapsamına alınan araştırmalar bilimsel ve akademik araştırmalardır. Makaleler, bilimsel kitap bölümleri, lisansüstü tezler kapsam dhilindedir. Alevi medyasını konu edinse dhi hakemli ve akademik süreçlerden geçmemiş genel nitelikli çalışmalar (sunumlar, söyleşiler, bildiriler, aktüel metinler, gazete yazıları vb.) kapsam dışı bırakılmıştır. Aleviliğin ve Alevilerin kitle iletişim araçlarında temsilini (basın ve anaakım medyada Aleviliğin sunumu gibi) içeren çalışmalar da Alevi medyasını içermediği sürece kapsam dışı bırakılmıştır. Yine Alevilerin dini yayınlarda temsili, Aleviliği konu edinen yazında (rneğin klasik Türk edebiyatında Alevilik-Bektaşilik) ya da Alevi yazınında (Alevi-Bektaşi edebiyatı, klasik kaynaklar ya da öğreti odaklı tarihsel yayınlar) yer eden anlatılar da kapsam dışı kategoriler arasındadır. Özetle, Alevi medyasını doğrudan ya da dolaylı biçimde araştırma konusu olarak seçen araştırmalar, analiz kapsamına alınmıştır. Çalışmada hariç tutma kategorisi içinde yer alan bir diğer araştırma konusu da Alevilik ve müzik başlığı olmuştur. Her ne kadar iletişim, medya ve müzik arasında doğrudan bir bağ olsa da müzik araştırmalarının ve Alevi müziğinin incelenme sıklığının tek başına bir literatür taraması gerektirmesi nedeniyle konu kapsam dışında tutulmuştur.

Dhil etme kriterlerine uyan araştırmaların n seçimi için hem ulusal hem de uluslararası arama motorları çeşitli anahtar kelimeler ile tanınmıştır. Anahtar kelime seçiminde Alevi, Bektaşi, Alevi medyası, Alevi televizyonu gibi kavramlar ve çeşitli kombinasyonları kullanılmıştır. Bunun yanı sıra örneklem seçimini eksiksiz kılabilmek için erişilen araştırmaların kaynakalarındaki ilgili metinler de nitel araştırmalarda örneklem seçiminde kullanılan kartopu örnekleme tekniği aracılığıyla taramaya dhil edilmiştir.

n tarama ve eleme süreci sonucunda, araştırmanın sonuçlandırıldığı 2023 Mart ayı itibariyle 1999’dan 2023 yılına uzanan toplam otuz dört çalışmaya erişilmiştir. Bu alışmalar yöntemin gerektirdiği Şekilde aşağıda belirtilen araştırma soruları odağında incelenmiştir: Yazarlar kimlerdir? Hangi disiplinlerden gelmektedirler? Hangi yıllarda araştırmalarını yayımlamışlardır? Araştırmalar hangi dilde yazılmıştır? Yayın türleri nelerdir? Araştırmaların amaçları nelerdir? Hangi konular/temalar ne çıkmaktadır? Araştırmaların temel bulguları nelerdir? Araştırmaların bağlamaları (lke, medya tipi -sosyal medya ya da dijital platform-) nelerdir? Çalışmalarda ortak ya da tekrar eden konu ve temalar nelerdir?

Yöntem anlatısının sonunda, bir not olarak araştırmanın sınırlılığına değinilmelidir. Birden çok konu, kuram ve analizi içeren, geniş bir kapsam ve ayrıntıya sahip çok sayıda metnin yukarıdaki araştırma soruları odağında incelenmesi, istenmeden de olsa eserlerin eksik betimlenmesine neden olmuştur. Ancak, araştırmanın hedefi mevcut eserleri total bir Şekilde değerlendirerek alana dair bir ereve oluştur-

maya çalışmakla sınırlı tutulduğu için bu eksikliğin sonraki analizlerle aşılabacağı umut edilmektedir.

## 2. Alevi Medyası Üzerine Bilimsel/Akademik Araştırmalar

Alevi medyası araştırmaları dâhilinde ele alınabilecek ilk yayının tarihi 1999 yılıdır. Makalenin yazıldığı 2023 yılı Mart ayında dâhi doğrudan Alevi medyasını konu edinen yeni araştırmaların yayımlandığı tespit edilmiştir. Araştırmada, Türkiye’de yayınlanan on iki lisansüstü tezin yanı sıra yirmi üç eser (kitap, kitap bölümü ve makale) konu edinilmiştir. Analizde, çalışmaların genel niteliklerinin tablolar aracılığıyla sunulmasının ardından, konusunda öncü kabul edilen ya da ilk çalışmalar olarak tanımlanabilecek araştırmaların özetlerine yer verilmiştir. Analiz, lisansüstü tezler ve diğer akademik çalışmalar olarak iki kısım halinde sunulacaktır.

### 2.1. Lisansüstü Tezleri

YÖK Tez Merkezi arama motorunda 2023 Mart ayında yapılan taramada “Alevi”, “Bektaşî” anahtar kelimeleri yazıldığında 1041 adet kayıt bulunmuştur. Bu kayıtlarda fen bilimleri özellikle de mühendislik alanında hazırlanmış olan tezlerin -alev, alevlenme, alevin modellenmesi alevli- benzeri kelimelerle dâhil olduğu görülmüştür. Benzer şekilde “Bektaşî” kelimesi ile yapılan arşiv taramasında da ziraat alanında -Bektaşîüzümü- gibi terimleri içeren tezlerle karşılaşmıştır. Bu nedenle ilgili tüm tez başlıkları tek tek okunarak kontrol edilmiştir. 1041 adet tezin 171’i (157 fen bilimleri, 4 tıpta uzmanlık, 10 diğer alanlar olmak üzere) ayıklanarak 870 adet Alevilik-Bektaşîlik konusunda yazılmış lisansüstü tezin ulaşılmıştır. Bu tezlerin 693 yüksek lisans, 177’si ise doktora düzeyindedir<sup>3</sup>. Yüksek lisans ve doktora tezleri Türk dili ve edebiyatı, Doğu dilleri ve edebiyatı, temel İslam bilimleri, sosyoloji, din, psikoloji, siyasal bilimler, halk bilimi, tarih, coğrafya, güzel sanatlar, iletişim bilimleri, müzik, antropoloji, gastronomi ve mutfak sanatları gibi çok farklı disiplinler bünyesinde hazırlanmıştır.

**Tablo 1:** Alevilik-Bektaşîlik ve Alevi Medyası Üzerine Yazılan Lisansüstü

Tez Sayıları

	Yüksek Lisans	Doktora
Alevilik-Bektaşîlik konusunda yazılan tezler	693	177
Alevi-Bektaşî medyası konusunda yazılan tezler	9	3

Alevi iletişim araçlarını konu edinen tezlerin toplam sayısı 12’dir. Dokuzu yüksek lisans, üçü ise doktora düzeyinde yazılmıştır. Alevilik üzerine yapılan genel teze oranlandığında bu sayının yüzde 1’ler dolayında kaldığı görülmektedir. Yazım tarihlerine göz atıldığında 1999’da 1, 2005’te 1, 2008’de 1, 2010’da 1, 2011’de 3, 2012’de 1, 2016’da 1, 2017’de 1 ve 2021 yılında 2 adet tez kaydı bulunmaktadır. Bu skalayı üç tezin yayımlandığı 2011 yılı bozmaktadır. 2011, 2017 ve 2021 yıllarındaki üç doktora tezi dışına Alevi medyasını konu edilen doktora düzeyinde tez yoktur. Bu veriler, Alevi medyasına yönelik akademik ilginin düzeyini gösterir niteliktedir. Tezlerin yazıldığı kurumlar incelendiğinde de ise tekrar eden bir unsura rastlanmamıştır. Çoğu büyük illerde yer alan üniversitelerde birer adet lisansüstü tez çalışması

<sup>3</sup> Aleviliği bir lisansüstü tezinde konu edinen ilk araştırma 1983 tarihlidir. Nüket Esen’in Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı’nda hazırladığı *The Power of the Dedes in Alevi Society in South Western Anatolia (Güney Batı Anadolu Alevilerinde Dedelerin Değişen Gücü)* başlıklı yüksek lisans tezi Alan Duben danışmanlığında hazırlanmıştır. İngilizce yazılmış tez YÖK Tez Merkezi’nde ulaşılabilir durumdadır.

yapılmıştır. Üniversiteler isim sıralamasına göre şöyledir: Ankara Üniversitesi, Boğaziçi Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Ege Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Kocaeli Üniversitesi, Marmara Üniversitesi, Mersin Üniversitesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi ve Yıldız Teknik Üniversitesi.

**Tablo 2:** Alevi Medyasını Konu Edinen Tezlerin Disiplinlere Göre Dağılımı

Anabilim Dalı	Tez Sayısı
Antropoloji	1
Felsefe ve Din Bilimleri	1
Halkla İlişkiler ve Tanıtım	1
İletişim Bilimleri	1
Film Tasarımı	1
Radyo, Televizyon ve Sinema	1
Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler	2
Sosyoloji	1
Temel İslam Bilimleri	1

Alevi medyası üzerine yazılmış ya da Alevi medyasını konu edinen lisansüstü tezlerden sadece birinin açık erişimi yoktur<sup>4</sup>. Diğer tezler, Ulusal Tez Merkezi Veri Tabanında internet üzerinden tam metin erişime açıktır. Ek 1’de mevcut tezlerin genel tablo görünümü sunulmuştur. Yazılan tezlerde, Alevi medyası türü olarak dergi, televizyon, film, kurum web sayfası ve internet haber ajansı gibi araçların değerlendirildiği tespit edilmiştir. Aynı araştırma içinde birden çok araca gönderme yapılması nedeniyle incelenen araç sayısının tez sayısının üzerinde bir görünüm arz etmektedir.

**Tablo 3:** Lisansüstü Tezlere Konu Edilen İletişim Araçları

Alevi medya türü	İncelenme Sayısı
<i>Alevilerin Sesi</i>	1
<i>Cem Dergisi</i>	5
<i>Pir Sultan Abdal Kültür ve Sanat Dergisi</i>	3
<i>Yol Bilim Kültür Araştırma Dergisi</i>	1
<i>Cem TV</i>	3
<i>Yol TV</i>	3
Kurum web siteleri	1
Alevilik temalı sinema filmleri	1

Tablonun da gösterdiği gibi lisansüstü tezlerde yoğun olarak Alevi dergicilik faaliyeti ele alınmıştır. İlk dönem kitle iletişim araçları arasında yer alması ve yanı sıra dergi arşivlerine ulaşım kolaylığı bu tercihin sebepleri arasında sayılabilir.

Alevi yayıncılık faaliyetleri, 1990’lı yıllardan bu yana ağırlıklı olarak dernek ve vakıflar bünyesinde sürdürülmektedir. Yukarıda adı geçen dergilerin de kurum yayınları oldukları belirtilmelidir. *Cem Dergisi* ve *Cem TV* Cem Vakfı’nın, *Pir Sultan Abdal Kültür ve Sanat Dergisi* Pir Sultan Abdal Kültür Derneği’nin, *Yol Bilim Kültür*

<sup>4</sup> Murat Okan (1999) tarafından yazılan yüksek lisans tezi daha sonra genişletilerek kitap haline getirilmiştir. Her iki metin de analize dâhil edilmiştir.

*tür Araştırma Dergisi* Hüseyin Gazi Derneği'nin yayın organıdır. Önde gelen Alevi kurumlarının çıkardığı dergilerin, özellikle *Cem ve Pir Sultan Abdal Kültür ve Sanat Dergisi*'nin, kurumların perspektifini açıklamak için karşılaştırmalı bir şekilde tezlerle konu edildiği tespit edilmiştir. *Cem Dergisi* üzerine yapılan araştırmalar için bkz. Okan, 1999; Şanlı 2005; *Pir Sultan Abdal Kültür Sanat Dergisi* için bkz. Tuna, 2011; *Yol Bilim Kültür ve Araştırma Dergisi* için bkz. Kaya, 2021; karşılaştırmalı araştırmalar için ise bkz. Aslan 2008; Buz, 2010.

Tez özetlerinde de belirtildiği gibi Alevi medyası üzerine yapılan araştırmaların odak noktası “Alevi kimliği”nin tahlilidir. Tezlerde; Alevilik tarih ve Alevilikle ilgili kavramlar ve kaynaklar, önemli figürler, ritüeller, inanç ve geleneklerinin tanımlanmasının ardından ilgili dergi, televizyon, web sitesi vb. aracılığıyla nasıl sunulduğu konu edinilmiştir.

“Alevi camianın en uzun süreli yayınlarından olan *Cem Dergisi*'nin yayın hayatı boyunca, bu dergide Alevilerin kendi diliyle sunduğu Aleviliği tespit etmek” (Şanlı, 2005),

“Onları doğru şekilde anlamanın yöntemi onların kendilerini dile getirdikleri yayın organlarına başvurmak olmalı. Bu sebeple araştırmamızın konusunu *'Pir Sultan Abdal Kültür Sanat Dergisi*'nde sunulan Alevilik' oluşturmaktadır” (Tuna, 2011),

“*Yol Bilim Kültür Araştırma Dergisi* Aleviliğin ne olduğunu tarafsız bir şekilde ortaya koyabilmek adına önemli bir kaynaktır” (Kaya, 2021, 14)

gibi ifadeler tezlerin genel amaçlarını örnelemektedir.

İncelenen tezlerde, seçilen medya türünün tarihi ve gelişimiyle ilgili ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Diğer bir deyişle tezler, Alevi yayıncılık tarihini takip etmek açısından önemli kaynaklardır (bkz. Buz, 2010; Elmacıoğlu, 2016; Çağlar, 2017 vd.).

Dergi odaklı yayıncılık faaliyeti dışında, farklı iletişim araçlarını da konu edinen ilk tez *Yazılı ve Görsel Medya ile İnternette Alevilik Meselesinin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi* 2000 Sonrası başlığıyla Ayşe Demirel tarafından 2011 yılında yazılmıştır. Alevi Haber Ajansı ve kurum web sitelerinin incelendiği tez, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı bünyesinde hazırlanmıştır. *Alevi Kimliğinin İnternet Sitelerindeki Temsili ve Analizi* başlığını taşıyan bir diğer tez ise 2012 yılında Burak Şahin tarafından kaleme alınmıştır. Sosyoloji anabilim dalında yazılmasına karşın yeni medya kavramına da ağırlık vererek disiplinler arası bir çalışma örneği oluşturan tezde, Cem Vakfı'nın ve Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin resmi kurum web siteleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

İletişim disiplini içinden yazılan ve Alevi televizyon kanallarını (Cem TV ve Yol TV) konu edinen ilk doktora tezi ise Işıl Tombul tarafından 2011 yılında yazılmıştır. Medya temsillerinin kimlik inşasındaki işlevine vurgu yapılan *Alevi Topluluk Kültürünün Biçimlendirilmesinde Televizyonun Rolü* başlıklı tezde, medyada temsil konusuna ve Alevi medyasının gelişim tarihine eğilinmiştir. İletişim bilimleri anabilim dalı içinde yazılmış Alevi televizyonlarını konu edinen ikinci doktora tezi ise Bayram Çağlar'a aittir. *Topluluk Televizyonlarının Anaakıma Karşı Alternatif Yayın Oluşturma Potansiyeli: Alevi Televizyonları Örneği* (2017) başlığını taşıyan tezde, kültürel çalışmaların teorik öncülleri ile alternatif medyaya dair önermeler ışığında Alevi televizyonlarının yayın politikaları, medya iletileri ve kurumsal yapıları irdelenmiştir. Söz konusu televizyon kanallarının oluşum süreci ve tarihsel gelişimi, yüz yüze görüşmelerden elde edilen veriler aracılığıyla sunulmuştur. Bir diğer doktora tezi, 2021 yılında İhsan Koluvaçık tarafından yazılmıştır. *2000 Sonrası Türk Sineması'nda Aleviliğin Görünürlüğüne Dair Temsiller* başlıklı tezde, Alevi-Bektaşiliğin si-



nemaya yansması, “Aleviliğe dair film”ler (2021, 113) üzerinden analiz edilmiştir. 1990 sonrası Alevi kimlik hareketlerindeki yoğunlaşmanın sinema alanına yansması olarak değerlendirilen seçili filmler, analize tabi tutulmuştur.

İletişim çalışmaları bünyesinde Alevi medyası başlığını taşıyan ilk ve tek lisansüstü tez çalışması Gülistan Elmacıoğlu tarafından 2016 yılında yazılmıştır. *Alevi Medyası Üzerine Betimleyici Bir Analiz* başlığını taşıyan yüksek lisans tezinde alternatif bir medya formu olarak Alevi medyasının nitelikleri sorunsallaştırılmıştır. Alevi medyasının tek bir tür olarak değerlendirilemeyeceği, aralarındaki bölünme ve söylem farklıları temelinde çeşitli kategoriler altında ele alınması gerektiği tezde vurgulanmıştır. Alevi medyasının tarihi, yayın politikaları, hangi tema ve konuları öncelendiği ve farklılıklarının değerlendirildiği tezde medya kurucuları, yöneticileri ve önde gelen bazı isimlerle derinlemesine görüşme de yapılmıştır. Alevi televizyon kanalları TV 10, Cem TV, Barış TV ve Yol TV; Alevi radyoları; Almanya’da ve Türkiye’de çıkarılan dergiler üzerinden incelenmiştir. Tezin son bölümünde alternatif bir medya platformu olarak Alevi medyasını temsilen *Alevilerin Sesi* ve *Cem Dergisi* ile Cem TV ve TV 10 televizyon kanalları karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilmiştir.

## 2.2. Kitap, Kitap Bölümü ve Makaleler

Kitap, kitap bölümü ve makale türünde Alevi medyasını konu edinen 22 esere ulaşılmıştır. Bu çalışmaların üçü kitap, yedisi kitap bölümü, on biri makale, biri ise araştırma raporu şeklindedir. On dördü yabancı dillerde (on üçü İngilizce, biri Almanca), sekizi ise Türkçe yazılmıştır. Çalışmaların genel olarak değerlendirilmesinde ilk dikkati çeken unsur Türkçe ve yabancı dillerdeki yazım oranı dağılımıdır. Daha önce farklı çalışmaların da işaret ettiği gibi Alevi medyası ve daha da genel anlamda Alevilik çalışmalarında tercih edilen dil, İngilizcedir (bkz. Erman-Göker, 2006; Yılmaz Kurt, 2010). Bu durum, Türkiye’de Alevilik araştırmalarının hâlâ sınırlı bir çerçevede yapılması ve bir tabu olarak görülmesi ile açıklanabilir. Alevi medya araştırmalarındaki yabancı dil ağırlığı, konunun Türkçe okuyup yazan kesime ulaşması önündeki temel engeldir.

Araştırmacıların çalışma alanlarını, sosyal-kültürel antropoloji, siyaset bilimi, etnografi, sosyoloji ve iletişim disiplinleri oluşturmaktadır. Metinlerin neredeyse tamamının odağı Alevi kimliği ve Alevi kimlik inşasında medyanın rolüdür. Çalışmaya dâhil edilen eserler listesi ve analizin genel görünümü Ek 2’de sunulmuştur. Genel kategorik ayrımların yanı sıra öncü çalışmaların ve alanda ilk olan çalışmaların özeti, sonraki araştırmalara kılavuz etmesi açısından önemli bulunarak metne dâhil edilmiştir.

**Tablo 4:** Alevi Medyası Üzerine Bilimsel / Akademik İncelemeler ve Alanlar

	Kitap	Kitap bölümü	Makale	Araştırma raporu
Antropoloji	1		2	1
Etnografi		1		
İletişim	1	2	3	
Sosyoloji/Din sosyolojisi	1	2	5	
Siyaset bilimi		2	1	
Toplam	3	7	11	1

Halen öncü çalışma olma niteliğini sürdüren ilk eser, Sosyal Antropolog Karin Vorhoff'un (1999) "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar"<sup>5</sup> başlıklı araştırmasıdır. Vorhoff, çalışmasının başlığına da yansıttığı gibi akademik ve gazetecilik nitelikli yayınlar üzerine bir literatür dökümü sunar. Alevilik araştırmaları açısından hala başvuru kaynağı olma özelliğini yitirmeyen çalışma, farklı alanlarda yazılabilecek alanyazın taramaları için de başlangıç noktası olarak değerlendirilebilir. "Alevi Bektaşi incelemeleri, son zamanlara kadar, büyük oranda Osmanlı araştırmacılarının alanıydı. Bu araştırmacılar, geçmişi 13. yüzyıla kadar giden Bektaşi Tarikatı ile Babai ve Kızılbaş hareketlerinin tarihi üzerine yoğunlaşmıştı." (Vorhoff, 1999, 33) tespitinin ardından bu konudaki bilimsel araştırmaların bir dökümünü sunar. Tarih, antropoloji, halkbilimi, etnografi, sosyoloji, dilbilim alanlarında Batılı akademisyenleri de kapsayan geniş bir araştırma inceleme derlemesiyle, çalışmasına giriş yapar. İncelemeler alt başlığını taşıyan kısım (Vorhoff, 1999, 33-41) Alevi inancı, ritüelleri, toplumsal örgütlenmesi ve belirli alt grupları konusundaki temel araştırmaları içeriklere ve tarihsel aralıklara göre yapılmış bir sınıflandırma ile okuyucuya sunulur. Vorhoff (1999, 47-51), Alevi yayınlarını kabaca dört kategoriye ayırmaktadır:

- 1) Aleviliği ve Bektaşiliği bütünüyle açıklamaya çalışan genel inceleme kitapları,
- 2) Öğreti ve dua kitapları, evliyaların ve kahramanların tarihi ve efsaneleri, belli yatırların ve soyların hikayeleri ve ritüel kitapları,
- 3) Somut sorunlara ve gündelik politikalara odaklanan Alevi yayınları,
- 4) Yeniden örgütlenen Alevi topluluğu arasında ortaya çıkan iletişim talebini karşılayan aylık ve üç aylık dergiler.

Aynı yıl yayınlanan, Hakan Yavuz (1999a)<sup>6</sup> tarafından kaleme alınan "*Alevilerin Türkiye'deki Medya Kimlikleri: 'Ortaya Çıkış'ın Serüveni*" başlıklı metin milliyetçilik kuramları esasında iletişim çalışmaları ve siyaset bilimi arasında bağ kuran disiplinler arası bir araştırma özelliğini taşımaktadır. Özellikle 1990'lı yılları değerlendiren yazar, modern iletişim ağlarının, etnik ve dini gruplar açısından kimlik oluşumu ve mücadelesinin ağırlık merkezi olduğunu belirtmiştir. Yavuz, çeşitli dergi oluşumları etrafında Alevi kimlik ve inancına dair farklılıkları tartışmaya açarak "yeni iletişim ağlarının önemli bir siyasi alan oldukları" (83) tespitini paylaşmıştır.

Taşğın'ın (2004) "1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü: Alevi Caferiler ve *Aşura Dergisi*" başlıklı makalesi, Alevi kimliğindeki farklılıkları yayıncılık faaliyeti üzerinden okuyan bir inceleme olarak değerlendirilebilir. Metinde, Çorum'da yaşayan Caferiler'in *Aşura (1989-1994) Dergisi* de incelenerek Alevi kimliğine dair tarihsel, sosyolojik analizler yapılmıştır. Taşğın (2010), "*Alevilik-Bektaşilik Konulu Yayınların Genel Çerçevesi: Süreklilik ve Zorunluluk*" başlığını taşıyan metninde ise, Alevilik Bektaşilik yayınlarının oluşum sürecini ve içeriklerini tarihsel dönemlemler yaparak ele almıştır. Tanzimat'tan Cumhuriyet'in kuruluşuna, tek partili yıllardan 2000'lere Alevilik Bektaşilik yayınlarının genel nitelikleri yazılı kültür ve sözlü kültür karşılığında üzerinden sunulmuştur.

Murat Okan'ın (2004) *Türkiye'de Alevilik / Antropolojik Bir Yaklaşım* başlıklı kitabının konusu, kendi ifadeleri ile "günümüz Aleviliğinde 'zıt' örnekler olarak kabul edebileceğimiz Cem Vakfı'nı ve Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'ni çeşitli yayımları üzerinden analiz etmektedir" (Okan, 2004, 12). İki kurumun yayın organları

5 Makalenin yayınlandığı kitabın özgün adı, *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives* (1998)'tir. 25-27 Kasım 1996 yılında İstanbul İsveç Enstitüsü tarafından düzenlenen bir konferansta sunulan çalışmaları içermektedir. Mart 1999'da *Alevi Kimliği: Kültürel, Dini ve Sosyal Perspektifler* başlığı ile Tarih Vakfı Yurt Yayınları tarafından basılan kitabın çevirisi İstanbul İsveç Araştırma Enstitüsü ile yapılan anlaşma çerçevesinde yayımlanmıştır. Kaynakçada hem Türkçe hem de İngilizce basıma yer verilmiştir. Alıntılar Türkçe basımdan aktarılmıştır.

6 Yavuz'un Alevi medyasıyla ilgili olduğu başlıklarına bakılarak tahmin edilebilen ancak tam metnine ulaşılamadığı için çalışma kapsamına dâhil edilmeyen bir diğer kitap bölümü için bkz. Yavuz, 1999b.

farklı Alevilik anlayışlarını irdelemenin aracı olarak seçilmiştir. Alevi medyasına değinen kitap, kitap bölümü, makale gibi akademik metinlerin de ağırlık merkezi “Alevi kimliği” ve medyanın kimlik temsili ve inşasındaki işlevidir. Ömer Çaha da 2004 tarihli makalesinde, özellikle 1980 sonrası dönemde artan liberalleşme faaliyetlerinin medyada sağladığı görece özgür ortam ve bunun Alevi kimliğinin yeniden canlanmasına etkisine değinmiştir.

Geleneksel medyanın ötesinde Alevi kimlik oluşumunu sanal dünyadaki yansımaları aracılığıyla analiz eden ve Alevi kimlik inşası ve yeni medya teknolojileri arasında ilişki kuran iki önemli çalışmadan da söz etmek gereklidir. “*Online Alevilik*” kavramsal çerçevesine atıfta bulunan eserlerden ilki 2002 yılında Martin Sökefeld tarafından, diğeri ise 2013 yılında İlkay Şahin tarafından kaleme alınmıştır.

Sökefeld (2002) “*Alevism Online: Re-Imagining a Community in Virtual Space*” (*Online Alevilik: Sanal Alemde Bir Topluluğu Yeniden Hayal Etmek*) başlıklı makalesinde, İnternet teknolojilerinin kolektif kimliklerin inşasında yarattığı değişimleri “*online Alevilik*” kavramı üzerinden analiz etmiştir. Sökefeld, 1990 sonrası milliyetçi literatürde yaygın kullanım alanı bulan Benedict Anderson’un “hayali topluluklar” kavramsallaşmasını takip ederek, sanal bir topluluk olarak Alevi kimliğinin siber alandaki inşasını konu edinir. Araştırmasında Alevi “medya patlaması” ya da medya seferberliğinin son gelişim halkası olarak değerlendirdiği internet siteleri üzerine çalışarak, siber alanda Alevilerin varlığını odağa alır. “*World Wide Web*’de Alevilerin varlığını araştırmak” (2002, 85) şeklinde amacını ifade ettiği makalesinde “sanal diaspora”, “sanal bir topluluk olarak Aleviliğin temsili”, “sanal Zülfikarlar” (2002, 103) ifadelerine yer verir. Sökefeld, Alevi sitelerini şu başlıklar altında kategorilendirir: Alevi örgütlerinin siteleri; Konfederasyon, federasyon ya da dergi, dernek ve kuruluşlar tarafından oluşturulan siteler; Alevi haber portalleri; Bilimsel Alevilik araştırmalarına erişim sağlayan siteler; Kişisel Alevi web siteleri; Alevi tartışma forumları ve sohbet odaları.

Yeni medya ve Alevi kimlik oluşumu üzerine eğilen bir başka araştırmacı İlkay Şahin’dir. Şahin, 2013 yılında bir kitap ve 2019 yılında bir makale kaleme almıştır. *Online Alevi Topluluklar: Ritüel Desenli Bir Gruptan Mit desenli Bir İnanç Topluluğuna* (2013) başlıklı kitabında, modern dönemle birlikte topluluk kimliklerinin geçirdiği dönüşüm, bu dönüşümde sanal dünyanın etkisinin sorgulanması ve internetin getirdiği dönüşümlerinin Alevi topluluk kimliği üzerindeki biçimlendirici gücü üzerine odaklanmıştır. Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF) ve Alevi Bektaşî Federasyonu (ABF) sitelerini örneklem olarak seçmiştir. Şahin’in 2019 yılında yayınlanan makalesi “Ritüelden İnanca Sembolik Bir Yapılanma: *Online Alevi Topluluklar*” da benzer bir hatta kurgulanmıştır. Makalede, yeni medya araçlarının, özellikle internet teknolojisinin yol açtığı elektronik etkileşim ve sanal yapılanmanın, kimlik tasavvuru üzerindeki dönüştürücü gücü ele alınmıştır. Çok disiplinli bir kurguya sahip olan makale içinde ABF, AABF, Genç Aleviler ve Alevi Forum örneklemeye dâhil edilmiştir.

Medya ve kimlik paradigması kapsamında Alevi medyasını konu edinen bir diğer hat göç çalışmaları ve kimlik hareketleri olarak kategorilendirilebilir. Kira Kosnick tarafından 2004 yılında Almanca, ardından 2008 yılında İngilizce yazılan kitap bölümü bunun örnekleri arasındadır. “*Speaking in One’s Own Voice: Representational Strategies of Alevi Turkish Migrants on Open-Access Television in Berlin*” (‘Kendi Sesiyle Konuşmak’: Berlin’de Açık Erişimli Televizyonda Alevi Türk Göçmenlerin Temsili Stratejileri) (2004) ve “*Mit eigener Stimme? Migrantische Medien und Alevitische Strategien der Repräsentation*” (Kendi sesiyle mi? Göçmen Medya ve Alevi Temsil Stratejileri) (2008) araştırmalarında kamu yayıncı-

lığı ve azınlık hakları kapsamında, Almanya'daki Alevi göçmenlerin kültürel temsil stratejileri ve medya kullanımlarını incelenmiştir. Benzer bir araştırma da medya çalışmaları alanında Liza Hopkins tarafından gerçekleştirilmiştir. Hopkins (2009) "*Citizenship and Global Broadcasting: Constructing National, Transnational and Post-National Identities*" (Yurttaşlık ve Küresel Yayıncılık: Ulusal, Ulusötesi ve Ulus Sonrası Kimliklerin İnşası) başlıklı makalesinde, televizyon yayınlarının küresel düzeydeki sosyal değişimlere katkısı ele alınmaktadır. Bu çalışma, çok kültürlü bir kent olarak nitelendirilen Melbourne'a göç etmiş Alevi topluluğu üzerinden yürütülmüştür. Çalışma, topluluk kimliği ve medya ya da diaspora ve medya araştırmaları kapsamında değerlendirilebilir.

İletişim disiplini içinde yazılmış doğrudan Alevi medyasını konu edinen araştırmalar da mevcuttur. Nihal Kocabay Şener'in 2014 tarihli "Medyadaki Alevilik ve Alevilerin Medyası" başlıklı kitap bölümü, Alevi medya oluşumlarının tarihi ve gelişimi ile ilgili bir hat sunar. Yine iletişim disiplini içinde yer alan ve sinema alanında yapılmış bir araştırmadan da söz edilebilir. Zeki Uyanık tarafından 2014 yılında yazılan "Son Dönem Türk Sinemasında Alevi Kimliğinin Görünümü" başlıklı makale, 1980'lerin sonundan itibaren Alevilerin kimliklerini kamuoyunda dile getirmek için medya kanallarını etkili biçimde kullandığı, 2000'li yılların ardından aynı amaca yönelik sinemanın da bir araç olarak kullanıldığı tespitine dayanır. Uyanık, makalesinde seçilen filmleri (O da Beni Seviyor, Başka Semtin Çocukları, Bir Ses Böler Geceyi) yükselen ve ivme kazanmış olan Alevi hareketinin bir ürünü olarak değerlendirmiştir.

Doğrudan çalışma başlığına Alevi medyasına ilişkin kavramları da taşıyarak disiplinler arası çalışmalar yapan iki isim, Kumru Berfin Emre Çetin ve Nazlı Özkan da Alevi medya araştırmaları açısından önemli eserler vermiştir. Etnografik saha araştırmaları ile kuramsal ve tarihsel medya araştırmalarını birleştiren yazarların birden çok yayını vardır. Yayınların tamamı İngilizcedir.

Özkan'ın iki çalışması mevcuttur. 2016 yılında yazdığı araştırma raporunda Alevi televizyon yayıncılığının genişlemesi "gizlilikten görünürlüğe" alt başlığı ile sunulmuştur. Alevi televizyonlarının kısa tarihini içeren metin, Alevi televizyonlarının varlığını, Alevi kimlik temsilini çoğaltan bir aktivizm biçimi olarak değerlendirmektedir. 2022 yılında yazdığı kitap bölümü ise "*Mediatized Reproduction of Alevism: Alevi Television Networks and their Audiences*" (Aleviliğin Dolayımlanmış Yeniden Üretimi: Alevi Televizyon Ağları ve İzleyicileri) başlığını taşımaktadır. İlk bölümde, Aleviliğin Alevi televizyon ağlarındaki (Cem TV, Yol TV ve TV 10) farklılaşan temsili; ikinci bölümde ise televizyonda yayınlanan Alevilik anlatımlarının toplum içindeki dolaşımını incelemiştir. Alevi kimliğinin medya aracılığıyla görünürlüğünün, kimliğin kamusal alanda ifadesi/işşası için kolaylaştırıcı niteliği üzerinde durulmuştur.

Berfin Kumru Emre Çetin'in doğrudan Alevi medyasını konu edinen beş çalışması bulunmaktadır<sup>7</sup>. Beş çalışma da önde gelen Batılı akademik dergi ve kitabevlerinde basılmıştır. Emre Çetin, Avrupa merkezli medyaların Aleviliğin kimlik inşasına etkilerini özellikle televizyon kanalları üzerinden incelemiştir. Ulusötesi Alevi televizyonları ve Alevi kimliğinin inşası, Alevi iletişim ağlarının yeni bir kamusal alan oluşturmadaki rolü gibi konular, farklı disiplinlerden teoriler ile medya süreçleri ilişkilendirilerek sunulmuştur. 2017'deki makalesinde uydu yayıncılığı, ulusötesi bir kamusal alanda hayali bir ulus inşasının bir aracı olarak değerlendirilerek Cem TV, Yol TV ve TV 10 örneğinde Alevi televizyonlarının farklı ülkelerde yaşayan Alevileri birbirine bağlamadaki işlevi incelenmiştir. 2018 ve 2019'daki çalışmalarında

7 Emre Çetin'in Alevi kurumlarına verdiği "Alevilerin medyada temsili" başlıklı derslerine dayanan "Televizyon Kurmacasında Alevilik: Zülfikar'lar Zülfü Yâre Dokunurken" (2023) başlıklı kitap bölümünde televizyon dizilerinde Alevi temsiliyi incelemiştir. Bu kitap bölümü, hariç tutma kategorileri arasında yer aldığı için metin içinde değerlendirilmemiştir.

ise 2016 yılında Türkiye’deki Alevi televizyon istasyonlarının kapatılması, iletişim- sel etnokırım kavramsal çerçevesiyle incelemiştir. 2023 yılında Oxford Üniversitesi Yayınları’ndan çıkan *Media, Religion, Citizenship: Transnational Alevi Media and Its Audience (Medya, Din ve Yurttaşlık: Ulusötesi Alevi Medyası ve İzleyicisi)* kitabında ise, Alevi medyasının Alevi hareketi içindeki tarihsel konumu dikkate alınarak; Avrupa merkezli medya ve yurttaşlık ilişkileri eleştirel bir şekilde irdelenmiştir. Emre Çetin’in araştırmaları, teorik açılımların yanı sıra iletişim etnografisi ve saha araştırmalarına dayanan verileriyle alanın gelişimi açısından oldukça önemli veriler sunmaktadır.

### Sonuç

Alevi medyası üzerine odaklanan ya da Alevi medyasını konu edinen bilimsel/ akademik çalışmalarının sistematik alanyazın taramasıyla incelenmesini konu edinen bu makalede, alanın genel panoraması çizilmeye çalışılmıştır. Çalışma kapsamında yapılan taramalar sonucu 1999’dan 2023 yılı Mart ayına değin hem İngilizce hem de Türkçe yazında yer alan otuz dört araştırmaya ulaşılmıştır. Bu örneklem üzerinden, alanın kapsamı ve temel eğilimlerine dair çeşitli değerlendirmeler yapılabilir.

Alevi medyası üzerine çalışan araştırmacıların temel odağının, kimlik paradigmaları olduğu görülmüştür. Alevi kimliğinin sunumunda ve inşasında önemli rol oynayan Alevi medyası, çalışmaya konu materyallerde, kimlik anlatısının temel sorularını oluşturan “Biz kimiz? Ortak tarihimiz nedir? Atalarımız/öncülerimiz kimlerdir?” gibi sorulara karşılık gelen “Aleviler kimlerdir? Tarihleri, öncüleri, ritüelleri nelerdir?” gibi sorulara yanıt aramanın bir mecrası olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, kimlik konusuna odaklanan çok sayıda farklı disiplinin Alevi medyası üzerine eğilmesi sonucunu doğurmuştur. Özellikle, Batı’da Alevi medyasını konu edinen uluslararası araştırmacıların, Alevi kimliğinin bir yansıması olan araçları kimlik siyaseti, göç süreçleri ve entegrasyon politikaları çerçevesinde ele aldığı görülebilmektedir.

Alevi medyası, disiplinler arası bir akademik araştırma konusu olmasına rağmen, sayıca az çalışılmıştır. Lisansüstü tezler dışında, genel okuyucuya hitap eden üretim ağırlıkla Batı dillerinde gerçekleştirilmiştir. Erken tarihli araştırmalarda da vurgulanan, Alevilik üzerine “Akademik çalışmaların pek çoğunun sadece Avrupa dillerinde yayımlandığı” (Vorhoff, 1999, 54), “Akademik çalışmaların çoğunun yabancı dilde” (Erman-Göker, 2006, 104) olduğu tespiti, bu çalışma alanı için de sürekliliğini korumaktadır.

Bu araştırmanın sonuçları tarafından da teyit edilen bu süreklilik ilişkisi çeşitli açılardan değerlendirilebilir. Türkiye tarihinde Alevilere yönelik baskıcı ve dışlayıcı politikalar, Alevileri olduğu kadar Alevi kimliğine yönelik akademik araştırmaları da marjinal olarak kodlamıştır. Ana akım akademik çalışmalarda hak ettiği yeri bulamayan Alevilik araştırmaları az sayıda akademisyenin çabalarıyla sınırlı bir çerçeve dâhilinde kalmıştır. Alevilerin halen iletişim özgürlüğünü de içeren eşit yurttaşlık hakları için mücadele eden bir topluluk olması ve Alevilikle ilgili akademik yayınların görece azlığı bu değerlendirmeyi doğrular niteliktedir. Bu durumun aksine, Batılı devletlerin ve araştırma kurumlarının kimlik siyasetine gittikçe artan ilgisi, özellikle Alevi nüfusunun yoğun olduğu ülkelerde entegrasyon politikalarının da bir gereği olarak Alevilik araştırmalarının desteklenmesini sağlamıştır. Bunun yanı sıra yine Batılı ülkelerde, Alevi kimlik mücadelesinin kamusal alanda yükselişi bu tür araştırmaların artmasının nedenleri arasında değerlendirilebilir.

Kültürel antropoloji, sosyoloji gibi toplum bilimlerinin aksine iletişim alanının konuya ilgisinin zayıf olduğu görülmektedir. Disiplin içinden bir elin parmağını aşmayacak sayıda araştırmacının konuya eğildiği tespit edilmiştir. Alevi medyası üzerine sınırlı sayıda araştırmanın ise makro konular ve benzer medya türleri üzerine odaklandığı görülmüştür. Alanına önemli katkılar sağlayan, bu makalede konu edinen çalışmaların artması ile Alevi medya araştırmaları alanının gelişmesi, eksikliklerin giderilmesi mümkün olabilecektir.

**Kaynaklar/References**

- Aslan, Seçil. *The Ambivalence of Alevi Politic(s): A Comparative Analysis of Cem Vakfı and Pir Sultan Abdal Kültür Derneği*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Buz, Engin. *Alevi Yazınında Osmanlı İmgesi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Çağlar, Bayram. *Topluluk Televizyonlarının Anaakıma Karşı Alternatif Yayın Oluşturma Potansiyeli: Alevi Televizyonları Örneği*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Çaha, Ömer. “The Role of the Media in the Revival of Alevi Identity in Turkey”. *Social Identities* 10/3 (2004), 325-338. <https://doi.org/10.1080/1350463042000230827>
- Demirel, Ayşe. *Yazılı ve Görsel Medya ile İnternette Alevilik Meselesinin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (2000 Sonrası)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Elmacioğlu, Gülistan. *Alevi Medyası Üzerine Betimleyici Bir Analiz*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Cetin, Emre – Berfin Kumru. “Communicative Ethnocide and Alevi Television in the Turkish Context”. *Media, Culture & Society* 40/7 (2018), 1008-1023. <https://doi.org/10.1177/0163443718754651>
- Cetin, Emre – Berfin Kumru. “Transnational Resistance to Communicative Ethnocide: Alevi Television during the State of Emergency in Turkey (2016–18)”. *The Sage Handbook of Media and Migration*. ed. Kevin Smets vd. Sage. 2019.
- Cetin, Emre – Berfin Kumru. “Mediatized Culturalisation Through Television: Second-Generation Alevi Kurds in London”. *Television in Turkey*. ed. Y. Kaptan vd. Palgrave Macmillan, Cham. 2020. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-46051-8\\_11](https://doi.org/10.1007/978-3-030-46051-8_11).
- Cetin, Emre – Berfin Kumru. “Television and the Making of a Transnational Alevi Identity”. *National Identities* 20/1 (2017), 91–103. <https://doi.org/10.1080/14608944.2016.1247260>
- Cetin, Emre – Berfin Kumru. *Media, Religion, Citizenship: Transnational Alevi Media and Its Audience*. Oxford University Press, 2023.
- Cetin, Emre–Berfin Kumru. “Televizyon Kurmacasında Alevilik: Zülfikar’lar Zülfü Yâre Dokunurken”. *Sosyal Bilimler Perspektifinden Aleviler ve Alevilik 1*. ed. Şükrü Aslan vd, 342-365. Ütopya Yayınevi, 2023.
- Engin, İsmail. “1990-1998 Yılları Arasında Türkiye Üniversitelerinde Aleviliği-Bektaşılığı Konu Edinen Akademik Çalışmalar: Bir Bibliyografya Denemesi”. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 14 (Yaz 2000), 51-58.
- Erman, Tahire- Göker, Emrah. “Alevi Politics in Contemporary Turkey”. *Middle Eastern Studies* 36/1 (2000), 99-118. <https://doi.org/10.1080/00263200008701334>
- Esen, Nüket. *The Power of the Dedes in Alevi Society in South Western Anatolia*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans

Tezi, 1983.

- Hopkins, Lisa. "Citizenship and Global Broadcasting: Costructing National, Transnational and Post-national Identities". *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies* 23/1 (2009), 19-32. <https://doi.org/10.1080/10304310802596333>
- Kaya, Merve. *Yol Bilim Kültür Araştırma Dergisi 'nde Sunulan Alevilik*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kocabay Şener, Nihal. "Medyadaki Alevilik ve Alevilerin Medyası". *Medya ve Din*. ed. Mete Çamdereli vd. 261-285. İstanbul: Köprü, 2014.
- Kolucaık, İhsan. *2000 Sonrası Türk Sinemasında Aleviliğin Görünürlüğüne Dair Temsiller*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kosnick, Kira. "Mit eigener Stimme? Migrantische Medien und Alevitische Strategien der Repräsentation", *Aleviten in Deutschland*. ed. Martin Sökefeld, 109-132. Bielefeld: transcript Verlag, 2008.
- Kosnick, Kira. "Speaking in One's Own Voice': Representational Strategies of Alevi Turkish Migrants on Open-Access Television in Berlin". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30/5 (2004), 979-994. <https://doi.org/10.1080/1369183042000245651>
- Massicard, Elise. *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.
- Massicard, Elise. "Alevist Movements at Home and Abroad: Mobilization Spaces And Disjunction". *In New Perspectives on Turkey*, 29 (2003), 163-187. <https://doi.org/10.1017/S0896634600006154>
- Noah Jr, Philip D. "A Systematic Approach to the Qualitative Meta-Synthesis". *Issues in Information Systems* 18/ 2 (2017), 196-205. [https://doi.org/10.48009/2\\_iis\\_2017\\_196-205](https://doi.org/10.48009/2_iis_2017_196-205).
- Okan, Murat. *Etnisite, Din ve Kültür İlişkisi: Aleviliğin Tarihsel Boyutu ve Cem Vakfı Örneğinde Bugünü Üzerine Sosyal Antropolojik Bir Değerlendirme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Okan, Murat. *Türkiye'de Alevilik / Antropolojik Bir Yaklaşım*. Ankara, İmge Kitabevi, 2004.
- Okoli, Chitu – Schabram, Kira. "A Guide to Conducting a Systematic Literature Review of Information Systems Research". *SSRN Electronic Journal* 10 (2010), <https://doi.org/10.2139/ssm.1954824>
- Özkan, Nazlı. "Mediatized Reproduction of Alevism: Alevi Television Networks and Their Audiences". *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora Recognition, Mobilisation and Transformation*. Ed. Derya Ozkul vd. 272-289. Edinburgh University Press, 2022.
- Özkan, Nazlı. "The Emergence of Alevi Televisual Activism: From Secrecy to Visibility". *Middle East Report* 281 (2016), 36-37. <https://www.jstor.org/stable/440191470>
- Poyraz Bedriye. "The Turkish State and Alevis: Changing Parameters of an Uneasy

- Relationship". *Middle Eastern Studies* 41/4 (2005), 503-516. <https://doi.org/10.1080/00263200500119233>
- Sökefeld, Martin. "Alevism on-line: Re-imagining a Community in Virtual Space". *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 11/1 (2002), 5-38. <https://doi.org/10.1353/dsp.2011.0058>
- Şahin, Burak. *Alevi Kimliğinin İnternet Sitelerindeki Temsili ve Analizi. Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.*
- Şahin, İlkey. "Ritüelden İnanca Sembolik Bir Yapılanma: Online Alevi Topluluklar". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)* 2/1 (2019), 7-28.
- Şahin, İlkey. *Online Alevi Topluluklar Ritüel Desenli Bir Gruptan Mit Desenli Bir İnanç Topluluğuna*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013
- Şahin, Şehriban. "The Rise of Alevism as a Public Religion". *Current Sociology* 53/3 (2005), 465-485. <https://doi.org/10.1177/0011392105051336>
- Şanlı, Yaşar. *Cem Dergisi'nde Sunulan Alevilik*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Taşgım, Ahmet. "1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü: Alevi Caferiler ve Aşura Dergisi". *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004), 141-148. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/51774>
- Taşgım, Ahmet. "Alevilik - Bektaşilik Konulu Yayınların Genel Çerçevesi: Süreklilik ve Zorunluluk", *Alevi ve Bektaşi Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri*. ed. Gıyasettin Aytaş vd. 23-33. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları No 17, 2010. [http://isamveri.org/pdf/drg/D195129/2010/2010\\_TASGINA.pdf](http://isamveri.org/pdf/drg/D195129/2010/2010_TASGINA.pdf)
- Taşgım, Ahmet. "Akademik Nazarın Darlığı ve Alevi Kaynaklarının Genişliği: Alevilik Araştırmalarının Seyrine Dair Tefekkür". *Hasan Nedim Şahhüseyinoğlu'na Armağan*, 171-186. Ankara: Ürün Yayınları, 2015.
- Tombul, Işıl. *Alevi Topluluk Kültürünün Biçimlendirilmesinde Televizyonun Rolü*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Tuna, Hacer. *Pir Sultan Abdal Kültür ve Sanat Dergisinde Sunulan Alevilik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ulusoy, Ayşe. "Alevilik-Bektaşilik Bibliyografyası'na İlaveler". *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 11 (Güz 99), 69-76.
- Uyanık, Zeki. "Son Dönem Türk Sinemasında Alevi Kimliğinin Görünümü". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/21 (2014), 42-60. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kdeniz/issue/16854/175350>
- Vorhoff, Karin. "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar". çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun. *Alevi Kimliği*. ed. T. Olsson vd. 32-66. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Xiao, Yu-Watson, Maria. "Guidance on Conducting a Systematic Literature Review". *Journal of Planning Education and Research* 39/1 (2019), 93-112. <https://doi.org/10.1177/0739456X17723971>
- Yaman, Ali. *Alevilik Bektaşilik Bibliyografyası*. Mannheim Alevi Bektaş Kültür Ens-



titüsü Yayınları, 1998.

Yavuz, Hakan. “Alevilerin Türkiye’deki Medya Kimlikleri ‘Ortaya Çıkış’ın Serüveni”. *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayri-ler*, 1999a.

Yavuz, M. Hakan. “Media Identities for Alevi and Kurds in Turkey”. *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. ed. D. Eickelman ve W. Anderson 180-189. Bloomington: Indiana University Press, 1999b.

Yılmaz Kurt, Zeynep. “İngilizce Yazılan Yakın Dönem Araştırmalarda Alevilik”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 56 (2010), 191-202.

## Ekler/Appendices

**Ek 1:** Sistematik Literatür Taramasına Dâhil Edilen Eserlere İlişkin İncelemenin Toplu Görünümü

**Tablo 1: Yüksek Lisans Ve Doktora Tezleri**

Yazar ve Yıl	İncelenen Alevi Medyası Türü	Üniversite-Enstitü- Anabilim Dalı	Konu	Tez Türü ve Sayfa Sayısı	Dil
Okan, 1999	<i>Cem Dergisi</i>	Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji ABD	Alevi tarih ve kimliğinin tanımlanması Cem Vakfı ve <i>Cem Dergisi</i>	Yüksek Lisans, 171 s.	Türkçe
Şanlı, 2005	<i>Cem Dergisi</i>	Karadeniz Teknik Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri ABD	<i>Cem Dergisi</i> 'nde sunulan Aleviliğin incelenmesi	Yüksek Lisans, 175 s.	Türkçe
Aslan, 2008	<i>Pir Sultan Abdal Kültür ve Sanat Dergisi ve Cem Dergisi</i>	Boğaziçi Üniversitesi, SBE, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler ABD	Politik bir kimlik olarak Alevilik ve iki süreli yayın aracılığıyla karşılaştırmalı analizi	Yüksek Lisans, 254 s.	İngilizce
Buz, 2010	<i>Pir Sultan Abdal Kültür ve Sanat Dergisi ve Cem Dergisi</i>	Yıldız Teknik Üniversitesi, SBE, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler ABD	1990 sonrası Alevi yazınında Osmanlı imgesinin incelenmesi	Yüksek Lisans, 231 s.	Türkçe
Tuna, 2011	<i>Pir Sultan Abdal Kültür ve Sanat Dergisi</i>	İstanbul Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri ABD	<i>Pir Sultan Abdal Kültür ve Sanat Dergisi</i> 'nde sunulan Alevilik	Yüksek Lisans, 125 s.	Türkçe

Demi- rel, 2011	Alevi Haber Ajansı ve Alevi kurum- larının web sayfaları	Marmara Üni- versitesi, SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD	2000 sonrası yazılı ve görsel medya ile internette Alevilik konusunu din eğitimi açısından incelemek	Yüksek Li- sans, 112 s.	Türkçe
Tom- bul, 2011	Cem TV ve Yol TV	Ege Üniversitesi, SBE, Radyo, Televizyon ve Sinema ABD	Alevi toplu- luk kültürü- nün biçim- lenmesinde televizyonun rolü	Doktora, 261 s.	Türkçe
Şahin, 2012	Cem Vakfı ve Pir Sultan Kül- tür Derneği web siteleri	Mersin Üniversi- tesi, SBE, Sosyo- loji ABD	Alevi kimli- ğinin internet sitelerindeki temsili ve karşılaştırmalı analizi	Yüksek li- sans, 174 s.	Türkçe
Elma- cıoğlu, 2016	Alevilerin Sesi Dergisi, Cem Dergisi, Cem TV ve Yol TV	Ankara Üniversi- tesi, SBE, Halkla İlişkiler ve Tanıtım ABD	Alternatif medya türleri olarak Alevi televizyon kanalları, radyoları ve basını	Yüksek Li- sans, 161 s.	Türkçe
Çağlar, 2017	Yol TV	Kocaeli Üniversi- tesi, SBE, İletişim Bilimleri ABD	Alternatif bir topluluk medyası olarak Alevi televizyon- larının yayın politikası	Doktora, 245 s.	Türkçe
Kaya, 2021	<i>Yol Bilim Kül- tür ve Araştır- ma Dergisi</i>	Recep Tayyip Erdoğan Üniver- sitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri ABD	<i>Hüseyin Gazi Derneği ya- yın organı Yol Bilim Kültür ve Araştırma Dergisi'nin analizi</i>	Yüksek Li- sans, 147 s.	Türkçe
Kolu- açık, 2021	Türk sineması	Dokuz Eylül Üni- versitesi, Güzel Sanatlar Enstitü- sü, Film Tasarımı Ana Sanat Dalı	Alevilerin 2000 sonrası Türk sinema- sında görü- nülüğü	Doktora, 396 s.	Türkçe

**Ek 2:** Sistematik Literatür Taramasına Dâhil Edilen Eserlere İlişkin İncelemenin Top-  
lu Görünümü

**Tablo 2:** Kitap, Kitap Bölümü Ve Makaleler

Yazar ve Yıl	İncelenen Alevi Medyası Türü	Üniversite- Enstitü Çalışma Alanı	Konu Kapsam	Yayın Türü ve Sayfa Sayısı	Dil
-----------------	---------------------------------------	---	----------------	-------------------------------------	-----

Vorhoff, 1998	Alevi ve Bektaşî der-gileri	Sosyal antro-poloji	Türkiye’de Alevi-lik ve Bektaşîlikle ilgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar	Kitap bölümü	İngilizce (1999 Türkçe çeviri)
Yavuz, 1999a	Alevi iletişim ağları, dergi ve televizyon kanalları.	Siyaset bilimi	Alevilerin Tür-kiye’deki medya kimlikleri ve kim-lik inşası ve medya	Kitap bölümü	Türkçe
Sökelfeld, 2002	Online Alevi web siteleri	Etnografi	Sanal bir topluluk olarak Alevilerin kimlik inşası Avrupa ve Türkiye	Makale	İngilizce
Taşğın, 2004	<i>Aşura Der-gisi</i>	Din sosyo-lojisi	Farklı Alevilik anlayışları, Cafe-riler- <i>Aşura Dergisi</i>	Makale	Türkçe
Okan, 2004	Cem Vak-fi’nin ve Pir Sultan Abdal Kültür Derneği’nin kurum yayın organları	Antropoloji	Kimlik temsilin-deki farklılıkların yayın organları üzerinden analizi	Kitap	Türkçe
Çaha, 2004	1980 sonrası Alevi medya ağları (genel)	Siyaset bilimi	Medyanın Alevi kimliği üzerindeki etkisi	Makale	İngilizce
Kosnick, 2004, 2008	Açık Kanal Berlin Radyosu	Sosyoloji	Göçmen medyası, Alevi göçmenlerin medyada temsil stratejileri	Makale	Almanca İngilizce
Hopkins, 2009	Avustralya Melbourne Alevi göç-men kadın-ların medya kullanımı	Etnografi	Ulusüstü medya ve Alevi kimlik oluşumu	Makale	İngilizce
Taşğın, 2010	Alevilik Bektaşîlik yayımları	Din sosyo-lojisi	Alevilik Bektaşîlik üzerine yayınların genel tahlili	Kitap bölümü	Türkçe
Şahin, İ. 2013	Alevi web siteleri, sanal ağlar	Din sosyo-lojisi	Yeni iletişim tek-nolojileri ve Alevi kimlik inşası	Kitap	Türkçe
Kocabay Şener, 2014	Dergiler, televizyonlar, kurum web sayfaları	İletişim	Alevi medyası tarihi	Kitap bölümü	Türkçe
Uyanık, 2014	Sinema	Siyaset bilimi ve kamu yö-netimi	Türk sinemasında Alevi kimliği	Makale	Türkçe

Özkan, 2016	Alevi televizyonları	Kültürel Antropoloji / medya ve görsel sanatlar	Alevi televizyon aktivizmi	Araştırma raporu	İngilizce
Şahin, İ. 2019	Alevi web siteleri, sanal ağlar	Din sosyolojisi	Yeni iletişim teknolojileri ve Alevi kimlik inşası	Makale	Türkçe
Emre Çetin, (2017,2018, 2019, 2020, 2023)	Ulusötesi Alevi Medyası- Alevi televizyonları	Medya ve İletişim	Ulusötesi Alevi televizyonları	Makale (2), kitap (1) ve kitap bölümü (2)	İngilizce
Özkan, 2022	Alevi televizyon ağları (Cem TV, Yol TV, TV10)	Kültürel Antropoloji / medya ve görsel sanatlar	Kimlik oluşumu ve inşasında medyanın rolü	Kitap bölümü	İngilizce

## ANADOLU ALEVİLİĞİNİN TEMEL SORUNLARI\*

### THE BASIC PROBLEMS OF ALAWISM

HALİL İBRAHİM BULUT   \*\*

Sorumlu Yazar/Correspondence

#### Öz

Anadolu’da nüfus oranının yoğunluğu dikkate alındığında Alevilik ve Bektaşilik en fazla dikkat çeken gruptur. Son elli yılda hep gündemde olan Alevilik, dini, siyasi, etnik, ekonomik boyutlarıyla yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Aslında Alevilik ve Bektaşiliği bütün dünyanın ve buna bağlı olarak Türkiye’nin içine sürüklendiği “değişim” sürecinden bağımsız olarak ele almak doğru değildir. Bütün toplumsal yapıların hızlı bir şekilde değişim ve dönüşüm geçirdikleri son iki asırda Aleviliğin bundan uzak kalabilmesinin imkânı yoktu. Özü itibarıyla güven esasına dayanan ve daha ziyade kırsal bölgelerde kapalı bir yapı içinde hayatlarını sürdüren Alevilerin yirminci yüzyılın ikinci yarısında geçirdikleri değişim ve dönüşüm, yaşanan çağın özellikleriyle ancak izah edilebilir. Dolayısıyla konunun geçmişten gelen tarihi, sosyal, siyasi, ekonomik ve dini pek çok boyutunun yanında, modern dönemin beraberinde getirdiği problemler de vardır. İşte bu makalede Anadolu Aleviliğinin ana meseleleri ele alınmıştır. Bu bağlamda Alevilik çalışmalarında nasıl bir yöntem takip edilmesi gerektiği hususuna yer verilmiş ve mevcut bilgilerin güvenilirliği meselesi tartışılmıştır. Ayrıca Alevilik kavramının sınırları, Alevilerin etnik kökenleri meselesi, dini durumlarına dair yaklaşımlar ve siyasallaşma sorununa yer verilmiştir. Böylece Anadolu Aleviliğinin günümüzdeki temel sorunları hakkında bilgi sahibi olmak isteyenlere genel anlamda ve objektif bir şekilde bilgi verilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Alevilik ve Bektaşilik, Aleviliğin Sorunları, Tanımlama Sorunu, Siyasallaşma sorunu, Temsil Sorunu.

#### Abstract

Alawism and Bektashism are one of the most striking groups in Anatolia considering the population density. Alawism that has mostly been on the agenda for the last fifty years, has been heavily discussed with its religious, political, ethnic and economical dimensions. Actually, it is not possible to handle Alawism and Bektashism independently from the change process that dragged the whole World and Turkey consequently. It was not possible for Alawism to stay away from this process which changed rapidly all social structures in the last two centuries. In essence, the change and transformation in the second half of the twentieth century in Alawite community who lives based on the principle of trust and rather in a closed structure in rural areas, can only be explained by the characteristics of the era. Therefore, in addition to many historical, social, political, economic and religious aspects of the subject stemming from the past, there are also problems brought about by the modern era. In this article, the main issues of Anatolian Alawism are discussed. In this context, the question of how the methods should be followed in firework studies has been discussed and the

\* Bu makalenin ilk hâli Tarihi Dini Sosyal ve Güncel Boyutlarıyla Alevilik Bektaşilik (Ankara: Bilay Yayınları, 2021) isimli çalışmamızda yayımlanmıştır.

\*\* Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hibulut@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5528-9559.

issue of the reliability of the available information has been debated. Also, the boundaries of the Alawism concept, the issue of Alavians' ethnic origin, approaches to their religious status and the problem of politicization have been addressed. Thus, it has been tried to provide information in a general and objective way to those who want to know about the fundamental problems of Anatolian Alawism today.

**Key Words:** History of Islamic Sects, Alawism and Bektashism. The problems of Alawism. The Problem of Definition, The Problem of Politicization, The Problem of Representation.

## Giriş

Yaşadığımız coğrafyanın gerçeklerinden biri din, mezhep ve meşrep anlamındaki zenginliktir. Türklerin yaşadığı geniş coğrafyada Yahudilik, Hıristiyanlık gibi semavi din mensubu gayri müslimlerin yanında Müslüman olduğu halde İslam'ı anlama ve yaşamada farklılık gösteren mezhep ve meşrep mensupları da vardır. Aslında insanın olduğu her bir yerde dinin anlaşılması ve yaşanmasında bir kısım farklılıkların olması tabiidir. İnsanların ya da toplumların kültür birikimi, sosyal, siyasi, ekonomik ve hatta coğrafi sebepler din denilen emirler manzumesini anlamada farklılıklara varıncaya kadar geniş Türk coğrafyasında Ehl-i sünnet başta olmak üzere Şii-Caferilik (Azerbaycan gibi) gibi mezhepler, Nakşilik, Kadirilik, Bektaşilik ve Mevlevilik gibi tarikatlar bulunmaktadır. Bu durum ülkemizin bir gerçeği olup bunların yok sayılmaları ya da önemsizleştirilmeleri problemlerin çözümüne bir katkı sağlamayacaktır. Bu tür dini ve mezhebi yapıları yok sayarak hiçbir yere varılamaz.

Nüfus oranının yoğunluğu dikkate alındığında Alevilik ve Bektaşilik, Anadolu özelinde en fazla dikkat çeken grup olup son elli yılda hep gündem olmuş; dini, siyasi, etnik ve ideolojik yönü ile tartışılmıştır. Aslında Alevilik konusunu, bütün dünyanın ve buna bağlı olarak Türkiye'nin içine sürüklendiği "değişim" sürecinden bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Konunun geçmişten gelen tarihi, sosyal, siyasi ve dini birçok hassasiyetinin yanında, modern dönemin beraberinde getirdiği problemler de vardır.

Günümüz Aleviliğinin meselelerini anlaya bilmek için yaşanan tarihi geçmişi hatırlamak gerekir. Zira geçmişte yaşanmış her bir hadise toplumsal hafızada bir şekilde iz bırakmıştır. Genel olarak Aleviliğin tarihini dört ana döneme ayırarak incelemek işlevsel olacaktır. Bunlar; ilk göçler ve Anadolu'nun yurt tutulması (XI - XIII. yy), Babaî isyanı ve uzantıları (XIII - XV. yy), Safevî-Osmanlı çekişmeleri süreci (XV - XX. yy) ve son olarak da modern Alevilik dönemi şeklindedir. Unutulmamalıdır ki her dönemin kendine özgü şartları, algıları ve kabulleri vardır. Dolayısıyla genellemelerin yapılması yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebilir. Hiç şüphesiz Alevilikten bahsedilirken Türklerin İslam öncesi örf ve gelenekleri, İslamlaşma sürecinde etkili olan unsurlar, Anadolu'da vuku bulan sosyal, siyasi ve dini isyanlar ve bunların neticeleri, Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş ve modern zamanların problemleri gibi pek çok faktörü dikkate almak lazımdır. Bu itibarla günümüz Alevi meselelerini, söz konusu arka plan dikkate alınmadan hakıyla anlayabilmek zordur. Bir diğer ifade ile modern dönem Aleviliğine etki eden faktörlerin dikkate alınması gerekir. Bu faktörler; yazılı kaynakların sınırlı olması ve var olan kaynakların da yaygın olmaması, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mezhepler üstü tutumu ve Aleviliği sahiplenmemesi, hükümet politikaları, siyasi akımlar, ateist ve materyalist yaklaşımlar, geçmişten günümüze kadar devam eden Alevî-Sünnî çatışmaları, eğitimin önündeki bazı engeller, Aleviliğin köklerinin yanlış inançlara dayandırılması ve benzerleri şeklinde sıralanabilir (Gül, 2016,101). Burada uzun bir tarihi geçmiş olan, dini olduğu kadar sosyal ve siyasi boyutları da bulunan Alevilik ve Bektaşiliğin günümüzdeki temel meseleleri belli başlıklar altında tasnif edilip ortaya konulacak, her bir mesele hakkında kısaca bilgi verilecek, tarafsız bir bakış açısıyla tasvir edilecektir. Bu makalenin hedefi, bilinmeyen bir meseleyi

ortaya koyup çözümler üretmekten ziyade Alevilik konusunda kaleme alınmış pek çok kitap ve makalede bir şekilde temas edilen “günümüz Aleviliğinin meselelerini” düzenli bir şekilde ortaya koymak suretiyle konu hakkında bilgi sahibi olmak isteyenlere derli-toplu bir bilgi sunmaktır.

### 1. Yöntem Sorunu

Alevilik çalışmalarında takip edilecek yöntem en az çalışmanın kendisi kadar önemlidir. Yöntem sorunu, her şeyden önce çalışılan konu ve meselelerle ilgili olarak bilimsel anlamda doğru ve geçerli bilgiye ulaşabilme ve bu bilgileri doğru bir şekilde değerlendirebilme sorunudur. Bu yüzden Alevilik ve Bektaşilik araştırmalarında bilimsel yöntemi önceleyen bir anlayış ile tarafsız bir yaklaşımın öne çıkarılması oldukça önemlidir. Konunun siyasal ya da ideolojik tartışmalara malzeme olmaktan kurtarılması açısından böyle bir yaklaşım ciddi bir ihtiyaçtır. Modern dönemde kendi özünden hızlıca uzaklaşan ve özellikle şehirli Alevilikte gördüğümüzdeki farklılaşmalar dikkate alınmadan yapılacak genellemeler ciddi hatalar verecektir. Bugün get-tolaşan şehirli Alevilik üzerinden yapılacak tanımlamalar ya da çalışmalar Aleviliğin gerçek özünü yansıtmayacaktır. Çünkü çeşitli sebeplerden dolayı özünden uzaklaşmış bazı modern dönem yapılarının Aleviliği temsil ettikleri iddia edilemez. Bu itibarla tarihi süreci dikkate alarak gelenek ve geleneğini koruyan Alevilik üzerinden izahlar yapılması önemlidir.

Günümüzde Alevilik çalışmalarında literatür ve alan araştırmaları (tarihi ve sosyolojik araştırmalar) şeklinde genel olarak iki yöntem benimsenmektedir. Bunların ilki, Aleviliğin tarihsel boyutu üzerine yapılan araştırmalardır ki bu tür çalışmalar, literatür çalışmalarını olup konunun tarihsel anlamda karanlıkta kalan, çözümlenmemiş kısımlarını aydınlatma noktasında önemli işlevler görmektedirler. Genel anlamda tarihçilerin ve ilahiyat araştırmacılarının takip ettiği bu yöntemle göre Aleviliğin ne olduğunu ortaya koymak için Alevî-Bektaşî kaynakları ve tarihi geçmiş esas alınarak bir tanımlama yapılmaya çalışılmaktadır. Aleviliğin önder şahsiyetleri, ana kaynakları ve genel söylemini dikkate sunarak bu anlayışın mahiyetini tanımlama çalışmaktadırlar. İkinci yöntem ise, Alevilik ile ilgili değişik bölgelerde yapılan alan araştırmalarıdır. Son onlu yıl içinde bu tür çalışmaların bir hayli arttığı; üniversitelerin farklı bölümlerinde değerli çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Günümüz Aleviliğinin farklı grup ve akımları içinde barındırdığı gerçeği dikkate alınırca, alan araştırmalarının önemi daha iyi anlaşılacaktır. Alan araştırmalarına dayanan bu yöntemle anket, röportaj ve yüz yüze görüşmeler yapılmak suretiyle var olanın tespiti yapılmakta ve buradan hareketle Alevilik tanımlanmaya çalışılmaktadır. İlkinde göre daha problemlili olan bu yöntemin ön yargılı bakış açısına ya da ideolojik yaklaşımlara kurban edilmemesi gerekir. Kentli Alevilik ve özellikle belli çevreler dikkate sunularak Aleviliğin mahiyetine dair yapılacak genellemeler sağlıklı neticeler vermeyebilir. Bu itibarla alan çalışması yapan araştırmacıların gazeteciler gibi, hadiselerin sadece anlık görüntülerini değil, arka planını, olayın diğer hadiselerle ilişki ve etkileşimleriyle birlikte tarihsel gelişim sürecini de araştırıp ortaya koymaları gerekir. Bunun için alan araştırmacısının, kuramsal yaklaşıma sahip olmasının yanı sıra, alan ile ilgili tarihsel ve kültürel anlamda donanımlı bir yapıya ve sağlam metodolojik bilgiye sahip olması ciddi bir ihtiyaçtır.

Geçtiğimiz yüzyılın ortalarına kadar kapalı toplum olarak kırsalda yaşayan, geleneğini ve felsefesini daha ziyade sözlü kültür olarak yeni nesillere aktaran Alevî zümrelerinin bu sosyal yapısı her daim dikkate alınmalıdır. Buldukları bölgelerde sosyal, siyasi ve coğrafi sebeplerden dolayı kapalı bir toplum şeklinde yaşayan Alevî zümrelerin birbirleriyle yeterince iletişim halinde olmadıkları da bilinmektedir. Bu sebeple Anadolu Aleviliğinin hem dinî, hem de etnik açılarından homojen bir yapıya sahip olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu itibarla sınırlı bir bölge için elde edilen bir

neticenin umumileştirilmesi hatalı olacaktır. Sahada yapılacak çalışmalarda; Alevîlik ve Bektaşîliğin oluşum ve tarihsel gelişimi, teolojik ve sosyo-kültürel yapısı ve günümüzdeki durumu olmak üzere üç önemli nokta üzerinde odaklanılırsa, daha isabetli sonuçlara ulaşılabileceği kanaatindeyiz. Yine bu konuların dışında konu ile ilgili kavram analizleri, kurucu metinler ve ocak çalışmaları da oldukça önemlidir. Netice olarak Alevîlik ve Bektaşîlik araştırmalarında Alevî çevrelere özgü bu temel nitelikler, her zaman dikkate alınarak hareket edilmeli ve bu çerçevede sosyal bilimler ve tarih metodolojisine aykırı toptancı genellemelerden her zaman kaçınılmalıdır (Yıldız, 2022, 27). Zira bu tür genellemelerin, yanıltıcı olacağı, yanlış sonuçlara yol açacağı ve konuyu içinden çıkılmaz bir hale getireceğini tahmin etmek, hiç de zor değildir.

## 2. Bilgilerin Güvenirliliği Sorunu

Siyasi, sosyal, dini pek çok boyutu olan Alevîlik konusunda sağlıklı doğru bilgilere ulaşabilmek başı başına ciddi bir problemdir. Meselenin din üzerinden tartışılması, siyasallaşması ve ideolojik yaklaşımlara kurban edilmesi konu hakkında sağlıklı tartışmaların yapılmasını zorlaştırmaktadır. Buna art niyetli, önyargılı kimselerin olumsuz faaliyetlerini, Sünni-Alevî ayrışmasından nemalanan kesimlerin gayretlerini ve de yanlış din anlayışlarını eklediğimizde ne denli büyük bir problemle karşı karşıya olduğumuzu daha iyi anlayabiliriz.

Alevîlik ve Bektaşîlik konusundaki bilgi boşluğu, aynı zamanda ciddi bir kavram kargaşasına yol açmaktadır. Şiî, Caferî, Nusayrî, Râfîzî, Kızılbâş, Çepni, Tahtacı, Alevî ve Bektaşî gibi kavramların genellikle birbirine karıştırıldığı, zaman zaman birbiri yerine kullanıldıkları görülmektedir. Hâlbuki Şiî ya da Caferî kavramı ile Alevî ya da Kızılbâş kavramının ciddi farkları vardır ve bunların değişik tarihi gerçeklikleri bulunmaktadır. Kavramların gelişi güzel kullanılması, sağlıklı düşünmeyi zorlaştırmakta ve konunun doğru anlaşılmasını engellemektedir. Bunun önüne ancak, bilimsel bilgi ile geçilebilir.

Öte yandan yazılı kaynakların neşri meselesi de ayrı bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Alevîliğin yazılı kaynaklarının olmadığı, sözlü kültür olarak günümüze kadar aktarıldığı şeklinde yanlış ama genel bir kabul bulunmaktadır. Hâlbuki Alevî-Bektaşî geleneğinin önemli yazılı kaynaklarının olduğu ehince malumdur. Bunlar görmezlikten gelinerek Alevî-Bektaşîliği sadece sözlü kültüre mahkûm etmek, kimi art niyetli çevrelerin elini kuvvetlendirmektedir. Sayıları az da olsa var olan kaynakların ilmî neşirlerinin yapılması, dedelerin elinde bulunan her türden malzemenin sağlıklı bir şekilde ve akademik kabullere uygun bir tarzda neşredilmeleri hayati önem taşımaktadır. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Alevî ve Bektaşî klasiklerini neşri -eksiklerine rağmen- önemli bir faaliyetir ve mutlaka devamı getirilmelidir.

Modern dönem Alevîliğin karşı karşıya kaldığı önemli bir problem de popülist yayınlar meselesidir. Günümüzde kentleşmeye başlayan Alevîlik bir geçiş aşaması ile karşı karşıya bulunmaktadır. Bu geçiş aşamasında Alevîliğin ağırlıklı olarak sözlü kültüre dayanan yapısı yazılı metinlere dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Konu hakkında yapılan akademik nitelikli yayınların yanı sıra, Alevîliğin tarihsel geçmişini ve felsefi derinliğini kavrayamayan popüler kitap yazarlarının kendi anlayışları doğrultusunda bir Alevîlik oluşturmaya çalıştıkları görülmektedir. 1970'li yıllardan itibaren Alevîlik ve Bektaşîlik üzerine yazılan pek çok yayının popülist bir mantıkla kaleme alındığı, yazarlarının geleneği ve kaynakları hemen hiç bilmedikleri anlaşılmaktadır. Bunlar, kendi ideolojik kabullerine göre Alevîliği yönlendirmeye çalışmakta, çağdaş ideolojik kalıplar içine sokmaya çalışmaktadırlar. Özellikle seksenli yılların sonlarında sosyalizmin çökmesiyle birlikte eski tüfek bir kısım sol görünümülü yazarlar bu tarihlerden itibaren Alevîlik-Bektaşîliği yeniden keşfetmiş ve eski fikirlerini Alevîlik üzerinden cahil kesimlere sunmuşlardır. Müslümanların tarihini kendi özgün kaynaklarından takip edemeyecek kadar din, kitap ve gelenek hakkında cahil olan bu kimseler kurgusal bir Alevîlik oluşturmaya çalışmışlardır. Bu konuda bilerek



ya da bilmeyerek yanılıya düşen yazarlar arasında, popüler yazılar yazan gazeteci ve araştırmacıların daha fazla olması şaşırtıcı değildir. Zira olgunun tarihsel, mistik, teolojik ve sosyolojik yönleri hakkında yorum yapabilecek asgari düzeyde bilgiye sahip olmak, kolayca elde edilebilecek bir birikim değildir. Bunun örneklerini, çoğunluğu akademik yöntem ve hedeften uzak, bir kısmının da yoğun ideolojik kalıplarla ele alındığı yayınlarda görmek mümkündür. Bu noktada akla gelen ilk örneklerden birini Hz. Ali'ye (r.a.) atfedilen “Görmediğim Tanrıya inanmam” sözünün, yalın şekliyle ele alınıp Hz. Ali gibi bir İslam büyüğünün kendisine atfedilen sözden dolayı materyalist biri olarak sunulmaya çalışılmasıdır. Yine tarihte vuku bulan bir kısım isyanları sosyal, ekonomik, siyasi ve dini bağlamından kopararak “sosyalizmin ilk temsilcileri” olarak sunmaya çalışmak, ideolojik saplantıların tezahürleri olarak görülebilir. Bu tarz yaklaşımların vücut bulduğu popülist yayınlar Alevî-Bektaşî topluluğu üzerinde etkisini devam ettirmektedir. Neticede Alevî-Bektaşî topluluğu kendi asli inançlarından, âdâb ve erkânından, yaşayış tarzından önemli ölçüde uzaklaşmıştır. Özden uzaklaşma kırsal kesimlerde daha az görülürken, büyük şehirlerin kenar mahallelerinde ve şehir merkezlerinde daha bariz olarak görülmektedir. Böyle bir netice, bir kısım ateist, Marksist, materyalist alevî yazarların ve alevî temsilcilerinin, kasten tahrif ederek Alevîliği dini muhtevastan sıyrıp moderniteye yamamış olmalarından ileri gelmektedir. Bu nevi gelişmeler ve değişmeler Alevîlerin ve Bektaşîlerin büyük sessiz çoğunluğunda rahatsızlık meydana getirmiştir. Büyük çoğunluk kendilerini Müslüman olarak görmekte ve Müslüman kimliği ile tarif etmektedir. Hâlbuki yukarıda zikredilen ideolojilere mensup farklı kökenlerden yazarlar, Alevîliği İslâm'dan tecrit etmek için uğraşmaktalar.

Doksanlı yıllardan itibaren ülke gündemini “Alevilik nedir? Nereden gelir? Temel inançları nelerdir? Devletten ve toplumdan talepleri nelerdir? şeklindeki tartışmalar belirlemeye başlamıştı. Bu tartışmaların iki yönlü bir etkisinin olduğunu düşünmekteyiz. Birincisi, bu tartışmalar sebebiyle Sünnî Müslümanlar Alevîliği tanımaya başladılar. Çünkü bu döneme kadar Sünnî ahali, Alevîlere bir takım önyargılarla bakıyor, onların kapalı bir toplum ve tek tip bir dini anlayışa sahip olduklarını düşünüyor, hepsini bir bütün olarak değerlendiriyordu. Hâlbuki Alevîlerin homojen bir yapıda olmadıkları, bölgesel farklılıkların yanı sıra temel inanç konularında bile farklı yaklaşımların taraftar bulduğu görüldü. Nitekim Alevîliğin din, mezhep, meşrep ya da tarikat olup olmadığı şeklindeki tartışmalar, Alevîliğin mahiyeti hususunda ciddi bir kafa karışıklığının olduğunu ortaya koydu. Bütün bu tartışmalar ve gelinen nokta, -her dinî ve mezhebî yapıda olduğu gibi- Alevîlerin de kendi içlerinde gruplara ayrıldıklarını göstermektedir. İkinci olarak bu süreç, Alevîlerin gerçek Alevîliği öğrenmelerine kapı aralamıştır. Cemaat içindeki gruplar, Alevîliğin mahiyeti, tarihi geçmişi ve günümüzdeki konumu gibi temel konularda başlattıkları sorgulama süreci, bütün bu hususlarda araştırma yapılmasına ve sağlıklı, güvenilir bilgilerin ortaya konulmasına zemin hazırlamıştır. Şu halde Alevîlik ve Bektaşîlik konusunda sağlıklı bilgilere ihtiyacımız vardır. Sahanın uzmanlarının aslına sadık kalarak Alevî-Bektaşî kaynaklarını neşretmeleri önemli bir ihtiyacı giderektir. Akademik tartışmalar, ancak yazılı kaynaklar üzerinden yapılabilir.

Sonuç olarak, Alevîlik ve Bektaşîlik Türkiye'nin bir gerçeğidir. Türk toplumunun bir kısmı kendisini “Alevî”, “Bektaşî” ya da “Alevî-Bektaşî” olarak tanımlamaktadır. Ancak, ne kendilerini Alevî-Bektaşî diye tanımlayanlar ne de bu konuda konuşanlar, sağlıklı bir bilgi birikimine sahiptirler. Bu konuda doğru bilgi ve sağlam belgelerle halkın aydınlatılması önemlidir. Doğru bilgi ve uygun yöntemlerle önyargıların, korku ve travmaların üstesinden gelebilir ve böylece Alevî-Sünnî gerilimini en aza indirebiliriz.

### 3. Tanımlama Sorunu

Bugün Alevîlik ve Bektaşîlik konusundaki en önemli tartışmalardan biri, Alevîliğin ne olduğu ve nasıl tanımlanması gerektiği hususudur. İster içerden isterse

dışarıdan olsun Alevîliğin kökenine ve mahiyetine yönelik tanımlamalar, tanımlayanların zihniyet dünyalarına göre değişiklik göstermektedir. Elbette bunun anlaşılabilir sebepleri vardır. Her şeyden önce bu konu, olguların iç içe geçtiği, gerçekle kurgunun bir birine karıştırıldığı, din ile siyasetin sınırlarının belli olmadığı bir konudur. Türklerin Müslümanlaşma ve Anadolu'ya göç süreci, Anadolu'da karşılaşılan dini-siyasi ortam, Selçuklu ve Osmanlı devlet sisteminde farklı etnik ve dini yapılanmaların rolleri vb. birçok faktör Alevîliğin tanımlanmasında göz önünde bulundurulmasını gerekli kılmaktadır. Bu hassasiyet gösterilmediğinde, Alevîlik tanımlamalarında kullanılan betimleyici unsurlar kişiye, zamana ve şartlara göre değişiklikler arz eden subjektif değerlendirmelere dönüşmektedir. Buna göre bazıları Alevîliği inanca dayalı bir yapı olarak görmüş; din, mezhep, tarikat ya da heretik bir akım olarak tanımlamıştır. Bazıları ise etnik özellikleri öne çıkararak Alevîliği "İslam'ın Türk yorumu", "Türk İslam'ı", "Anadolu İslam'ı" şeklinde tanımlamaya çalışmıştır. Bazıları da ideolojik bir yaklaşımla Alevîliği "Çağdaşlık", "Devrimcilik", "Laiklik" şeklide tanımlama gayreti içine girmiştir. Alevîlikle İslamiyet'i ayırtırmak isteyen bazı çevreler ise, Alevîliğin senkretik bir yapı olduğunu iddia ederek pek çok din ve kültürden etkilendiği gibi İslamiyet'ten de etkilenmiş olabileceğini söylemektedir. Bazıları da Alevîliğin Zerdüştlüğün çağdaş bir sürümü olduğunu ileri sürerek İslam'la bir alakasının olmadığını iddia etmektedir. Yine bazı kesimler, Alevîliğin hümanizm merkezli ayrı bir din olduğunu iddia ederek İslamiyet ile arasına mesafe koymaya çalışmaktadırlar. Aşağıda Alevîliği kendi zaviyelerinden hareketle tanımlamaya çalışan yaklaşımlar ve bunların gerekçeleri üzerinde durulacaktır. Bu yaklaşımları şöylece özetlemek mümkündür:

### 3.1. Alevîlik Kavramı ve Sınırları

"Alevî" kavramı ve onunla ilintili kavramların hangi çerçevede kullanıldığı hususu önem arz etmektedir. Çünkü "Alevî" kavramı ve onunla ilintili "Kızılbaş, Bektaşî, Râfîzî, Caferî ve Şîî" gibi kavramlar doğru bir şekilde kullanılmadığı takdirde konunun anlaşılabilmesi zorlaşacak, kavram kargaşasına düşülecektir. Hâlbuki her bir kavram kendi tarihsel gerçekliğiyle ve objektif olarak kabul edilip kullanıldığında daha doğru ve anlaşılabilir bir iletişimin kurulması mümkün olacaktır. Bu bağlamda Kızılbaşlık, Alevîlik, Bektaşîlik, Râfîzîlik, Bâtınîlik gibi konu ile doğrudan ilgili olan önemli tarihsel kavramlar üzerinde ısrarla durulmalı; ne zaman ortaya çıktıkları, kökenlerinin nerelere ya da hangi inanç, kültür ve oluşumlara dayandığı, hangi anlam ya da anlamları içerdikleri ve tarihsel süreçte geçirmiş oldukları anlam değişiklikleri, dilbilim, semantik ve hermenötik gibi bilim dallarından da yararlanılarak süreç merkezli bir bakış açısı ile ortaya konulmalıdır.

Alevîliğin bir tanımının yapılmasının gerekli olup olmadığı; eğer böyle bir gereklilik varsa söz konusu tanımın kimin tarafından yapılabileceği hususu ayrı bir problemdir. Elbette bir Alevî, Alevîliği tanımlamadan ve sınırlarının ne olduğunu bilmeden hayatını yaşayabilir. Ancak muhataplık ilişkileri bağlamında Alevîliğin bir tanımının yapılması ve sınırlarının belirlenmesi ciddi bir ihtiyaçtır. Sosyal ilişkiler ağı ve özellikle devlet-toplum ilişkileri söz konusu tanımlamalar üzerinden işleyeceğinden öncelikle kendilerini tanımlamaları ve sınırlarını belirlemeleri gerekmektedir. Burada önemli olan, Alevîlerin kendilerini tanımlamaları, referans çerçevelerini açıklamaları, sınırları hakkında genel kamuoyunu bilgilendirip aydınlatmalarıdır. Anlaşıldığı kadarıyla tanım konusunda oluşan hassasiyet çok açık ve derindir (Alevî Çalıştayları, 2010, 75).

Günümüzde tek tip bir Alevîlik yoktur, Alevîliğin bölgeden bölgeye değişen tonlarının yanı sıra geleneksel ve modern şeklinde yaşayan bir Alevîlik vardır. Alevîlik denildiğinde geleneksel özelliklerini koruyan yapılar mı dikkate alınacaktır, yoksa kırsaldan şehirlere göç ile başlayan modern Alevîlik mi muhatap alınacaktır. Burada söz konusu olan Alevîliğin değişmesi ve farklı Alevîliklerin ortaya çıkmasıdır. "Alevîler şöyle düşünür ya da şöyle yaparlar" şeklindeki genellemeler problemlidir. Zira ciddi değişim ve dönüşümler geçiren Alevîliğin referans değerleri de farklılaşmıştır.

Kent ortamının dönüştürücü etkisi, kapitalist üretim biçimleri, göç, siyasi kırımlar ve kültürel çözülme süreçlerinin baskıları gibi pek çok nedenle ilişkilendirilebilecek yeni durum, sonuçta Alevîliğin gelenekte biçimlenen öğelerinin süreklilik içinde zayıflamasına, değişmesine ve dönüşmesine yol açmıştır. Neticede Alevîliğin tanımı ve mahiyetine dair verilen cevaplar muhafazakâr ve modern oluşumlara göre farklılık göstermektedir. Muhafazakâr Alevîler, gelenekten tevarüs edilen kültürel ve dinsel bakıyeye sadakatle sarılmanın gereğini vurgularken, radikal Alevîler daha seküler bir kimlik arayışı içindedir. Ancak her iki eğilim, modernliğin ürettiği tartışmalarla iç içe geçmiş durumdadır.

Alevîliği tanımlamanın zorluklarına rağmen genel itibarıyla şunları söylemek mümkündür: “Ali’ye mensup, Ali’ye ait” anlamlarına gelen “Alevî” kelimesi bilim adamlarının geneli tarafından “Hz. Ali’ye taraftar olma, onun yolundan gitme” anlamlarında kullanılmıştır. Bu bağlamda Alevîlik genel olarak Hz. Ali’yi sevmek ve onun soyunun yani Ehl-i Beyt’in yolundan gitmek olarak tanımlanmaktadır (Ocak, 1989, 368). Bir diğer ifade ile Alevîlik, Hz. Ali’ye bağlılık noktasında birleşen çeşitli dinî ve siyasi grupları ifade etmek için kullanılmaktadır. Bugün içerik açısından yöreden yöreye, bölgeden bölgeye bazı farklılıklar gösteren Alevîliğin; Hak-Muhammed-Ali yolunun Kırklar Meclisinde olgunlaştığı ve On İki İmamlarla devam eden, İmam Cafer Sadık’ın akıl ölçüsünün rehber olarak alan, Horasan erenlerinin himmetiyle Anadolu’ya gelen, Hacı Bektaş Veli ve ulu ozanların nefesleriyle hayat bulan anlayışın adı olduğu kabul edilmektedir. Bu zaviyeden değerlendirildiğinde Alevîliğin İslam’ın muhtemel yorumlarından biri olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Kelime anlamı itibarıyla tarihin farklı dönemlerinde ve farklı mekânlarda “Alevî” isimlendirilmesinin mevcut olduğu bilinmektedir. Nitekim Balkanlardan Anadolu’ya, Orta Asya’dan Yemen’e “Hz. Ali sevgisi etrafında” öbekleşen ve kendilerine “Alevî” denilen gruplar bulunmaktadır. Bu genel isimlendirmeye bakarak söz konusu grupların tamamının aynı karakterde olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Zira yapılan alan araştırmaları bunların arasında önemli farkların olduğunu göstermektedir. “Alevîlik” bir şemsiye kavram olarak bugün Ali ortak paydasında birleşen Caferîler, İsmailîler, Zeydîler için kullanıldığı gibi, Nusayrîler ve Dürzîler için de kullanılmaktadır. Hâlbuki bu mezhepler arasında ciddi farkların olduğu bilinmektedir. Râfîzî, Kızılbaş, Alevî ve Alevîlik gibi terimlerin bütün zamanlara yayılmış, değişmeyen, donmuş bir olgunun karşılığı olarak kullanılması ciddi problemler taşımaktadır. Örneğin Safevîlerin ilk kuruluş yıllarında büyük bir özenle kullanılan “Kızılbaş” terimi ile XVII. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında kullanılan “Kızılbaş” terimi aynı değildir. Tarihsel süreç içinde meydana gelen dönüşümleri dikkate almadan yapılacak genellemeler ciddi problemlere kapı aralayacaktır. Burada iki hatalı uygulamaya değinmek gerekir. İlki tarihsel süreçte coğrafi yakınlık ve Osmanlı-Safevî mücadelesi ve sonrasında yaşananlar nedeniyle İran’daki Şîîlerle Anadolu’daki Alevîlerin karıştırılmasıdır. Sadece halk arasında değil, akademik çevreler de bile Anadolu Alevîliğinin bir nevi Şîîlik olduğu şeklinde açıklamalar görülmektedir. Hâlbuki İmamî/Caferî gelenek ile Anadolu Alevîliği arasında “Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi” dışında ortak bir yön bulmak zordur. Öte yandan Suriye’de gerçekleşen iç savaş sonrasında ülkemizde gündem teşkil eden Nusayrîlik de Alevîlik olarak gösterilmiştir. Anadolu Alevîliği ile Nusayrîliğin “Alevîlik” başlığı altında sunulmaları, benzer yapılar oldukları şeklinde yanlış bir anlamaya sebebiyet vermektedir. Nusayrîlik ile Anadolu Alevîliği arasında derece değil, mahiyet farkının olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu iki oluşum mukayese edildiğinde inanç esasları başta olmak üzere etnik köken, dini önderler, sosyal ve dini yapıların çok farklı olduğu görülür. Bu ikisinin Alevîlik ismi altında birleştirilmesi tarihî, dinî ve sosyolojik realiteye uygun düşmediği bilinmelidir (Bulut, 2022, 271-274).

Öte yandan Anadolu’da yer alan “Tahtacılar”, “Abdallar”, “Yörükler”, “Zazalar”, “Baraklar”, “Avşarlar”, “Nalcılar”, “Çepniler”, “Sıraçlar”, “Amucalılar”, “Bedreddinler”, “Terekemeler” ve “Bektaşîler” gibi isimlerle anılan gruplar bugün

genel olarak ‐Alevî‐ kavramı ile adlandırılmaktadır. Anadolu’daki bu zümreler arasında özde değil ama bir kısım ayrıntılarda farklar olduğu bilinmektedir. Bunlara ilaveten Alevî kavramının yakın zamanlarda tedavüle sokulduğu bilinmektedir. Bu itibarla ‐Alevî‐ kavramının kullanımı sırasında hangi bağlamda kullanıldığına açıklanması bir zarurettir. Aksi takdirde kavramın tarihsel süreç içinde değişen ve farklılaşan anlam dünyası ihmal edilmiş olur ve araştırmacının arzuladığı ideolojik içerik ön plana çıkarılmış olur.

### 3.2. Alevîlerin Nüfusu ve Etnik Köken Tartışmaları

Tartışmalı konulardan biri de ülkemizde yaşayan Alevîlerin sayısı meselesidir. Bazı araştırmacılar, Türkiye’de yaklaşık yirmi milyon civarında Alevî olduğunu iddia ederken, bazı araştırmacılar bunun abartılı bir rakam olduğunu görüşündedirler. Nüfus sayımlarında mezhep, meşrep ya da tarikat gibi alt kimlikleri ifade eden bilgilere yer verilmediğinden elimizde sağlam ve güvenilir bir istatistik bulunmamaktadır. Bununla birlikte akademik çevrelerde ülke nüfusunun en az % 10’unun Alevî kimliğine sahip çıktığı kabul edilmektedir. Bu da günümüz verileri dikkate alınarak -Türk, Kürt, Arap dâhil olmak üzere- 8 ila 10 milyon vatandaşımızın Alevî olduğu anlamına gelmektedir. Sayısal tartışmaların, nüfus sayımlarında alt kimliklere dair sayımların yapılacağı döneme kadar devam edeceği anlaşılmaktadır.

‐Alevî‐ kavramının içeriğini oluşturan unsurlar daha çok inanç kaynaklı olduğundan meseleyi herhangi etnik grubun tekeline indirgemek bilimsel açıdan doğru olmayacaktır. Buna rağmen Alevîliği belli bir etnik grup çerçevesinde ele alan çalışmalar epeyce fazladır. Kimileri Türklük, kimileri Kürtlük, kimileri de Zazalık etnik kimliğini Alevîliğin merkezi kimliği olarak görmektedirler. Nitekim Alevîliğin daha çok Türkmenler arasında egemen olması, Alevîliğin bir tür Türk İslam anlayışı olduğu ve Türk kökenli bir inanış olduğu görüşlerini doğurmuştur. Günümüzde Alevîliğin Türklere özgü olduğunu iddia eden pek çok araştırmacı vardır. Nitekim Fırlı, Alevîliğin temelde Sünni-Hanefî akideye bağlı olmakla birlikte Şamanilik ile Melamilik ağır bastığı kendine mahsus özellikleri olan bir Müslümanlık olduğunu belirtir. O, bu şekildeki Alevîliği ‐Türkmen Sünniliği‐ olarak isimlendirir (Fırlı, 2006, 315). Alevîliğin Türklere özgü bir yaşam biçimi olduğunu söyleyenler, genel olarak Alevîlikle Türklüğün ayrılmaz parçaları olduklarını iddia ederler ve Anadolu’da var olan diğer Alevîliklerin de Türkmenler eliyle gerçekleştiğini savunurlar (Melikoff, 1993, 41).

Alevîliğin etnik kökeniyle alakalı olarak Kürtlerin durumu önemli bir tartışma konusudur. Aslında birlikte yaşayan toplumların zaman içinde birbirinden etkilenmeleri, çeşitli sebeplere dayanan geçişlerin vuku bulması mümkün görülmektedir (Melikoff, 1993, 35). Bu bağlamda bazı Türkmen aşiretlerinin siyasi baskılar sebebiyle Kürtleştikleri ve yine bazı Kürt aşiretlerinin de çeşitli sosyal ve siyasi sebeplerle Türkleştiği ileri sürülmektedir (Şener, 2002, 17-19). Esasen XVI. yüzyılda yaşanan Osmanlı-Safevî siyasi mücadelesinin büyük oranda din üzerinden yürütülmesi, bazı Kızılbaş aşiretlerin kendilerini gizlemek için Kürtleşmelerine sebebiyet verdiği kabul edilmektedir. Osmanlı Devleti, Safevîlere karşı sınırlarını korumak gayesiyle bölgedeki Sünni-Şafii Kürtlerle iş tutmuş ve onlarla iyi geçinmiştir. Bu durumun başlangıçta Safevî taraftarı olan bazı Türkmen boylarını cezbediği anlaşılmaktadır.

Kürtlerin büyük bir çoğunluğu tarihsel olarak Sünni-Şafii çizgiyi benimsemiş olsalar da Alevîlik, onların benimsediği diğer bir dini yapılanma olmuştur. Gün-

müzde var olan Alevî Kürtler olgusu, Aleviliğin sadece Türklere özgü olmadığı anlamına da gelmektedir. Saha araştırmalarına dayalı yapılan çalışmalara göre Aleviliği etnik kimliklerine göre şöyle sınıflandırmak mümkündür: Türk-Alevî (Yörük-Alevî, Türkmen-Alevî, Tahtacı-Alevî, Abdal-Alevî), Kürt-Alevî (Kürt-Alevî, Zaza-Alevî) (Kaplan, 2014, 441-447). Şu halde Alevî-Kürtlerin varlığı inkâr edilemeyecek bir olgudur. Bazı araştırmalara göre Türkiye'deki Kürt nüfusunun üçte biri Alevî'dir.

Kürtlerin Aleviliğiyle ilgili bir tartışma noktası da Kürtler içerisine dâhil edilen Zazalarla ilgilidir. Bir buçuk ile iki milyon arasında olduğu tahmin edilen Zazaların, Kürtçenin bir lehçesini konuşan Kürtler olduğu düşünülüyordu. Ancak son yıllarda yapılan dilbilimsel çalışmalar neticesinde Zazaların Kürt kökenli olmadıkları ve bu dilin İrani kökenli müstakil bir dil olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Paul, 1986, 491). Zazaca konuşan Aleviler Tunceli merkez olmak üzere Bingöl, Elazığ, Erzinca ve Sivas illerinde ikamet ettikleri ve bunların köken olarak Türk oldukları bazı araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir (Rençber, 2013, 948). Zazaların Türk soylu oldukları görüşü daha ziyade onların Horasan'dan gelmiş oldukları görüşünden güç almaktadır. Dersim isyanının lideri Seyyid Rıza ve birçok Zaza dede bu kanaattedirler. Ayrıca Alevilik uzmanı İrene Melikoff da Zazaca konuşan Alevilerin Türk soylu olabileceklerini belirtmiştir. Melikoff, "Kürtçe veya Zazacayı sonradan konuşmayı öğrenen ve konuşan Alevileri Türk kökenli Türkmen aşiret ve boyları olarak zikretmektedir." (Şener, 2002, 17-19) Türkdoğan da, Zazaca konuşan Alevilerin Farişi olmadığını, fakat dolaylı olarak Zazaca konuşan Alevilerin İranileşmiş Türkler olduğunu söylemiştir (Türkdoğan, 2008, 36). Sonuç olarak Anadolu'da yaşayan Alevî zümrelerin kahir ekseriyetinin Türkmen kökenli olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte Kürt ve Zaza kökenli Alevî topluluklar da vardır.

### 3.3. Aleviliği İslam Dışı Gösterme Gayretleri

Bazı çevreler çeşitli sebeplerden dolayı Aleviliği İslam dışı bir yapı olarak kabul edip böyle göstermeye çalışmaktadırlar. Bunlar, etkin oldukları basın-yayın imkânları ile Alevilik olgusu hakkındaki bilgi boşluğundan da faydalanarak yönlendirme gayreti içindedirler. Kendi zihniyetlerine uygun bir kısım bilgiler verdikten sonra

*"...Karşılaştırmalardan görüleceği üzere Alevilik, Müslümanlık değildir. Olması da mümkün değildir. Müslümanlığın bir mezhebi ya da kolu olsaydı, çoktan Müslümanlığın içerisinde eriyip gitmiş olacaktı. Alevilik, kendine has özellikleriyle, kendi başına bir inanç sistemidir. Başlı başına bir dindir."* (Dersim, 1994, 8) şeklinde Aleviliğin başlı başına bir din olduğunu ileri sürmektedirler.

Bazıları, Aleviliğin kökeninde Mazda inancının ve Zerdüş öğretisinin bulunduğunu iddia etmektedir (Xemgin, 1995). Kendi iddialarını desteklemek üzere epeyce yayın yapan bu kesimlerin etnik kökene uygun, yönlendirmeye açık bir din ihdasına çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bunlar, Aleviliğin kurulu düzene bir isyan ve başkaldırı hareketi olduğunu ileri sürerek Kürt kökenli Aleviliği temellendirmeye çalışmaktadırlar.

Alevî tabanını rahatsız eden en önemli dayatmalardan birisi, azınlık kavramıyla eş zamanlı olarak Alevileri İslam'ın dışına atma, onunla olan bütün bağlarını koparma gayretleridir. Avrupa kaynaklı olduğu, özellikle bazı Alman vakıfları tarafından desteklenen bu nevi projelerle Türkiye'de Aleviler bütünleştirilmek istenmekte, ısrarla Aleviliğin İslam'dan ayrı bir din olduğu üzerinde durulmaktadır. Çeşitli iletişim/etkileşim araçlarıyla bu senaryolar, bütün bunlardan habersiz masum Alevî

tabanına dayatılmakta ve onlar tarafından sahiplenilmesine çalışılmaktadır (Erdem, 2009, 22). Tamamen ithal karakterli bu projelerle Alevîliğin ayrı bir din haline gelmesini sağlayacak bütün yollara başvurulmaktadır. Alevîliği İslam'dan ayrı bir dinmiş gibi göstermeye çalışan bu nevi yaklaşımların -bilimsellikten öte- ideolojik ve politik olduğu bilinmelidir.

### 3.4. Senkretik Bir Alevîlik Anlayışı

Birbirinden ayrı düşünce, inanış veya öğretileri kaynaştırmaya çalışan felsefi yapıları senkretizm/bağdaştırmacılık denilmektedir. Alevîliğin senkretik bir yapı olduğunu iddia edenler, günümüz Alevîlik yapısının oluşum sürecinde, farklı inanç ve kültürlerden etkilenecek karışık bir yapı kazandığını, İslami inanç ve uygulamaların da burada etkili olduğunu kabul ederler. Bunlara göre Alevîliğin Şîlik, süfîlik, Şamanizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Anadolu'nun kadim kültürleri gibi din ve inançlardan etkilenecek kendi oluşumunu tamamlamıştır (Öktem, 1999, 221-239). Bu anlayışı dillendirenler, Alevîliğin farklı dinlerden ve inançlardan beslendiğini, sonuçta bir öğreti ve inanca dönüşmüş toplumsal bir birikim olduğunu iddia ederler. Onlara göre Alevîlik, bir mozaiktir, her dilden, her dinden, kültürden, inançtan izler taşıyan bir özelliğe sahiptir. Mayası sevgi, hoşgörü, paylaşımcılık, kardeşlik, birlik, dürüstlük, özgürlük, herkesi “insan” görmedir... Kulağa hoş gelecek cümlelerle inşa edilmeye çalışılan bu anlayışın İslamiyet ile bir bağlantısının olmayacağı aşikârdır. Muhafazakâr Alevîliğin ya da geleneği olan Alevî Bektaşî zümrelerinin böyle bir söylemi kabul etmeleri söz konusu olamaz. Böyle bir söylem her şeyden önce Alevîlerin tarihine, Hacı Bektaş Veli ve takipçilerinin söylemine terstir. Bir bakıma bu söylem, “Alevîlik İslam'dan farklı bir dindir.” diyemeyenlerin sözü dolaştırmasıdır.

### 3.5. Alevîliğin Şamanist Kökenli Olduğu İddiası

Bazı araştırmacılar, Alevîliği İslam öncesi Türk inançlarının yeni bir şekle bürünmüş yapısı olarak tanıtmaktadırlar (Melikoff, 1993, 31). Bu bağlamda Alevîlik ile Şamanizm arasında ilişki kurarak Alevîliğin çağdaş Şamanizm olduğunu iddia ederler. Bu görüşü dile getirenlerin gerekçe olarak ileri sürdükleri argüman ise şaman ile “dede” arasında var olan benzerliklerdir: Şamanlık hiyerarşik bir sıra ile devam eder. Şaman öldüğünde yerine onun yardımcılığını yapmış olan erkek torunlardan biri geçer. Anadolu'da da dede olmanın en temel şartı dede soyundan gelmektir. Alevîler, dedeler önünde secdeye kapanırlar, niyazda bulunurlar. Bu da eski bir Türk geleneğidir (Eröz, 1977, 282). Dedeler de şamanlar gibi tamamen hafızaya dayanan zengin halk şiirini, nefesleri, duvazları ve sözlü halk geleneğini nesilden nesle aktaran iletişim organları gibidirler. Şamanlar gibi dedelerinde hastalıkları iyileştirdiğine inanılır. Kırgız ve Kazak şamanları ayinlerde bağlamanın Orta Asya'daki biçimi olan kopuz çalarlar ve kopuz kutsal sayılır. Anadolu'da da Alevî cemlerinde dede veya zâkir bağlamayı çalmak için ele aldığı önce niyaz eder (Şener, 1997, 77). Bu da Alevî inancında sazın fevkalade bir önem taşıdığına bir tezahürüdür. Dedelerin cem törenlerinde kullandıkları “asa” veya “tarik” de şamanların ayinlerde kullandıkları asayı anımsatmaktadır (Turan, 2010, 3-4). Ayrıca hem Şamanizm hem de Alevîlikte ayinlerin gece yapılması, dedenin şaman gibi bir post üzerine oturup ağzına aldığı suyu etrafa püskürtmesi ve yeryüzünün dört yönüne secde etmesi, her törende mutlaka ateş bulunması, ayinlerde içki içilmesi ve içilen içkiye Orta Asya kökenli kutsal anlamı olan “dolu” adının verilmiş olması, cem törenlerinde kurban kesilmesi gibi uygulamalar örnek gösterilmektedir (Eröz, 1977, 313).

Cem törenleri ile şamanik ritüeller arasında ilişkiler kurularak Alevîliğin İslam öncesi inanç ve uygulamalarla izaha çalışılması bize göre bazı problemler taşımaktadır. Öncelikle Şamanizm'in müstakil bir din olup olmadığı hususu ciddi manada tartışmalıdır. Dahası bu anlayışın Türklere özgü bir inanç olmadığı kabul edilmektedir. Nitekim tarihçi Kafesoğlu, totemciliğin ve Şamanlığın Türk inancı olmadığını ve Türklere totemcilik bulunmadığını ileri sürmüştür. O, Eliade'nin araştırmalarına

dayanarak, Şamanlığın bir vecd tekniği olduğunu söyleyerek bir din şeklinde sunulmasını doğru bulmaz (Kafesoğlu, 1987, 85-90). Dahası şaman anlayışının çok geniş coğrafyalarda, çok farklı sosyo-kültürel çevrelerde mevcut olduğu ileri sürülerek bunun bir din olmaktan öte farklı dinlerde ortak bir tutum olduğu kabul edilmektedir. İslam öncesi Türklerin inançlarının ya da dinlerinin ne olduğu hususunda tarihçilerin ve özellikle dinler konusunda çalışan tarihçilerin Türk topluluklarının asıl dininin “Gök-Tanrısı Dini” olduğunda hemfikir oldukları anlaşılmaktadır. Gök-Tanrı Dininin merkezin de Tanrı inancının olduğu ve bu tanrıya üstün özellikler atfedildiği hususu pek çok çalışmada ortaya konulmuştur.

Burada asıl sorulması gereken soru, Türklerin İslamlaşması sürecinde kendi inanç ve ritüellerini İslam’a taşıyıp taşımadıklarıdır. Sosyolojik çalışmalar göstermektedir ki bir kavim yeni bir dini benimserken eski örf ve adetlerini tamamen terk edemez; uyumlu olanları rahatlıkla eşiğin ötesine taşıırken, yeni dine ters düşenleri de bırakır. Bu zaviyeden bakıldığında Türklerin İslamlaşmasında benzer bir sürecin yaşandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Anadolu’da İslâmî inançlarla birlikte, İslâm öncesi bazı inanış ve ritüellerin daha sonraki yüzyıllarda yaşadığını görmekteyiz. Buna pek çok örnek vermek mümkündür. Yeseviliğe özgü zikir uygulamalarında da Şamanî vecd halinin izlerine rastlanmaktadır. Tabii ki bu sema ve zikir uygulamalarında tesiri olan tek unsur şamanlığa ait değildir, İslâmî olanlarla diğer inanç unsurları büyük bir etkileşim içindedir. Aslında eylemleri anlamlı kılan husus hangi niyetle yapıldıklarıdır. Doğrusu semahın felsefesiyle şaman raksının felsefesi “Tanrıya ulaşmak” noktasında bulunduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim semaha katılan canlar, bu merasim ile farklı bir âleme yani göklere çıktıklarına inanırlar. Bundan dolayıdır ki törenden sonra cem erenleri birbirlerine “miracın kutlu olsun” derler (Yörükân, 2006, 92). Meseleye sosyolog olarak bakan ve Anadolu’daki Alevî grupları dolaşarak sosyolojik bir araştırma ile Alevîliği ve Bektaşiliği inceleyen Eröz, bu hususta şöyle söyler:

“...Şamanizm’le bağ kurmaya çalışmaktaki amacımız akıllı ve vicdanlı olanların kabul edecekleri üzere; yanlış yorumlara, şüphe ve dedikodulara yol açan bazı Alevîlik itikat ve ibadetlerinin yabancı kaynaklara değil, eski Türk dinine dayandığını göstermekti.” (Eröz, 1977, 418).

Burada Eröz’ün, Alevîliğin ve Bektaşiliğin teşekkülünde İslâmî inançların, tasavvufî esasların ön planda rol oynadığına ve eski Türk töresinin belli bir rolünün bulunduğu vurgu yaptığı görülür. Alevîlik ve Bektaşilikteki bazı itikat ve ibadetlerin yabancı kaynaklarda aranmasına karşı çıktığı anlaşılmaktadır (Bolay, 2000, 141). Burada Melikoff’un değerlendirmesine de yer vermek uygun olacaktır. O, “Bektaşiliğin her şeyden evvel bir Türk halk dini olduğunu” söyler (Melikoff, 1993, 30). Ancak buradaki “halk dini” ifadesini “Bir dinin halkın inanç ve geleneklerinde aldığı biçim anlamındadır. Alevîlik bir halk dinidir denildiğinde ayrı bir din kastedilmez, İslamiyet’in halk arasında aldığı biçim kastedilir. Şu halde Alevîlikle Şamanizm arasında ilişki kurmak, uygulamadaki bazı benzerlikleri dile getirip Alevîliğin çağdaş Şamanizm olduğunu iddia etmek sağlıklı bir düşünce olmayacaktır.

### 3.6. Alevîliğin Batınlık Olduğu İddiası

Batınlık, ayet ve hadislerin zâhirî manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilen “mâsum imam”ın bilebileceği temel görüşünü savunan aşırı fırkaların ortak adıdır. Her zâhirin bir bâtını ve her nassın bir te’vîli bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O’nunla ilişki kurmuş mâsum imam ya da veli bir kimsenin bilebileceğini iddia edenler, mutedil sülflerden aşırı Şiî fırkalara ve mühlitlere varıncaya kadar birçok zümrede mevcuttur. Genel anlamda Batıniyye denildiğinde, yorumlarında ilhad ve ibaha sınırlarını aşan ve siyasi gayelerle isyan çıkaran bir kısım fırkalar hatıra gelir. Bunlar İsmailiyye, Babekiyeye, Mukannaiyye, Hürremiyye, Karamita ve Sabbahiyye gibi isimlerle anılmışlardır. Doğrusu Türklerin Anadolu’yu yurt edinmeye başladıkları erken dönemlerde söz ko-

nusu dini-siyasi heretik fırkaların Anadolu’da etkili olduklarını gösteren hemen hiçbir işaret bulunmamaktadır. Dahası XIV. yüzyıla varıncaya kadar Anadolu’daki gayri-sünni hareketlerin hemen hiçbirinde Şiiliği ya da aşırı Şiilik diyebileceğimiz Batnî fırkaların izlerini görmek mümkün değildir. Bu itibarla Alevî Bektaşî kaynaklarında görülen yorumların “Batnîlik” olarak isimlendirilmesi isabetli değildir.

Şurası muhakkak ki bir fırka olarak Batnîlik, tasavvufî açıdan yapılabilecek yorumları maksadını aşarak ve istismar ederek kötüye kullanmıştır, bundan dolayı da düşünce tarihinde menfi bir şöhrat kazanmıştır. Oysa tasavvufta, sınırlı da olsa batnî bir çehreye sahip olmak, batnî bir üslup ve usul kullanmak son derece tabiidir (Fıgıllı, 2006, 244). Çeşitli saiklerle yapılan tevillerin lafzi hükümlerden farklı olduğunu ileri sürerek bunları reddetmek tasavvufun derinliğini anlayamamak anlamına gelir. Tasavvufun olduğu bir yapıda belli bir oranda yorum, te’vil, keşf, ilham ve benzeri söylemler vardır. Bektaşîlik bir tarikat geleneği olduğundan ortaya koyduğu usul, anane ve pratikler tasavvuf kültürü için anlaşılmalıdır. Aslında Sünnî tarikatlarda mevcut olan bir kısım yorumlar Alevî Bektaşî geleneğinde de mevcuttur. Klasik kaynaklarda var olan malumatın çok önemli bir kısmını tasavvufun kendi yapısı içinde anlamak mümkündür. Bununla birlikte Hurufiliğin etkili olduğu bir kısım şairlerin şiirlerinde ve bazı Bektaşî önder şahsiyetlerinin eserlerinde batnî yorumlara ağırlık verildiği görülür.

Öte yandan XIV. ve XV. yüzyıllara gelindiğinde Hurufî çevrelerin baskılarıyla karşılaşması neticesinde Anadolu’da kendilerini Bektaşî dergâhlarında gizledikleri bilinmektedir. Şüphesiz bu zümrelerin belli oranda Alevî ve Bektaşî zihniyetine ve edebiyatına tesir ettikleri söylenebilir. Bu zaviyeden bakıldığında Alevîliğin tarihini Safevî öncesi ve sonrası olarak iki dönem halinde incelemek isabetli olacaktır. Safevîlere gelinceye kadar Anadolu’da var olan Alevîliği, eski inanç ve geleneklerin hâkim olduğu yüzeysel bir İslam anlayışı olarak görmek mümkündür. Bir çeşit halk İslam’ı diyebileceğimiz bu dönemde yüzeysel bir İslam anlayışı etkin olmuştur. İkinci döneminde ise Safevî propagandası ile on iki imam Şiiliğinden bazı unsurları alarak vahdet-i vücudcu bir Tanrı anlayışını benimsemişlerdir. Bektaşîlik zaten bir tarikat geleneğidir ve süreç içinde gelişip şekillenmiştir. Bektaşîlik ile yakın temasta olan Kızılbaşların da Erdebil Tekkesine mensup oldukları, dolayısıyla tasavvuf kültürü içinde yetiştikleri bilinmektedir. Netice olarak Yesevîlik, Vefailik, Haydarilik, Kalendarilik, Melamilik, Hurufilik pek çok gayri Sünnî tarikat geleneğinin Anadolu’da Alevî ve Bektaşî zümreler içinde kendisine yer bulduğu ve kendilerini bu şekilde kamufle ettikleri kabul edilir. Bu nevi sûfi yapılanmaların bir şekilde Alevîliğe tesir ettiği ve batnî bir karakter kazandığı düşünülebilir. Ancak bunun İsmaililik şeklinde aşırı bir batnîlik olduğunu iddia etmek isabetli değildir. Zira Alevî-Bektaşî klasik kaynaklarda tarikat usullerine ve ahlakî kurallara vurgu yapılması, erdem ve faziletlerin öne çıkarılması söz konusudur. Aslında tasavvuf bir anlamda ahlak eğitimidir. Bununla birlikte İslamiyet’in itikâdî ve amelî yönünün ihmal edildiği söylenemez. Alevî Bektaşî kaynaklarda pek çok yerde ibadetlerin öneminden bahsedildiği; şeriat, tarikat, marifet ve hakikat şeklinde dört kapı ve kırk makam sayılırken İslam’ın ibadet ve amel boyutuna da vurgu yapıldığı görülür.

### 3.7. Ali’siz Bir Alevîlik İddiası

Modern dönemde Alevî çevrelerde ileri sürülen marjinal bir görüş de,

“Ali’nin olmadığı bir Alevîlik kurgusudur. Bu zihniyete göre “Alevîliğin İslam’la hiçbir ilişkisi yoktur. Onlara göre Hz. Ali, Alevî değildir; aksine şeriatçı bir Sünnî’dir. Alevîliğin Hz. Ali’ye bağlanması durumunda din adına şiddeti kabul etmek gerekir, bu durumda Alevîliğin radikal/ köktenci dini gruplardan bir farkı kalmaz.” (Bulut, 1997).

Hz. Ali’nin tarihi şahsiyetini dikkate sunarak, onun iyi bir Müslüman, samimi bir teb-



liği ve güçlü bir mücahit olmasını çağdaş Alevî anlayışı ile telif edemeyen bazı zümreler, Hz. Ali'nin olmadığı bir Alevîlik kurgusuna kalkışmışlardır. Zira onlara göre Alevîlik, hümanizm eksenli eklektik bir anlayıştır. Böyle bir anlayışta tarihsel Ali'ye yer yoktur... Bu zihniyetin asıl amacı Alevîliği İslam'dan ayrı göstermek; İslam'la ortak bir paydasının olmadığını ortaya koymak ve sonrasında arzu edilen bir kurgusal Alevîlik inşa etmektir. Hâlbuki Hz. Ali gerçeği, böyle bir kurguyu baştan anlamsız kılacaktır. Doğrusu Alevî cenahının bu zihniyete sert ve kesin bir şekilde karşı çıktığı görülmektedir. Pek çok yazar, Alevîler için Hz. Ali'nin ehemmiyetini dile getiren makale, kitap ve yazılar kaleme almışlar, Hz. Ali'ye sahip çıkmışlardır. Örneğin Baki Öz, bu duruma dikkat çekip şöyle demektedir:

“Alevîleri inanç kökenlerinden koparmak, temelsiz ve ilkesiz hale getirmek, “serseri mayın” haline getirilmiş Alevî toplumunu istenildiği biçimde yönlendirebilmek ve kullanmaktır. Yoksa Şiî, Batınî, Alevî ve Bektaşî inancının Hz. Ali'yi inancına odak edindiğini tarih boyu bu temel üzerinde varlığını koruyup geliştirdiğini onlar da bilmektedir. Ali'siz, Ehlibeyit'siz Alevîlik düşünülemez...” (Öz, 1998, 34)

Yine Cemal Şener bu iddiaya şöyle cevap vermiştir:

“Hz. Ali, Alevîler için her türlü kötülüğe karşı olmayı erdemleştirmiş bir semboldür. O'nun felsefesi zalime karşı mazlunun yanında olan yoksulların umududur. Anadolu'da Hz. Ali ve Alevîlik etle kemik gibidir. O olmadan diğeri olamaz. Anadolu'daki Alevîlerin Hz. Ali'ye duydukları sevgiyi, saygıyı, hayranlığı, bağlılığı kelimelerle cümlelerle ifade etmek olası değildir. Anadolu Alevîleri için Hz. Ali'nin yeri o denli erişilmez bir yerdir ki, bu olguyu hiç bir benzetme ile anlatabilmek mümkün değildir... Hz. Ali üstüne Anadolu'daki halk ozanlarının sevgi, saygı ve muhabbetlerini ifade eden nefesleri bir araya toplansa dev bir antoloji oluşur. Ali sevgisi ile yanıp tutuşan, inançları uğruna darağaçlarına meydan okuyan, Osmanlı'nın ve Selçuklunun haksız sömürü düzenine karşı Anadolu halkının sıkılmış yumruğu olan halk ozanlarının yazdıkları nefeslerde Hz. Ali adı çıkarılırsa ortada bomboş bir defter kalır...” (Şener, 1998, 10)

Mehmet Yaman Dede de bu meseleye dikkat çekerek şöyle der:

“Kuşkusuz bilerek-bilmeyerek böyle konuşanların amacı, 1400 yıldır süregelen inanç ve geleneklerimizi unutturup bizi başka yollara götürmektir. Tamam, götürsünler ama uydurdıkları bu yeni modern yola (!) Alevîlik demesinler, başka bir ad bulsunlar...” (Yaman, 2007, 16).

Netice olarak Alevîliği İslam'dan uzaklaştırmaya çalışan kesimler, bazen Alevîliği İslam öncesi geleneksel Türk dini inanışlarıyla, bazen de İslam dışında Anadolu'da yaşayan yerel kültürlerle eklektik bir yapıya kavuşturmaya çalıştıkları görülmektedir. Dahası bu kesimler, tarihi kişiliği sebebiyle Hz. Ali ile Alevîlik arasında da mesafe koymaya çalışmaktadırlar. Böyle bir yaklaşım, Alevîlerin kendileri için yegâne koruyucu kalkan ve İslam dininin övülen değerlerinden olan Hz. Ali ve soyunun dışlanması sebebiyet vereceğinden geleceğe sahip çıkan Alevî çevrelerini fazlasıyla rahatsız etmektedir.

Ateist ya da materyalist Alevîlik söylemini de bu başlık altında değerlendirmek gerekir (Kaygusuz, 1996). Alevî gençlerin, ateizmin ve materyalizmin kıskacına düşmesinde sosyalist, Marksist akım ve ideolojiler etkili olmaktadır. Bundan başka, Alevî gençler arasında Bahâilîğin de taraftar bulduğu iddia edilmektedir. Bu durum, geleneksel Alevîliğin varlığını devam ettiremediği ve Alevî anne-babaların çocuklarını kendi inançlarına uygun eğitememelerinin bir sonucu olarak görülebilir.

Dedelik kurumunun cazibesini kaybetmesi, kendilerini yenileyecek ve zinde

tutacak eğitim kurumlarından mahrum kalmalarının yanında, dahası göçerle kentlere gelip yerleşen Alevîlerin çağdaş eğitim kurumlarından mezun olup dedelerini beğenmemeleri ve cahil bulmaları, sosyal yapının hızlı bir şekilde değişmesi ve benzeri sebeplerden dolayı yeni nesillerin hızlı bir şekilde geleneksel Alevîlikten uzaklaşmalarına sebebiyet vermektedir. Sağlıklı yönlendirmeler olmadığından Alevî gençliği bir reaksiyon olarak sol yapılara ve ateizme meyletmektedir. Alevîliğin Hz. Ali'nin tarihi kişiliğinden koparılmaya çalışılması ya da ateist bir Alevîlik kurgusu, muhafazakâr Alevîliğin derdi olduğu kadar akli başında bütün Müslümanların da derdi olmalıdır. Buradaki tartışma Alevî ya da Sünni olmak değil, tanrıyı tanımak ya da inkâr etmektir. Sünni toplumdaki geldiği halde ateizmi kabul eden bir kimse "Sünni ateist" olarak tanımlanmıyorsa, aynı şekilde Alevî toplumdaki gelen bir ateistin de "ateist Alevî" olarak tanımlanması isabetli değildir. Sonuç olarak Alevîliğin İslam dışı bir anlayış olarak tanımayla çalışan kesimler, bazen Ali'siz Alevîlik, bazen materyalizm bazen de ateizm üzerinden kendilerince kurgular yapmaktadırlar. Bu nevi ideolojik yaklaşımlara el birliğiyle karşı çıkılmalıdır.

#### 4. Siyasallaşma Sorunu

Geleneksel Alevîlik daha ziyade inanç merkezli bir yapıdır; "Hak-Muhammed-Ali" söyleminin geleneksel bir Alevînin hayatının tamamını kuşattığı ve dini ritüellerin hayatın bütün safhalarına hâkim olduğu bilinmektedir. Hâlbuki modern dönem Alevîliği, geleneğinden koptuğundan dolayı inancın belirleyiciliği sınırlı kalmakta, bunun yerini Alevî kimliği almaktadır. Modern dönem Alevîliğinin, din ve inanç konularına yeterince ehemmiyet vermediği halde kimlik inşasına ve bazı temel hakların elde edilmesine ağırlık verdiği görülmektedir. Kimlik siyasetine dayalı bu Alevîlik anlayışı, daha ziyade siyasi argümanlarla ve devletin Sünni politikalarına karşı çıkmakla kendisini göstermektedir. Böylece Alevîliğin bir inanç olmaktan öte bir yaşam biçimi olduğu hususuna vurgu yapılmaktadır. Bu durumun inancın temel dinamiklerinde birtakım bozulmalara yol açabileceği, toplumsal barışa zarar verebileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Günümüzde Alevîlik konusu tartışılırken karşılaşılan en problemlili yaklaşım tarzına, ideolojik kalıba uygun bir Alevîlik tanımı ve imajı oluşturma çabasında rastlanmaktadır. Alevîliği siyasi ve ideolojik kalıplar içerisinde ele alma girişimleri, 1950'li yıllardan itibaren Türkiye'de yaşanan köyden kente göçler sürecinde ivme kazanmıştır. Modern hayatla karşılaşan Alevî zümreler, -yasal zemin bulunmadığından din ya da dini kurumlar üzerinden kendilerini ifade etme imkânları olmadı. Siyaset kurumu üzerinden kendilerine bir alan açmaya çalıştılar ve ideolojik bir söyleme taraf oldular. Alevî vatandaşların nüfus oranlarının yüksek olması, onların oy deposu olarak görülmesine ve onlar üzerinden politikalar geliştirilmesine sebebiyet verdi. 60'lı yıllardan itibaren sol partilere yönelen Alevî kesimler, söz konusu partiler tarafından oylarının çokluğu sebebiyle önemsendi. Nitekim Cumhuriyet Halk Partisi, parti programında Alevîlerin haklarını savunmayı ve güncel siyasette bunu dillendirmeyi görev kabul etti. Örneğin 2011 Seçim Beyannamesi'nde "Alevî yurttaşlarımızın eşit yurttaşlık talebini her alanda hayata" geçirme, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, tüm inanç ve mezheplerin taleplerine duyarlılık içinde" olması, "Din kültürü ve ahlak bilgisi derslerini zorunlu olmaktan [çıkartılması], temel eğitimde ve lisede isteğe bağlı hale" getirilmesi, kamu personeli seçimindeki "dil, din, mezhep, etnik köken ve cinsiyet" ayrımcılıklarının giderileceği sözünü verdiği görülmektedir (Cansun, 2013, 9). Dahası her yıl düzenli olarak gerçekleştirilen Hacı Bektaş Veli ve Madımak anma törenlerinde belli bir partinin hâkimiyeti söz konusudur. Neticede Alevî kimliği üzerinden siyasallaşan bir süreç yaşanmıştır ve halen yaşanmaya devam etmektedir.

Alevîliğin siyasallaşması sürecinde Avrupa Birliğinin rolü göz ardı edilmemelidir. Günümüzde, yaşanan siyasi ve toplumsal değişimler neticesinde Alevîlik olgusu, Türkiye sınırları dışına taşarak uluslararası bir nitelik kazanmıştır.

Yurtdışına gerçekleşen göçlerle birlikte özellikle Almanya, Fransa, Hollanda gibi Avrupa ülkeleri başta olmak üzere, farklı ülkelerdeki Müslüman varlığı, kendisine göç edilen ülkelerde İslam'ın farklı anlayış ve uygulamalarının da söz konusu ülkelere taşınması sonucunu doğurmuştur. Söz konusu ülkelerde yaşayan Müslüman zümreler, zamanla örgütlenmeye gitmiş; dernekler, platformlar ve federasyonlar kurmuşlardır. Bunların arasında Alevî ve Bektaşî sivil toplum örgütleri vardır ve bunların Alevîlik anlayışında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Avrupa Birliğine mensup bazı ülkelerin -Kürt kökenli vatandaşlarımız da olduğu gibi- Alevîlere karşı da özel bir ilgilerinin olduğu görülmektedir. Ancak bu ilgiye layık olanların, geniş kitleleri oluşturan taban veya taşra Alevîleri değil, onların üzerinden siyaset yapan sivil toplum örgütleri olmaktadır. Anadolu Alevîleri arasında oldukça rahatsızlık sebebi olan bu durum, AB tarafından ısrarla desteklenmektedir. Avrupa'da şekillenen ve Türkiye'de pazarlanan veya Türkiye'ye dayatılan bu Alevîliğin temel hedefinin, onun İslam dini ile olan tarihi ve kültürel bağlarını koparmak olduğu anlaşılmaktadır. İslam'ın ve İslami değerlerin kendilerinin varlık sebebi olduğunu kabul eden Anadolu Alevîleri, Avrupalıların kendileri yerine sivil toplum örgütlerini muhatap almalarını ve geleneksel Alevî felsefesi yerine ateist bir yaklaşımın dayatılmasını doğru bulmamaktadırlar.

#### 4.1. İdeolojik Yaklaşımlar

Alevîlik hakkında yüzlerce kitap neşredilmiş olmasına rağmen, bunların büyük çoğunluğunun ilmî nitelikten yoksun olduğunu görebilmek için kitapların sayfalarına şöyle bir göz atmak yeterli olacaktır. Kitapların ve yazılıp çizilenlerin önemli bir kısmından, bilgi boşluğundan yararlanmak isteyen bazı kimselerin, kendi ideolojileri doğrultusunda yeni yapılanmalar peşinde koştukları anlaşılacaktır.

Alevîliği çağdaş dönemin geçerli olan ideolojik yapılarına benzetmeye çalışan ve söz konusu ideolojik yapının ilk ve orijinal temsilcisi olduğunu göstermek isteyen kesimler vardır. Bunlar, ideolojik bir tarih okuması yaparak kendilerine uygun bir tarih inşa etmeye çalışmaktadırlar. Onlara göre Alevîlik zengin olan Ümeyye hanedanı ile fakir olan Haşimîler arasındaki zengin-fakir kavgasından doğmuş bir isyan hareketidir. Hz. Ali gibi Hacı Bektaş Veli de bir isyancı, bir devrimci ve bir ihtilalcidir. Bu ideolojilerin etkisiyle bir kısım Alevîler, Alevîliği çağdaş ideolojik formlarda sunmaktadırlar. Alevîlik, bu çağdaş değerleri asırlardan beri koruyup, kollayan ve benimseyen bir toplum yaşayışı gibi takdim edilmektedir. Bu tarz fikirler ve yazılar, Alevî-Bektaşî topluluğu üzerinde etkisini devam ettirmektedir. Neticede Alevî-Bektaşî topluluğunu kendi asli inançları, adâb ve erkânı ile açıklayıp yeni nesillere tanıtmaya yerine çağdaş ideolojik yapılarla tanımlama gayretlerinin olduğu görülmektedir (Boşay, 2000, 138). Bu durum Alevî kökenli olmakla birlikte ateist, sosyalist, marksist bir kısım yazarların Alevîliği kasten tahrif ederek dini muhtevâsından sıyrıp moderniteye yamamak istemelerinin ve böylece kendilerine alan açmaya çalışmalarının sonucu olmalıdır. Bu tehlikeye karşı geleneksel Alevîliğin desteklenmesi ciddi bir ihtiyaçtır.

#### 4.2. Alevîliği Dönüştürme Gayretleri

Kızılbaş Alevî zümrelerin tarih boyunca şahit oldukları bir kısım travmalar, onları ötekine karşı tedbirli davranmaya yönlendirmiştir. Asimile olma, ele benzerme ya da Sünnileşme korkusu onları korumacı bir anlayışa sevk etmiş olmalıdır. Bu korku ya da tedirginlik anlaşılabilir bir durumdur ve Alevîlerin toplumsal ilişkilerde tedbirli davranmaya çalışması kendileri açısından makuldür. Bununla birlikte var olan tedirginliği ideolojik anlamda kullanmaya çalışan ve Alevîliği Müslüman toplumdan tamamen ayırıştırma gayretini içinde olan kimi çevreler, genel anlamda Alevîliğin "Sünnilerin yaptıklarını yapmamak" olduğunu dikte etmeye çalıştıkları görülmektedir. Sünnilik üzerinden bir tartışma yapmak ya da kimlik inşasını Sünnilik karşılığına merkeze alarak gerçekleştirilmeye çalışmak geleneksel Alevîliğe saygısızlıktır. Nitekim İslam dininin mezhep, meşrep ya da tarikatlara göre değişmeyecek esasları vardır. Bu esaslar Sünnilik için ne ise Şîilik, Alevîlik ya da başka bir grup için de aynıdır.

Allah'ın birliğini kabul etmek, Hz. Muhammed'in (a.s.) peygamberliğine inanmak ya da ahiret hayatının hak olduğunu benimsemek ve benzeri esaslar Müslümanım diyen bütün grupların ortak paydasıdır. Bu itibarla dinin ortak değerlerini kabul edip uygulamak Müslümanlığın gereğidir; bunu yapan bir kimseye filan mezhebe intisap etti denilemez. Fırkalar ya da mezhepler dinin önüne asla konulmamalıdır. Müslüman olduğunu kabul edenler öncelikle İslam'ın ortak değerlerinde buluşabilmelidirler.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki İslamiyet'in mensupları olan Alevîlerin ana gövde ile inançta ve dini ritüellerde ortak özellikler göstermeleri asla eleştirilemez. Anadolu Alevîliğinin pek çok yöresinde olduğu gibi, bazı Alevîlerin namaz, oruç ve benzeri ibadetleri yerine getirmesi onların Sünnileştikleri şeklinde sunulamaz. Nitekim bazı Alevî yazarlar namaz, oruç gibi bir kısım ibadetleri sadece Sünnilere tahsis etmekte, Alevîlerin namaz kılmadıklarını iddia etmektedir. Bu bakış açısı sağlıklı değildir. Böyle bir iddia tarihi tecrübeye ve gerçek Alevî-Bektaşiliğe de aykırıdır. Nitekim elimizde mevcut Alevî-Bektaşî klasiklerinde inanç esaslarının yanı sıra amelî konuların da tavsiye edildiği görülmektedir. Bir tarikat yapılanması olan Bektaşilikle tasavvufu kendisine rehber edinmiş diğer tarikatların pek çok noktada ortak tutum sergiledikleri bilinmektedir. Abdal Musa Dergâhı'ndaki kütüphanede bulunan kitaplar üzerine yapılan bir araştırma, bir Bektaşî dergâhı ile Nakşî ya da Kadirî ve yahut Mevlevî bir dergâh arasında önemli bir farkın olmadığını ortaya koymaktadır. Araştırmayı gerçekleştiren Soyzer, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Kitaplar incelendiği zaman, bir Rufaî, bir Kadirî, bir Halvetî Tekkesinde bulunabilecek kitaplardan hiç bir farkları yoktur. Muhtemelen zaviyenin mektep odalarında okutulmakta ve okunmaktadır. Mülteka ve Kudûri gibi iki temel fıkıh kitabının bulunduğu bu zaviyeyi Rafizî olarak değerlendirmek bizim açımızdan mümkün değildir. Kütüphanede Râfiziliğe ait kitap bulunmamaktadır. Kur'an-ı Kerim'yle, Tezkiretü'l-Evliyası'yla, Mesneviyesi'yle, Muhammediyesi'yle bu zaviye, Bektaşilik dışındaki diğer tasavvufî topluluklarla aynı çizgidedir. Bir kısım günümüz Alevî yazarlarının iddialarının aksine zaviyede küçük bir namazgâh da bulunmaktadır. Üstelik elimizdeki belgelere göre, çok eski yıllarda yapılmıştır...” (Soyzer, 1996, 119).

Netice olarak şunu söyleyebiliriz; laikliğin ve vicdan hürriyetinin hâkim olduğu bir yerde hiçbir kimse inançlarından dolayı dışlanamaz ya da ötekileştirilemez. Burada yapılması gereken şey, doğruları bütün açıklığıyla anlatmak, bizzat İslam'ın ortak değerlerini ortaya koymak, neden ve nasılları izah etmektir. Kabuller kişilerin kendi tercihleridir ve buna asla zorlanamazlar.

Öte yandan Hz. Ali sevgisi üzerinden yapılan tanımlamalarla Alevîliğin Şiilik olarak gösterilmeye çalışıldığı ya da Anadolu Alevîliğinin Şiiliğin bir uzantısı olduğu şeklindeki yaklaşımlarla da karşılaşmaktadır. Şiilik Hz. Ali sevgisi ile sınırlı değildir ve Ali'yi sevmek tek başına Şii olmanın gerekçesi olarak da gösterilemez. Zira Şiilik, Hz. Ali ya da Ehl-i Beyti sevmenin yanında Ali'ye taraf olmayan sahabeye lanet etmek, onları gâsıp ve zalimler olarak kabul etmek demektir. Safevîlerin etkili olduğu XVI. ve XVII. yüzyıllara kadar Alevî ve Bektaşî çevrelerde sahabeye karşı bir olumsuz ifade söz konusu değildir. Sonraki süreçte bazı eserlerde görülen ifadeler de Şii çevrelerde olduğu gibi aşırılık içermezler. Bu itibarla Alevîliği Şiilik ya da Şiiliğin uzantısı olarak göstermek inanç esasları açısından isabetli olmadığı gibi, tarihen ve siyaseten de doğru değildir.

Öte yandan günümüzde bazı Alevî zümrelerin Şiileştirilmesi faaliyetlerine de şahit olunmaktadır. Anadolu Alevîliğinin bir “masal” olduğunu söyleyip, Alevîliğin aslının Caferilik olduğunu iddia eden bazı kesimler, Alevîleri Caferileştirmeye çalışmaktadırlar. Meselenin dinî-mezhebî olduğu kadar siyasi yönünün var olduğu da dikkatten uzak tutulmamalıdır. Son yıllarda Alevî nüfusun nispeten yoğun olduğu

Anadolu'nun bazı bölgelerinde İmamiyye Şiası'nın sembolleri diyebileceğimiz bazı etkinliklerin yapılmaya başlandığı görülmektedir. Nitekim Karadeniz Bölgesinde bazı şehirlerde Gadir Hum etkinliklerinin yapıldığı haberleriyle karşılaşmaktayız. Ayrıca bir kısım organizasyonlarla yüzlerce dedenin İran'a götürülüp gezdirildiği de bilinmektedir. Bu durum, "Ehl-i Beyt" ortak paydasına vurgu yapılarak Alevî ve Bektaşî zümreleri çeşitli vesilelerle Şiileştirme gayreti olarak görülmelidir.

### 5. Uygulama ve Temsil Sorunu

Alevîliğin geçirdiği dönemler dikkate alındığında geleneksel Alevîlik ile modern dönem Alevîliği arasında önemli farkların olduğu kabul edilmelidir. Erdebil taraftarlığının belirleyici olduğu ve Safevî Devleti'nin kurulmasıyla da şekillenen bu süreçte Alevîliğin inanç esasları, ibadetleri ve dini-sosyal yapılanmasının son şeklini aldığı söylenebilir. Erdebil Tekkesi'nin önder şahsiyetleri öncülüğünde şekillenen bu yapı, Anadolu'da köyden kente göçlerle şehirleşme öncesine kadar önemli bir değişikliğe uğramadan korunmuştur. Bununla birlikte 1960'lı yıllardan itibaren göçlerle birlikte kendisini gösteren modern dönem Alevîliği, geleneksel Alevîlikten diğer bir ifade ile kırsal bölge Alevîliğinden farklılaşmaya başlamıştır. Yirminci yüzyılın ortalarına kadar kentlerden ve devlet otoritesinden uzak kırsal bir hayat içinde şekillenen geleneksel Alevîlik, kent hayatının ihtiyaçlarına cevap verecek araçlardan mahrumdu. Öte yandan geleneksel Alevîliğin sahip olduğu kimi kurum ve ritüeller de kent hayatında işlevsiz kalmıştı. Yine kırsalda yaşayan insanın zihinsel ve psikolojik ihtiyaçlarını tatmin edecek şekilde yapılan bir teoloji kentli ve eğitilmiş insan için sorgulanır olmaktan kurtulamamıştı. Bütün bu dinamikler Alevîliği her bakımdan dönüşmeye mecbur bırakmıştır (Yıldırım, 2012, 138).

Alevîliğin geçen asrın son çeyreğinden itibaren yaşamaya başladığı köklü bir değişim söz konusudur. Bu da Alevîliğin şehirleşmesidir. Nitekim Alevî toplumu, tarihinde ilk defa kitlesel olarak şehirleşmektedir. 1980'lerde hızlanan ve bugün artık neredeyse tamamlanmış olan bu şehirleşme süreci Alevîliği ciddi bir kriz içine sokmuştur. Bütün boyutlarıyla kırsal bir karakter taşıyan geleneksel Alevîlik, şehir hayatına hitap etmemektedir. Hatta bazı kurumları itibarıyla şehir hayatı içinde varlığını devam ettirmesi güçtür. Buna örnek olarak musahiplik kurumu, dede-talip ilişkileri verilebilir. Musahiplik geleneksel Alevîliğin omurgasını oluşturan ana kurumlarından biri olmasına rağmen şehir hayatında hantal kaldığı ve büyük oranda terk edildiği görülmektedir (Bulut, 2013, 101-18). Öte yandan düşkünlük kurumunun da şehirli hayatta her hangi bir yaptırım gücünün kalmadığı anlaşılmaktadır. Netice olarak, Alevî toplumunun kitlesel olarak şehirleşmesi bugüne kadar söz konusu olmayan bir kısım problemlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Alevî toplumun bunlara çözüm bulması ciddi bir ihtiyaçtır.

Günümüzde Alevîleri temsil eden -Diyaret İşleri Başkanlığı gibi- resmi bir kurum yoktur. Dolayısıyla Alevîlik adına söz söyleyen, Alevîlerin çoğunluğunun görüşlerine itibar ettiği bir kurum bulunmamaktadır. Şu da bir gerçek ki, dinlerde merkez kurumsallaşmanın dışında oluşan yorum ve hareketlerin kurumsallaşma şansları zayıftır. Bu olgusal durum, Alevîlikle ilgili serbestçe fikir beyan etme ve Alevîliği yaşama bakımından mensuplarına bazı avantajlar sunuyor olsa da, geleneği öğretme, etkin bir kamuoyu oluşturma ve kendilerini yurt içi ve yurt dışında kamuoyuna tanıtacak güçlü kurumlara sahip olma bakımından bazı yetersizlikleri de beraberinde getirmektedir. Alevîler açısından bu olumsuz durum, sembolik değeri yüksek olan ve her yıl Ağustos ayında gerçekleştirilen Hacı Bektaş Veli anma törenlerinde açıkça kendini göstermektedir. Alevî dernek ve vakıfları arasında görüş birliği olmadığı, buna bağlı olarak bazı grupların bu organizasyonlara katılmadığı ya da katılmasına izin verilmediği görülmektedir.

Uygulama ve temsildeki problemlerden biri, belki de en önemlisi, dedelik kurumunun işlevselliğini kaybetmesidir. Geleneksel Alevîlikte dedelik kurumunun

çok önemli ve anlamlı bir yeri vardır. Ancak geleneğini kaybeden Alevîlikte dedeler de ciddi bir itibar kaybına uğramışlardır. Bunun hiç şüphesiz sosyal ve ekonomik sebepleri vardır. Ancak şu kadarını ifade edelim ki, 20. yüzyılın ortalarında başlayan göçlerle birlikte geleneksel yapı ciddi bir yara almış, kentli Alevîlikte pek çok şey eksik kalmıştır. Buna 1960'larda başlayan ve 70'lerde hızlanan Türkiye'deki ideolojik tartışmalar ve kamplaşmaları da eklemek gerekir. Zira Alevîlik ve dedelik kurumu bu tartışma ve kamplaşmalardan büyük oranda nasibini almıştır. Marksist solun taban bulduğu bazı Alevî gruplarda, dedelik kurumu, klasik sömüren-sömürülen ikilemi içerisinde ele alınmış ve sonuç olarak dedeler zümresi sömüren sınıfına dâhil edilmiştir. Solcu Alevî gençler, protest bir yaklaşımla dedelerine karşı çıkmış, onları eleştirmişlerdir. Seksenli yılların sonunda sosyalizmin çökmesi ile bu tür ideolojilere şüpheyle bakılmaya başlanmış, Türkiye'de yaşanan konjonktüre bağlı bir takım değişimlerin sonucu dedelere olumlu bakışta nispeten bir iyileşme olmuştur. Bununla birlikte dedelik kurumunun eski günlerini yeniden elde etmesi zor görünmektedir.

Alevîliğin Diyanet'te temsili meselesi de önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Sosyal hayatın merkezinde yer alan din ile ilgili hususların yürütülmesi ve belli bir disiplin altına alınması için her toplumda planlı ve düzenli kuruluşlara ihtiyaç duyulmuştur. Ülkemizde din hizmetlerini düzenlemekle görevli olan Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) böyle bir ihtiyaç sonucu kurulmuş ve örgütlenmiştir. Anayasal bir kurum olan DİB'in görevi kanunla "İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek" olarak belirlenmiştir. Buna göre başkanlık, İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak esaslarını açıklamak ve toplumu din konusunda aydınlatma görevini üstlenmiştir. Bununla birlikte DİB, ülkemizde bulunan Alevî, Caferî, Nusayrî ya da kendisini İslam'ın dışında gören diğer dini anlayışları içine alacak bir kuruma da sahip değildir. Mezhepler üstü bir özelliğe sahip olan DİB'te Bektaşılık, Mevlevîlik ya da Nakşîlik gibi bir kısım tarikat yapılarının temsili söz konusu değildir. Bu bağlamda Alevîlerin de Diyanet İşleri Başkanlığı'nda temsil edilmesinin önünde çeşitli engeller bulunmaktadır. Diyanet'te temsil konusunda Alevîler arasında görüş birliği bulunmaması, mevcut yasaların Alevîlerin Diyanet İşleri Başkanlığı içinde temsil edilmesine izin vermemesi (Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Kanunu, Diyanet'in yetki ve sorumluluk alanlarını belirleyen kanunlar), cem evlerinin dinsel, toplumsal ve yasal statüsü konusunun belirsizliği, Alevî kesimin kendi iç sorunları, Alevîlerin hangi statüyle ve kim tarafından temsil edileceği meselesi gibi bu engellerin bir kısmını sıralayabiliriz (Kutlu, 2001, 21). Bütün bu engellere rağmen demokratik hukuk devletinde -farklı dini ve etnik gruplara mensup- bütün vatandaşların memnun kalacağı bir çözümün üretilmesi elzemdir.

### Sonuç

Alevîlik konusuna hangi zaviyeden bakılırsa açıklama ve çözüm önerileri buna göre farklılık gösterecektir. Din, kimlik, çoğulculuk, insan hakları gibi yaklaşım biçimleri dikkate alındığında yapılacak tahliller ve varılacak neticeler de farklı olacaktır. Aynı şekilde Alevîliği tarih, kültür, sosyoloji, siyaset-iktidar ve hukuk penceresinden tartışmak ve görüşler ortaya koymak da mümkündür. Öte yandan -pek çok çalışmada olduğu gibi- meseleye sırf teolojik açıdan bakmak ve izahlarda bulunmak da söz konusudur.

Alevîlik ve Bektaşılık Türk toplumunun fay hatlarından biridir ve hiç şüphesiz ülkenin en temel meselelerindedir. Yüzyılları alan bir geçmişi olmasına rağmen aslında halledilemeyecek ve üstesinden gelinemeyecek bir mesele de değildir. Türk, Kürt, Zaza ya da Arap gibi belli bir toplulukla sınırlandırılmayacağından özü itibarıyla etnik kökenli bir mesele de değildir. Kendisini Alevî olarak tanımlayanların büyük bir çoğunluğu Türk kimliği ve Türk kültürü ile sorunu olan insanlar değildir. Bu sebeple konunun etnisite eksenli değil de temel hak ve hürriyetler çerçevesinde ele alınması uygun olacaktır. Meselenin siyasi, sosyal ve dini boyutları ayrıca ele alınma-

lıdır. Ortak bir zemin oluşturmak ve sağlıklı bilgilerde buluşmak adına meselenin akademik boyutuna ağırlık verilmesi, önyargıdan uzak, objektif kriterleri esas alan ortak çalışma gruplarının oluşturulması mümkündür. Bu bağlamda bazı üniversitelerde var olan Alevilik ve Bektaşilik araştırma merkezlerini belki daha işlevsel hale getirmek, elbette meselenin çözümüne önemli katkılar sağlayacaktır.

Meselenin çözümünün önündeki ciddi engellerden biri, tarihi süreçte vuku bulan bir kısım olayların neticesi ortaya çıkan önyargılardır. Sünnilerin Alevilik algısında ciddi önyargılar ve problemler olduğu gibi, Alevilerin Sünnilere bakışında da benzer önyargılar ve problemler mevcuttur. Alevilerin Sünniler hakkındaki yargıları gasp, zulüm ve adaletsizlik üzerine inşa edilmişken, Sünnilerin de Aleviler hakkındaki yargıları ihanet, sapkınlık ve cehalet üzerine bina edilmiştir. Bu karşılıklı yargılamaların bugün için hiçbir anlamının kalmamış olması beklense de söz konusu suçlamaları hiç yokmuş gibi saymak da mümkün değildir. Bu bağlamda dini kendi tekeline almış gibi davranan Sünni kesimler, Alevileri yeterince dindar olmamakla suçlamakta “mülhit”, “râfizi” “zındık” gibi dışlayıcı ve ötekileştirici isim ve sıfatlar kullanmaktadırlar. Aleviler açısından meseleye bakıldığında tarihi süreçte yaşanan acılar, ızdıraplar, savrulmalar ve travmalar güncelleştirilerek yeniden üretilmekte ve genellemeler yapılarak bütün Sünnilere nispet edilmektedir. Özellikle “Yezid” kavramı üzerinden Sünnilerin Ehl-i Beyt düşmanı oldukları şeklinde yanlış bir algı oluşturulmaktadır. Toplumumuzdaki bu önyargıların varlığını kabul etmek ve bu gerçekten hareketle çözüm yolları geliştirmek gereklidir. Dini, sosyal ya da siyasi herhangi bir ayırım yapmaksızın bütün vatandaşlarımızın sorunlarını dikkate alıp hukuk, eşitlik ve inanç hürriyeti zemininde çözüme kavuşturulması kaçınılmazdır. Hiç şüphesiz Türkiye’de yaşayan bütün vatandaşların din, mezhep ya da mezheplerine bakılmaksızın hukuk ve kanunlar önünde eşit yurttaşlar olduklarını bilmeleri ülke barışı, birlik ve bütünlüğümüz açısından değerlidir. Dahası sağlıklı bir toplum inşa edebilmek için doğru bilgilere ihtiyaç vardır. Bunun için hurafelere, yalan-yanlış yakıştırmalara ve önyargılara hep birlikte savaş ilan etmeli, ortak değerlerde buluşup elbirliğiyle çalışılmalıdır.

### Kaynaklar/References

*Alevi Çalıştayları Nihai Rapor.* (2010). Ankara: Devlet Bakanlığı. XIV, 202 s.

Andrews, Peter Alford. (1992). *Türkiye’de Etnik Gruplar.* çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Ant Yayınları.

Bolay, S. Hayri. (2000). “Günümüz Türkiyesinde Aleviliğin ve Bektaşiliğin Başlıca Problemleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi.* Sayı 13 (2000), 137-152.

Bulut, Faik. (1997). *Ali’siz Alevilik.* Ankara: Doruk Yayınları.

Bulut, Halil İbrahim. (2013). “Alevi-Bektaşî Türkmen Geleneğinde Sosyal Dayanışma ve Kardeşlik Kurumu Olarak Musahiplik”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi.* Sayı: 65, 101-118.

Bulut, Halil İbrahim. (2022). *İslam Mezhepleri Tarihi.* İstanbul: Ketebe Yayınları.

Cansun, Şebnem. (2013). “Türkiye’de Aleviler Ve Siyasi Partiler İlişkisi: Cumhuriyet Gazetesi Üzerinden Bir İnceleme”. *Sosyal Ve Beşeri Bilimler Dergisi.* 5/2 (2013).

Dersim, Şelva. (1994). “Alevilik”. *Pir Dergisi.* 1/1.

Engin, İsmail. (1999). “Alevilik ve Bektaşilik Araştırmalarında Yöntem, Yaklaşım

Sorunu”, 1. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi, 121-123.

Erdem, Mustafa. “Aleviler ve Alevilik Meselesi”. *Dini Araştırmalar*. 12/33, 17-23.

Eröz, Mehmet. (1977). *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Otağ Yayınevi.

Ersal, Mehmet. (2016). “Alevilik Çalışmalarında Uygulanacak Metodoloji Üzerine Tespitler ve Öneriler”, 2. *Uluslararası Hacı Bektaş Velî Hoşgörü ve Barış Sempozyumu*, Nevşehir: Hacı Bektaş Velî Üniversitesi, 260-276.

Fırlalı, Ethem Ruhi. (2006). *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay.

Gül, İbrahim. (2016). “Kentleşme Sürecinde Anadolu Aleviliğinin Bazı Temel Sorunları Ve Çözüm Önerileri”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 6/ 12, 95-113.

Kafesoğlu, İbrahim. (1987). *Türk Bozkır Kültürü*, Ankara.

Kaplan, Doğan. (2014). “Aleviliğin Dayandığı Etnik Kimlik/ler Üzerine”. *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*. I, 441-447.

Kaygusuz, İsmail. (1996). *Görmediğim Tanrıya Tapmam: Alevilik Kızılbaşlık ve Materyalizm*. İstanbul: Alev Yay.

Köprülü, Fuat. (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Gaye Matbaacılık.

Kutlu, Sönmez. (2001). “Alevilik·Bektaşiliğin Diyanet’te Temsil Problemi”. *İslamiyat*. 4/1.

Kutlu, Sönmez. (2010). “Alevî-Bektaşî Yazılı (Arap Harfli) Kaynaklarının Neşri ve Ortaya Çıkan Sorunlar”. *Alevi ve Bektaşî Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri*. Ed. Gıyasettin Aytaş, Derya Sümer. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 42-73.

Melikoff, Irene. (1999). “Alevî-Bektaşiliğin Tarihi Kökenleri, Bektaşî-Kızılbaş (Alevî) Bölünmesi ve Neticeleri”. *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*. 17-23. İstanbul.

Melikoff, İrene. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi.

Ocak, Ahmet Yaşar. (1989). “Alevî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/368-369.

Ocak, Ahmet Yaşar. (2014). *Arı Kovanına Çomak Sokmak: taşra kökenli bir tarihçinin sıradan meslek hayatı*. Söyleşi: Haşim Şahin. İstanbul: Timaş Yayınları.

Öktem, Niyazi. (1999). “Anadolu Aleviliğinin Senkretik Yapısı”. *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*. İstanbul: Ensar Neşriyat. s. 221-239.

Öz, Baki. (1998). “Hz. Ali’yi Anlamak”. *Ali’siz Alevilik Olur mu?* (ortak kitap), Ant Yayınları.



- Paul, L. (1986). “Zâzâ”. *The Encyclopaedia of İslam (New Edition)*. 117 491.
- Perin, Michel. (2001). *Şamanizm*. Çev. Bülent Abraş. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rençber, Fevzi. (2013). “Din-Kimlik Tartışmaları Ekseninde Zazaca Konuşan Alevilerin Etnik Kimliği Üzerine Bir Değerlendirme”. *The Journal of Academic Social Science Studies*, VI/6, 945-955.
- Soyyer, Yılmaz. (1996). *Sosyolojik Açıdan Alevi-Bektaşî Geleneği*. İstanbul: Seyran Kitap.
- Şelic, H. *Zaza Gerçeği*. Münih: Dicle–Fırat Yayınları, [t.y.]
- Şener, Cemal. (1997). *Türklerin Müslümanlıktan Önceki Dini Şamanizm*. İstanbul: Ad Yayıncılık.
- Şener, Cemal. (1998 ). “Ali’siz Alevilik Olur mu?” (Ortak Kitap), Ant Yayınları.
- Şener, Cemal. (2002). *Alevilerin Etnik Kimliği*. İstanbul: Etik Yayınları.
- Turan, Fatma Ahsen. (2010). “Şaman Ritüellerinden Alevi Semahlarına Esrarlı Yolculuk”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı: 56 (2010).
- Türkdoğan, Orhan. (2008). *Türk Toplumunda Zazalar ve Kürtler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Xemgin, E. (1995). *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnanıcı ve Zerdüşt Öğretisi*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Yaman, Mehmet. (2007). *Alevilik İnanç Edeb Erkan*. İstanbul.
- Yapıcı, Asım. (2009). “İçimizdeki Öteki: Kimlik ve Ön Yargı Kıskaçında Sünni-Alevi İlişkileri”, *Dem Dergi*. 2/6.
- Yıldırım, Rıza. (2012). “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı: 62 (2012).
- Yıldız, Harun. (2022). “Alevilik Bektaşîlik Araştırmalarında Yöntem Problemi Etrafında Bazı Düşünceler”. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. Sayı: 25 (2022), 20-38.
- Yılmaz, Nail. (2005). *Kentin Alevileri: Reşadiye, İkitelli örneği*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yörükkan, Yusuf Ziya. (2006). *Müslümanlıktan evvel Türk dinleri Şamanizm: Şamanizm’in diğer dinler ve Alevilik üzerindeki etkileri*. Haz. Turhan Yörükkan. İstanbul: Ötüken Yay.



## GARİP KALDIM VATANIMDAN UZAKTA: KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE ŞÂM-I GARİBÂN

### I STAYED FORLORN AWAY FROM MY HOMETLAND: ŞÂM-I GARİBÂN IN CLASSICAL TURKISH POETRY

EDA TOK  ROR \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

#### Öz

Divan şairleri yaşadıkları toplumun özelliklerini, yaşayış biçimlerini, günlük hayatta karşılaştıkları her nesneyi şiirlerinin malzemesi hâline getirmiş, duygu ve düşüncelerini anlatmak için bu unsurları şiirlerinde birer araç olarak kullanmışlardır. Şairler şiirlerinde genel itibarıyla ortak kelime, kavram ve deyimlere yer vermişler ancak kelime ve kavramların bilinen temel anlamlarının yanında çeşitli edebî sanatlar yoluyla mecaz ve yan anlamlarına, farklı çağrışımlarına da temas etmişlerdir. “Şâm-ı garîbân” terkibi de divan şairlerinin yükledikleri anlamlara istinaden dikkatimizi çeken bir tabir olmuştur. Çeşitli anlamlar ihtiva eden “şâm-ı garîbân”, Şiilere göre Hz. Hüseyin ve arkadaşlarının başına gelen musibetin yaşandığı günün akşamını ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle Hz. Hüseyin’in şehit edildiği Muharrem onuncu günü akşamına, Ehlîbeytin Yezid’in askerine esir düştüğü geceye “şâm-ı garîbân” denmiştir. Aynı zamanda gariplerin akşam olunca daha çok dertlendiğini anlatmak maksadıyla da akşam garipliği anlamında “şâm-ı garîbân” ifadesi kullanılmıştır. Çalışmamızın temelini “şâm-ı garîbân” ibaresinin şiirlerdeki kullanımı oluşturmuştur. Çalışmamızın örneklemini meydana getirmek için öncelikle şairlerin divanları taranarak “şâm-ı garîbân” terkininin kullanıldığı beyitler tespit edilmiştir. Tespit edilen örnek beyitler sunularak “şâm-ı garîbân” ibaresinin klasik Türk şiirinde hangi anlamlarıyla yer aldığı ve hangi anlamdaki kullanımın şiirlerde daha ağır bastığı gösterilmiştir. Böylece klasik Türk şiirinin zengin anlam dünyasında “şâm-ı garîbân” kavramının ne ifade ettiği ve neyi çağrıştırdığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk Şiiri, Divan, Şair, Şâm-ı Garîbân.

#### Abstract

Poets of the classical Ottoman era incorporated into their poetry the characteristics of the society in which they lived, their way of life, and almost every object they encountered in their daily lives as a means to express their emotions and thoughts. Generally, the poets included common words, concepts, and phrases in their poems. However, in addition to the basic meanings of the words and concepts, poets used the metaphorical and secondary meanings and connotations of these concepts in their poetry. “Şâm-ı garîbân” is one of the conspicuous concepts in terms of the meaning that divan poets attributed. “Şâm-ı garîbân” has various meanings; for Shiites, “şâm-ı garîbân” refers to the evening of the calamity that befell Imam Hussein

\* Dr. Düzce Üniversitesi, edatok@duzce.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-9939-0154.

and his companions. The evening of the tenth day of Muharram, when Imam Hussein was martyred and the Ahl al-Bayt were taken captive by the soldiers of Yezid, is also called “şâm-ı garîbân”. Additionally, this expression is used to denote the evening of the poor and destitute, who feel more distressed when the night falls. The basis of this study is the use of the expression “şâm-ı garîbân” in poetry. In order to originate the sample of our study; first, we have identified couplets where this expression is used by examining the diwans of poets. Before discussing the couplets, we will provide information from sources about the expression “şâm-ı garîbân”. We will then analyse all identified couplets and present selected examples to show the various meanings of the expression “şâm-ı garîbân” in classical Turkish poetry and to determine which meaning is more dominant in the poems. Therefore, it is tried to reveal what the concept of “şâm-ı garîbân” means and connotes in the rich world of classical Turkish poetry, and how frequently it is used.

**Key Words:** Classical Turkish Poetry, Poets, Şâm-ı Garîbân.

## Giriş

Varlığını altı asır boyunca sürdürmüş edebî bir gelenek olan klasik Türk şiiri her ne kadar zaman zaman sosyal hayattan, toplumdaki kopuk olduğu gibi çeşitli eleştirilere maruz kalmış olsa da son dönemlerde yapılan akademik çalışmalarla klasik Türk şairinin yaşadığı topluma yabancı olmadığı hususuna dikkat çekilmiştir. Genel itibarıyla çok iyi bir eğitime ve kültür seviyesine sahip olan divan şairleri eserlerine de bu birikimi yansıtmış; duygu, düşünce ve hayallerini ifade ederken bu birikimden istifade ederek başarılı bir üslup ve hayal dünyası ortaya koymuşlardır. Şairler, kelime ve kavramların bilinen temel anlamlarının yanı sıra mecaz, yan anlamlarını ve çağrışımlarını da şiirlerinde kullanmışlar; edebî sanatlar yoluyla söz oyunlarına ve kelimelerin zengin çağrışımlarına çeşitli vesilelerle yer vermişlerdir. Şairlerin şiirlerinde çeşitli vesilelerle yer verdiği ifadelerden biri de “şâm-ı garîbân” ibaresidir. Bu çalışmada bu tamlamanın klasik Türk şiirindeki kullanımı üzerinde durulacaktır ancak şairlerin bu kavramı hangi yönleriyle şiirlerine dâhil ettikleri bahsine geçmeden önce kavram hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

Kaynakları, malzemesi ve muhtevası bakımından büyük bir zenginliğe sahip olan klasik Türk şiirinde coğrafi mekânlar ve bu mekânların öne çıkan hususiyetleri sıkça konu edilmiştir. Hatta bir şehrin güzellikleri ve güzellerini anlatan şehrengîzler yazılmış ve bu eserler yazıldıkları dönemin toplum hayatının birer tanığı olmuşlardır. Şam bölgesi ve şehri (Dimişk) de klasik Türk şiirinde adı en sık anılan coğrafi mekânlardandır. “Şâm-ı Şerîf, Şâm-ı Cennet-meşâm” adlarıyla da anılan, Suriye’nin başkenti Şam dünyadaki en eski yerleşim merkezlerinden biridir. Klasik Türk şiirinde Şam; bölgede üretilen savaş aletleri, camcılığı, gülsuyu, şekeri gibi birçok özelliğiyle yer almıştır (Yeniterzi, 2010, 325). Çeşitli vesilelerle Şam’da bulunan şairler de eserlerinde şehirle ilgili kimi bilgilere ve kendi gözlemlerine yer vermişlerdir. Şairler Şam’ı ele aldıkları şiirlerinde; şehrin adı ile ilgili tarihî rivayetleri, Kur’an-ı Kerim yahut hadislerden yola çıkılarak şehre isnat edilen birtakım özellikleri, şehrin havası, suyu, bağ ve bahçeleri gibi coğrafi ve tabii güzellikleri; tarihî ve kültürel değerleri; başta Emeviye Camisi olmak üzere çeşitli mimari eserleri gibi çeşitli konuları işlemişlerdir (Yeniterzi, 2010, 325; Topal, 2012, 69). Emevîlerin de başkenti olan bu tarihî şehir geçmişte önemli bir kültür ve ticaret merkezi olarak görülmüştür.

Farsça “şâm” kelimesi aynı zamanda akşam, karanlık anlamına da geldiği için klasik Türk şiirinde bu kelime Şam şehri ve akşam anlamıyla çoğu zaman tevriyeli kullanılmış, genellikle sevgilinin saçları ile “şâm” birlikte anılarak aralarında benzerlik ilişkisi kurulmuş bazen de Mısır, Bağdâd, Rûm gibi kelimelerle birlikte anılarak tenasüp yapılmıştır (Pala, 2018, 433).

Şairler şiirlerinde “şâm-ı zülf, şâm-ı gam, şâm-ı hicrân, şâm-ı firâk, şâm-ı

garîbân” gibi şâm kelimesi ile yapılan çeşitli tamlamalara da yer vermişlerdir. “Şâm-ı garîbân” gariplerin (kimsesizlerin) akşamı anlamına gelen Farsça bir tamlamadır. Bu tamlama yuvadan, yârdan, sıldan ve vatanından ayrılarak başka bir bölgeye gelen ve burada akşamı sabah eden gurbet yolcuları için kullanılır. Birisinin ölüp defnedildiği günün akşamına da garipler akşamı denir. Ayrıca “şâm-ı garîbân” Hz. Hüseyin ve arkadaşlarının başına gelen musibetin yaşandığı günün akşamı olup Muharrem ayının onuncu gecesi ve sonrasında düzenlenen matem merasimlerinin de genel adıdır (Cebecioglu, 2009, 593; Muhaddisi, 2010, 424).

Kerbela, Bağdat’ın yaklaşık 100 km güneybatısında yer alan bir şehir olup İslâm tarihinde Hz. Hüseyin ile ailesi fertlerinin 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde Emevîlerce şehit edildikleri yer olması ve kabirlerinin burada bulunmasından dolayı oldukça önemli bir yerdir (Öz, 2022, 271). Kaynaklarda çok geniş yer tutan Kerbelâ Vakası hiç şüphesiz hafızalara da işlenmiş elim vakalardandır. İslâm tarihindeki bu trajik vakanın edebiyata da yansımaları oldukça geniş olmuştur. Türk edebiyatında da en çok kaleme alınan konulardan biri olmuş, Kerbelâ Vakası ile ilgili müstakil manzumeler yazılmış (Turan ve Akgül, 2012, 32) ve bu trajik vaka şiirlerde önemli bir motif olarak yer almıştır.

Divan şiiri ile tekke ve saz şiiri geleneğinde Hz. Hüseyin’in başından geçen elim olayın lirik ve trajik bir üslupla anlatıldığı eserlerde Kerbelâ bilhassa kutsal bir mekân olarak anılmış ve Ehlibeyit ile Kerbelâ arasında bir bütünlük oluşturulmaya çalışılmıştır. Şairler bu olay hakkında efsanevî ve menkıbevi rivayetlerin oluşmasını da sağlamıştır (Uzun, 2022, 274). Bu trajik olay etrafında dikkat çeken ve şiirlerde karşımıza çıkan kavramlardan biri de “şâm-ı garîbân” tamlamasıdır.

“Âşûre literatüründe, şâm-ı garîbân dendiğinde akla ilk gelen şey, Muharrem ayının onuncu gününü on birinci gününe bağlayan akşam vakti, Hz. Hüseyin’i ve diğer Kerbelâ şehitlerini anma amacıyla düzenlenen matem merasimleridir. Bu merasimlerde, genellikle ellerde taşınan mumlarla, Kerbelâ hadisesi sonrası, gün batımında çöllere kaçışan çocukların hazin durumları anlatılmaya çalışılır. Sözü edilen merasimlerde desteler, ellerindeki mumlarla bir yandan nuha ve mersiye okurken, bir yandan da ağır ağır hareket eder, arada bir oturur ve Hz. Hüseyin için gözyaşı dökerler. Bu geceye ait sadece ağıtların okunduğu merasimler de düzenlenmektedir. Kerbelâ bayraktarı Hz. Ebulfazl’in şehadetiyle Hüseyinî çadırları temsil eden bayrak yere düştüğü için, bu gecede düzenlenen programlarda bayrak taşıma merasimi de yapılmaktadır.” (Muhaddisi, 2010, 424-425).

Hz. Hüseyin’in Kerbelâ’da şehit edilmesi, ardında kalan kadın ve çocukların Şam’a Yezîd’in sarayına götürülmesi hakkında Şii halk kültüründe önemli menkıbeler zikredilmektedir. Bunlardan biri de Hz. Hüseyin’in kızı Rukayye ile ilgili olarak anlatılır. “Hz. Hüseyin’in üç-dört yaşlarındaki kızı Rukkayye Kerbelâ yolculuğunda, Ehlibeyit esirleriyle birlikte ve Şam’da rüyasında bir gece babasını görmüş, uandıktan sonra çok ağlamış, babasını istemiştir. Bu durum Yezid’e bildirilmiş ve Yezid, Hz. Hüseyin’in kesik başının ona götürülmesini emretmiştir. Rukayye, babasının kesik başını görünce Şam harabesinde can vermiştir. Şiilerin Rukayye’ye özel bir ilgisi vardır, onun ismi esirlerin başından geçen Şam olaylarında âdeta Şam Harabeleri ile özdeşleşmiştir.” (Muhaddisi, 2010, 392-393). “İğdir’da Âşûre gününün gecesi Rukayye için camilerde mumlar yakılır, mersiye okunur ve ağlanır. Bu geceye şâm-ı garîbân (Şam’ın garibanı) gecesi denir.” (Beder, 2011, 16). Ayşe Kara hazırladığı “İğdir Caferileri Halk Bilimi Araştırması” isimli yüksek lisans tez çalışmasında kaynak kişiden aldığı bilgidен naklen şâm-ı garîbânın Hz. Hüseyin’in kızı Rukayye’ye atfedildiği, o gece camilerde toplanılıp Rukayye için mersiye okunduğu, bu gece kadınların nezirleri yani dilekleri kabul olsun diye mum yaktığı, o gece yakılan mum hiç sönmeden bitirse nezrinin kabul olacağına inandıkları bilgisine yer vermiştir

(2019, 63).

Müzeyyen Buttannı, Tamilla Aliyeva ile yaptığı mülakatı kaynak göstererek Azerbaycan'da on birinci günden kırkınıcı güne kadar Kerbelâ şehitleri için "imam ihsanı" denilen yemekler verildiği, onuncu günün akşamı şehrin ışıklarının yakılmadığı ve buna "Şâm-ı Garibân Gecesi" denildiği bilgisine yer vermektedir. Herkes bu gecede Kerbelâ şehitleri için dualar etmektedir (2010, 267).

Muharrem ve Âşûre geleneğinde İslam'da Sünni ve Şii ayrımı, değişik uygulama ve inançlar getirmiştir. Kimi İslam toplumları Muharrem ve Âşûreyi yeni yıl başlangıcı olarak kabul edip buna bağlı olarak bu zamanı neşeyle, sevinçle kutlamaktadırlar. Muharrem ve Âşûre, güneş takvimindeki gerçek yerine oturtulduğunda ise yılsonu törenleri olarak görülür ve bununla ilgili ritüeller yas, acı çekme, dövünme, ağlayıp inleme ve oruç tutma gibi görünümsergilemektedir. Muharrem ayına, bu ayın ilk on gününe bağlı inanç, uygulama, sözlü ve yazılı gelenekler çok yönlü ve karmaşıktır (And, 2002, 33-38).<sup>2</sup>

Derya Örs'ün (2009, 309) İran'ın milli destan kahramanlarından biri olan Siyâvuş hakkında verdiği bilgiler arasında, düzenlenen yas törenlerinin şâm-ı garibân ile olan ilgisi dikkat çekicidir:

"Siyâvuş adına düzenlenen "Siyâvuşân" veya "Sevûşûn" adı verilen özel yas törenlerinin asırlar boyu sürdürülmüş olduğu, Nerşahi'nin Buhara halkının üç bin yıldan beri Siyâvuş'un ölümü için yas tuttuğu, bu yas törenlerinde "muğların ağlayışı" adı verilen ezgiler okuduğu şeklindeki ifadesinden anlaşılmaktadır. Seâlibî, Siyâvuş öldüğü zaman olağanüstü doğa olaylarının meydana geldiğini rivayet etmektedir. İslami dönemde ortaya çıkan bazı yas törenlerinin ve özellikle 10 Muharrem'de yapılan ve "şâm-ı garibân" adı verilen törenin bu gelenekle ilgisi olduğu sanılmaktadır. Ayrıca Siyâvuş'un, üvey annesi Sûdâbe'nin ahlaksız teklifini reddederek suçsuzluğunu ispat için ateşten geçmesi Hz. Yûsuf ile Hz. İbrâhim kıssalarını da çağrıştırmaktadır."

### 1. Beyitler Işığında Şâm-ı Garibân

Farklı yüzyıllarda yaşamış yüzü aşkın şairin divanı ilgili kavram bağlamında taranmıştır.<sup>3</sup> "Şâm-ı garibân" ifadesinin divanlar haricinde müstakil Kerbelâ mersiyelelerinde de sıkça geçebileceği düşüncesinden hareketle tarama çalışmalarına Kerbelâ mersiyeleleri de dâhil edilmiştir. Ancak Mehmet Arslan ve Mehtap Erdoğan'ın hazırladıkları "Kerbelâ Mersiyeleleri" isimli eserin içerisindeki 204 şaire ait 517 manzume de şairlerin ilgili kavrama doğrudan yer vermediği görülmüştür (Arslan ve Erdoğan, 2009).

Divanların sistematik bir şekilde taranması neticesinde "şâm-ı garibân" ifadesinin geçtiği beyitler tespit edilmiş ve beyitler tasnif edilerek "şâm-ı garibân"ın anlam çerçevesi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Örnek beyitler çalışmaya dâhil edilirken tekrara düşmemek esas alınmış bu nedenle aynı düşünce etrafında şekillenen beyitlerden bu düşünceyi en iyi yansıttığı kanaatinde olduğumuz birkaç beyit çalışmada tanık olarak verilmiştir. Ancak ilgili kavramın farklı bir benzetme, çağrışım ve tasavvur ile konu edildiği tüm beyitlerin çalışma içerisinde yer almasına azami ölçüde dikkat gösterilmiştir.

2 Konu ile ilgili farklı dönemlerde, farklı bölgelerdeki farklı ritüeller hakkında ayrıntılı bilgi için bk. "And, Metin. *Ritüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*. İstanbul: YKY Yayınları, 2002."

3 Çalışmada şiiirlerine yer verilen şairler ve bu şairlerin yaşadıkları yüzyıllar şu şekildedir: Dehhânî (14.yy), Şeyhî (15.yy), Zâtî (16.yy), Nâilî (17.yy), Fehîm-i Kadîm (17.yy), Azmîzâde Hâletî (17.yy), Mezâkî (17.yy), Fâik Mahmûd (17.yy), Sâkıb Dede (18.yy), Sünbülzâde Vehbî (18.yy), Erbillî Âmâ Yûsuf Garibî (18.yy), Şeyhülislâm Esad (18.yy), Muhammed Pertev (18.yy), Hâmî Ahmed (18.yy), Sâfî Baba (18-19.yy), Fennî (19.yy), Antepli Aynî (19.yy), Tâhir Selâm (19.yy), Keçecizâde İzzet Molla (19.yy).

Yapılan taramalar ve incelemeler sonucunda “şâm-ı garîbân” tamlamasının hemen her yüzyılda şairlerin, gerek hayal dünyalarını gerek ruh hâllerini yansıtırken başvurdukları kavramlardan biri olduğu görülmüştür. Çalışmanın bu bölümünde klasik Türk şairlerinin “şâm-ı garîbân” ifadesine ne tür sembolik anlamlar yüklediği ve nasıl ele aldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

## 2. Şâm-ı Garîbân / Matem, Karanlık

Klasik Türk şiirinin önemli şairlerinden biri olan Nâîlî aşağıdaki beyitte sevgiliden ayrı olan âşıkların gönüllerinin aşk derdiyle yanmakta olduğunu dile getirmektedir. Ancak gönüllerden çıkan “ah” sevgilinin siyah saçlarından parlak değildir. Çünkü şairin de ifade ettiği gibi gariplerin akşamında parlak, yanan kandil bulunmaz. Sevgilinin saç rengi itibarıyla kimsesizlerin akşamıyla, yanan gönlün ahı ise parlak kandil ile ilişkilendirilmiştir. Bu sebeple nasıl ki gariplerin akşamında parlak kandil bulunmazsa, sevgilinin saçında da yanan gönüllerin ah alevleri, parlaklık olamaz. Şair, zülûf ve gönlü birlikte anarak klasik şiirde âşıkların gönüllerinin sevgilinin saçlarına asılı hayal edilmesini de hatırlatmaktadır. Bu durumda sevgiliye yakın olan âşık ah etmeyecek ve ahının alevleri sevgilinin siyah saçlarında parlamayacaktır. Beyitte aynı zamanda “şâm-ı garîbân” adlı matem etkinliklerindeki ışık yakılmaması geleneği de hatırlatılmış, âşığın ahının sevgilinin saçında karanlığa ışık vermemesi bu yasa bağlanmıştır:

*Değildir dillerün âhı siyeh zülfünde tâb-endâz*

*Meğer şâm-ı garîbânda çerâğ-ı rûşen olmazmış* (Nâîlî G 176/7)<sup>4</sup>

[Gönüllerin ahı siyah saçında ışık saçmaz/ parlak değildir. Meğer gariplerin akşamında parlak kandil olmazmış.]

Nâîlî başka bir beytinde ise aşk vadisinde bulunan taş parçalarının her biri yıldız olsa yine garipler akşamının karanlık olacağını, artık kandilin söndüğünü ifade etmiştir. Umudun tükendiği bu akşamda yıldızlar sönük gibidir. Şairin bu beytinde de “şâm-ı garîbân” olarak anılan matem gecesi ve yine bu gecede kandillerin yakılmadığı bilgisinden istifade edildiği söylenebilir:

*Nücûm imiş tatalum rîze-seng-i vâdî-i 'ışk*

*Çerâğ-ı şâm-ı garîbân yine siyâhîdür* (Nâîlî K 32/1)

[Tatalım ki aşk vadisinin taş parçası yıldızlarmış yine garipler akşamının kandili karadır.]

Sâkıb Dede'nin mûm ile şâm-ı garîbân ifadelerini birlikte andığı beyti de Kerbelâ şehitlerini anmak amacıyla düzenlenen, geceye ait ağıtların okunduğu, Hz. Hüseyin için gözyaşları döküldüğü, ellerdeki mumlarla bir yandan mersiye okunup bir yandan da ağır ağır hareketlerin edildiği “şâm-ı garîbân” olarak anılan matem merasimini hatırlatmaktadır:

*Subh-ı vatanda yâr ile meyl-i sabûh iden*

*Mûm olmasun mı şâm-ı garîbâna şimdiden* (Sâkıb Dede G 138/18)

[Vatan sabahında sevgiliyle sabah şarabına meyleden garipler akşamına şimdiden mum olmasın mı?]

Şeyhülislâm Esad da âşığın aşkının karalığını gariplerin akşamına benzetirken âşığın gönül yarasını ise kırmızı rengi ve parlaklığı sebebiyle etrafına ışık saçan bir muma teşbih etmiştir. Şair aşkın vermiş olduğu dert ve ıstırap ile gariplerin akşamı

4 Seçilen örnek beyitlerin referans kaydı şu şekilde düzenlenmiştir: Şairin adı, nazım şeklinin kısaltılması, şiirin numarası ve eğiş çizgiden sonra beyit numarası (Örneğin G 77/5, 77. gazelin 5. beyti anlamına gelmektedir.) Çalışmada kullanılan kısaltmalar ise şu şekildedir: gazel: G, kaside: K, mesnevi: M, rubai: R. Künye bilgileri örnek alınan beytin yanında, parantez içerisinde gösterilmiştir.

arasında ilişki kurarken bu ilişkiyi renk bakımından da tamamlamak için bilhassa sevda kelimesiyle pekiştirmiştir. Sevda kelimesinin hem renk hem de aşka düşme anlamlarıyla kullanılır. Âşık aşk sevdasına, aşkın derdine, karanlığına düşmüştür öyle ki onun aşkının karalığını gören garipler akşamı sanır. Burada şâm-ı garîbân tamlaması hem rengi münasebetiyle hem de bir matem akşamı olması anlamını verecek şekilde kullanılmıştır. Mumla birlikte anılması da yine o gece yapılan ritüeli hatırlatmaktadır:

*Sevdâ-yı 'aşkı şâm-ı garîbân sanur gören*

*Dâg-ı derûmî şem-i firûzân sanur gören* (Şeyhülislâm Esad G 147/1)

[Aşkın sevdasını/karasını gören garipler akşamı sanır. Gönül yarasını gören parlak mum sanır.]

### 3. Şâm-ı Garîbân / Vahşet

Azmîzâde Hâletî, Sultan Murad Han'a sunduğu arz-ı hâlin aşağıdaki beytinde mazlumların katledildiği ve esir düştüğü gece anlamına gelecek şekilde doğrudan "şâm-ı garîbân" ifadesine yer vererek, o unutulamayacak olan akşamın vahşetine dikkat çekmiştir:

*Gam-ı dehr ile olmaz dûr bir ân*

*Dilümden vahşet-i şâm-ı garîbân* (Azmîzâde Hâletî M 9/49)

[Garipler akşamının vahşeti, dünyanın tüm sıkıntıları üzerime yüklense bile gönlümden bir an uzaklaşmaz.]

### 4. Şâm-ı Garîbân / Hüzün, Gözyaşı, Hasret, Ümitsizlik

Klasik Türk şiirinde âşık daima sevgilinin en yakınında olmak, onu her an görebilmek ister. Mezâkî de daima sevgiliye yakın olmayı arzuladığını belirttiği aşağıdaki beyitte sevgiliyi göremediği, sevgilinin ayağına yüzünü süremediği zaman sabahın bile kendisi için garipler akşamından farklı olmayacağını bildirmiş, sevgiliye hasret duyulan, ondan ayrı geçen vakti garipler akşamı olarak nitelendirmiştir:

*Yâri seher görmesem pâyına yüz sürmesem*

*Şâm-ı garîbân olur vakt-i gül-efşân-ı subh* (Mezâkî G 46/15)

[Sevgiliyi seher vakti görmesem, ayağına yüz sürmesem sabahın gül saçan vakti garipler akşamı olur.]

Hâmî içinde bulunduğu karamsarlığı, ümitsizliği anlatmak için "şâm-ı garîbân" tamlamasından yararlanmış, sabaha benzettiği ümidinin kimsesizlerin akşamına döndüğünü, karardığını bildirmiştir. Âşık, sevgiliden ayrı geçen her gün hasret içerisinde ah etmektedir, bu ateşli ahlârların dumanı ise âdeta dünyayı kaplamakta ve âşığın dünyayı görmesine engel olmaktadır. Bu ayrılık akşamında ümitsizlik, özlem ahlârları vardır:

*Felek subh-ı ümmîdüm döndürüp şâm-ı garîbâna*

*Cihânı çeşmüme târ itdi dūd-ı âh-ı hasretle* (Hâmî Ahmed K 6/2)

[Felek ümit sabahımı garipler akşamına döndürüp hasret ahının dumanıyla gözüme cihânı kararttı.]

Genel anlamıyla kullanımında sevilen herhangi bir şeyden ayrı düşülen, hasret içerisinde olunan garipler akşamında dert, acı, hüzün, karamsarlık ve gözyaşı vardır. Fennî acılara gark olunan garipler akşamının daima gözyaşlarıyla geçtiği bilgisine yer vermiştir:

*Eşk-i hününimizi 'arz edelim hazretine*



*İşte hep böyle geçer şâm-ı garîbân diyelim* (Fennî G 220/7)

[Kanlı gözyaşımızı huzuruna arz edelim, gariplerin akşamı hep böyle geçer diyelim.]

Şair aşağıdaki beyitte de yine gariplerin akşamlarının dert içinde, elem ve keder ile geçtiği bilgisinden istifade ederek dünya abasının, hırkasının yakasını başa çekmek ifadesiyle kendisinin de dert çektiğini dile getirmiştir. Bu çekilen dertler gariplerin akşamında çekilen dertlere, o gecenin hüznüne benzemektedir:

*Çekeriz başa girîbân-ı abâ-yı dehri*

*Şîve-i şâm-ı garîbân ile ahşam ederiz* (Fennî G 152/8)

[Dünyanın hırkasının yakasını başımıza çekeriz. Şâm-ı garîbân tarzı (gariplerin geçirdikleri akşam gibi) ile akşam ederiz.]

Sâfi de ikbal sabahında her an gülmektense garipler akşamında her an ağlamayı tercih edeceğini ifade ettiği beytinde bir matem akşamı olan garipler akşamında gözyaşları döküldüğü bilgisinden istifade etmiştir:

*Kayırmam olsa da şâm-ı garîbân subh-ı ikbâlîm*

*Bana her lahza giryân olma handân olmadan yegdir* (Sâfi Baba G 83/7)

[İkbalimin sabahı, garipler akşamı olsa da kaygılanmam. Benim için her an ağlamak, gülmekten daha iyidir.]

## 5. Şâm-ı Garîbân / Saç, Ayva Tüyü

Klasik Türk şiirinde sevgilinin saçı şiirlerde çeşitli benzerlikler kurularak en çok anılan güzellik unsurlarından biridir. Sevgilinin saçı rengi, şekli, kokusu gibi hususiyetleriyle şairlerin hayal dünyasından beyitlere yansımıştır. Sevgilinin saçı ile gecenin renginin aynı olması sebebiyle sevgilinin saçı sıklıkla geceyle birlikte anılmış, saç geceye teşbih edilmiştir. Beyitlerde de görüldüğü üzere sevgilinin saçının siyah renkli olması ile “şâm-ı garîbân” arasında da sıklıkla benzerlik kurulmuştur. Mezâkî aşağıdaki beyitte sevgilinin saçı ile garipler akşamı, kavuşma zevki ile sefer mutluluğu arasında benzerlik kurmuştur. Şair, garipler akşamında seher mutluluğu ve aydınlık olmadığını ifade ederek akşam karanlığının yanı sıra bir ayrılık, matem akşamı olması bilgisinden de yararlanarak o akşam yaşanan umutsuzluğu, karamsarlığı vurgulamıştır:

*Kâkülde gönül zâika-i vaslı ne bilsün*

*Hiç şâm-ı garîbânda safâ-yı seher olmaz* (Mezâkî G 167/5)

[Gönül sevgilinin kâkülünde kavuşmanın tadını ne bilsin, garipler akşamında hiç seher mutluluğu olmaz.]

Klasik Türk şiirinde âşıkların gönülleri, sevgilinin saçlarına asılı olarak tahayyül edilmektedir. Fâik aşağıdaki beyitte, sevgilinin saçına bağlı olan gönüller ile âşıkları kastederek onları hatırlayıp ah ettiğini bildirmiştir. Sevgilinin siyah saçına asılı kalan, saçın esiri olan gönüller karanlıkta umutsuzluk içinde hayal edilerek sevgilinin saçı ile “şâm-ı garîbân” arasında benzerlik kurulmuştur. Şairin âşıkları olarak ettiği ahın kıvılcımları ise âşıkların bu karanlık gecesine âdeta bir ışık olmuştur:

*Anup dil-bestegân-ı zülfîni izhâr-ı âh itdüm*

*Yine bir şu 'le peydâ eyledüm şâm-ı garîbâna* (Fâik Mahmûd G 132/2)

[Saçına gönül bağlayanları anıp ah ettim. Yine garipler akşamına bir kıvılcım saçtım.]

Hâletî de sevgilinin saçı ile “şâm-ı garîbân” arasında benzerlik kurmuştur. Tıpkı sevgilinin saçı gibi garipler akşamı da siyahtır. Âşığın gönlü, sevgilinin saçının esiri olduğu için mazlumların katledildiği ve esir düştüğü o geceyi anlayabilir:

*Şu dil kim ola cânı zülfi cânân*

*Bilür kim nic'olur şâm-ı garibân (Azmîzâde Hâletî G 572/1)*

[Sevgilinin saçları şu gönlün canı olsa gariplerin akşamının nasıl olduğunu bilir.]

Şeyhî, sevgilinin saçını garipler akşamıyla ilişkilendirmiş ve kendisini sevgilinin garipler akşamına benzettiği siyah saçlarında dolaşan bir garip gibi tahayyül etmiştir. Kimsesizler, gidecek bir yeri olmayan insanlar bilhassa herkes evlerine gitğinde, sokaklar boşaldığında yalnızlıklarını daha derin hisseder ve bu kimselerin hüznüleri akşamları daha çok artar. Şairin gönlü de sevgilinin saçlarında tıpkı akşam karanlığındaki garipler gibi çaresiz ve kimsesiz kalmış ve sevgili ona ne hâlde olduğunu bile sormamıştır:

*Zülfîni şâm-ı garibân gördi Şeyhî dolaşup*

*Kaldı yıllar dimedi bir gün ki kimsin ya garib (Şeyhî G 8/7)*

[Şeyhî, sevgilinin saçını garipler akşamı olarak gördü, yıllarca dolaşıp kaldı, (sevgili de) bir gün “ya garip kimsin?” demedi.]

Sâkıb Dede de sevgilinin saçını rengi münasebetiyle garipler akşamıyla, sevgilinin parlak yanağını ise sabah vakti ile ilişkilendirmiştir. Beyitte herhangi bir sabah değil de özellikle vatan sabahının söz konusu edilmesi garipler akşamında vatandan ayrı kaldığına da dikkat çekmektedir. Âşık için sevgilinin bulunduğu yer vatanıdır ve sevgiliden ayrı kaldığında vatanından ayrı kalmış, kimsesizdir. Birinci mısradan da şair garipler akşamının sıkıntısının sevgilinin saçında gizli olduğu durumuna dikkat çekmiştir:

*Zülfünde nihân şâm-ı garibân-ı mihân*

*Rûyunda 'ayân subh-dem-i zevk-i vatan (Sâkıb Dede R 35/1)*

[Garipler akşamının sıkıntısı saçında gizli, vatan sevgisinin sabah vakti yanağında aşikârdır.]

Hoca Dehhânî de sevgilinin alnını sabaha benzetirken saçlarını ise gariplerin akşamına teşbih etmiştir:

*Subha benzetdiğüm alnunu inen sâdikdur*

*Zülfüne şâm-ı garibân didiler gerçek-imiş (Dehhânî G 7/5)*

[Alnını sabaha benzettiğim çok doğrudur, saçına garipler akşamı dediler gerçekmiş.]

Schimmel, Fânî'den alıntılıdığı “Zülüflerini konu alan hikâyeyi Fânî nasıl bitirebilirdi?/ Şâm-ı Garibânın (Garipler Gecesi) uykusunda sabahlar olmaz.” beytinde de şairin sevgilisinin saçlarını konu alan hikâyesini bitiremeyeşinin sebebini şâm-ı garibânın sevgilinin saçları gibi uzun ve bitmeyen bir gece olmasına bağlamaktadır (Schimmel, 2020, 417). Seçilen beyitlerde de görüleceği üzere şairler sevgilinin saçları ile şâm-ı garibân arasında çeşitli yönlerden benzerlik kurarak ilişkilendirmiş ve birlikte anmışlardır. Sevgilinin güzellik unsurlarından biri olan ayva tüyleri de şâm-ı garibân ile ilişkilendirilen unsurlardan biri olmuştur. Sünbülzâde Vehbî aşağıdaki beyitte sevgilinin ayva tüyleri ile garipler akşamı arasında benzerlik kurmuştur:

*Dil-i dîvâne o sevda ile şeb-gird olmuş*

*Kûy-ı cânânede kim şâm-ı garibândır hat (Sünbülzâde Vehbî G 140/3)*

[Divane gönül o sevda ile geceyi sarmış öyle ki sevgilinin ayva tüyleri sevgilinin mahallesinde garipler akşamıdır.]

## 6. Şâm-ı Garîbân / Beddua

Şairler zaman zaman şâm-ı garîbân ifadesine beddua ederken de yer vermişlerdir. Sâfi, kendisine bir gün parlak ayı göstermeyen feleğin, her gününün bir garipler akşamı olmasını dilemiştir. Garipler akşamında kimsesizlik, matem, acı ve gözyaşı vardır. Şair, feleğin her gününün garipler akşamı olmasını dileyerek kendisine ay gibi olan sevgiliyi bir gün bile göstermeyen feleğin her gününün kimsesizlik, yoksunluk, dert ve gözyaşı ile geçmesini onun da gününün kararmasını istemektedir:

*Feleğin her günü bir şâm-ı garîbân olsun*

*Bize göstermedi bir gün meh-i tâbânımızı* (Sâfi Baba G 285/11)

[Bize bir gün parlak ayımızı göstermedi, feleğin her günü bir garipler akşamı olsun.]

Garîbi de beddua ederken bedenini seher vaktinde edilen dua oklarının hedefi olmasını, garipler akşamında olduğu gibi başını ellerinin arasına alıp ağlayıp, feryat etmesini, acılara gark olmasını dilemiştir:

*Cismin olsun hedef-i nâvek-i âh-ı seheri*

*Dest-ber-ser-zede-i şâm-ı garîbân olasin* (Erbili Âmâ Yûsuf Garîbi G 215/3)

[Bedenin seher ahının okunun hedefi olsun, garipler akşamında eli başında olanlardan olasin.]

Aynı de düşmanların talihinin garipler akşamına dönmesini dileyerek “şâm-ı garîbân” tamlamasına bir beddua ifadesi olarak yer vermiştir:

*İdüp hurşîd-i şân u şöhreti bu âlemi pür-nûr*

*Döne düşmenlerinin tâli 'i şâm-ı garîbâna* (Antepli Aynî K 10/129)

[Şan ve şöhret güneşi bu âlemi nurla doldurup düşmanlarının talihini garipler akşamına döndürsün.]

## 7. Şâm-ı Garîbân / Subh-ı Vatan

Akşam anlamına gelen şâm beyitlerde sıklıkla aralarındaki tezat ilişkisine dayalı olarak subh kelimesi ile birlikte anılmıştır. Zaman zaman Şam ile Mısır birlikte söz konusu edilerek tenasüp yapılmıştır:

*Mısır-ı hüsnî hakkıçün şâm-ı garîbân 'ışkına*

*Ol yüzi hurşîd subh itsün irişsün şâmumu* (Zâtî G 1518/3)

[Güzellik Mısır'ı (ülkesi) hakkı için, garipler akşamı (şâm-ı garîbân) aşkına o güneş yüzlü gelsin de akşamımı sabah etsin.]

Beyitlerde “subh-ı vatan” ve “şâm-ı garîbân” ifadelerinin sıklıkla birlikte anıldıkları da dikkat çekmektedir. Aralarındaki tezat ilişkisinden de istifade edilerek aşağıdaki örneklerde olduğu gibi sıklıkla bir arada anılmışlardır:

*Âlemün nik ü bedi 'ârife yeksân görünür*

*Sûret-i subh-ı vatan Şâm-ı garîbân görünür* (Tâhir Selâm G 36/1)

[Ârife âlemin iyisi ve kötüsü aynı görünür. Vatan sabahının sureti “şâm-ı garîbân” (garipler akşamı) görünür.]

*Gören subh-ı vatan olmuş sanur şâm-ı garîbânı*

*Meger ol 'amberîn-gîsû 'ızâr-ı yâra yasadnmış* (Sâkıb Dede G 88/3)

[Sevgilinin o amber kokulu saçı sevgilinin yanağına yaslanmış öyle ki gören

garipler akşamını vatan sabahı olmuş sanır.]

*Zülfü 'ârız ne zamân olsa mu 'ârız Pertev*

*Çeşmüme subh-ı vatan Şâm-ı garîbân görünür* (Muhammed Pertev G 81/6)

[Pertev, saç ve yanak ne zaman karşı gelse gözüme vatan sabahı garipler akşamı görünür.]

*Subhumuz şâm-ı garîbân eyledik gurbetde biz*

*Neş'e-i subh-ı vatan ehl-i mahabbet bekleriz* (Sâfi Baba G 124/3)

[Biz gurbette, sabahımızı garipler akşamı eyledik. Vatan sabahının neşesi, sevgi ehlini bekleriz.]

Bilindiği üzere klasik Türk şiirinde sıklıkla konu edinilen hususlardan birisi gül-bülbül ilişkisidir. Sevgiliyi temsil eden güle karşı ona daima yakın olmak isteyen, ağlayan inleyen âşığı temsilen bülbül bulunmaktadır. Aşağıdaki beyitte de bülbül, güle olan hasretiyle gece boyunca elem ve keder içerisinde kanlı gözyaşları aktırdığı şeklinde tahayyül edilmiştir. Bülbülün aktırdığı bu kanlı gözyaşı ile gülün rengi arasında benzerlik kurulurken bülbül için gece ile gündüz arasında, gülden ayrı geçen zaman gurbet olarak nitelendirilmiştir. Şâm-ı garîbân, hûn-sirişk, gurbet ifadelerinin birlikte kullanımı yas tutulan o hüznü akşamı da hatırlatmaktadır:

*Fehîmâ 'andelîb-i gülşen-i şâm-ı garîbâna*

*Gül-i subh-ı vatan hûn-ı sirişk-i gurbet olmuşdur* (Fehîm-i Kadîm G 77/10)

[Ey Fehim! Garipler akşamının gül bahçesinin bülbülüne vatan sabahının gülü, gurbet gözyaşının kanı olmuştur.]

İzzet Molla şiirini övdüğü bir beyitte sözlerinin gücüne dikkat çekmek için şâm-ı garîbân ile subh-ı vatan tamlamalarına yer vermiş, kudretli sözlerinin gariplerin akşamını bile vatan sabahına dönüştürebileceğini ifade etmiştir. Eğer bir söz yerinde ve doğru bir şekilde söylenebilirse zor gibi görünen birçok sorunu çözebilir. Şair de hüznü ve kederin hâkim olduğu o garipler akşamını, aydınlığa döndürecek kudretin kendi sözlerinde var olduğunu bildirmektedir:

*Matla '-ı mihr-i tesellî-dehen-i pâkimdir*

*Sühanım şâm-ı garîbânı eder subh-ı vatan* (Keçecizâde İzzet Molla K

29/22)

[Ağzımdan çıkan temiz teselli sözleri güneşin doğduğu yerdir (öyle ki) sözüm garipler akşamını vatan sabahı eder.]

## Sonuç

Klasik Türk şiiri sahasında eser vermiş şairlerin birçoğu geniş bilgi birikimi ve zengin hayal gücüne sahiptir. Divan şairleri gördükleri, duydukları her şeyi çeşitli vesileler ve edebî sanatlar yoluyla şiirlerine dâhil etmiş, kelimelerin zengin çağrışımlarından istifade etmişlerdir. Şâm kelimesi de gerek şehir anlamıyla gerekse akşam anlamıyla şiirlerde sıklıkla söz konusu edilmiş, çoğu zaman tevriyeli kullanılmıştır. Bu müstakil kullanımların yanında kelimenin çeşitli terkipler hâlinde kullanıldığı da görülmektedir. Şâm kelimesi ile kurulan “şâm-ı garîbân” tamlaması bu kullanıma örnek olarak gösterilebilir. “Şâm-ı garîbân” gerçek anlamıyla garipler, kimsesizler akşamı demek olup terim olarak Hz. Hüseyin'in şehit edildiği ve Ehlibeytin esir düşürüldüğü gece için kullanılan bir tabirdir. Makale için yaptığımız taramalarda bu ifadenin daha çok sevgiliden ayrı kalmış olan âşıkların hasret, dert ve gözyaşıyla dolu karanlık gecelerini ifade etmek maksadıyla kullanıldığı görülmüştür. Bununla birlikte sevgilinin güzellik unsurları tasvir edilirken de şâm-ı garîbân tamlamasına yer verilmiş, bilhassa sevgilinin saç ile şâm-ı garîbân sıklıkla ilişkilendirilmiştir. Divan şairleri,

“şâm-ı garîbân” ifadesinin bir matem gecesi olması, Hz. Hüseyin’in şehit edildiği ve Ehlibeytin esir düşürüldüğü gece için kullanılan özel bir tabir olması bilgisine de şiirlerinde yer vermiş; bu tamlamanın zengin çağrışım gücünden yararlanmışlardır. O gece yaşanan acı, çaresizlik ve kimsesizlik divan şairlerine ilham vermiştir. Yine o gece mumların yakılmaması, ışıkların söndürülmesi gibi ritüeller de şairlerin şiirlerinde yer bulmuştur.

İncelediğimiz beyitlerden hareketle şairlerin muhayyilesinde şâm-ı garîbân bir vahşetin akşamıdır; bu akşamda dert, acı, hüzn, feryat, karamsarlık, yalnızlık, kimsesizlik, çaresizlik, derin bir hasret ve durmadan akan gözyaşları vardır. Şâm-ı garîbân sevgilinin saçı gibi siyah ve karanlıktır, ayın ve yıldızların bile karardığı bu karanlık gecede mumlar dahi yakılmaz. Bugüne dek yapılmış çalışmalarda genel itibarıyla beyitler tahlil ve şerh edilirken tamlamanın bir matem gecesi manasına geldiği ve bu matem kendine has birtakım ritüelleri olduğu bilgisinin gözden kaçırıldığı görülmektedir. Şairlerin bilgi birikimi, kelimelere olan hâkimiyeti, sanat güçleri göz önünde bulundurulduğunda bu ifadenin tek bir anlam çerçevesinde kullanılmadığı açıktır.

### Kaynaklar/ References

- And, Metin. *Ritüelden Drama Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*. İstanbul: YKY Yayınları, 2002.
- Arı, Ahmet. *Sâkıb Dede (Mevlevilikte Bir Hanedanlık Kurucusu) Dîvân*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Erişim 15 Nisan 2023. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59860,sakib-dede-divanipdf.pdf?0>.
- Arslan, Mehmet. *Antepli Aynî Divanı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004.
- Arslan, Mehmet-Mehtap Erdoğan. *Kerbelâ Mersiyeleri*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2009.
- Aykanat, Timuçin. *Sâfi Baba ve Divanı (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin-Sadeleştirme-Sözlük-Dizin)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Beder, Erkan. *İğdır İlinde Muharrem Ayı Törenleri*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Bektaş, Ekrem. *Muvakkit-zâde Muhammed Pertev Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Erişim 10 Nisan 2023. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55973,-pertev-divanipdf.pdf?0>.
- Biltekin, Halit. *Şeyhî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Erişim 1 Mayıs 2023. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/61044,seyhi-divanipdf.pdf?0>.
- Buttanrı, Müzeyyen. “Kerbelâ Olayının Azerbaycan ve Türk Tiyatrosuna Yansıması”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat) II* (2010), 253-280.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Ceylan, Ömür ve Yılmaz, Ozan. *Hazâna Sürgün Bahâr: Keçecizâde İzzet Molla ve Divân-ı Bahâr-ı Efkâr*. İstanbul: Kitap Sarayı Yayınları, 2005.
- Çavuşoğlu, Mehmet ve Tanyeri, M. Ali. *Zâtî Divanı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon)*. İstanbul: Kitap Sarayı Yayınları, 2005.

- yon) III. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Doğan, Muhammed Nur. *Şeyhülislâm Esad ve Divanı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayinevi, 1997.
- Ergin, Ali Şakir. *Yozgatlı Mehmed Said Fennî Divânı*. Ankara, 1996.
- Ersoy, Ersen ve Ay, Ümran. *Hoca Dehhânî Divanı*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- İpekten, Halûk. *Nailî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Kara, Ayşe. *İğdir Caferileri Halk Bilimi Araştırmaları*. Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kaya, Bayram Ali. *Azmî-zâde Hâletî Dîvânı-Giriş ve Dîvân'ın Tıpkıbasımı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine 814*. Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü Yayınları, 2003.
- Kazan Nas, Şevkiye. *Tâhir Selâm Divanı*. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Koçak, Fatma. *Fâik Mahmud ve Dîvânı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Mermer, Ahmet. *Mezâkî: Hayatı, Edebî kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1994.
- Muhaddisi, Cevad. *A'dan Z'ye Kerbela Ansiklopedisi*. İstanbul: Asr Yayıncılık, 2010.
- Örs, Derya. "Siyâvuş", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 37 (2009), 308- 309.
- Öz, Mustafa. "Kerbela", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 25 (2022), 271-272.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.
- Schimmel, Annemarie. *İki Renkli Sırma Farsça Şiirin İmgeleri*. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2020.
- Topal, Ahmet. "Klasik Türk Şiirinde 'Şam-ı Şerif'". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 48 (2012), 51-70.
- Tosun, Erhan. *Erbilli Âmâ Yusuf Garibî Efendi Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Turan, Selami ve Akgül, Ahmet. "Sâfi'nin Kerbelâ Mersiyesi Üzerine Bir Tahlil", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 64 (2012), 31-42.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Türk Edebiyatında Kerbelâ", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 25 (2022), 274-275.
- Yenikale, Ahmet. *Sünbülzâde Vehbî Divânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Erişim 10 Nisan 2023. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56212,sunbulzade-vehbi-divanipdf.pdf?0>.
- Yeniterzi, Emine. "Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı-Prof. Dr. Turgut KARABEY Armağanı-* 3/ 15 (2010), 301-334.

Yılmaz, Kadri Hüsnü. *Diyarbakırlı Hâmi Ahmed Divanı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Erişim 1 Mayıs 2023. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56082.diyarbakirli-hami--ahmed-divanipdf.pdf?0>.





## İSMAİL FÂZIL AYANOĞLU ARŞİVİ'NDEN ÖRNEKLERLE BEKTAŞI MEZAR TAŞLARI

BEKTASHI GRAVESTONES WITH SAMPLES IN İSMAİL FÂZIL AYANOĞLU  
ARCHIVE

BURAK MUHAMMET GÖKLER   \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

MUSTAFA GENÇ   \*\*

### Öz

Tarihi birer belge niteliğinde olan mezar taşları Türk-İslam Sanatları içerisinde plastik ve estetik sanatın önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Ait oldukları dönemin sanatsal, edebi, inanç ve sosyokültürel anlayışlarını yansıtmaları açısından önem arz eden taşlar, gövdeleriyle, serpuş tipleri ve yazı içerikleri ile farklı karakteristik özellikler taşımaktadır. Şahideler genel görüntüleri itibarıyla cinsiyet, mevki, meslek gibi pek çok unsuru barındırmaktadır. Ayrıca kullanılan serpuşlar, İslam çerçevesinde şekillenen tarikatları da belirgin hale getirerek diğer taşlardan kolay bir şekilde ayırt edilmesine sağlamaktadır. Bu kapsamda kullanılan serpuş türü vefat eden kişinin hangi tarikata mensup olduğunu ve hangi derecede yer aldığı hakkında bilgi vermektedir. Bu çalışmada, Bursa'da doğan ve ömrünü vakıf eserleri ve mezar taşlarına adanmış İsmail Fâzıl Ayanoğlu (1893-1975) arşivi temel alınmıştır. İstanbul'daki bazı mezarlık ve hazirelerinde fotoğraflanmış olan mezar taşlarından sadece Bektaşilere ait olan on yedi mezar taşı değerlendirilmiştir. On iki ciltlik çalışmanın altıncı cildinde bulunan bu taşlarla ilgili giriş bölümünde konunun önemi aktarılırken Ayanoğlu'nun hayatı hakkında da kısa bir bilgi sunulmuştur. Daha sonrasında şahideler, form, üslup, serpuş ve metin açısından incelenmiştir. Şahide fotoğrafları temizlenip çizimleri gerçekleştirilmiştir. Son bölümde şahideler içerik, form ve serpuş açısından incelenmiş, Bektaşilikte karşımıza çıkan "Seyyid, Baba ve Derviş" terimleri üzerinde durulmuş ve yine sadece bu tarikatta kullanılan serpuş türleri hakkında bilgi verildikten sonra Anadolu'daki benzer örnekleri ile karşılaştırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Bektaşilik, Sanat, Fâzıl Ayanoğlu, Mezar Taşları, Serpuş

### Abstract

Gravestone, which are historical documents, constitute an important part of plastic and aesthetic art in Turkish-Islamic Arts. The stones, which are important in terms of reflecting the artistic, literary, belief and socio-cultural understandings of the period which they belong to, have different characteristics with their shapes, headdress types and inscriptions. Gravestone contain many elements such as gender, position and job in terms of their general appearance. In addition, the headdresses used also make the cults shaped within the framework of Islam prominent and make them easily distinguishable from other stones. The type of headdress used in this context provides information about the cult to which the deceased belonged and the degree to which he belonged. This study is based on the archive of İsmail Fâzıl Ayanoğlu (1893-1975), who was born in Bursa and dedicated his life to foundation works and gravestones. Seventeen gravestones belonging only to Bektashis were evaluated among the gravestones photographed in some cemeteries and treasuries in Istanbul.

\* Dr. Ataturk University, burak.gokler@atauni.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-5035-6756.

\*\* İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, mustafa.genç@izu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2854-9540

In the introduction to these stones in the sixth volume of the twelve-volume work, a brief information about the importance of the subject is given and a brief information about Ayanoğlu is presented. Then The stones are analyzed in terms of form, style, and text. Related photographs were cleaned and drawings were made. In the last section, the gravestone were analysed in terms of content, form and headdress, the terms of “Seyyid, Baba and Derviş”, which used in Bektashisim, were emphasised, and after giving information about the types of used only in this sect, they were compared with similar examples in Anatolia.

**Key Words:** Bektashi, Art, Fâzıl Ayanoğlu, Gravestone, Serpuş

### Giriş

Tarihsel süreç içerisindeki toplumlar bu dünyada var olduklarını kanıtlamak, kültürlerini ve değerlerini sonraki nesillere aktarmak amacıyla birçok çok somut/soyut eserler ortaya koymuşlardır. Bu eserler sadece yaşayanlar için değil, aynı zamanda ölen kişiler için de geçerliliğini korumuştur. Özellikle Türk İslam devletlerinde ölen kişiye gösterilen saygı, mezarlarına ve mezar taşlarına da yansıtılmıştır. Bu kapsamda bir defin geleneği oluşturulduğu gibi mezar taşları da dönemin sanatsal üslup ve kültür anlayışına göre şekillendirilmiş, vefat eden kişinin bağlı olduğu topluluğa göre de farklılıklar kazanmıştır.

Anadolu coğrafyasında yer alan mezar taşları ile ilgili çalışmalar son dönemlerde artmış olmasına karşılık özellikle tarikatlara ait mezar taşlarıyla ilgili değerlendirmelerde eksikliklere rastlanmaktadır. Yapılan bu araştırmanın konusunu, İstanbul'daki muhtelif hazire ile mezarlıklarda metfun bulunan ve Ayanoğlu tarafından fotoğraflanarak on iki ciltlik arşivinin altıncı cildinde yer alan Bektaşî şeyh, derviş ve babalarına ait taşlar oluşturmaktadır.

Nevşehir başta olmak üzere Bektaşî mezar taşları ve sembolleri ile ilgili çeşitli çalışmalar ortaya konulmuş olsa da İsmail Fâzıl Ayanoğlu'nun arşivinde bulunan şahideler bugüne kadar değerlendirmeye alınmamıştır. Ayrıca arşivde yer alan birçok mezar taşı içerisinde Bektaşî taşlarının seçilmesindeki etmenlerin başında, taşların bir bölümünün günümüze ulaşamaması, Bektaşîliğe mensup kişilerin tespiti, Bektaşî geleneğinin vazgeçilmez sembollerinin ortaya konulması ve belirtilen kültürde geleneğin nasıl devam ettirildiğinin saptanmasıdır. Ayanoğlu tarafından fotoğraflanıp sadece kitabesi okunan taşların metinlerindeki eksik bölümler tamamlanarak form, üslup, süsleme ve diğer bileşenler açısından değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Anadolu'daki diğer Bektaşî taşları ile karşılaştırılarak bu kültür içerisindeki yeri ve önemi saptanmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda arşiv çalışmasında Bektaşîlere ait olduğu doğrudan içerik ve semboller ile bilinen on yedi mezar şahidesi değerlendirmeye alınmıştır.

Makalenin ilk bölümünde Ayanoğlu'nun hayatı hakkında kısa bir bilgilendirme yapılmıştır. Ardından çalışmayı sistematik bir metot halinde gerçekleştirmek amacıyla öncelikle arşiv taranarak Bektaşîlere ait mezar taşları tespit edilmiştir. Tespit edilen şahidelerin günümüzdeki varlığı ile ilgili literatür taraması yapıldıktan sonra fotoğraflanmış taşlar dijital ortamda temizlenerek bazılarında renklendirme uygulanıp kataloğa dahil edilmiştir. Kataloğdaki başlıklarının yanına bulunduğu cilt ve dosya numarası yazılmıştır. Daha sonra şahideler form, üslup ve süslemelerinin daha belirgin hale getirilmesi için çizimleri yapılmıştır. Ayrıca şahideler üzerindeki metinler yeniden okunup eksiklikleri tamamlanmaya çalışılmıştır. Genel şematik hususların tamamlanmasıyla birlikte şahideler, tarihsel kronolojiye göre kataloglayarak sanat tarihi açısından irdelenmiştir. Son bölümde taşların serpuş (başlık/tac) ve süslemesi başta olmak üzere diğer özelliklerinin değerlendirilmesi yapılarak Anadolu'daki benzer örnekleri ile karşılaştırılıp sonuç kısmında taşların önemi ortaya konulmuştur.

## 1. İsmail Fâzıl Ayanoglu Kimdir?

1893 tarihinde Bursa'da doğmuş olan İsmail Fâzıl Ayanoglu, ömrünü vakif mezarlıklarına ve mezar taşlarına adamıştır (Özgen, 2018, 1478). İlk olarak Bursa Yeşil Medresesinde ve Alizade Okulunda eğitim almaya başlayan Ayanoglu, 1912 tarihinde seferberlik sırasında orduya katılmış, hastalanmasının akabinde terhis edilmiştir. Bir süre tarih ve coğrafya öğretmenliği yaptıktan sonra mezar taşlarına ilgisi ilk olarak Beliğ Efendi ve Yadiğârî Şemsi ve Evliya Çelebi'nin mezar taşlarının kitabeleriyle başlamış, daha sonra İstanbul'da Karacaahmet, Edirnekapı ve Eyüpsultan mezarlarını araştırmaya koyulmuştur. Bu araştırmalar esnasında bökrü, serdengeçtili, dardağanlı, kalafatlı, kukalı, remizli ve remizsiz birçok yeniçeri mezar taşını keşfetmiştir (İşli, 2021, 132-133).

Mezarlıklar hakkındaki çalışmalar esnasında sanat tarihi ve müzecilik tarihinin önemli isimlerinden müzeler müdürü Halil Edhem Bey ile tanışmış ve kendisinden destek görmüştür. 1930-1950 yılları arasında birçok mezar taşını fotoğraflayan Ayanoglu, dönemin zor şartlarından dolayı Halil Edhem Bey'in telkinleri üzerine Mustafa Kemal Atatürk'e iki mektup yazmıştır. 1935 tarihli ilk mektubunda "beş yıldan beri İstanbul'da mevcut ve kırılmış yeniçeri mezar taşları fotoğraflamış olduğunu ve eski eserlerde yeniçeriler ile ilgili yanlış bilgileri düzelttiğini vurgulayarak" kitabı bitirdiğini belirtmiştir. İkinci mektubu ise 1936 tarihlidir. Fotoğraflamış olduğu birçok mezar taşının basımı için yeterli maddi imkânı olmadığını dile getirerek yardım talebinde bulunmuştur. Halil Edhem Bey, eserin basılması için çaba sarf etmiş ve Atatürk'ün başkanlık ettiği bir toplantıda çalışmayı heyete sunmuştur. Mustafa Kemal tarafından kurum kâtibi Uluğ Bey'e "Bu çocuk ölünceye kadar bu işte çalışacak mâni olunmayacak" şeklinde talimat vermiştir (İşli, 2021, 134).

1936'da Halil Edhem Bey, Ayanoglu'nun çalışmasını Gazi'ye tekrar bahsetmesinin akabinde Atatürk, Türk Tarih Kurumu toplantısının gündemine alması için talimatta bulunmuştur. 30 Eylül 1936 tarihinde Fâzıl Ayanoglu'na "Eseriniz dün tarih kurumunda büyük takdirle müzakereye konuldu. Bu babda verilen kararları size kurum kâtibi Uluğ Bey bildirecektir. Eseriniz orada mahfuzdur" ibaresinin geçtiği mektup gönderilmiştir. Bunun üzerine Ayanoglu eserin basılacağını düşünerek çalışmalarına hız vermiş, eksiklikleri tamamlayarak 7 cildin tamamını bitirmiş ve toplamda çalışması 12 ciltte toplanarak kayıt altına alınmıştır. Ancak Atatürk'ün 1938'de vefatı üzerine eser basılamamış ve Milli Kütüphanede "06 Mil Yz Müs 116-6" yer numaralı rafa kaldırılmıştır. Müjgan Cunbur tarafından özenle koruma altına alınan eser (d.1926-ö.2013) 2008 yılında Ankara'dan İstanbul'a getirilmiş ve Bağlarbaşı'nda İsam'da taranıp bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Sonra orijinal nüshaları kütüphaneye iade edilmiştir (İşli, 2021, 132-136). Bugün taranan eserler, İbrahim Hakkı Konyalı Kütüphanesinde 5403 No'lu dosyada muhafaza edilmektedir.

1975 tarihinde kalp krizi neticesinde vefat eden Ayanoglu, yaşamı vakıf eserlerinde ve mezarlıklarında geçtiği için kendisine *Fâzıl-ı fena fil evkaf* denilmiştir. 82 yıllık yaşantısının ardından 13 Nisan 1979'da fotoğraf arşivi ve kitaplığı araştırmacılara açılmıştır. Ayanoglu'nun şu ifadesi ise mezar taşlarının önemini ortaya koyduğu gibi medeniyetimizin sanat seviyesini göstermesi açısından ön plana çıkmaktadır. "Ortada mevcut yüksek san'at abidelerimiz, faraza olmasaydı bile, mezarlıklarımızda bulunan nihayetsiz eserler bu milleti medeniyet göklerine çıkarmağa kâfi gelirdi" (Özgen, 2018, 1478-79).

Ayanoglu'nun bastırılan tek kitabı *Okmeydanı ve Okçuluk Tarihi* eseridir. Bu çalışmada dünya ve Osmanlı'da okçuluk hakkında bilgi verdikten sonra okçulukla ilgili hadiseler, teşkilatlara, Ok Meydanı'nda bulunan namazgâh, tekke ile bölgenin şeyhlerine, okçulukla ilgili deyim, terim, ferman, abide ve kitabelere değinmiştir (Ayanoglu, 1947, 9).

Ayanoglu'nun kitabı dışında 8 makalesi bulunmaktadır. Mezar taşları, mezarlıklar, camiler ve vakıflar ile ilgili yaptığı bu çalışmalarının 5'ini Vakıflar Dergisi'nde, diğerlerini Tarih Hazinesi, Tarih Dünyası ve İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası'nda yayınlamıştır.

Eserleri;

“Vakıflar İdaresince Tanzim Ettirilen Makberler”, *Vakıflar Dergisi*, S.2, 1942, 399-403,

“Bekri Mustafa Nerede Gömüldür”, *Tarih Dünyası*, S.23, 1951, 976,

“Eşsiz Mezar Taşları”, *Tarih Hazinesi*, S.12, 1951, 598-602,

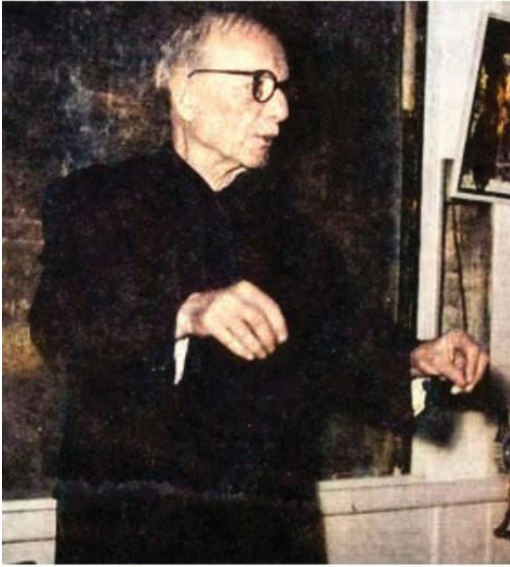
“Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitabeleri”, *Vakıflar Dergisi*, S.4, Ankara, 1958, 193-208,

“Vakıf Yapan Türk Kadınları”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, S.29, 1963, 317-323,

“Ferhat Paşa ve Gizli Kalan Vakıflar”, *Vakıflar Dergisi*, S.7, 1965, 145-148,

“İstanbul’da Yola Kalbedilen Cami Vesaire”, *Vakıflar Dergisi*, S.8, 1968, 329-334,

“Tahrip Edilen Eski Eserler Serisi Lütfi Efendi Mezarı”, *Vakıflar Dergisi*, S.9, 1971, 261-264 (Şekil 1).



Şekil 1: İsmail Fâzıl Ayanoğlu (İşli, 2021, 135-136) ve Eserlerinden Örnekler

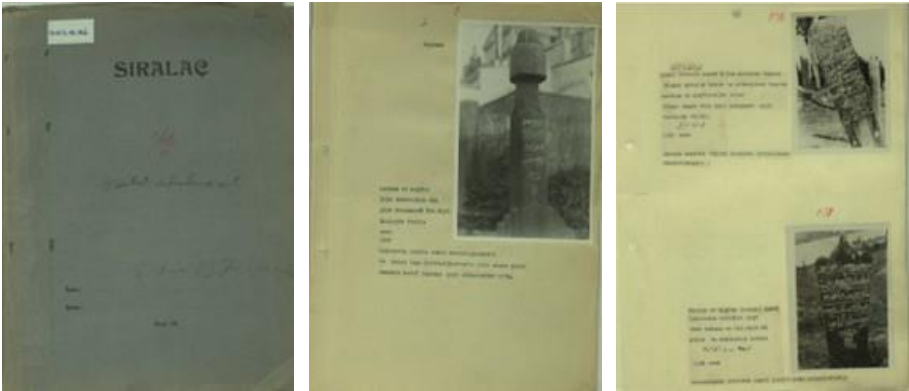
## 2. İsmail Fâzıl Ayanoğlu Arşivindeki Bektaşî Mezar Taşları

İsmail Fâzıl Ayanoğlu'nun Milli Kütüphane arşivinde bulunan

"...Kitabelerini ve fotoğraflarını topladığımız mezar taşlarını kendimize göre sınıflandırarak büyük ciltler meydana getirdik. Biz taşları serpuşları, süsleri, yazıları, remizleri, altlarında yatan şahsiyetleri itibariyle: "Remizli, remizsiz yeniçeri teşkilatı, devlet ve saray teşekkülleri, umumi askeri teşkilat, spor teşekkülleri, erkek sanatkârlar, hattatlar, alimler, şairler, tarihçiler, riyaziyeciler, tarikat müntesipleri yazıları, kitabeleri, süsleri ve nakışları bakımından bizatihi sanat kıymeti taşıyan taşlar, dil bakımından değeri olan taşlar şeklinde tasnif ettik" (Özgen, 2018, 1479)

ifadesinden, kütüphanenin "06 Mil Yz Müs 116-6" yer numarasında cilt 6 başlığı altında toplanan "*Tarikat Erkani*" mezar taşları 86 sayfadan müteşekkil olup 139 mezar taşından oluşmaktadır. 320x250 mm ölçülerinde krem rengi kâğıt üzerinde Türkçe, Arapça ve Farsça kelimelere yer verilen arşivde başta Bektaşî, Mevlevî, Kadiri, Nakşibendi, Bayramî, Rifâî, Şâzeli, Halvetî, Gülşenî, Sünbülî ve Celvetî olmak üzere farklı tarikat ehlinin şahideleri bulunmaktadır.

5., 6. ve 7. ciltlerden toplanıp 6. ciltte birleştirilen mezarlardan Bektaşîlere ait olanların hepsi 6. cilt içerisinde farklı numaralandırılmıştır. Tarikat mezarlarında doğrudan Bektaşî adının geçtiği veya remizi ile Bektaşî olduğu sabit olan 17 mezar taşı değerlendirmeye alınmıştır. Abdi Mustafa (No:88), Seyyid Derviş Ömer (No: 69), Şeyh Hasan Baba (No: 70), Derviş Mahmud (No: 75), İsimsiz Mezar (No: 86), Bektaşî Ali Baba (No: 74), Derviş Safiye Bacı (No: 78), Seyyid Ahmed Baba (No: 71), Seyyid Derviş Osman (No: 81), Mahmud Baba (No: 75), Seyyid Mustafa (No: 73), Hacı Musa Baba (No: 76), Şeyh Mustafa (No: 80), Derviş Mustafa (No: 82), Hızır Baba (No: 87), Şeyh Mehmed (No: 68) ve Derviş Fatıma'ya (No: 72) ait olan mezarlar farklı mezarlıklardan fotoğraflanarak bir araya getirilmiştir.



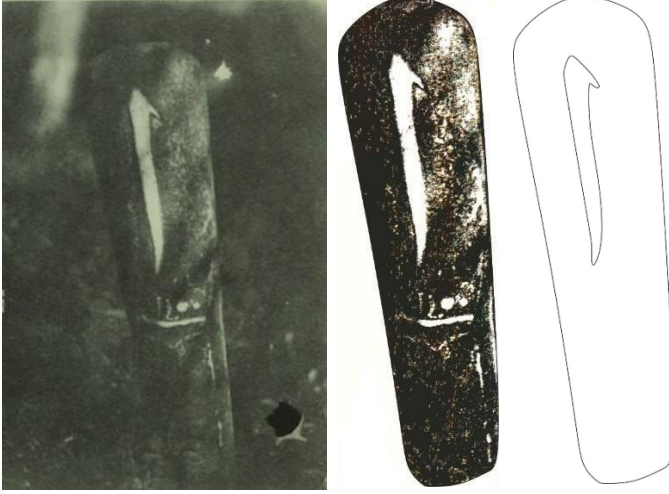
Şekil 2: Arşivden Görüntüler

### 2.1. Abdi Mustafa

İstanbul Göztepe'de Merdivenköyü Bektaşî Tekkesi Mezarlığında bulunan Abdi Mustafa'ya ait toprak mezar H. 1150 (M. 1737-38) tarihlidir.

Yalnızca baş taşı bulunan mezarın ayak şahidesi olabileceği de ileri sürülmüştür. Yukarıdan aşağıya doğru daralan silindirik gövdeli baş şahidesinin ön yüzüne büyük bir "Elif" harfi ile birlikte sadece tarih işlenmiştir. Diğer metinlerin ayak şahidesinde olabileceği Ayanoğlu tarafından aktarılmaktadır (Şekil 3).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1-Mısri-i Niyazi'nin halifesi Abdi Mustafa'nın seng-i mezarıdır.	۱- مرصی نیازی بک خلیفه نس عبدی مصط نك سنگ مزارد



Şekil 3: Abdi Mustafa'nın Baş Şahidesi

## 2.2. Seyyid Derviş Ömer'in Mezarı

İstanbul'da Karacaahmet ile İnadiye Caddesi'nin sağındaki mezarlıkta olduğu ileri sürülen mezar, Bektaşî seyyidlerinden Derviş Ömer'e ait olup H. 1164 (M. 1750-51) tarihlidir.

Baş ve ayak şahidesinden müteşekkil olan mezarda sadece baş şahidesi kayıtlara alınmıştır. Şahide prizmal dikdörtgen gövdeli olup ön yüzeyine hakkedilen yedi satırlık sülüs hatlı kitabesi yatay ekseninde atılmış silmelerle belirgin hale getirilmiştir. Gövdenin kısa omuz bölümünden sonra gelen uzun boyun bölümü üstte terkli Hüseyni Tacı ile sonlandırılmıştır (Şekil 4).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1- Yâ Hû	یہو ۲- لک
2- Bakın çeşm-i basiretle mezarım taşına	ب ج بصی تہل مزلم تاشنه ل
3- Bilmez ol hâlim benim ta gelmeyince	۳- بملز او حامل ب ل ۴- فرخوم بکالس فقرالیندن
4- Merhûm Bektaşî fukaralarından	۵- سید درویش ۶- روحیچون الفاتحہ
5- Seyyid Derviş Ömer	۷- سنہ ۱۱۶۴
6- Rûhiyçün el-Fâtiha	
7- Sene 1164	



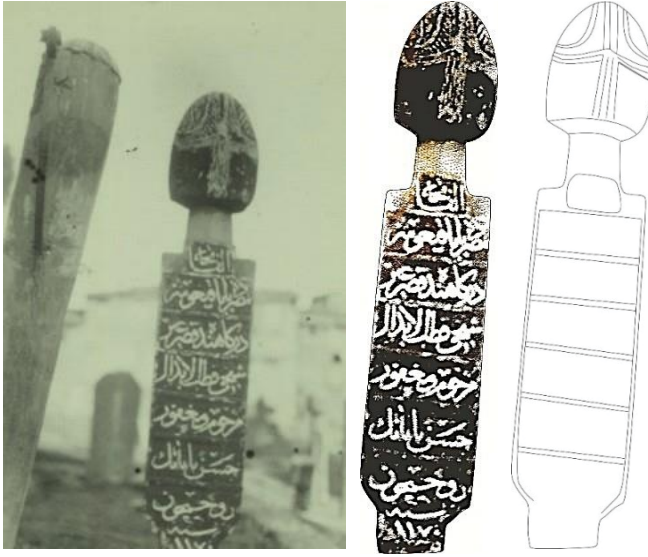
Şekil 4: Seyyid Derviş Ömer'in Baş Şahidesi

### 2.3. Şeyh Hasan Baba

İstanbul Karacaahmet'te İnadiye Mezarlığında bulunan H. 1170 (M. 1756-57) tarihli mezar Bektaşî Şeyhi Hasan Baba'ya (Dursun, 2016, 198-199) aittir. Mezar sadece baş şahidesinden müteşekkil olup form olarak da toprak olduğu düşünülmektedir. Doğrudan toprak içerisinden yükselen şahidenin gövdesi yukarıdan aşağıya doğru genişleyen dikdörtgen bir biçim ortaya koymaktadır.

Şahidenin ön yüzeyine oyma-kabartma olarak işlenen sülüs hatlı sekiz satırlık Osmanlıca kitabesi yatay silmelerle birbirinden ayrılmıştır. Gövdenin kısa tutulan omuzu üzerinde yükselen uzun ve silindirik boynu üstte Elifi Tacı ile tamamlanmıştır (Şekil 5).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1- el-Fâtîha	۱- الفاتحه
2- Mısır'da Baba Kaygusuz	۲- مصرده بابا قايغوسز
3- Dergâhı'nda Kasr-ı ayın	۳- درگاهده قصر عين
4- Şeyhi kutbü'l-abdâl	۴- شيعي قتب الابدال
5- Merhûm ve mağfûr	۵- مرحوم و مغفور
6- Hasan Baba'nın	۶- حسن بابانك
7- Rûhiyçün	۷- روحچون
8- Sene 1170	۸- سنه ۱۱۷۰



Şekil 6: Şeyh Hasan Baba'nın Baş Şahidesi

#### 2.4. Derviş Mahmud

İstanbul'da Rumeli Şehitliği'nde bulunan mezar, Bektaşî Dervîşi Mahmud'a ait olup H.1179 (M. 1765-66) tarihlidir. Yüksek çerçeve tipteki mezar sadece baş şahidesinden müteşekkildir.

Toprak içerisinde yükselen baş şahidesi, yukarıdan aşağıya doğru daralan bir gövde yapısı sergilemektedir. Gövdenin ön yüzüne kabartılarak hakkedilen Osmanlıca kitabesi sülüs hat ile yazılmış olup satırlar birbirinden yatay silmelerle ayrılmıştır.

Serlevhanın üstünde boyun kısmına doğru yükselen dekoratif kemerin tepe kısmında bir damla motifi ile karşılaşılmaktadır.

Şahide, kısa bir omuz ve silindirik bir boyun bölümünden sonra üstte Elifi Tac ile nihayetlendirilmiştir (Şekil 6).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1-Mefhar-i ehl-i tarîk Hâcî Bektaşî Veli	۱- مفر اهل طریق حاجی بکاشی ولی ۲-
2-Mürşîd-i sâl-derûn Hazret-i Dervîş Mahmûd	مرشد سال درون حضرت درویش محمود ۳- ارجع امر نه بگ جانله دیوب ایو هلا
3-İrci'î emrine bin canla deyüp eyvallâh	۴- قهب جسمنه یا هو دیدی اولدی یا هو ۵-
4-Kahb-ı cismine yâ hû dedi oldu yâ hû	نه عجب اولسه مقام شهدا ده مدفون ۶- شاهدز بز
5-Ne aceb olsa makâm-ı şühedâda medfûn	ده شهد اولدی ایبتک مشهود ۷- صفحه جسمنی چون
6-Şahidiz biz de şehîd olduğun etdik meşhûd	نوقته له دی کلک قضا ۸- بیت تاریخده منقود اله اولسون معدود
7-Safha-i cismini çün noktladı kilik-i kazâ	۹- بیقوب زلزله دن قصر وجودی ناگاه
8-Beyt-i târîhde menkûd ile olsun ma'dûd	۱۰- سر اولوب گوچدی بو گون جنتده درویش محمود سنه ۹۷۱۱
9-Yıkılıp zelzeleden kasr-ı vücûdu nâgâh	
10-”Sırr olup göçdü bu gün cennete Dervîş Mahmûd” Sene 1179	





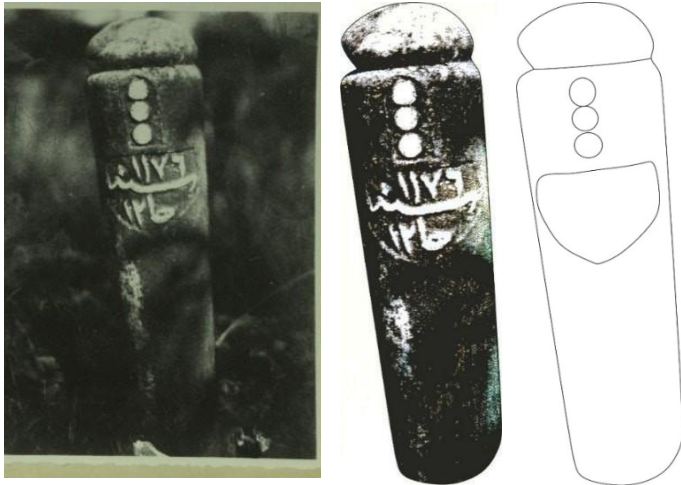
Şekil 6: Derviş Mahmud'un Mezarı (M. K. Arşivi, 1950, Kut-Eldem, 196)  
Baş Şahidesi

### 2.5. Bektaşî Mezarı

İstanbul Göztepe'de Merdivenköyü Bektaşî Tekkesi Mezarlığında bulunan toprak mezar H. 1176 (M. 1763) tarihlidir. Kimliği tespit edilemeyen mezar sadece baş şahidesinden müteşekkildir.

Baş şahidesi yukarıdan aşağıya doğru daralan silindirik bir gövde yapısına sahiptir. Gövdenin ön yüzeyine oyma-kabartma olarak işlenen ve kartuş içerisinde alınan sülüs hatlı Osmanlıca kitabesinde sadece tarih geçmesi dikkat çekmektedir. Tarihin hemen üstüne konumlandırılan üç noktalı remiz ise mezardaki tek detaydır (Şekil 7).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
22 Cemaziyelâhir. Sene 1176 (8 Ocak 1763)	٢٢ جمادى الآخر سنة ١١٧٦



Şekil 7: Bektaşî Mezarı

## 2.6. Bektaşî Ali Baba

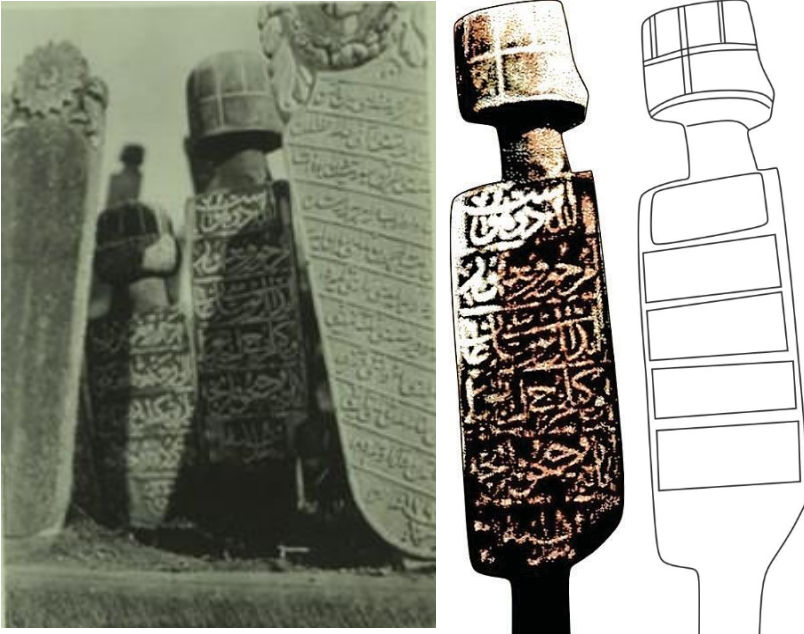
İstanbul'da Karacaahmet İnadiye Mezarlığında yer aldığı ifade edilen mezar Bektaşî Ali Baba'ya ait olup H. 1180 (M. 1767) tarihlidir. Toprak tipte ele alınan mezar sadece baş şahidesinden oluşmaktadır.

Şahidenin yukarıdan aşağıya doğru genişleyen gövde yapısı dikkat çeken de-yayken, ön yüzüne kabartma biçiminde hakkedilen süslü hatlı altı satırlık Osmanlıca kitabesi silmelerle sınırlandırılmıştır.

Gövdenin kısa tutulan omzu üzerine yükselen silindirik boynu üstte terkli Hüseyini Tacı ile nihayetlenmiştir. Şahide tezyinat açısından sade bırakılmıştır

### (Şekil 8).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1-Allah dost Hû	۱- هلا دوست هو
2-Merhum ve mağfûr	۲- مرحوم و مغفور
3-Abdal Mûsâ Sultân	۳- آبدال موسى سلطان
4-Vekîl-i harc el-Hâc Ali	۴- وكيل وكيل خرج الحاج علي
5-Baba rûhiyçün Fâtiha	۵- بابا روحیچون فاتحه سنه ۸۱۱
6-Ramazan sene 1180 (Ocak/Mart 1767)	



Şekil 8: Ali Baba'nın Baş Şahidesi

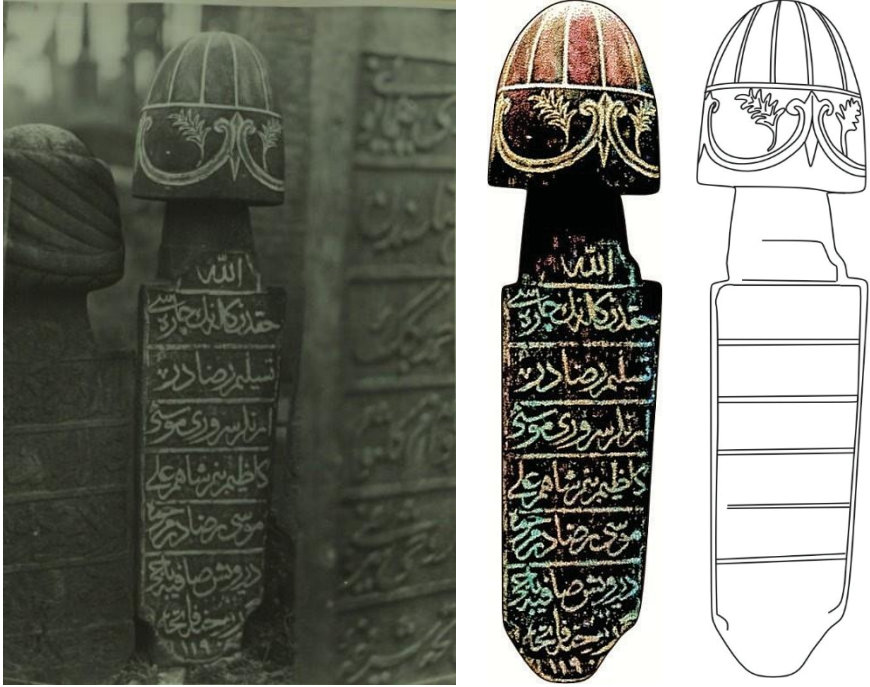
## 2.7. Derviş Safiye Bacı

İstanbul Karacaahmet'te İnadiye Mezarlığında yer alan toprak mezar H. 1190 (M. 1776-77) tarihli olup Derviş Safiye Bacı'ya aittir. Toprak içerisinde yükselen baş

şahidesi yukarıdan aşağıya doğru daralan bir gövde yapısı sergilemektedir. Gövdenin ön yüzeyine işlenen sülüs hatlı Osmanlıca kitabesi sekiz satırdan müteşekkil olup yatay silmelerle sınırları belirlenmiştir.

Şahide gövdesinin kısa tutulan omzu üstünde yukarıya doğru daralarak yükselen boyun bölümü terklı Hüseyini Tacı ile sonlandırılmıştır. Tacın terkleriyle bir uyum içerisinde verilen ve birbirlerine bağlanan zambaklar arasına stilize yapraklar konulmuştur (Şekil 9).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1-Allâh	۱- هلا
2-Hak'dan gelenin çaresi	۲- حاقن گننگ چاره سی
3-Teslîm-i rızâdır	۳- تسلیم رضادر
4-Erenler serveri Mûsâ	۴- ارنلر سروری موسی
5-Kâzım benim şahım Ali	۵- کازم بنم شاهم علی
6-Mûsâ Rızâ'dır merhûme	۶- موسی رضادر مرحومه
7-Dervîş Safiye Bacı	۶- درویش صفیه باجی
8-ruhuna Fatiha 1190	۸- روحه فاتحه ۱۱۹۰



Şekil 9: Dervîş Safiye Bacı'nın Baş Şahidesi

## 2.8. Seyyid Ahmed Baba

İstanbul'da Rumeli Hisarı Şehitliği'nde bulunan mezar H. 1198 (M. 1783-84) tarihli olup Hisarlı Seyyid Ahmed Baba'ya aittir. Bektaşî olan Ahmed Baba'nın mezarı toprak tiptedir. Sadece baş şahidesinin görülebildiği mezarda şahide yukarıdan aşağıya doğru daralan bir form ortaya koymakta olup doğrudan toprak içerisinde yükselmektedir.

Şahidenin ön yüzeyine oyma-kabartma olarak işlenen sülüs hatlı dört satırlık Osmanlıca kitabesi yatay ekseninde çekilmiş silmelerle satırlara ayrılmıştır. İlk satırın hemen üstüne konumlandırılan ve on iki imamı temsil eden teslim taşı şahide de dik-kat çeken ve Bektaşilik'e vurgu yapan en önemli detaydır.

Gövdenin kısa tutulan omuz bölümünden sonra yukarı doğru daralan boynu yukarıda Hüseyini taçla sonlandırılmıştır (Şekil 10).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1-Merhûm ve mağfûr	۱- مرحوم و مغفور
2-Hisarlı Seyyid	۲- حصارلى سيد
3-Ahmed Baba ruhuna	۳- احمد بابا روحنه
4-El-Fatiha	۴- الفاتحه
5-1198	۵- ۱۱۹۱

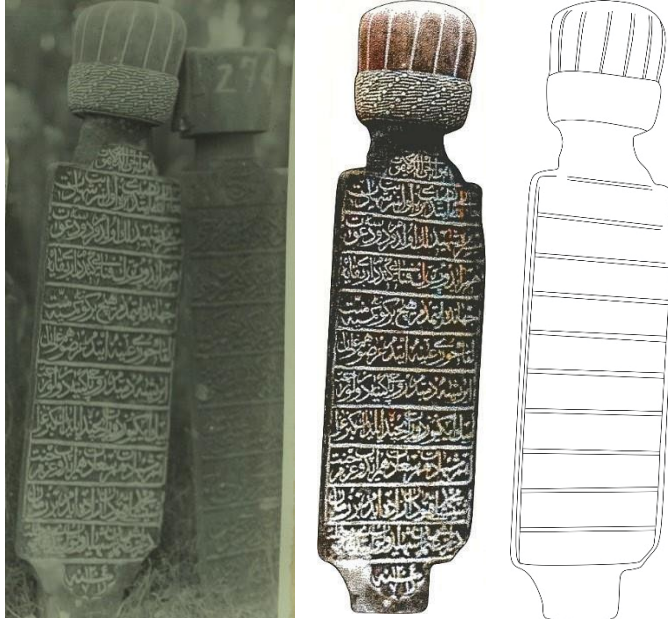


Şekil 10: Seyyid Ahmed Baba'nın Baş Şahidesi

## 2.9. Şehid Derviş Osman

İstanbul'da Karacaahmet ile Harmanlık arasındaki mezarlıkta bulunan mezar H. 1204 (M. 1790) tarihli olup Derviş Osman'a aittir. Toprak mezar sadece baş şahidesinden müteşekkildir. Doğrudan toprak içerisinden yükselen baş şahidesinin gövdesi yukarıdan aşağıya doğru genişleyen bir form ortaya koymaktadır.

<p>Gövdenin ön yüzüne işlenen 12 satırlık süslü hatlı Osmanlıca kitabesi yatay silmelerle satırlara ayrılmıştır. Gövdenin kısa tutulan omuz ve boyun bölümünden sonra şahide terkli Hüseyni Tacı ile sonlandırılmıştır (Şekil 11). Güntümüz Türkçesi</p>	<p>Osmanlıca</p>
<p>1-Hüve'l-hayyü'l-lezi lâ yemût 2-Ta'lallah nasib etdi bize ol şerbet-i şehâdet 3-Müyesser bize şehidlik oldum firdevse da'vet 4-Hem edüp terk-i fenâyı gıtdim dâr-ı bekâyâ 5-Cihanda etmedim hiç bir güne kimseye minnet 6-likâ?...hûr-ı ayna itdim ğaraz...ĝılman 7-...emrine?...(Devamı okunamadı.) 8-Bin iki yüz dört içinde eyledim Ekber'Ali 9-...dehr-i sa'âdet hemra? İdüp cennet 10-Şeşli Mehmed Kapudanzâde idim bir zaman 11-Derviş Osman şehid olup etdi bekâyâ rihlet 12-Ra. sene 1204 (Ramazan)</p>	<p>۱- هو الحي الذي ال يموت ۲- تا هلا نصيب ايتدی بزه اول شربت شهادت ۳- میسر بزه شہیدلک اولدوم فردوسه دعوت ۴- هم ایوب ترک فنای گنیم دار بکایه جهانده ایتمه دم هیچ بر گونه کمسیه منت ۶- لقا? ..حور عینا ایدم غراز... غلمان ۷- امرینه ? دورت اچنده ایله دم اکبر علی ۹- دخر سعادت همرا ایوب جنت ۱۰- ششلی محمد قاپودان زاده ایدم بر زمان ۱۱- ۱۲ درویش عثمان شهید ولوپ ایتدی بکایه رحلت ربیع الآخر سنه ۱۲۰۴</p>



Şekil 11: Şehid Derviş Osman'ın Baş Şahidesi

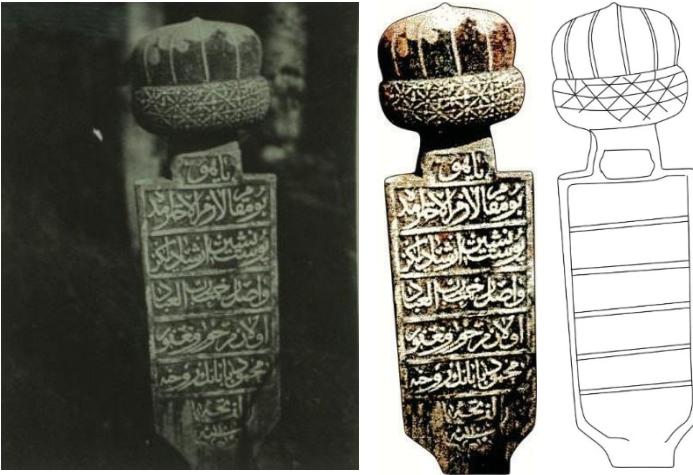
## 2.10. Bektaşî Mahmud Baba<sup>3</sup>

İstanbul'un Göztepe semtine bağlı Merdivenköyü Bektaşî Tekkesi Mezarlığında bulunan mezar Bektaşî Mahmud Baba'ya ait olup H. 1208 (M. 1793) tarihidir.

Toprak tipte olan mezarın baş şahidesi yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövde yapısı ile ön plana çıkmaktadır. Gövdenin ön yüzeyine kabartılarak hakkedilen sekiz satırlık Osmanlıca kitabesi sülüs hat ile yazılmış olup yatay silmelerle satırlara ayrılmıştır. Sevlevha satırı ise boyun kısmına taşmıştır. Gövde kısa bir boyun bölümünden sonra terkli Hüseyini Tacı ile nihayetlendirilmiştir

(Şekil 12).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1- Yâ Hû	- یا هو
2- Bu makâm-ı lâzîmü'l-ihtirâmda	-۲- بو مقام الزم الخترام ده
3- Post-nişin-i irşâd iken	-۳- پوستنشین ارشاد ایکن
4- Vâsıl-ı rahmet-i rabbü'l-ibâd	-۴- واصل رحمت رب العباد
5- Olan merhûm ve mağfûr	-۵- اوالن مرحوم و مغفور
6- Mahmûd Baba'nın rûhuna	-۶- محمود بابانک روحنه
7- el-Fatiha	-۷- الفاتحه
8- Fi 15 Muharrem Sene 1208 (23 Ağustos)	-۸- فی ۱۵ محرم سنه ۱۲۰۸



Şekil 12: Bektaşî Mahmud Baba'nın Baş Şahidesi

## 2.11. Seyyid Mustafa

İstanbul'da Edirnekapı dışındaki mezarlıkta olduğu ileri sürülen mezar H. 1213 (M. 1798-99) tarihidir. Bektaşî şeyhlerinden Mustafa Mısıri'ye ait olan toprak mezar sadece baş şahidesinden ibarettir.

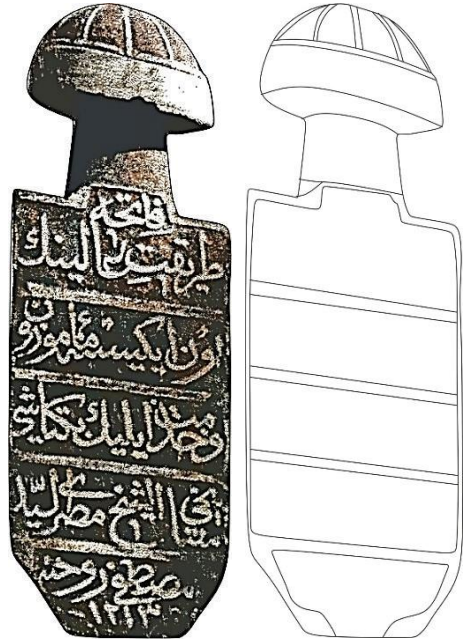
3 1826 yılında Yeniçeri Ocağı lağvedilirken Bektaşî Tekkelerinin kapatıldığı esnada Mahmud Baba Şehidlik Tekkesinin şeyhiydi. Daha sonraları Kütahya'ya sürgün edilen Mahmud Baba, meslek-i kadîmeden (Bektaşîlikten) vazgeçtiğini Nakşibendilik'e dahil olduğunu beyan edip affını talep etmiş, bu şekilde 1832'de affedilerek İstanbul'a dönebilmiştir (Günay Kut-Edhem Eldem, 2011, 49).

Toprak içerisine yerleştirilen şahidenin gövdesi yukarıdan aşağıya doğru genişleyen gövde yapısı ile dikkat çekmektedir. Gövdenin ön yüzeyine kabartma olarak hakkedilen sülüs hatlı altı satırlık Osmanlıca kitabesi silmelerle birbirinden ayrılmıştır.

Gövdenin normal ölçülerde tutulan omuz kısmın terkli Hüseyini Tacına bağlayan boyun bölümü yukarı doğru daralan silindirik bir form ortaya koymaktadır

(Şekil 13).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1-Fâtiha	۱- فاتحه
2-Tarikat-ı âlinin	۲- طریقت عالیئک
3-On ikisine me'zûn	۳- اون اکیسنه مازون
4-Ve hizmet eyleyen Bektaşî	۴- و خدمت ایله یین بکتاشی
5-Meşâyihi eş-Şeyh Mısrî es-Seyyid Mustafâ ruhuna	۵- مشایخی الشیخ مصری مصطفی روحنه
6-Sene 1213	۶- سنه ۱۲۱۳



Şekil 13: Seyyid Mustafa'nın Baş Şahidesi

## 2.12. Hacı Musa Baba

İstanbul'un Göztepe semtine bağlı Merdivenköyü'nde Bektaşî Tekkesinde yer alan H. 1214 (M. 1799-1800) tarihli toprak mezar Bektaş Giridi Resmî Hacı Musa Baba'ya aittir. Doğrudan toprak içerisine yerleştirilen baş şahidesi yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen gövdeye sahiptir.

Gövdenin ön yüzeyine kabartma olarak hakkedilen dört satırlık Osmanlıca

kitabesi sülüs hat ile yazılmış olup metin yatay silmelerle ayrılmıştır. Serlevha satırının sonunda yer alan gül motifi bezemesel tek detaydır.

Şahide gövdesinin geniş tutulan omuz bölümünün üstünde yükselen kısa boynu Hüseyini Tacı ile son bulmaktadır (Şekil 14).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1- Allah, dost	۱- هلا دوست -
2- Giridi Resmî Hacı Musa Baba	۲- گریدی رسمی حاجی موسی بابا ۳-
3-Hâkipâ-yi çaker-i âl-i baba	خاک پای چاکر عالی بابا
4-Fatiha sene 1214 Abduhu Cemşir Hafız	۴- فاتحه، سنه ۱۲۱۴ / عبدهو جمشیر حافظ



Şekil 14: Hacı Musa Baba'nın Baş Şahidesi

### 2.13. Seyyid Şeyh Mustafa

İstanbul'da Rumeli Şehitliğinde bulunan mezar taşı Bektaşî Şeyhi Mustafa'ya ait olup H. 855 (1451-52) tarihini işaret etmektedir. Ancak taşın fiziksel özellikleri ve tacın formuna bakıldığında XVIII. yüzyıl özellikleri sergilediği görülmektedir.

Mezarın baş şahidesi yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen bir gövde yapısına sahiptir. Gövdenin ön yüzeyine işlenen yedi satırlık sülüs hatlı Osmanlıca kitabesi çapraz olarak atılmış silmelerle ayrılmıştır. Serlevha satırı ise üstte yuvarlak kemer ile sınırlandırılmıştır.

Şahidenin gövdesi, kısa omuz ve boyun bölümü ile bağlanan Elifi Tac ile tamamlanmıştır (Şekil 15).



Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1-Hû	١- هو
2-Ebu'l-feth Sultân Mehmed Hân ile	٢- ابو الفتح سلطان محمد خان اله
3-Teşrif eden ve Ak Şemsüddîn	٣- تشریف ایدن و اق شمس الدین
4-Hazretlerinin rüfekâlarından	٤- حضرت لرینک رفقا لرتدن
5-Es-Seyyid eş-Şeyh Bedrüddîn ibn	٥- السيد الشيخ بدر الدین ابن
6-Es-Seyyid eş-Şeyh Mahmûd ibn es-Seyyid	٦- الشيخ مصطفى قدس سره
7- Eş-Şeyh Mustafâ Kuddisu sırruhu Sene 855	٧- سنه ٥٥٧



Şekil 15: Şeyh Mustafa'nın Baş Şahidesi

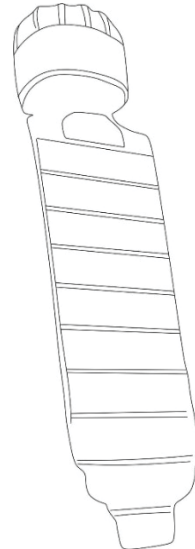
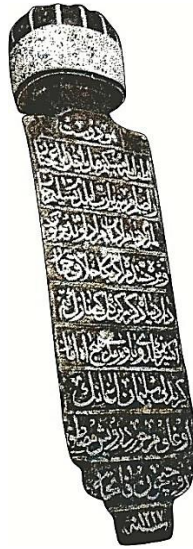
#### 2.14. Derviş Mustafa

İstanbul-Üsküdar'da Karacaahmet ile Harmanlık arasındaki mezarlıkta bulunan H. 1227 (M. 1812-13) tarihli toprak mezar Bektaşî Dervîşi Mustafa'ya aittir.

Mezarın baş şahidesi yukarıdan aşağıya doğru daralan prizmal dikdörtgen bir gövde yapısında ele alınmıştır. Gövdenin ön yüzeyine kabartma olarak hakkedilen sülüs hatlı on bir satırlık Osmanlıca kitabesi yatay silmelerle belirgin hale getirilmiştir. Gövde, kısa tutulan omuz ve boyun bölümünden sonra terkli Hüseyini Tacı ile sonlandırılmıştır.

Şahide üzerinde herhangi bir bezemesel detay söz konusu değildir (Şekil 16).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1- Hû Dost	۱- هو دوست
2- Lutf ile meskenim kıl Yâ Hudâ bâğ-ı cinân	۲- لطفه مسکنم قبل یا خدا باغ جنان ۳- راضیم
3- Raziyim emrine Yâ Rab eyledim teslim-i cân	امرینه یا راب ایلم تسلیم جان ۴- ألامد دنیا
4- Almadım dünyâ murâdma nâ-murâd oldum bu gün	مرادنه نامراد اولدم بوگون ۵- ویره جنده
5- Vere cennetde murâdım bana Hallâk-ı cihân	مرادم بکا خالق جهان
6- Dâr-ı dünyâda gezerken gül gibi nâzik tenim	۶- دار دنیاده گزر ایکن تم ۷-
7- Ansızın geldi vebâ vermedi hiç ah ü emân	آنسزک گلدی وبا ویره دی هیچ اه امان
8- Girdli Süleymân	۸- گریلدی سلیمان ۹-
9- Ağa'nın oğlu merhûm Dervîş Mustafa	آغانک اوغلی مرحوم درویش مصطفی
10- Mustafâ rûhiyçün Fâtiha	۱۰- روحیچون فاتحه
11- Sene 1227	۱۱- سنه ۷۲۷



Şekil 16: Derviş Mustafa'nın Baş Şahidesi

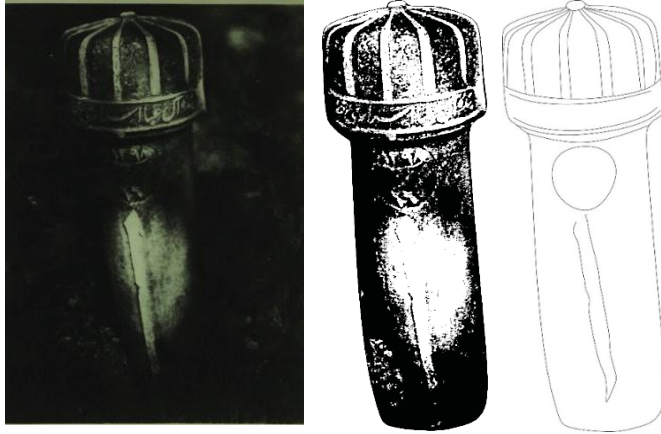
### 2.15. Hızır Baba

İstanbul Göztepe'de Merdivenköyü Bektaşî Tekkesi Mezarlığında yer alan toprak mezar Hızır Baba'ya ait olup H. 1298 (M. 1880) tarihlidir.

Baş şahidesi doğrudan toprak içerisinden yükselmekte olup şahide gövdesi yukarıdan aşağıya doğru daralan silindirik bir gövde yapısına sahiptir. Gövdenin ön yüzeyinde "Elif" harfi ile birlikte tarih satırı bulunmaktadır.

Gövdeyi üstte tamamlayan terkli Hüseyini Tacı'n üzerinde ise mezar taşlarının da sıkça karşılaşılmayan yazıtta yer verilmiş olması dikkate değerdir. Sülüs hatlı olan yazı tacın yarısını dolamaktadır (Şekil 17).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1-Bende-i âl-i abâ esrâr-ı Hızır Baba	۱- بندی آلی ابا اسرار خضر بابا
2-Sene 1298 Muharrem 2 (29 Aralık)	۲- سنه ۸۹۳ محرم ۲



Şekil 17: Hızır Baba'nın Baş Şahidesi

## 2.16. Şeyh Mehmed'in Mezarı

İstanbul'da İskender Baba Türbesi karşısında yer alan mezar Bektaşî Şeyhi Mehmed'e ait olup tarihi bulunmamaktadır. Toprak tipte ele alınan mezarın ayak şahidesine yer verilmemiştir. Yukarıdan aşağıya doğru prizmal dikdörtgen formda daralan gövdesinin ön yüzüne hakkedilen yedi satırlık celi sülüs hatlı Osmanlıca kitabesi yatay ve dikey silmelerle on üç satıra taksim edilmiştir. Gövdenin serlevha satırı üstüne konumlandırılan daire içerisinde güneş rozetiyle karşılaşılmaktadır.

Şahide gövdesinden yumuşak bir kıvrılma ile dar olan omuz bölümüne geçilmektedir. Omuzun üstünde yukarı doğru daralan kısa boynu üstte Bektaşî taclarından olan Elifî Tacı ile tamamlanmıştır (Şekil 18).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1-Der ol bismillâhdır dilim	۱- در اول بسم هلا در دلم ۲-
2-Evvel Allâh ismini yâd edelim	اول هلا اسمنی یاد ایده لم ۳- سانیا
3- Saniyen peygamberi animi Abbâs	پیغمبری انمی عباس ۴- قولویدم آنلرک
4- Kuluydum anların hâssü'l-hâss	خص الخص ۵- کمسیه باکی دکلدر بو
5- Kimseye bâkî değıldir bu rüzgâr	رزگار ۶- نیجه کاملری قیلدی حاکسار
6- Nice kâmilleri kıldı hâksâr	۷- بو یالن نیدیه کم قالمش دورور ۸-
7- Bu yalan dünyâda kim kalmışdurur	نیجه عاشقنری گلوپ گیتمش دورور ۹- جان
8- Nice âşıkları gelüp gitmişdurur	قالغک اچوپ دگلّه ای امیر ۱۰- حالندسک شیدی
9- Can kulağın açup dinle ey emir	سیاهی فقیر
10-Hâlındesün Şeydi siyâhî-i fakir	۱۱- شیخ محمد روحنه الفاتحه
11-Şeyh Mehmed ruhuna el-fâtiha	



Şekil 18: Şeyh Mehmed'in Baş Şahidesi

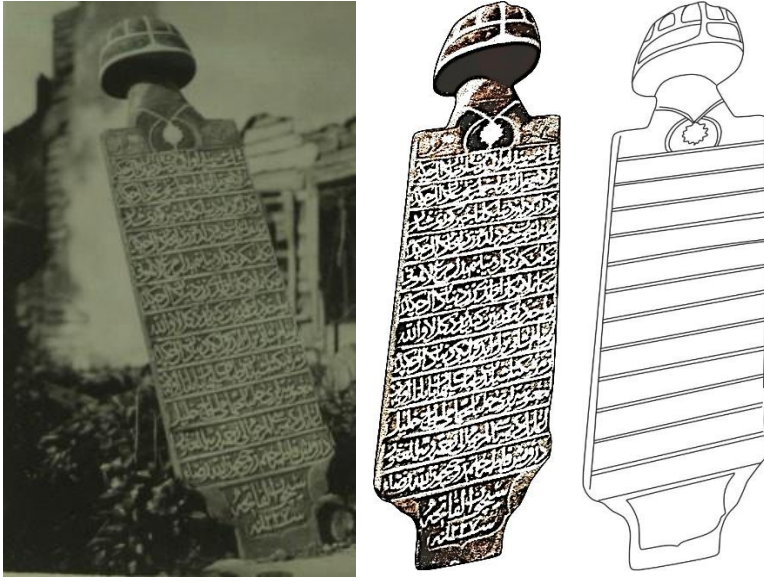
### 2.17. Derviş Fatıma Hanım

İstanbul'un Aksaray semtinde Murat Paşa Camii Haziresinde bulunan mezar Bektaşî Dervîşi Fatıma Hanım'a aittir. Üzerinde herhangi bir tarih bulunmayan şahide, doğrudan toprak içerisinde yükselmektedir.

Şahidenin yukarıdan aşağıya doğru genişleyen dikdörtgen gövdesinin ön yüzüne oyma-kabartma olarak işlenen celi sülüs hatlı Osmanlıca yazıtı on iki satırdan müteşekkil olup her bir satır yatay silmelerle sınırlandırılmıştır. Serlevha satırının hemen üstünde bulunan ve boyun kısmına bir zincir vasıtasıyla asılan teslim taşı iki yanda belirgin olmasa da gül motifleriyle desteklenerek dini bir kompozisyon meydana getirilmiştir.

Gövde geniş bir omuz bölümü ile tepedeki terkli Hüseyini Tacına uzun boyun ile bağlanmaktadır (Şekil 19).

Günümüz Türkçesi	Osmanlıca
1- Şâh aşkına bent olalıdan şâh-ı dünyâdan el çekdim	۱- شاه اشکبه بنت اووالی دن شاه دنیادان ال چکدم
2- Mest-i lâ-yukal olalı cümle kavgadan al çekdim	۲- مست ال یقال اووالی جمله کواغان ال چکدم
3- Gözlerim dilber-i dünyâ bana nâçiz görünmüşdür	۳- گوزلرم دلبر دنیا بکا ناچز گورگ مشدر ۴- یوسف اچون مصریدله زم زلیخادان ال چکدم
4- Yûsuf için mısır-i dilde zem Züleyha'dan el çekdim	۵- بکا مسکن دکل دنیا بگم بیدل مرغ الحوتی ۶- مکان ال مکان اولدی زنی دنیادان ال چکدم ۷- بو احکاردان گورگ کنیدیر دکل ال وهلل ۸- بو نام شان ترک ایوپ اکی دنیادان ال چکدم
5- Bana mesken değil dünyâ benim be-dil-i mürğ-i lâhûti	۹- زمری بکاشیاندان طباق سلیمان بابانگ اووالدی
6- Mekânım lâ-mekân oldu zenn-i dünyâdan el çekdim	۱۰- معنوی لری جانباز الحاج حلیل ۱۱- اغانگ کریمه سی المرحوم الی رحمة ربه الففور
7- Bu ahkardan görün kendidir değil lâ vallâh	۱۲- درویش فاطمه خانم روحیچون هلا رضاسی الفاتحه
8- Bu nâmı u şânı terkedüp iki dünyâdan el çekdim	
9- Zümre-i Bektaşîyândan Tabak Süleymân Baba'nın evlâd-ı	
10- Ma'nevileri Cânâz el-Hâc Halîl	
11- Ağa'nın kerimesi el-merhûm ilâ rahmeti rab-bihî'l-gafûr	
12- Dervîş Fâtıma Hanım rûhiyçün Allâh rızâsı için el-Fatiha	



Şekil 19: Derviş Fatıma Hanım'ın Baş Şahidesi

### 3. Mezar Taşlarının Karşılaştırma ve Değerlendirmesi

Fâzıl Ayanoğlu tarafından arşivlenen ve bugün birçoğu günümüze ulaşamayan on yedi mezar taşı arşivde yer alan bilgilere göre sekiz farklı mezarlık ve hazirede bulunmaktadır. Mezarlardan bir tanesi Edirne Kapı Dışında, üçü İnadiye Mezarlığında, biri İskender Baba Türbesi karşısında, biri Karaacahmet ile İnadiye Caddesi'nin sağındaki mezarlıkta, ikisi Karaacahmet-Harmanlık arasındaki mezarlıkta, beşi Merdivenköyü Bektaşî Tekkesi Mezarlığında, biri Murat Paşa Camii Haziresinde, üçü ise Rumeli Şehitliğinde yer almaktadır.

Bektaşilere ait olan mezarlardan on ikisi XVIII. yüzyıla ait olup en erken tarihlisi 1737 tarihi ile Abdi Mustafa'ya ait mezardır. Bu yüzyıldaki en geç tarihli örnek ise Musa Baba'nın (1799) mezarıdır. XIX. yüzyıla ait iki mezar söz konusudur. Bunlar Derviş Mustafa'nın (1812) ve Hızır Baba'nın (1880) mezarlarıdır.

Şeyh Mehmed ve Derviş Fatıma'ya ait şahideler üzerinde herhangi bir tarih tespit edilememiştir. Bununla birlikte Şeyh Mustafa'ya ait olan ve üzerinde 1451-52 tarihi bulunan mezar ise XVIII. yüzyılın ortalarına ait olmalıdır. Özellikle İstanbul'un fetih tarihi göz önüne alındığında (29 Mayıs 1453) mezar taşının fetihten öncesine ait olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim şahide üzerinde yazan *Ebu'l-feth Sultân Mehmed Hân ile Teşrif eden ve Ak Şemsüddîn Hazretlerinin rüfekalarından* ifadesi Şeyh Mustafa'nın fetihde bulunan Sultan Mehmed'e eşlik ettiği, Ak Şemsüddîn'in de yakın bir arkadaşı olduğu görülmektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde İstanbul ve Anadolu'daki en erken tarihli Bektaşî mezarlarından birisi olarak ön plana çıkmaktadır. Fakat ölüm tarihi ve İstanbul'un fetih tarihi arasındaki fark, mezarın sonradan yapıldığı kanısını ortaya çıkartmaktadır. Özellikle Elifi taçlı örneklerin tarihleri irdelendiğinde ise XVIII. yüzyıla daha yakın olmalıdır.

#### 3.1. Mezar Tipleri

Arşive alınarak fotoğraflanan mezarların tip bakımından tasnif edilmesi pek mümkün değildir. Çünkü mezarların sadece şahideleri kayda alınmıştır. Arşiv fotoğraflarının genel görüntülerinden yola çıkılarak; Abdi Mustafa, Seyyid Derviş

Ömer, Şeyh Hasan Baba, Bektaşî Mezarı, Ali Baba, Dervîş Safiye Bacı, Seyyid Dervîş Osman, Mahmud Baba, Seyyid Mustafa, Hacı Musa Baba, Dervîş Mustafa, Hızır Baba, Şeyh Mehmed'e ait mezarların toprak (Gökler, 2017, 80), Dervîş Fatıma'ya ait şahidenin ayak bölümünün bir kapak taşlı bir mezarın üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Dervîş Mahmud'un 1950 yılına ait bir arşiv görüntüsünden hareketle yüksek çerçevesi olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Seyyid Ahmed Baba ve Şeyh Mustafa'ya ait görüntüler değerlendirildiğinde şahidelerin çevredeki diğer örneklerle göre yüksekte kaldığı düşünülerek Dervîş Mahmud'un mezarında olduğu gibi yüksek çerçevesi mezar tipinde ele alınmış olmalıdır.

### 3.2. Mezar Taşları Form ve Yazı

Şahideler form açısından üç farklı tipe ayrılmaktadır. Birinci tip silindirik gövdedir. Abdi Mustafa, isimsiz Bektaşî mezarı ve Hızır Baba'nın şahideleri olmak üzere üç örnek söz konusudur. İkinci tip, Anadolu'nun genelinde sıkça uygulanan yukarıdan aşağıya doğru daralan (Köşklü-Gökler, 2023, 255) prizmal dikdörtgen formdur. Dervîş Mahmud, Dervîş Safiye Bacı, Seyyid Ahmed Baba, Mahmud Baba, Hacı Musa Baba, Şeyh Mustafa, Dervîş Mustafa ve Şeyh Mehmed'e ait mezarlar bu düzenlemede ele alınmıştır. Üçüncüsü ise yukarıdan aşağıya doğru genişleyen tiptir. Taşların ölçüleri olmadığı için bu örnekler fotoğraf üzerinden değerlendirilmiştir. Seyyid Dervîş Ömer, Şeyh Hasan Baba, Bektaşî Ali Baba, Seyyid Mustafa ve Şehid Dervîş Osman'ın şahideleri bu tipe örnek olsa da fotoğraf açılarının da bu hususta etkili olduğu düşünülmektedir.

Mezar ve şahidelerin tipleri dışında gövdelerin veya tacın ön yüzeyine işlenen hatların üslubu ve içerikleri birincil derecede önem teşkil etmektedir. On beş mezarda sülüs hat yazısına rastlanırken iki örnekte (Şeyh Mehmed ve Dervîş Fatıma) celi sülüs yazı karakteri bulunmaktadır.

Mezarlar taşlarından on beşi erkek iki mezar ise (Dervîş Safiye Bacı ve Dervîş Fatıma) kadına ait olması ile dikkat çekmektedir. Ayrıca form, üslup, sembol ve başlık kullanımı açısından kadın ve erkek mezarları arasında bir farklılığa gidilmediği görülmektedir.

### 3.3. Ünvanlar

Şahide metinlerinde geçen önemli bir diğer husus ise ünvanlardır. Baba, Dervîş, Seyyid ve Şeyh terimleri isimlerin önüne eklenmiştir.

Bektaşilikte sıkça karşılaşılan en önemli terimlerin başında "Baba" (Maden, 2023, 16) gelmektedir. Bektaşilikte üçüncü kademeyi temsil eden bu ünvan; Şeyh Hasan Baba, Ali Baba, Ahmed Baba, Mahmud Baba, Musa Baba ve Hızır Baba olmak üzere altı mezar taşında kullanılmıştır. Kelime genellikle tekke veya dergâhta yaptıkları hizmete karşılık verilen icazetname şeklinde yorumlanmaktadır (uludivan, 2023).

Şahidelerde karşılaşılan ve Bektaşilikte ise ikinci kademeyi temsil eden ünvan "Dervîş'tir". Dervîş Mahmud, Dervîş Ömer, Dervîş Safiye Bacı, Dervîş Osman, Dervîş Mustafa ve Dervîş Fatıma olmak üzere beş taşta tespit edilmiştir. Kelime köken olarak birçok anlam taşısa da genel olarak "bir tarikata veya şeyhe bağlı olan mürid, sūfiyâne bir hayat yaşayan kişi" şeklinde tanımlanmaktadır (Yazıcı, 1994, 188).

Bir diğer ve en önemlisi ise Seyyid terimidir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın soyundan gelenler için kullanılan bir kelimedir (Küçüktaşçı, 1994, 188-189). Bu vasfı taşıyan üç mezar taşı bulunmaktadır ki, bunlar Dervîş Ömer, Seyyid Mustafa ve Ahmed Baba'dır.

Şeyh Mustafa, Şeyh Mustafa ve Şeyh Mehmed'e ait olmak üzere üç mezar

şahidesinde rastlanılan “Şeyh” kelimesi ise sözlükte yaşlı kimse manasındadır. Bununla birlikte tasavvufta veli, pir ve mürşitle benzer anlamda tercih edilmiştir (Öngören, 2010, 50-52). Toplamda on beş mezar taşında ünvana yer verilirken Abdi Mustafa ve isimsiz Bektaşî mezarında ayırıcı bir özellik söz konusu değildir.

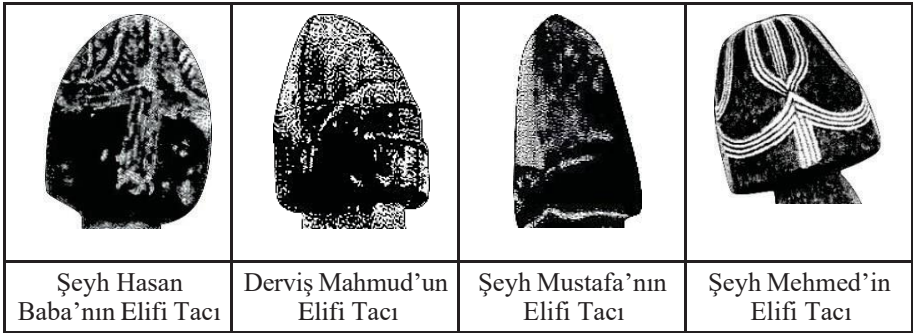
Ünvanlar genelinde dikkat çeken detay ise “Seyyid ve Şeyh” ünvanlarının “Baba ve Derviş” ile birlikte kullanılabilmesi olmasıdır. Seyyid Derviş Ömer, Şeyh Hasan Baba, Seyyid Şeyh Mustafa ve Seyyid Ahmed Baba bu kapsamda öne çıkmaktadır.

### 3.4. Taclar

Mezar şahidelerin tamamlayıcısı konumunda olan cinsiyet, ünvan ve dereceye işaret eden (Gökler-Köşklü, 2019, 453), kişinin hangi tarikata mensup olduğunu belirten taclar hem Bektaşî mezar taşlarında hem de diğer şahidelerde ön plana çıkmaktadır.

Değerlendirmeye alınan şahidelerden dördünde Elifi Tac tespit edilmiştir. Elife benzediği için bu isimle anılmıştır (Ağirdemir, 2011, 360). İki terklı, dik veya yassı tepelikli formuyla ön plana çıkan tacın Hacı Bektaş Veli’nin Ahmet Yesevi’den dolayı taktığı ifade edilmektedir (Maden, 2011, 67-68).

Şeyh Hasan Baba (1756), Derviş Mahmud (1765), Şeyh Mustafa (XVIII. yy), Şeyh Mehmed’in şahidesinde, Rumelihisarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşlarında (Kut, Eldem, 2011, 196), Şahkulu Bektaşî Tekkesinde ve İnadiye Haşim Baba Mezarlığında (Atasoy, 2016, 82, 100) bulunan bu tac tipinin çok yaygın olmadığı veya mezar taşlarına sık yansımadağı görülmektedir (**Şekil 20**).













**Şekil 20:** Elifi Tacları

Bektaşî mezarlıklarında en çok karşılaşılan ve tercih edilen serpuş ise Hüseyini veya fahr tacıdır. Terk sayısına göre farklı isimlendirmeler yapılmıştır. Dört terklı olana Edhemi (Atasoy, 2016, 84), beş terklı olanları tâc-ı bozdoğanı, yedi terklı olanlara Şemsi, on iki terklilere ise Hüseyini ismi verilmiştir (Maden, 2011, 69; Maden, 2023, 32; İşli, 2009, 176).

Tacın on iki terklı yapılmasının ve Hüseyini olarak ifade edilmesindeki en temel etken Hz. Hüseyin’in on iki imamın başı olmasıdır (Ağirdemir, 2011, 370). Bu tacın ilk olarak Kaygusuz Sultan tarafından kullanıldığı bilinmektedir (Maden, 2011, 70).

Genellikle Hüseyini başlığı altında toplanan bu taclardan değerlendirmeye alınan şahidelere on bir örnek saptanmıştır. Bunlar; Seyyid Derviş Ömer (1750), Ali Baba (1766), Derviş Safiye Bacı (1776), Seyyid Ahmed Baba (1783), Mahmud Baba (1793), Şeyh Mustafa Mısıri (1798), Musa Baba (1799), Derviş Mustafa (1812), Hızır Baba (1880) ve Derviş Fatıma’ya aittir (**Şekil 21**).

			
Şeyh Derviş Ömer'in Tacı	Ali Baba'nın Tacı	Derviş Safiye Bacı'nın Tacı	Seyyid Ahmed Baba'nın Tacı
			
Mahmud Baba'nın Tacı	Şeyh Mustafa Mısıri'nin Tacı	Musa Baba'nın Tacı	Derviş Mustafa'nın Tacı
			
	Hızır Baba'nın Tacı	Derviş Fatıma'nın Tacı	

**Şekil 21:** Hüseyni Tacları

Tacın benzer örnekleriyle Hacı Bektaş Veli Külliyesi'nin Haziresinde (Bayrakal, 2011, 15-70). Mansur Baba Türbesi Haziresinde (Gümüšoğlu, 2018, 37). Şemsi Baba Tekkesinde (Ülker, 1987, 30), Kalkandelen Bektaşî Tekkesi Haziresinde (Demir, 2016, 72), Ayvacık'ta (Başaran, 2020, 144), Karyağdı Baba-Hafız Baba Bektaşî Tekkesinde (Maden, 2014, 110), Şahkulu Sultan Tekkesinde (Maden, 2015, 202), Rumelihisarı Şehitlik Dergâhi Mezar Taşlarında (Kut, Eldem, 2011, 165, 170; Maden, 2023, 43), Seyyid Nizam Tekkesinde (Berk, 2016, 345), Üsküdar Bandırmalı Tekkesi Mezarlığında (Atasoy, 2016, 93), Türk İslam Eserleri Müzesinde (Bozcu, 2017, 461, 463), Rûmî Hoca Türbesi (Doğanbaş, 2005, 397), Muğla Ortakent'te (Biçici, 2013, 1422), Elmalı Abdal Musa Dergahında (Karaçağ, 2011, 103-107), Nevşehir Ayhan Köyü mezar taşlarında (Kavalçalan, 2023, 240), Denizli Teslim Baba Tekkesinde (Beyazıt-Beyazıt, 2016, 108, 111, 114), Dediği Tekkesinde (Beyazıt-Beyazıt, 2014, 185, 201, 203, 213, 219), Kuşadası'nda (Maden-Özyol-Gürel, 2022, 29, 33) ve Harabati Baba Tekkesinde (Aksoy, 2018, 168), karşılaşılmaktadır (Şekil 22).

			
Saatçi Dede'nin Tacı (Bayrakal, 68)	Mansur Baba Türbesi Haziresinden Hüseyni (Gümüšoğlu, 37)	Hüsnü Efendi'nin Tacı (Öztürker, 179)	Derviş İbrahim'in Tacı (Demir, 72).

**Şekil 22:** Taclardan Benzer Örnekler



### 3.5. Semboller

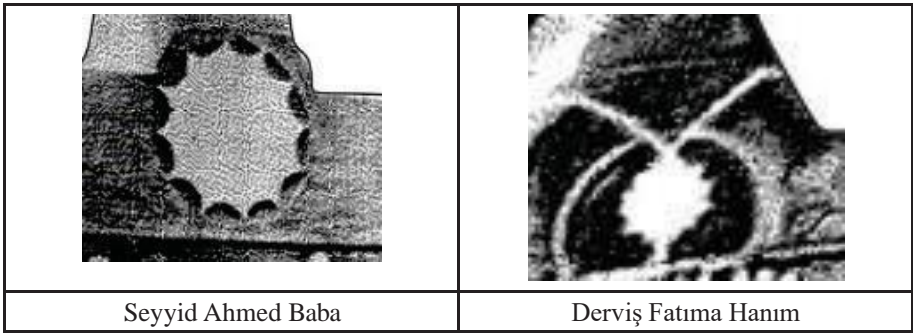
Mezar şahidelerindeki taclarla birlikte taşlar üzerine işlenen sembol ve motiflerde önem arz etmektedir. Değerlendirmeye alınan şahideler bezeme açısından çok zengin bir tezyinat anlayışı ortaya koymamaktadır. Özellikle Osmanlı'nın XVIII. ve XIX. yüzyıl mezar taşları ile karşılaştırıldığında oldukça sade bir anlayışta ele alındıkları görülmektedir.

Değerlendirmeye alınan on yedi mezar taşından yedisinde bezeme ile karşılaşılmaktadır. Bezemeler arasında; püskül (Şeyh Hasan Baba), üçlü nokta remizesi (isimsiz mezar), damla (Derviş Mahmud), Zambak ve yaprak (Derviş Safiye Bacı), teslim taşı (Seyyid Ahmed Baba ve Derviş Fatıma), güneş (Şeyh Mehmed) gül (Derviş Fatıma) yer almaktadır.

Ortaya konulan bezeme ve sembollerden teslim taşından iki, diğerlerinden ise birer örnek vardır.

Bektaşiliğin en önemli sembollerinden olan ve intisabın göstergesi konumundaki teslim taşı (Soyer, 2005, 43) on iki köşeden (bölümden) oluşmaktadır ki, bu tıpkı tac da olduğu gibi on iki imamı temsil etmektedir (Aksel, 2010, 111). Güneşi de temsil ettiği ifade edilen (Yıldırım, 1998, 197) sembol, erkek ve kadınların şahidelerinde görülmesi önemli bir detaydır.

Seyyid Ahmed Baba ve Derviş Fatıma'nın mezar şahidelerinde karşılaşılan taşlardan ilki zincirsiz olarak serlevha satırının üstüne konumlandırılmıştır. Fatıma Hanım'ınkinde ise bir zincirle şahidenin boynuna asılmıştır (Şekil 23).



Şekil 23: Teslim Taşları

Bektaşî taşlarında sıkça kullanılan ve en önemli tezyinatı olan teslim taşının benzer yansımaları arasında; Hacı Bektaş Veli Külliyesi'nin Haziresi (Bayrakal, 2011, 68), Şemsi Baba Tekkesi (Öztürker, 2013, 170), Kalkandelen Bektaşî Mezarlığı (Demir, 2016, 71), Makedonya Harabati Baba Tekkesi, Mansur Baba Tekkesi, İstanbul Erikli Baba Tekkesi, Seyyid Nizam Camii Haziresi, İzmir Arappınarı Tekkesi (Çal, 2022, 500-502), Rumelihisarı Şehitlik Dergahı Mezar Taşları (Kut, Eldem, 2011, 186, 229-230) yer almaktadır (Şekil 24).



Şekil 24: Teslim Taşlarından Örnekler

## Sonuç

Anadolu’da ve dışında kurulduğunu günden itibaren geniş bir alanda faaliyet gösteren Bektaşilik, tasavvufi anlamda geliştirdiği sembol ve giysiler önemli bir yere sahiptir. Diğer tarikatlardan ayrılan bu semboller tarihin ve kültürün birer vesikası konumunda olan mezar taşlarına da yansımıştır.

Hayatını vakıf kurumlarına ve mezar taşlarına adayan İsmail Fâzıl Ayanoğlu tarafından fotoğraflanan ve orijinal nüshaları Milli Kütüphane’ de bulunan mezar taşlarından Bektaşilere ait olan on yedi mezar taşı değerlendirilmiştir. Sekiz farklı mezarlıkta yer alan mezar taşları, metin içerikleri, serpuş tipleri ve kullanılan semboller ile Bektaşiliğin kültürel bir yansımasıdır. Belirtilen taşlar seyyid, derviş ve baba ünvanları ile ön plana çıkmaktadır. Şahidelerdeki bu ünvanların sadece erkeklerde değil, kadınlarda da kullanılmış olması Bektaşilikte erkek ve kadın arasında farklılığa gidilmediğini göstermekte, bahsi geçen unsurların kadınlar içinde geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Kadın ve erkek mezar şahidelerinde ayırım olmaması özellikle tarikat mezar taşlarında önemli bir yere sahiptir.

XVIII-XIX. yüzyıllara ait olan mezar taşlarının serpuşların kullanılan Hüseyini Tacın yanı sıra Elifi Tac, mezarlıklarda çok sık kullanılmamasına karşılık benzer örneklere rastlanması dikkat çekmektedir. Tacın dışında on iki imamı sembolize eden teslim taşları Bektaşiliği vurgulayan bir diğer detaydır.

Mezarlıklarda ön plana çıkan en önemli şahide ise Fatih Sultan Mehmet’e teşrif eden es-Seyyid Şeyh Mustafa’dır. Ak Şemsüddin’in yakın arkadaşı olan Derviş’in mezarından, Seyyid Bedrüddin ve Seyyid Mahmud’un soyundan geldiği öğrenilmektedir.

Sonuç olarak bir arşiv çalışması kapsamında ele alınan, Anadolu’da sınırlı sayıda bulunan mezar taşları metin, serpuş ve üslup bakımından Bektaşiliğin tarihine, önemli kişiliklerine ve kültürüne katkı sağlamaktadır.

## Kaynaklar/References

- Ağırdemir, Erdoğan. “Bektaşilikte Tâc Çeşitleri ve Anlamları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60, 2011, 365-378.
- Aksel, Malik. *Türklerde Dini Resimler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.
- Aksoy, Erdal. “Balkanlar’da Merkezi Bir Tekke: Harabati Baba Bektaş Tekkesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 86, 2018, 153-168. <https://doi.org/10.31624/tkhbvd.2018.8>
- Ayanoğlu, İsmail Fâzıl. *Ok Meydanı ve Okçuluk Tarihi*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1974.
- Atasoy, Nurhan. *Derviş Çeyizi Türkiye’de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*. İstanbul: Seçil Ofset, 2016.
- Başaran, Emel. *Ayvacık Mezar Taşları*. (Yayımlanmamış YL Tezi), Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale, 2020.
- Bayrakal, Sedat. “Ölümsüzlüğe Uzanan Taşlar: Hacı Bektaş Velî Külliyesi Haziresi’ndeki Mezar Taşları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59, 2011, 15-70.
- Berk, Süleyman. *Zeytinburnu’nun Tarihi Mezar Taşları*. İstanbul: Milsan Basın, 2016.

- Beyazıt Yasemin-Beyazıt Mustafa. *Denizli Teslim Baba Tekkesi*. Denizli: Ege Reklam ve Basım Sanatları, Denizli, 2016.
- Beyazıt Mustafa-Beyazıt Yasemin. *Denizli Dediği Tekkesi*. Ankara: Bilgin Kültür ve Sanat Yayınları, 2014.
- Biçici, Kamil. “Muğla Ortakent’te Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları II”. *The Journal Of Academic Social Science Studies*, 6/2, 2013, 1373-1436. DOI: 10.9761/jasss\_650
- Bozcu, Mustafa. *Türk ve İslam Eserleri Müzesi Taş Eserler Koleksiyonu*. (Yayımlanmamış Dr. Tezi), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017.
- Çal, Halit. “17-20. Yüzyıl Mezar Taşlarında Bektaşilik”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 104, 2022, 491-551. <https://doi.org/10.34189/hbv.104.027>
- Demir, Saniye Emel, Kalkandelen Bektaşî Tekkesi Haziresi. (Yayımlanmamış YL Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2016.
- Doğanbaş, Muzaffer. “Rumi Hoca Türbesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 33, 2005, 395-400.
- Gümüüşoğlu, H. Dursun. “Mansur Baba Haziresindeki Son Osmanlıca Bektaşî Mezar Taşları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 85, 2018, 9-41.
- Gökler, Burak Muhammet, “Belen Abdurrahman Paşa Türbesi ve Mezarlığı”, *Anasay*, 2, 2017, 69-98.
- Gökler, Burak Muhammet, “Balıkesir Zağnos Paşa Camii Haziresi’ndeki Kavuk Tipleri”, *TAED*, 66, 2019, 453-478. <https://doi.org/10.14222/Turkiyat4243>
- İşli, Necdet. “İsmail Fâzıl Ayanoğlu Hayatı ve Eserleri”. *Restorasyon Yıllığı*, 22, 2021, 131-137.
- İşli, Necdet. *Osmanlı Serpuşları*. İstanbul: Ebru Matbaacılık, 2009.
- Karaçağ, Abdullah. “Elmalı Abdal Musa Dergâhı’ndaki Bektaşî Mezar Taşları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57, 2011, 99-130.
- Kavalçalan, Enes. “Bayat Boyunun Nevşehir’deki Uzantıları: Ayhan Köyü Mezar Taşları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 106, 2023, 211-252. <https://doi.org/10.34189/hbv.106.010>
- Köşklü, Zerrin-Gökler, Burak Muhammet. “Bursa Umur Bey Camii Haziresindeki XVIII. Yüzyıl Serpuşlu Mezar Taşları”, *Bilimname*, 49, 2023, 237-268. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1226165>
- Kut, Günay-Eldem, Edhem. *Rumelihasarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.
- Küçükkaşçı, Mustafa Sabri. “Seyyid”. *TDV. İslam Ansiklopedisi*. 37, 40-43, 2009.
- Maden, Fahri. “Bektaşilikte Giysi ve Sembol Olarak Tâc”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60, 2011, 65-84.
- Maden, Fahri. “Karyağdı Baba-Hafız Baba Bektaşî Tekkesi”. *Alevilik Araştırma Dergisi*, 8, 2014, 49-116.

- Maden, Fahri. "Osmanlı Arşiv Belgeleri Işığında Şahkulu Sultan Tekkesi ve Postnişinleri". *Alevilik Araştırma Dergisi*, 1/15, 2015, 153-202.
- Maden, Fahri, Özyol Erdal, Gürel, Hasan Basri. "Kuşadası'nda Alevilik ve Bektaşilik İzleri", *Edeb Erkan*, S.1, 2022, 1-33. <https://doi.org/10.59402/EE001202201>
- Maden, Fahri. "Şehitlik Dergâhı'nda Yenilikçi, Modern ve Bilge Bir Bektaşi Babası Nafi Baba (1835-1912)", *Edeb Erkan*, 3, 2023, 1-70. <https://doi.org/10.59402/EE003202301>
- Soyyer, Yılmaz. *19. Yüzyılda Bektaşilik*. İzmir: Akademi Kitapevi, 2005.
- Özgen, Mutlu. "Fâzıl-ı Fena Fil Evkaf" Arşivinden Hattat Mezar Taşları". *Atlas International Refereed Journal On Social Sciences*, 4/14, 2018, 1477-1498. <https://doi.org/10.31568/atlas.211>
- Öztürker, Hazal Ceylan. "Bektaşi Mezar Taşları Üzerine Bir İnceleme: Şemsi Baba Tekkesi Örneği". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, 2013, 155-193.
- Ülker, Necmi. "İzmir Yağhanelerdeki Bektaşi Mezar Kitabeleri (19.-20. Yüzyıl)". *IV. Araştırma Sonuçları Toplantısı, 26-30 Mayıs 1986*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987, 1-38.
- Yazıcı, Tahsin. "Derviş". *TDV. İslam Ansiklopedisi*. 9, 188-190, 1994.
- Yıldırım, Mustafa. "Bektaşi Mezar Taşlarında Dekoratif Sanatlar". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/8, 1998, 189-202.

## İBN SİNÂ'DA TANRISAL BİR EYLEM OLARAK KENDİNİ BİLME MESELESİ\*

THE MATTER OF SELF-KNOWLEDGE AS A DIVINE ACT IN AVICENNA

BÜŞRA BİLGİN  ROR \*\*

Sorumlu Yazar/Correspondence

### Öz

İbn Sînâ'nın epistemolojisinde kendini bilmek, insan için bilme işleminin faili, fiili ve nesnesinin hakiki bir özdeşliğini ifade eder. İbn Sînâ'nın âlemin yaratıcısının saf akıl olması ve âlemi kendi kendini düşünerek meydana getirmesine ilişkin inancı, kendini bilmenin tanrısasal bir eylem olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın kozmolojisinde Tanrı, kendini düşünerek kendine en çok benzeyen şeyi İlk Akıl taşırır. Bu İlk Akıl, Tanrı'yı ve kendini düşünerek kendinden sonra gelen akıl ve bu akla karşılık gelen göksel feleği ve onun nefsini taşırır. Böylelikle bu taşma, son akıl olan faal akla kadar devam ederek âlemde çokluğu ve nedensel zinciri meydana getirir. Bu yaratma teorisinde dikkat çeken en önemli kısım, yaratıcı fiilin düşünmek/akletmek/bilmek olmasıdır. Başka bir deyişle Tanrı kendisi akıl olması sebebiyle düşünerek tanrısallığını icra eder ve yarattığı her akıllı varlık da kendisinden belli oranlarda pay alır. İnsanın düşünmesi, üretmesi, aklederek hakikate ulaşabilmesi Tanrı'dan aldığı pay ile doğru orantılıdır. Bu çalışmanın amacı, İbn Sînâ'nın yaratma teorisinden hareketle, insanın kendini bilme eyleminin Tanrı'nın kendini düşünerek gerçekleştirdiği yaratma eylemiyle benzerlik gösterdiğini ve bu eyleminin insana tanrısasal bir değer kazandırdığı yönündeki iddiayı tartışmaktır. Çalışmanın sonunda, nefsin cevherliliği, kendimiz dediğimiz şeyin beden değil nefsten ibaret olduğu ve kendimizi bilmek için bedene ihtiyaç duymadığımız, kendimizi bilerek evreni anlamaya ve böylelikle yaratıcıya biraz daha yakınlaşacağımız ve bununla sonsuz mutluluğu elde edebileceğimiz hususu birçok argümanla açıklığa kavuşmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, İbn Sînâ, Nefsin Cevherliliği, Kendini Bilmek, Tanrısasal Eylem, En Yüce Mutluluk.

### Abstract

In Avicenna's epistemology, self-knowledge refers to a genuine identity of the perpetrator, actual and object of process of knowing for a person. The belief of Avicenna that the creator of the world's pure reason and that he created the world through self-reflection reveals that the act of self-knowledge is a Divine act. In Avicenna's cosmology, God emerges First Mind, the thing that most resembles himself by thinking about himself. This First Mind emerges the mind that comes after it by

\* Bu çalışmanın özeti, 20.05.2023 tarihinde "İbn Sînâ Düşüncesinde Kendini Bilme Meselesi" başlığıyla 8. Selçuk Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulmuştur.

\*\* Dr. Artvin Çoruh Üniversitesi, busracosanay@outlook.com, ORCID ID: 0000-0002-2918-6131.

thinking about God and itself, and the celestial fortune corresponding to this mind, and its soul. Thus, this overflow continues until the last (active) mind, creating multiplicity and causal chain in the world. The most important part that attracts attention in this theory of creation is that the creative verb is to think/reason/know. In other words, God performs his Divinity by thinking because he is the mind, and every intelligent being he creates also receives a share from him in certain proportions. A person's ability to think, produce, and reach the truth by reasoning is directly proportional to the share he receives from God. The aim of this study is to show that the part of man that is most similar to God, based on Avicenna's theory of creation, is to understand and be able to think for himself. As a result, the fact that the soul is a substance, what we call ourselves is not a body but a soul, and that we don't need a body to know ourselves, by knowing ourselves we will actually get a little closer to the creator in order to understand universe, and with this we can achieve eternal happiness, has been clarified by many arguments.

**Key Words:** Islamic Philosophy, Avicenna, Minerality of Soul, Self-Knowledge, Divine Action, Highest Happiness.

### Giriş

En kadim filozoflardan ve velilerden sık sık duyduğumuz üzere, insan nefsi-ni bilmezden önce başka neyi doğruca bilebilir ki? Kendine en yakın olan nefsi-ni, kendim dediği şeyi bilme konusunda cahillik gösteren kişi nasıl kendi dışındaki şeyleri bilir? Aristoteles'in dediği gibi her ilim, asil ve güzeldir. Ancak bazı ilimler diğerlerinden daha şereflidir bu sebeple onların değeri derece derecedir. Nefsin bilgisi ise tüm ilimlerden daha şerefli ve üstündür çünkü nefsin ilmi elde edilmeden başka ilimlerin bilgisi elde edilemez. Kendini bilmek, "kendim" dediğimiz şeyin mahiyeti-nin gerçekte ne olduğunu ve bunu nasıl bilebileceğimize dair bilinçli bir eylemi işaret eder. Kendini bilmek, en eski düşünce tarihinden bu yana hep insanın kendinden hareketle diğer başka şeyleri (âlemi, yaratıcısını vs.) bilmesi için bir ön koşul olarak görülmüştür. Çünkü insan büyük âlem (*makro kozmos/âlem-i kebîr*) içinde küçük bir âlem (*mikro kozmos/âlem-i suğra*) gibi görülmüştür. Yaşam içinde kendini bilebilecek olan yegâne varlık olarak insan aynı zamanda yaratıcısına ulaşabilecek ve ona bu yönüyle benzeyen tek varlıktır. Özellikle İbn Sînâ gibi bir düşünürün, âlemin yaratıcısının saf akıl olması ve âlemi kendi kendini düşünmek yoluyla meydana getirmesine dair iddiası, kendini bilme eyleminin tanrısal bir eylem olduğunu ortaya koymaktadır. İnsanın da Tanrı'ya en çok benzediği kısmı akletmesi ve kendi kendini düşünebilmesidir.

İbn Bâcce'nin *Kitabu'n Nefs*'te işaret ettiği üzere,

"nefs ilmi, ilk ilkeler/metafizik ilmi hariç, en şerefli ilim olmaya daha layıktır. İlk İlke'nin bilgisi tüm diğer bilgilerden farklı olmakla birlikte, İlk İlke'ye dair bilgiyi elde etmek nefsin ve aklın ilmini öncelemeksizin mümkün olmaz. Aksi takdirde o eksik bilgi olur" (Bâcce, 2020, 23-24).

Nefsin bilgisi yalnızca tabii ilimlerin bilgisini elde etmek için değil aynı zamanda insanın yaratıcısını bilebilmesinin de ön koşulu olarak görülmüştür. Nitekim insanın aklı sayesinde âlemdaki her şeyin bilgisini elde etme imkânı vardır ve kendini bilmesi vasıtasıyla da her şeyin yaratıcısını, İlk İlke'yi anlama imkânı bulunur.

Kendini bilmekle ilgili ilk felsefi tartışmaların Yunanlı Yedi Bilge ile başladığı tarihsel kaynaklardan bilmekle birlikte Sokrates'ten (Ö. M.Ö. 347) sonra özellikle Aristoteles (Ö. M.Ö. 322) felsefesinde bu konunun pek de odak noktası edilmediğini söyleyebiliriz. Kendilik bilinci psikolojik bir konu olarak görülmeye başlanmış ancak İbn Sînâ'nın bu konuda peripatetiklere bağlı kalmayıp kendini bilme eylemini felsefi bir argüman olarak ele alması oldukça büyük bir yenilik olmuştur.

İbn Sînâ, nefse dair teorisini birçok eserinde dile getirmekle birlikte kendini

bilmekle ilgili *Ahvâlu'n Nefs*'te şöyle söyler;

“Filozoflardan ve velilerden birçoğundan aktarımda bulundum ki onlar, şu söz üzere ittifak hâindedirler: kendini bilen, Rabbini bilir. Filozofların başının, onların (yukarıdaki filozofların ve velilerin) sözlerine de uygunluk gösterecek şekilde şöyle dediğini duydum: kendini bilmekten aciz olan her kim varsa, böyle bir kimseye en uygun olan şey, kendini yaratımını bilmekten aciz olmak yararışır. Böyle bir kimse kendini tanımada cahil olduktan sonra herhangi bir şeyi bilme konusunda, bu kişiye güvenin olabileceği nasıl düşünülebilir?” (İbn Sînâ, 2019a, 112)

İbn Sînâ, aynı yerde bu konuya Kur'an'dan Haşr Suresi 19. ayeti destek gösterir: “Allah'ı unuttular. Bu sebeple de Allah da onlara kendilerini unutturdu” bu ayette, nefsin unutulmasının Allah'ı unutmayla alakası, O'nu hatırlamanın nefsi hatırlama ile, O'nu bilmenin nefsi bilmeye yakınlığına bir uyarı değil midir? (İbn Sînâ, 2019a, 112). İnsan nefsi, kendi özünde âlemdeki her şeyin örneğini taşır bu sebeple her şeyin bilgisine erişmek için kendine dönmesi elzemdir. Benzer şekilde yaratıcısını bilmesi ise yine, Allah'ın “ona ruhundan üflediği” (32/Secde: 9) ve “biz, ona şah damarından daha yakınız” (50/Kaf: 16) diye ifade ettiği ayetlere dayanarak kendinde O'nu aramasını gerektirir.

İbn Sînâ'nın insan nefsinde dair yaptığı tanım ve onun kendini bilmesi meselesinin İslam felsefe tarihi problemleri açısından çok kıymetli bir yeri vardır. Nitekim nefis ilmine ilişkin bu mesele, birçok filozof ve hikmet sahibi kimselerden de işittiğimiz üzere bütün ilimlerin en şerefli ve en yücesidir. İbn Sînâ ise, bu ilmi sistemli bir şekilde ele alıp delillerle/burhanlarla açıklayan önemli bir düşünür olması hasebiyle bu mevzuada araştırılmaya değerdir. Onun söz konusu edilen nefis ilmini ele alma biçimi önce tanım sonra delil ve kıyaslarla olmuştur. O, tanıyı yaparken zıtlıklardan faydalanmış ve nefsin kendini aracı bilmesi üzerinden cevherliliğini kanıtlamıştır. Ayrıca insanın kendini bilmesini, hem âlemdeki diğer her şeyin bilgisine ulaşma hem de yaratıcının bilgisine ulaşmada ön koşul olarak görmüştür. Böylelikle onun düşüncesinde Rabbinin bilgisine ulaşan, ona yakınlaşan kişinin ebedi mutluluğa ulaşacağı inancıyla kendini bilme meselesinin kesişim noktası da belirlenmektedir.

### 1. Kozmolojik Düzen: Âlemin Sudûru

İbn Sînâ'nın kozmolojik düzeni Aristoteles ve Ptolemaios'un gibi yeryüzünün evrenin merkezinde olduğu görüşüne dayanır.<sup>3</sup> Ay, Güneş, gezegenler ve yıldızların doğrusal değil dairesel hareket ettiklerine ve aynı zamanda Dünya'nın etrafında döndüklerine inanılır. Feleklerin sayısı Ay'ın, Venüs ve Merkür'ün, Güneş'in, Mars, Jüpiter ve Satürn'ün feleklerinden ibarettir. Bunlara ek olarak sabit yıldızların feleği ve gece-gündüz eşitliğini açıklamaya yarayan en dış felek mevcuttur (Mcginis, 2022, 228).

İbn Sînâ, “doğa ilimlerinde cisim doğal halindeyken hareketin cisim için mutlak anlamda doğal olmadığını” (İbn Sînâ, 2013b, 125) ileri sürer. Bu sebeple dairesel hareket felekler için doğal değildir ve felekleri hareket ettirmeye yarayan bir kuvvenin olması gerekir ki bu nefstir. Onlar nefis vasıtasıyla hareket eder ve nefis onun hareketinin yakın ilkesidir. Bu nefis, feleğin cisminin ve suretinin yetkinliğidir. Bununla birlikte, feleğin yakın hareket ettiricisi akıl olmasa bile, ondan önce bir aklın bulunması gerekir. Söz konusu akıl, feleğin hareketini önceleyen sebeptir. Feleğin nefsi soyut değildir ve idrakleri cisimle gerçekleşir ancak ilk hareket ettiricisi, kesinlikle maddi olmayan bir kuvvettir (İbn Sînâ, 2013b, 130). Feleklerin nefsiyle ilişkili olan her akıl, kendinden önce gelen bir başka feleğin aklı tarafından meydana getirilmiştir. Bu nedensel ilişki ilk ve Zorunlu olan Varlık'a kadar birbirinin peşi sıra diğerinin gelmesi vasıtasıyla devam eder. İbn Sînâ, bu göksel cevherlerin ilkesinin, olabi-

<sup>3</sup> İbn Sînâ'nın kozmolojik düzeni aralarında küçük farklılıklar olmakla birlikte Aristoteles ve Ptolemaios'un sistemine benzer. İbn Sînâ'nın bu konuda onlardan etkilendiği açıkça ortadadır kendisi de *Metafizik* in II. kitabında zikreder. Bk. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik II*, 136.

lecek en mükemmel yetkinlik üzere kalmada en uzak iyiye benzemeye duyulan arzu olduğunu ifade eder. Bu arzunun ilkesi ise, o iyilikten aklettiğidir (İbn Sînâ, 2013b, 133). Burada kastedilen nefsin ilkesinin akletme ile kendinde olabileceği en yetkin hâle gelmek ve gücü ölçüsünce İlk İlke'ye benzemeye gayret etmesidir. Hareketin ortaya çıkması da feleğin İlk'e benzeme arzusundan kaynaklanır. Burada zikredilen arzu, İlk'e duyulan aşkı, ona ulaşma isteğini simgeler. Bu istek, âşığın mâşukuna kavuşmak için ona meyletmesi ile benzerdir. İbn Sînâ'ya göre, "bir iyiye erişen tabiatları icabı ona âşık olur. İlk İllet, ilahi nefislerin mâşukudur; beşer ve melek nefislerinin kemâlleri, mutlak iyinin zatına benzemeye çalışarak, makûlatı güçlerinin yettiği kadar olduğu gibi tasavvur etmektir" (İbn Sînâ, 1953, 15). Nefsin mutlak iyiye benzemeye çalışma arzusu, ulvi cevherleri harekete geçiren bir kuvvettir.

İbn Sînâ, feleklerin nefislerinin kendinden sonra geleni nasıl meydana getirdiğini açıklamak için Yeni Platoncu sudûr nazariyesinden faydalanır. Ona göre,

"İlk İlke'den sonra ayrık akılların sayısı, hareketlerin sayısınca olmaktadır. Buna göre, söz konusu ayrıkların ilki, kendisi hareket etmeyen ama hareket ettiren akıldır. O, en uzak göksel cismi hareket ettirir. Sonra onun benzeri olup Sabit Yıldızlar küresini hareket ettiren akıl gelir. Sonra onun benzeri olup Zuhâl küresini hareket ettiren akıl gelir. Silsile bu şekilde bizim nefslerimize taşan (feyzeden) akla varıncaya kadar devam eder. Bu, yer âleminin akıldır. Biz, buna Faal akıl adını veriyoruz." (İbn Sînâ, 2013b, 145)

Faal akıl insan nefsi ile ittisal kurarak onu yetkinleştiren akıldır ve göksel kürelerde Ay'a karşılık gelir. Bizim için burada önemli olan mesele, İlk İlke'den sâdır olan akıllar silsilesinin ondan hangi yolla sudûr ettiğidir. Çünkü İlk İlke, kendini düşünmesi vasıtasıyla bir taşma meydana getirir. Nitekim İbn Sînâ, Zorunlu Varlık dediği İlk İlke'yi, özü gereği zorunlu, Bir, cisim olmayan, cisimde bulunmayan ve herhangi bir şekilde bölünmeyen olarak tanımlar.

"Bütün mevcutlar O'ndan var olmuştur; O'nun herhangi bir şekilde bir ilkesi olamaz. O'nun bir şey için olması mümkün değildir bu nedenle bütünü O'ndan bir kasıt yoluyla meydana gelmesi mümkün değildir. Öyle olsaydı, O'nda kendisi sebebiyle kastededeceği bir şey bulunurdu ve bu O'nun zatında bir çoğalmaya yol açardı" (İbn Sînâ, 2013b, 146).

Ancak bu, O'nun bütünü meydana getirdiğinde O'nun bilgisi ve iradesi dışında olduğu anlamına gelmez. İbn Sînâ tam da burada beklediğimiz tanımı verir ve "O, kendi zatını akleden sırf akıl iken bu nasıl mümkün olabilir ki?" diye sorar. Şu halde,

"O'nun bütünü varlığının kendisinden meydana gelmesinin gereğini de akletmesi zorunludur. Çünkü O, zatını Sırf Akıl ve İlk İlke olarak akleder. Bütünü varlığının meydana gelişini de, kendisinin onun ilkesi olması itibarıyla akleder. O'nun katındaki akledilir hakikat, bizzat bilgi, kudret ve iradedir. O, varlığın bütünü O'nun zatından ayrı olarak taşıdığı mevcuttur" (İbn Sînâ, 2013b, 147).

Dolayısıyla

"İlk İyi/İlke, zâtı ile meydana çıkar ve bütün varlıklara tecelli etmiştir. Tecelisi de zatının gerçeğinden başka bir şey değildir çünkü O'ndan başka zâtı ile zatında tecelli eden yoktur. Onun bu tecellisini ilk alan külli akıl adındaki İlk Akıldır. Bu, benzeri olan şahsın aynaya düşen hayalinin tecelli etmesindeki suret cevheri gibidir. Ancak asla onun eşi değildir" (İbn Sînâ, 1953, 16-17).

İbn Sînâ, bu taşma teorisini uzun uzadıya tartışmaya devam eder ancak bizim



için dikkate değer olan tarafı, “İlk Gerçek’in doğrudan doğruya zatına ait ilk fiilinin, varlıktaki iyilik düzeninin özü gereği ilkesi olan zatını akletmek” (İbn Sînâ, 2013b, 147) olmasıdır. İbn Sînâ’ya göre, “İlk İlke’nin kendini akletmesi, meydana gelmesi gereken şeyin gerekliliğidir” (İbn Sînâ, 2013b, 148). Bu elbette ki İlk İlke’ye yaraşan ilk fiilin yaratıcı fiil olması hasebiyle kendini akletmesi demektir. Yani kendini akletmesi, düşünmesi zorunlu olarak yaratımın gerçekleşmesinin nedenidir. Bu yaratım, başka bir nedenden değil doğrudan O’nun zati nedeniyle meydana gelir. O hâlde, İbn Sînâ için İlk İlke’nin kendini düşünmesi tanrısal bir eylem olarak yaratımın gerçekleşmesidir. Bunun böyle açıklanmasının sebebi, İlk İlke’nin kendinden başka hiçbir şeyi konu edinmeyeceği nedeniyeldir çünkü böyle bir şey O’nun zatında çokluğa yol açar. Diğer taraftan kendisi de Sırf akıl olduğu için eyleminin akletmek olması, O’nun kendi kendini konu edinmesini gerekli kılar. Çünkü İlk İlke, kendisi en yetkin ve en mükemmel varlık olması sebebiyle kendisini düşünür ve böylece kendisinde bir taşma, iyilik düzeni meydana gelir. Bu taşma, İlk İlke için asla zorunlu bir eylem değildir. İbn Sînâ burada bir bilmenin ve rızanın/iradenin bulunduğuunun altını çizer.

Kendini bilmek yoluyla yaratımın/sudûrun meydana gelmesi, yalnızca İlk İlke’de değil O’ndan sâdir olan akıllarda da görülür. İbn Sînâ bunu âlemde çokluğun meydana gelişini açıklamak için kullanır. “Bir’den bir çıkar” ilkesiyle hareket eden İbn Sînâ, İlk İlke’den saf akıl olan İlk Akıl sudûr etmiştir, der. İlk Akıl’dan sonra her aklın altında, maddesiyle ve suretiyle –ki bu nefstir- birlikte bir felek ve onun altındaki akıl bulunduğu için, her aklın altında varlık bakımından (feleğin maddesi, sureti ve sonraki akıl olmak üzere) üç şey vardır. Dolayısıyla bu üç şeyin, yokken var edilmede İlk Akıl’dan var olma imkânı, zikredilen üçleme nedeniyle olması gerekmektedir. Böylelikle, İlk Akıl’dan İlk’i akletmesi yönünden onun altındaki akıl meydana gelir. Zatını akletmesiyle en uzak feleğin sûreti ve yetkinliğinin yani nefsinin varlığı meydana gelir; kendisi için meydana gelen ve zatını akletmesinde içerilmiş olan varlık imkânının doğasıyla da uzak feleğin cisimliği meydana gelir (İbn Sînâ, 2013b, 151). Özetle söylersek; İlk Akıl, İlk İlke’yi akletmekle ikinci akılı taşırır ve kendi zatını akletmesiyle birlikte taşırdığı aklın iki parçası olan madde ve suretini/nefsini taşırır. Böylelikle âlemde çokluk meydana gelmiş olur ve İlk İlke bu çokluğun doğrudan ve aracısız nedeni değil nihai nedeni olur. Çokluktan İlk’e doğru nedensel zincir takip edildiğinde tüm çokluğun arkasındaki tek bir nihai nedene ulaşılır. Bu nihai neden İlk İlke, “Zorunlu Varlık bütün varlığın ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri zati gereği akleder” (İbn Sînâ, 2013b, 104). O’nun akletmesi, şeylerin yaratılışını ve yaratılıştaki kalmayı gerekli kılar. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de de “O, her an ayrı bir şey’ndedir (yaratma halindedir)” (55/Rahman: 29) denilir. İbn Sînâ’nın burada öne sürdüğü önemli bir mesele daha vardır. Ona göre, Zorunlu Varlık başkalaşan bu şeyleri, başkalaşmalarıyla birlikte, başkalaşan şeyler olmaları bakımından zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir. Çünkü Zorunlu Varlık’ın bazen zamansal bir akledişle onların yok olan (madûm) değil var olan (mevcut) olduklarını, bazen de zamansal bir akledişle mevcut değil madûm olduklarını akletmesi mümkün değildir. Böyle olsaydı, iki durumdan her birinin başı başına aklî bir sureti olur, iki suretten birisi diğeriyle birlikte varlığını sürdüremez ve Zorunlu Varlık’ın zati başkalaşan olurdu (İbn Sînâ, 2013b, 104). İbn Sînâ, bu hususu açıklayarak Zorunlu Varlık’ın her şeyi ancak tümel bir tarzda aklettiğini ileri sürer ve bununla birlikte hiçbir tikel şey O’na gizli kalmaz diye ekler. Elbette İbn Sînâ’nın bu teorisi birçok paradoks ve karmaşayı da içinde barındırmaktadır ve ileride Gazâlî ve birçok eleştirilenler tarafından saldırıya uğrar.

## 2. Nefsin Cevherliliğini İspat

İbn Sînâ, *Metafizik* adlı eserinde kendinde mümkün olup başkasıyla zorunlu olan varlıkları iki bölüme ayırarak tanımlar:

“Bizzat mevcutların kısımlarının ilki cevherdir. Çünkü mevcut iki kısımdır.

Birincisi varlığı ve türü kendinde meydana gelmiş başka bir şeyde onun bir parçası gibi olmayacak şekilde ve ondan ayrılması mümkün olmaksızın var olandır. Bu, bir konuda bulunan mevcuttur. İkincisi, herhangi bir şeyde bu sıfatla bulunmayan ve dolayısıyla kesinlikle bir konuda olmayan mevcuttur o da, cevherdir.” (İbn Sînâ, 2011b, 59)

Yani bunlardan ilki cevherler ikincisi arazlardır. Arazlar aklen idrak edilebilmek için mutlaka başka bir şeyi gerektirirler. Oysa cevherler kendilerini anlamamız veya idrak etmemiz için ayrıca bir araza ihtiyaç duymazlar ancak araz ile var olan olmaktadır ve cevher, varlıkta önce gelen durumundadır. İbn Sînâ’ya göre

“cevher cisim değilse, ya cismin parçası yani sureti ya da maddesidir ya da cisimlerden bütünüyle ayrıktır ve ya hareket ettirmek şeklinde cisimlerle bir tasarruf ilişkisi vardır ve nefis adını alır ya da her yönden maddelerden uzaktır ve akıl adını alır” (İbn Sînâ, 2011b, 61).

İbn Sînâ nefsi, felsefe tarihinin klasik tanımına uygun olarak

“organik cismin ilk yetkinliği, potansiyel (kuvve) kapasite ve beden formu olarak tanımlamıştır. Büyümeyle canlı olması ve gıda ile de hayatta kalması onun özelliğidir. Duyu ve hareket ettirme ile canlı olması onun kuvvetidir” (İbn Sînâ, 2023, 30).

Nefs, Aristoteles felsefesinde olduğu gibi cisme canlılık ve istemesi sayesinde hareketi veren bir kuvvettir. Nefs tüm canlılarda ortak olarak bulunan ve bulunduğu her varlığa erekselliğini veren özel bir istenç oluşturan kuvvettir. Yani her varlığın nefsi kendi şahsi amaç ve isteklerini içerir ve ona hareketlilik veya canlılık kazandırır. İbn Sînâ bu konuyu şöyle açıklar:

“Cisimsel durumlardan her durum, olgunluğa tabidir ve söz konusu olgunluk da nefsin kendisidir. Nefs, zatındaki kendine ait amaca doğru hareket eder. Nefsin amacı da, (nefsin) olması mümkün olan en değerli biçim üzere var olmasıdır. Nefsin kendi zatında kendisine ait olan amacı, kendi isteğidir. Amaç, ya, dış dünyada ya da hareket ettirenin kendi nefsinde varlık bulur. Her hareket için (hareket eden o) şeyin kendisine yöneldiği belli bir amacı vardır ki bu amacında ya dış dünyada ya da hareketlinin kendisinde varlığa çıkması gerekir.” (İbn Sînâ, 2019b, 118)

Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre,

“nefs, hareketin faili ve hareketin gayesidir. Gerek fail ve gerekse gayenin her ikisi insanda bir şeyi ifade eder o da nefsin ta kendisidir” (İbn Sînâ, 2019b, 119).

Yukarıda göksel küreleri harekete geçiren şeyin feleklerin nefsi olduğunu aksi takdirde nefsi olmayan cisimde doğal olarak hareketin bulunmadığını söylemiştik. Nefs, cisme amaç, arzu, istek veren kuvvedir. Bu arzu, cismi harekete meylettirir ve hareketin nedeni olur. Bu tüm cisimlerde aynıdır.

İbn Sînâ’ya göre,

“yaşamda görünen canlı süreçler ve eylemler -beslenme, büyüme, üretim, algı, gönüllü hareket- o kadar büyük bir değişime tabidir ki, bunlar yalnızca fizikte anlatıldığı gibi doğal hareket türleri olarak açıklanamaz. Bu nedenle, bu eylemlerin arkasında özel bir temsilci/amil olmalı buna doğa filozofu ruh/ nefis der” (Kaukua, 2015, 31).

İbn Sînâ,

“insandaki beslenme ve büyüme fonksiyonunun bitki ve hayvanlarda bulunan aynı güçlerden farklı olduğunu, insandaki düşünme gücünün bütün bu fonksiyonlara hâkim olması ve bütün bunların özelliklerini değiştirmesi dolayısıyla bu birleştirici ilke ruhun ta kendisidir” (Şerif, 2017, 184) der.

Nefsin buradaki belirlenimi, görünen değişimin arkasında bu değişimi temsil eden, yöneten değişmeyen bir etken olması gerektiği fikrine dayanır. Nefsin cevherliliği hususunda çağdaş yorumcular da benzer düşünceyle benliğin gayri maddi olduğu kanaatindedirler. Onlara göre,

“tecrübelerimizin öznesi, beyin, beden veya fiziksel bir şey değildir; fakat bizim kişisel ayniyetimiz olan bir benlik veya bendir. Bedenimiz, şimdiki varoluşumuzun önemli kısımlarından biri olsa da bizimle aynı şey değildir. Devam eden ayniyetimiz için bir tür gayrimaddi cevhere ihtiyaç duymaktayız” (Peterson vd., 1998, 217).

Nefsin cevherliliği meselesi İbn Sînâ'nın, Aristo'nun iki cevher fikrinden aldığı bir mirastır. Ancak İbn Sînâ Aristo'dan farklı olarak nefsin cevherliliği ve bedeninin geçiciliği üzerinde durarak yeni bir düalizm şeklini benimser. Bu iki varlık hakkında nefsin bedenden ayrı ve bağımsız birer cevher oluşu ve bedeninin de kendi varlığı ile nefse ihtiyaç duyan bir yapısı olduğunu söyler. İkisi arasında nefsi amil/eyleyen, bedeni ise bu eylemden etkilenen, eylemi fiziksel olarak gerçekleştiren bir varlık olarak tanımlayarak bağ kurar. Ancak bu ikili ilişkide nefsin var olmak için bedene ihtiyaç duymadığını –“çünkü insani nefis kuruluşunda bedeninin maddesinde yerleşik olarak bulunmaz” (İbn Sînâ, 2023, 28)- bedeninin ise nefis olmadan yok olacağını vurgulayarak nefsin gayri maddi bir cevher olduğunu ispata çalışır. Ancak burada kastedilen kesinlikle nefsin bedenden önce bulunduğu fikri değildir. Sadece oradan bağımsız bir cevher olduğundan varlığa gelmesi için bedensel bir şeye ihtiyaç duymaz anlamı taşır. İbn Sînâ, nefsin cevher olduğunu ispatlaması için nefsin maddeden ayrı bir yapısı olduğunu ve kendini salt düşünce (şuur) ile bilebildiğini ispatlaması gerektiğini biliyordu. Bu sebeple –ileride açıklanacağı üzere- nefsin cevherliliğini ve insanın kendini aracı olarak bildiğini kanıtlayan “uçan adam” örneğini öne sürdü.

Chittick'e göre,

“filozoflar nefis kelimesini her türlü farkındalık ve bilinç durumunu, aklın tam olarak fiile geçmediği her türlü içselliği isimlendirmek için kullandılar. Yunanlıların ayak izlerini takip ederek nefsin hiyerarşik olarak düzenlenmiş farklı türleri olduğunu ve bu farklı türden nefislerin, canlıların eylemleri dolayısıyla ortaya çıkan yetilerin incelenmesiyle anlaşılabilirliğini düşündüler” (Chittick, 2018, 151).

İbn Sînâ da benzer düşünceyle nefsi tek bir cins olarak görüp bir çeşit bölünme ile üç bölüme ayırır: İlki bitkisel, ikincisi hayvanî ve sonuncusu insanî nefstir (İbn Sînâ, 2013d, 146; İbn Sînâ, 2023, 32). Nefs, genel anlamda varlığı yetkinleştiren bir kuvvedir. Tek bir cins olması onun bu yetkinliğinden ileri gelir. Ancak şahsiliği meselesinde ise ancak bu üç bölüme ayrılması bakımından şahsileştirilebilir. Yani nefis aynı görevi yapmakla birlikte bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda tür olarak şahsileşmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın da ifade ettiği gibi,

“bu üç kuvvet nefis isminde bir araya gelmiştir ancak hiçbir açıdan ve kesinlikle nefis için bu üçünü de içine alacak tek bir tanımın yapılması mümkün değildir” (İbn Sînâ, 2019a, 16).

Nefs, türüne göre kendisinde bulunduğu varlığa kendi varoluş amacına ve yapısına uygun olarak bir isteme, yönelme gücü verir. Bu isteme ile varlık kendi olgunluğuna kendi kemâl derecesine ulaşmaya çalışır. İbn Sînâ nefsin bu konudaki ma-

hiyetini şöyle ifade eder:

“nefs, zatından dolayı hareket eder. Nefs başka bir şey için değil, kendisi içindir. Nefsin gayesi, olması mümkün olan en değerli durum üzere olmaktır. Nefs bir şeyi idrak ettiği zaman, idrak edilen şeyin zatını idrak etmeyi değil, olgunluğu elde etmeyi ister” (İbn Sînâ, 2019b, 117-118).

Örneğin bitkisel nefis emre amade biçimde fiil yapan bir kuvvet olarak tanımlanır. Bitkinin yetkinliği hayvanın yetkinliğinden ne kadar farklı ise insanın yetkinliği de her ikisinden çok daha farklıdır. Bu sebeple nefsin bedende oluşturduğu isteme kuvvesi, kendi türüne ve erekselleğine uygun olarak değişim göstermektedir. İnsani nefis, bitkisel ve hayvani nefsten cevher olması bakımından da ayrılır. İbn Sînâ, yalnızca nefis-i natıkanın yani insanî nefsin cevher olduğunu bildirir. Çünkü yalnızca insan nefsi faal akıl ile ittisali aracılığıyla ondan hayat ve güç alır ve diğer nefislerden farklı olarak bedeninin bozulmasıyla kendisinde bir bozulma meydana gelmez. Bu açıklama, bitkilerin ve hayvanların bedenlerinin bozulmasıyla birlikte yani canlılığını yitirmesiyle birlikte nefislerinin de yok olduğunu gösterir. İnsani nefis açısından, insan bedeni bozulsada dahi var olduğu ve böylelikle ölümden sonra ruhun veya nefsin var olmaya devam ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ, insanî nefsi (natik nefis) iki bölüme ayırır: âmil (eyleyen) ve âlim (bilen). Bu iki kuvvenin her biri ortak isim ile akıl olarak isimlendirilir. Âmil olan tarafı, onu eylemeye, hareket etmeye ve hayvani arzuların ötesine geçerek insanî arzuları harekete geçirmeye sevk eder. Âmil taraf, bedeni hayvani arzuların kurtarıp ahlâkî olan kısma yönlendirmek ve nefsi bedeninin isteklerinden, onun etkilenimlerinden kurtarmak için onu yöneten kısımdır. Bu âmil güç, kendisinin altındaki yöne kıyasla bir güçtür. O da beden ve onun yönetimidir. Âlim olan tarafa (nazarî kuvve) gelince bu etkilenmek, kendisinden istifade etmek ve kendisini kabul için kendisinin üzerindeki tarafa kıyasla var olan bir güçtür (İbn Sînâ, 2013d, 151-152; İbn Sînâ, 2019b, 55). Sanki nefsimizin iki yönü vardır: bedene doğru olan yön ve yüce ilkelere doğru olan yöndür. İlki bedeninin gerektirdiği şeyleri asla kabul edici olmamalıdır ancak yüce ilkelere gerektirdiklerini sürekli kabul etmesi ve onlardan etkilenmesi gerekir (İbn Sînâ, 2023, 44).

“Kendi gelişimine göre nefis bazen ruhun rengini sergiler bazen de çamurun. Sürekli her iki yöne doğru çekilir; yukarı doğru lâtif aydınlığa ve aşağı doğru kesif donukluğa” (Chittick, 2018, 157).

Nefsin bu iki yönlülüğünü anlatan ayet ise şöyledir:

“Yemin olsun! Nefse ve ona düzen verene, ona kötü ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene ki, nefsinin arındırılan elbette kurtuluşa ermiştir, onu kötülöklere boğan da zıyan etmiştir” (91/Şems: 7-10).

İbn Sînâ nefsi cevher olarak tanımladığından nefsin daima kendisi gibi cevher olan göksel akıllara, yüce ilkelere benzemeye çalışması ve ancak bu şekilde kemâle erebileceği konusunda hem Kur’an’la hem de Platon ile mutabıktır. İbn Sînâ’nın akli nefsi açıkça iki işleve sahiptir: Biri teorik, yani küllileri idrak etmek, diğeri de pratik, yani fiilleri yönlendiren akli tercihlerde bulunmak ve düşünceler üretmek. Akli nefsin bu iki işlevi, insanların aşkın âlemlerle tabiat âlemi arasında ilişki kurmasına da zemin hazırlamakta ve dolayısıyla âlemin bütünlüğünü göstermektedir (Gutas, 2010, 37).

İbn Sînâ, insanın beden ve nefsten oluşan bir varlık olduğunu düşünür ve bedeninin nefsten bağımsız var olmadığını ve aralarında bir çeşit tasarruf bulunduğunu açıklamaya çalışır. Ona göre, insan bedeni akledilirlere ulaşamadığından ve maddi dünyaya ait olduğundan manevi bir cevher olan nefste görünmesi imkânsızdır. Fakat nefis, bedeninin her türlü hareketinden haberdardır. Yani insanın bilen ve akledilirlere

temasa geçen kısmıdır bu da onu bedenden ayrı bir cevher kılmaktadır. Ancak

“akli nefis, insan bedeniyle birlikte –ondan önce değil- varlığa gelmekte ve kişi, hayatta olduğu müddetçe onunla belirli bir ilişkiyi sürdürmektedir. Bu ilişki bir şeyin kabıyla olan ilişkisi gibi değildir; daha ziyade, bir çalgı/enstrüman sahibinin çalgı ile olan ilişkisi gibidir” (Gutas, 2014,70).

Onun işlevi, bedeni külli akılları idrak ederek yönetmek ve aralarında bir eşgüdümlülük sağlamaktır. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın düşüncesinde insanın yetkinleşmesi ve kemâle ermesinin yegâne aracısının nefis olduğunu görmekteyiz. Buradaki asil önemli husus nefsin nasıl yönlendirildiği meselesidir. Dolayısıyla bazı tasavvufi ekollerde gördüğümüz üzere, nefsi yok etmek, nefse kement vurmak yoluyla hakikate erişmek fikri İbn Sînâ da nefsi yönlendirme türünden bir karşılık bulur.

### 3. Tanrısal Bir Eylem: Kendini Bilmek

İbn Sînâ'ya göre

“insan nefsi, bedeni hayatı içerisinde bedenle ve onun güdülleri ile devamlı karşılaşır. Gözüyle gördüğü ve duyuları ile idrak ettiği şey ona gerçek görünür ve duyuları ile idrak etmediği şeyin kendisi için bir hakikati olmadığını zanneder” (İbn Sînâ, 2019b, 55-56).

Bundan hareketle ruh, fiziksel dünyadaki yaşamı kendi gerçek yaşamı sanmasından dolayı kendisinin de fiziksel bir gerçeklik olduğunu düşünür. İbn Sînâ, insanın bu yanılgısından hareketle kendilik tartışmasını başlatır.

İbn Sînâ, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ve varlığının ondan önce geldiğini kanıtlamak için nefsin kendi kendini doğrudan, aracısız olarak bildiğini ispatlamaya çalışır. Böylelikle önce olan sonrakine ihtiyaç duymadan kendi kendini bilir, diyebilecektir. Başka bir deyişle, insan, kendi bedeninin veya duygulanımlarının farkında olmasa dahi kendinin var olduğunu bilebiliyorsa nefis bedenden önce ve ondan bağımsız olarak vardır denilebilir. İbn Sînâ'ya göre,

“Bazı akledilir ilkelerin akledilir olması için kıyasa ve öğrenime ihtiyacı olmaz. Bunların başka akledilirlerin ortaya çıkmasına sebep olmaları için zihinde önceden var olmaları gerekir. İkincil olanlar ise öncekilere göre nefse yerleşmiş cevher ya da arazdır. Arazlar cisimle birlikte parçalanabildiği için bir sûretin araz olması mümkün değildir. Dolayısıyla insanda bilginin bulunduğu yerin de araz olması ve cismani olması mümkün değildir; o, kendi zâtı ile kâim ve cisim olmayan bir cevherdir.” (İbn Sînâ, 2011a, 37-45)

İnsanda bilginin bulunduğu yerin araz veya cismani olması, bilginin de araz veya cisim gibi parçalanabilir ve geçici olduğunu gösterir ancak bu mümkün değildir. Çünkü İbn Sînâ bunun kabul edilmesi hâlinde kendimize dair bilginin devamlı olarak parçalanabilir ve değişebilir olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Neticede insanın kendine dair bilgisinin değişmez olduğunu, yaşantımız içinde bedenimizde ve fikirlerimizde değişiklik olsa da kendimizin kim olduğunu daima aynı şekilde bildiğimiz için kabul etmek gerekir. Bu da insanda bilginin bulunduğu yerin cevher olduğuna bir işaretidir. İbn Sînâ nefsin cevher oluşuna aynı eserde toplamda on tane delil getirir. Nefsin cisimden hem nitelik hem nicelik hem de potansiyel olarak farklı olduğunu ispatlamaya çalışır. Bunun sonucunda nefsin cevher olduğuna kanaat getirir ve cevher olanın araz olandan önce geldiğini ve bunun da nefsin bedenden önce geldiği manâsında olduğunu bildirir. Böylelikle kendini bilme hususunda, insanın kendini aracısız bilmesi yani cismâni olana (bedene) ihtiyaç duymadan bilmesi ispatlanmış olur. Nitekim önce gelen sonra gelene ihtiyaç duymaz ve insanın bilme melekesi önce bulunanda (nefste) olduğu için beden var olmadan da bilme işi gerçekleşebilir.

İbn Sînâ'ya göre,

“İnsani nefsin kendi zatına dair bilinci kendisi için evveli/öncelikli/apriori bir bilgidir. Böyle bir bilgi, insani nefis için kazanımsal yolla elde edilmiş değildir” (İbn Sînâ, 2019b, 152).

Nefsin kendini idraki, cisme ihtiyaç duymadan gerçekleşir çünkü cisim his ile anlaşılır ancak nefis his ile idrak edilemez aksine o ancak akledilir. Bu sebeple İbn Sînâ, insanın nefsinin idrakini akıl ile ve aracısız olarak gerçekleştirdiğini ileri sürer. Nefsin aklı idraki, diğer akli ilkeleri akletmekten daha kolay görünür insana, bunun nedeni “insan nefsinin maddi olmayan cevherler hiyerarşisinin en altında yer alıyor olmasından kaynaklanır” (McGinnis, 2022, 161). İbn Sînâ nefsin aklı idrakini şöyle açıklar:

“İnsan nefsi, zatını, soyut olduğu için akletmektedir. Hayvani nefisler ise soyut değildir. Dolayısıyla da kendilerini akletmezler. Çünkü bir şeyi akletmek, o şeyi maddeden soyutlamak anlamına gelir. Soyutlanmadığı zaman, akledilmiş olmaz; bilakis tahayyül edilmiş olur. Böyle bir şey de, kendisiyle, nefsin bekasına delil getirilen şeyden olur. Çünkü nefis, maddeden soyutlanmış bir şeydir. Nefsin var oluşu da, hayvani nefislerde olduğu gibi değildir. Nitekim nefis, alet vasıtası ile hissedilen ve hayal edilen şeyleri idrak eder. Nefis soyut şeyleri ise, alet vasıtası ile değil, kendi zatı ile idrak eder. Çünkü nefsin, kendisi vasıtası ile düşünülür/akledilir şeyleri bileceği herhangi bir alet söz konusu değildir. Alet, nefis için, nefsin tikel şeyleri ve hissedilir varlıkları idrak edebilmesi için var edilmiştir. Tümel ve akledilir şeylere gelince, nefis, kendi zatıyla bu tür şeyleri idrak eder. Kendisi her ne kadar tikel bir şey olsa da o akli bir varlıktır. Denildi ki, akli anlam, tikel bir şey değildir; bilakis tümeldir. Bu araştırılması gereken bir konudur. Eğer nefis için kendisiyle akli varlıkları idrak edebileceği cisimsel bir alet var olsaydı o zaman akledilir varlıklar sadece hissedilir ya da hayal edilir bir şey olurdu. Bu ise imkânsızdır. Bu durumda nefsin akledilir şeyleri bir alet vasıtası ile değil de kendi zatı ile idrak etmesi gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır.” (İbn Sînâ, 2019b, 152-153)

İbn Sînâ bu iddiasını *uçan adam* örneğiyle somutlaştırır:

“Şayet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine değmeyip ayrı ayrı durduğunu ve yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz, varlığının sübutundan haberdar olarak bulursun” (İbn Sînâ, 2013a, 107).

İbn Sînâ, bu örnekle insanın kendi özünü, nefsinin aracısız bir şekilde doğrudan algıladığını veya bilincinde olduğunu vurgular. Çünkü bedenini algılama yoluyla zatımızı bilmiş olsaydık algı kesildiğinde zatımızın yok olduğuna veya algımızın değiştiği zaman zatımızın da değiştiğine kanaat getirmiş olurduk. Oysa algılar veya bedenimiz değişse bile adına *ben* dediğimiz şeyin değişmeden kaldığını ve bizi daima biz yapan şey olduğunu biliriz. İbn Sînâ'ya göre,

“İdrakin gerçekleşebilmesinin şartı, idrake konu olan şeyin varlığının zihnimde olabilmesidir” (İbn Sînâ, 2019b, 152).

Başka bir deyişle

“bütün idrakler idrak edilenin suretinin alınmasıdır. Söz konusu olan maddi bir şey ise, idrak, onun maddeden bir tür soyutlama ile soyutlanıp alınmasıdır” (İbn Sînâ, 2023, 54).

Bundan dolayı idrake konu olan şeyin hissi/maddi olması değil soyut veya akledilir olması gerekir. Soyut olan şeyin idraki için de bir aracıya ihtiyaç hâsıl olmaz çünkü onun varlığı zihindedir. İbn Sînâ'ya göre, nefsin zatı, orada ve onunla birlikte olan cisimlerden bir şeyden dolayı sürekli olarak varlığını idrak eder. Onun kendi aracının suretinden başka bir suretin varlığından dolayı akletmesi doğru olmaz. Nitekim bu büyük bir imkânsızlıktır. Çünkü akledilen suret akledici surete yerleştiğinde onu akledici yapar. Bu da İbn Sînâ'ya göre idrak eden kişinin idrak etmesine aracı olan bir aracı idrak edemeyeceği konusunda büyük bir kanıttır. Bundan dolayıdır ki, duyu dışarıdan bir şeyi duyumsar; zatını, aracını veya o şeyi duyumsadığını değil (İbn Sînâ, 2023, 92). Bu durumda idrak edici olan idrak edileni idrak eder. İdrak edilenin kendisi bizzat idrak edici olduğu durumlar da –kendini bilme durumunda- idrak edici kendi zatını idrak edici olarak aracısız idrak eder. Bu, düşüncece failin ve münfailin özdeşleşmesi durumudur.

Diğer taraftan eylemde bulunma veya hareket ile kendimizi bilebileceğimizi iddia edecek olsak -zaten İbn Sînâ'nın varsaydığı örnekte beden bu hallerin dışında tutulmuştur- yine de bir fiil aracılığıyla kendimizi ispat etmeye çalışmış oluruz ve bu ispat ise eylemimizin bir parçası olması bakımından kendimizi tanımlamış olur (İbn Sînâ, 2013a, 108). Burada İbn Sînâ, bilmenin duyulardan ziyade akılla ve uyanıklıkla veya farkındalıkla mümkün olduğuna işaret eder. Bu doğrudan algılanan şey, insan için diğer duyularıyla algıladığı şeyler gibi değişebilen veya mümkün olan türden bir şey değildir. İbn Sînâ akli idrak ile hissi idrak arasında birkaç yönden farklılıklar bulunduğunun altını çizer:

“Birisi, aklın bir şeyi olduğu gibi bizzat idrak etmesidir. His hiçbir şeyi biza-tihi idrak etmez... Akıl bir şeyi soyut olarak görür/düşünür. Ya olduğu gibi görür ya da hiçbir şekilde görmez. His, değişebilir düşük arazları görür. Akıl ise değişmeyen cevher ve sıfatları görür. İyilik, düzen ve mutluluğun kay-naklandığı şeyi görür.” (İbn Sînâ, 2013c, 270).

Nefs dediğimiz şey, varlığı insan için zorunlu ve apaçık olan şeydir. Onun cevher oluşu da kanıtlandığına göre hissi olarak değil akli olarak idrak edilmesi elzem görünür. İbn Sînâ'nın akli nefsin cevher olduğunu düşünmesinin diğer bir sebebi, nefsin tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi beden bir formu, şekil ve hareket vericisi olarak görülmesidir. Diğer taraftan daha önce de ifade edildiği üzere İbn Sînâ, beden bir karışımından ibaret olduğunu ve bu karışımın ise farklı ve birbirine zıt şeylerden oluştuğunu düşünür ve bu karışımın bir arada kalabilmesi için ancak onları kaynaştıran bir kuvvenin olması gerekir. Bu kuvve nefstir bunu aynı zamanda, ölen beden ruhtan ayrıldıktan sonra nasıl dağıldığını göz önüne getirdiğimizde de ispatlamış oluruz. İbn Sînâ nefsin bedenden önce gelmesi ve bu karışımı bir arada tutması gerektiği düşün-cesinden nefsin cevherliliğine bir ispat daha getirmiş olur.

Nefsin varlığı hiçbir şeye ihtiyaç duymadan kendi kendisini aracısız bilmesi bakımın-dan ispatlanırken nefsin bilme işlevini göksel akıllara benzer olarak akılla gerçekleştirmesi de yine onun varlığını ortaya çıkarır. Bu bize nefsin mahiyetine ilişkin az da olsa bilgi vermektedir ki onun akıllı bir cevher olduğu açıktır. İbn Sînâ'ya göre aslında herkes kendini aracısız olarak daima bilmektedir ancak bazı sebeplerden dolayı kişi bunun bilincinde olmayabilir. Bu konudaki ifadesi şöyledir:

“insanoğlu bazen, kendi varlığının bilincinden habersiz (gaflet halinde) ola-bilir. İnsanoğlu bu konuda uyarılır” (İbn Sînâ, 2021, 116) der.

Ona bu bilince varması hatırlatıldığında, hiçbir iç ve dış idrake gerek duymadan ken-di varlığını onaylayacaktır. Çünkü ona göre, başkasının varlığını bilen insan kendi varlığını da zorunlu olarak onaylar. Nitekim bunun kaynağı ben bilincinin bilincidir. Düşünürün dile getirdiği üzere;

“kesinlik, bildiğini bilmendir. Sonsuza gidecek şekilde, bildiğini, bildiğini bilmendir. Zata dair idrak de bunun yoludur. Çünkü sen zatını idrak edersin ve idrak ettiğini de bilirsin. Sonsuza gidecek şekilde, idrak ettiğini bildiğini de bilirsin” (İbn Sînâ, 2019b, 151).

Bu kendinin bilincinde olma bilinci yalnızca insanî nefis için mümkündür. Hayvanî ve bitkisel nefislerde bilinç bulunmaz onlar kendi varlığını bedenleri üzerinden bilir.

İbn Sînâ, öznenin tüm idrak etme durumlarında kendilik şuurunun tüm diğer şuurlara öncelik teşkil ettiğini ifade eder:

“Varlığıma dair idrakim, beni oluşturan bir şeydir ki, böyle bir şey, başka bir şeyi düşünerek ortaya çıkan bir şey değildir. Ben şöyle yaptım dediğim zaman, kendi zatıma dair bu şekilde ifadelendirme bulunmuş olurum. Ancak böyle bir eylemde bulunduğumu nereden bilmekteyim ki, nitekim ilk önce zatımı, sonra fiilimi düşünmüş olmasam, zatımı kendisiyle idrak ettiğim şeyi nasıl düşünebilirdim (yani düşünemezdim).” (İbn Sînâ, 2021, 118).

İbn Sînâ, kişinin asla kendinden habersiz olamayacağını ve her neyi veya kimi bilirse bilsin o bilgidan önce kendi zatının bilgisini bilir ve ötekinin bilgisine zatının bilgisi eşlik eder. Burada kendini bilmek, doğal yolla gerçekleşir kazanımsal olarak değil. Kazanımsal olmadığı için aracıya da ihtiyaç duymaz. Çünkü ona göre,

“zat var olduğu zaman, kendini idrak eden, akleden ve bilincine varan olması gerekir. Aksi takdirde zat, bir alet veya kuvvet yardımıyla, zatının, kendisiyle idrak edildiği şeye ihtiyaç duyardı. Akledici kuvvetin sürekli olarak akledici olması gerekir. Akledici kuvvet kendinden habersiz kalamaz” (İbn Sînâ, 2021, 118).

Burada söylenen özetle şudur; zatın varlığı, onun akleden varlık olması bakımından ilk ve öncelikli olarak kendi varlığını akletmesini gerekli kılar. Çünkü özü akletmek olan bir varlık kendi varlığını onaylamak için akletmek zorundadır başka bir eylemde bulunması imkânsızdır. İbn Sînâ da “zatıma dair idrakim, şahsımı varlığa çıkararak bir durumdur” (İbn Sînâ, 2021, 144) diyerek ifade eder. Kendini akletmeyen kendinden habersiz başka bir şeyi de akledemeyeceği için kendini bilmek tabii/apriori ve aracısızdır. Sokratik bir ifadeyle söyleyecek olursak, insan kendini bilmeseydi, bir şeyi bildiğini de bilemezdi zira “ben bu şeyi idrak ettim” derken basitçe tecrübeyi tek örneği olan bene işaret etmiş ve onu onaylamış demektir.

“Dahası İbn Sînâ’ya göre tecrübeyi farkında olduğum ölçüde, o tecrübeyi yaşayanın ben olduğumun da farkındayım; buradaki kendinin farkındalığı seviyesi en temel şeydir” (McGinnis, 2022, 165).

Bu sebeple, İbn Sînâ’ya göre “nefsin, kendine dair bilinci olduğunu ispata gerek yoktur” (İbn Sînâ, 2021, 144).

İbn Sînâ, varlığı zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak bölümler. Zorunlu varlık, tür ve cinslerine ayrılarak bilinebilecek bir varlık olmadığından onu ancak zatı itibariyle bilebiliriz yani onun yokluğu düşünülemez olduğu için varlığı zorunludur deriz. Mümkün varlıklar ise tür ve cinslerine bölümlenerek tanımları yapılabilir. İnsan nefsi, insan için varlığı zorunlu olan bir varlıktır. Bu sebeple onun tanımını türlerle ayrılarak yapılmaz o, basit, sade bir cevherdir ve ancak zatında onu taşıyanın, ona kendisiyle yakın olanın tahayyülü ile varlığı bilinir. Dolayısıyla nefsi bilmek, duyularla veya mantık ve kıyasla gerçekleşmez. O, kendinde taşıdığı aklın kendisi olmaksızın var olamayacağını idrak ettiği an varlığını aşikâr eder. Bu sebeple insan akli ile var olduğunun bilincine eriştiği anda kendinin veya nefsinin varlığını da onaylar.

İnsanın kendini maddi olmayan bir cevher olarak akletmesi diğer akledilirle-



ri akletmesinden biraz daha farklı gerçekleşir. Bunun sebebi kendilik farkındalığında nefsin kendini tasavvur etmesi ve böyle yaparak kendini aklın fiili, akıl ve akıl nesnesi kılmasıdır. Başka bir deyişle insan kendini maddi olmayan cevher olarak tasavvur ederken aklın kendine has fiiliyle, yani aklı idrakle iştigal etmektedir. Ayrıca insan fiilen ve hâlihazırda aklediyor olduğu için akıl, edinilmiş akıl mertebesinde, yani aklın yetkinlik halindedir. Son olarak aklın nesnesi kendisi olduğu için akıl kendini düşünüyor olarak akleder. Bu bakımdan kendini maddi olmayan bir cevher olarak tasavvur etmekte İbn Sînâ için fiil, fail ve nesnenin tam bir özdeşliği söz konusudur (McGinnis, 2022, 161-162). Kendini bilmek bu anlamda, kendi şahsi varlığını ortaya koymaktır yani idrak yolu ile varlığa gelmektir. Bu bizim için tanrısal eylemden bir pay almazdır ancak Tanrı'ya göre sonlu ve sınırlı olmak koşuluyla. Bunun anlamı şudur; “kendi” dediğimiz şey, cevherdir ve cevherin varlığa gelişi ancak bir mahiyetle/sebeple olur. Başka bir deyişle cevher, kendi kendini var edemez mutlaka bir mahiyete ihtiyaç duyar bu sebeple kendini düşünen, varlığını ortaya koyar ancak bu yoktan varlığa geliş değil bir farkındalık/farkına varma biçimidir.

İbn Sînâ, yaratılışın sıralanışını açıklarken vacip olan Allah'ın ilk yarattığı şeyin akl-ı kül olduğunu ve bu tüm akıldan nefs-i kül altında bir cevher yarattığını söyler. Nefs-i kül'den heyuli dedikleri bir cevher ve ardından burçları, gezegenleri, Güneş'i ve Ay'ı içeren toplamda on akıl yaratmıştır (İbn Sînâ, 2016, 33-35). Bu yaratılış ilk olan, evvel olan Allah'ın yaratacağı şeyi düşünmesi ile gerçekleşir. Şöyle ki,

“her varlığın varlık sebebi, el-Evvel'in o şeye dair bilgisi ve kendi zatında o şeyi düşünmesidir. El-Evvel, sınırsız şeyleri bilir ve bu sebeple (sınırsız şeylere dair) bilgisi de sınırsız olur... El-Evvel, her varlığın varlık sebebini bilir. O varlığı bildiğinde, o varlık hemen gerçekleşir. El-Evvel her şeyi de devamlı surette (kesintiye uğramadan) bilir” (İbn Sînâ, 2019b, 52).

İnsan ise yaratılıştan insana kadar olan her cevherin örneğini kendinde taşır. İnsanın aklı, akl-ı kül'ün cüz'üdür. Onun nefsi, nefs-i kül'ün cüz'ü ve ruhu heyuli cevherinin bir parçasıdır. İnsan aynı zamanda bedeninde de burçların, gezegenlerin, Güneş ve Ay'ın bir örneğini taşır. Bundan sebep insan, tüm makro âlemin örneği olan mikro âlem olarak anılmıştır. Bu tartışmanın izi Yunan kaynaklarına kadar sürülebilir ancak İslam düşünürleri Kur'an'da gösterdikleri örnek ayetlerle, genellikle bütün âlemin bilgisinin insanın kendiliğinde saklı olduğunu iddia etmişlerdir. Aklın tam anlamıyla gerçekleştirilmesini gerektiren gerçek insan olma yolu, bütün şeylerin kendi özümüzdeki bilgisinin farkına varmamıza bağlıdır. Dolayısıyla insan mikrokozmos oluşuyla, âlemin bütün mânâlarını muhafaza eden bir kap olarak tasvir edilir (Chittick, 2018, 154).

İbn Sînâ, kendinden önceki âlimlerle ittifak ederek yukarı âlemde ve gezegenlerde olan ne varsa ayınının insanda da olduğu kanaatindedir. İnsanın tabakalarını gezegenlere, asli organlarını yıldızlara ve dört sıvısını da dört unsura benzetir. Madenler, bitkiler ve hayvanlardan yeryüzünde ne varsa tümü insanda da vardır (İbn Sînâ, 2016, 41). Ona göre,

“insan başlangıcını ve sonunu (ahiretini) tamamıyla bilemez ve kendisini tanımazsa; kendi hakikatinin ne olduğunu ve surette, özellikte ve adetteki bu ihtilafın ne için olduğunu bilemez” (İbn Sînâ, 2016, 52, 56).

İnsanın kendini anlaması, bilmesi her şeyden önce zaruridir. Çünkü kendini bilmeyen kendi aracılığıyla bilmeye çalıştığı her şeyi eksik bilir. Evrendeki her şeyi kendi özümüzdeki örneğinden hareketle anlamaya ve bilmeye çalışmak akıllının işidir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle söylemek gerekirse;

“Yaratıcının hikmetini iyice incele ki O, başlangıçta asılları yarattı, sonra onlardan çeşitli karışımlar yarattı, her karışımı bir tür için hazırladı, türlerin

yetkinliğini ortaya çıkarmak için mutedil karışımlar çıkarmaya başladı ve düşünen (nâtik) nefsin yuva edinmesi için insanın karışımını mümkün olan en mutedil karışıma yakın kıldı.” (İbn Sînâ, 2013a, 106).

Yaratıcı, her varlıkta varlığın kendi türüne uygun olması için muhteşem bir ölçü dâhilinde karışımlar meydana getirmiştir. İnsan da âlemdeki her cevherin örneğini kendi türüne uygun olacak biçimde ve ölçüde taşımaktadır. Bu sebepten insan, âlemi ve gücü ölçüsünde Tanrı’yı bilmeye çalışabilecek yegâne varlık olarak görülür.

İbn Sînâ’nın düşüncesinde insanın kendini bilebilmesinin yolu, kendinin farkına varması ve nefsinin idrak gücünün maddi olan şeylerin etkisinde kalmamasına bağlıdır. Bizim bedenden ayrı bir cevher olan zatımızı bilebilmemiz için onun suretini maddesinden soyutlamamız gerekir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre

“maddi surete, suret olması itibariyle zatında bulunmayan işler ve durumlar madde sebebiyle ilişir. Bazı zamanlarda arınma, maddeden maddi eklentilerin tamamıyla ya da bir kısmıyla arınma şeklinde olurken bazen de maddeden ve madde olması itibariyle ona ilişen tüm eklentilerden tam bir arınma şeklinde olur” (İbn Sînâ, 2023, 54).

Bu sebeple insan nefsinin bedeninin etkilerinden olabildiğince arınması ve külli olan varlıklara yönelerek kendini yetkinleştirmesi gerekir ancak bu yolla kendinin farkına varabilir. Çünkü kendi zatının benzediği varlıklar ancak bu tümel varlıklardır. İnsanın amaçlarına ulaşmak için bedene ihtiyaç duyması zaman zaman bedeninin fiillerinin nefsin fiillerini yapmasına engel olabilir. Bu daha önce de açıklandığı üzere natik nefsin iki yönü ile ilişkilidir. Bedenin ahlaklandırılması ve nefis üzerindeki bu engelleyici etkileri kontrol altına almasına yarayan amil (yapıcı) gücü etkin halde olmalıdır. Diğer taraftan âlim (bilici) yönünün nefsin arzusunu küllilere yönlendirmesi ve onlardan gelen şeyleri sürekli kabul edici olması gerekir. Nefsin bu iki fiilini aynı anda idame ettirmesi güç olduğundan “duyuların, nefsin akletmesine engel olmasının sebebinin nefsin aynı anda tek bir fiille meşgul olabilmesi olduğunu söyleriz” (İbn Sînâ, 2023, 96). İnsan bedeninin etkilenimlerini kontrol altında tutup onun üstesinden gelirse, nefsinin/kendinin farkında olup onu yetkinleştirmek için küllilerle ittisal kurma imkânını elde eder.

#### 4. Kendini Bilmenin Mutlulukla İlişkisi

Kendini bilmek, kendinin ne olduğunu tam anlamıyla idrak etmek olmasa da en azından ne olmadığını bilmektir. Bu biliş seviyesi insana sınırlı ve sonlu olduğunu, Tanrı karşısında aciz olduğunu ve asla Tanrı olmadığını bildirir. Ancak bununla beraber insan kendinde taşıdığı tanrısal gücün ve yaratıcıya benzerliğin gücünü yine kendini bilerek keşfedebilir. İnsan için en yüksek seviye kendini bilmek ve tekâmül aracılığıyla yaratıcıya en yakın olabilmektir. Bu yakınlığın gerekleri ise had bilmek ve akledilirlere ulaşmak için nefsin yönünü akledilir olana çevirmektir. Yolun devamı gönüldeki aşkın vereceği cezbe ve hareket yardımıyla tamamlanacaktır. İşte İbn Sînâ için mutluluk bu yolun neticesiye varmasıdır.

İbn Sînâ, mutluluğu Allah’ın yakınında ebediyen kalmak olarak tanımlar. Mutluluk, insanın kendini soyutlayıp kendisine yöneldiği gayeler içerisinde özü itibariyle en erdemli gayedir. Öyle ki mutluluk kendi zâtı dolayısıyla gaye edinilmelidir başka hiçbir şey elde etmek veya talep etmek maksatlı olmamalıdır. Çünkü ona göre, mutluluğun kendisi dışındaki hiçbir şey zatından ötürü ardına düşülecek şeyler değildir (İbn Sînâ, 2011a, 1-2). Dolayısıyla akıllı olan en yüce mutluluğun peşine düşerek hayatını sürdürür. İbn Sînâ’ya göre,

“Akli nefis ebedi bir cevherdir ve ilişki halinde olduğu beden öldüğünde, bedenle ilişkisi sırasında bilfiil veya mükemmel hale gelip gelmemesine bağlı

olarak mutluluk veya bedbahtlık içinde varlığını sürdürür. Akli nefsin bilfiil hale gelmesi, sahip olduğu iki işleve uygun olarak, doğru bilgiyi elde edip doğru fiillerde bulunmak şeklinde tanımlanmaktadır. Mutluluk da akledilirlerin herhangi bir engel olmadan ebedi olarak düşünülmesi şeklinde tasarlanmaktadır” (Gutas, 2010, 37).

Başka bir deyişle yeryüzünün feleğine ait olan akıl yani faal akıl ile insanın bilkuvve hâlde bulunan aklının ittisali sonucu bilfiil hale gelmesi ve doğru bilgiye ulaşmak ve doğru eylemlerde bulunmak mutluluğu kazanılmasıdır.

Mutluluğu duysal şeylerin verdiği hazlarda arayanların, onların sürekli ve bâki olmadığını bilmeleri gerekir. Zira duysal hazlar daimi değil geçicidir, onlara kötülük ve çirkinlik bulaşmasına engel olunamaz. Ayrıca hazların verdiği bu anlık mutluluk, çabuk geçer ve uzun kalsa bile zamanla usanç ve bıkkınlık getirir. Bu hazlara kapılan kişi, zamanla bunlardan tatmin olmamaya başlar ve daha fazlasını, daha üst seviyesini arzar. Bu durum onu mutluluktan ziyade mutsuzluğa ve endişeye sürükler. Dünyevi hazlar yalnızca dünyadaki ebedi mutluluğa değil ahiretteki mutluluğa da engeller. Dünyevi hazzi elde etmek isteyen ve her zaman daha fazlası için çalışan insan ahiret için çalışmayı aksatabilir ve dünyayı önceleyebilir. Aynı zamanda kalbi, aklı ve bedeni daima dünya işleriyle meşgul olduğundan ilahi feyizlerden de nasip lenemez. Çünkü insan ilahi olandan kaçıp dünyevi olana sığınmış hâlde bulunur (İbn Sînâ, 2011a, 3). Oysa insanın bir ölçü dâhilinde yaratıldığını söylemiştik bu sebepten kendisinin de yaradılışına uygun olarak her eyleminde ölçüyü gözetmesi gerekir. Dünya ve ahiret işlerinde ölçülü ve dengeli olmayı bilmesi gerekir. Dünyada iken bir ölü gibi yaşamaması gerektiği gibi hiç ölmeyecekmiş gibi dünya işlerine de dalmaması gerekir. Amacı ebedi mutluluk olup ölçüsünce dünya nimetlerinden faydalanan insan ölçüyü bulup mutluluğa ulaşmış demektir. İbn Sînâ, bu ölçülülüğe “tavassut (ifrat ve tefrit arasında bulunma) melekesi” der. Tavassut melekesi, ifrat ve tefrite dalan hayvani güçlerin aksine nefsi natikanın bağlayıcı yapılardan kurtulmak ve egemenlik ve nezihlik yapısını sağlamakla birlikte onu yaratılışı üzerinde bırakmaktır. Söz konusu yapı, natik nefsin cevherine zıt değildir ve onunla beden yönüne sapmaz, bilakis o, kendi yönündedir. Çünkü ortada olandan daima iki uç olumsuzlanır (selbedilir) (İbn Sînâ, 2013b, 176). Hayvani güçlerin etkin olduğu ifrat ve tefrit uçları nefsi bedene ve onun isteklerine doğru çeker. Bedenin geçici hazlarla ilişkisinden mutluluk elde etmek ister. Oysa gerçek mutluluk nefsin ayrılkeleri akletmesi ve Allah’a yakın olmakla mümkündür. Nefsin kendini ve salt akısal varlıkları akletmesi onun tekâmülü için zaruridir. Bu akletme melekesi onun Tanrı’ya benzer yönü olduğundan onun Allah’a yakın olma ve mutluluğa erişme yolu da burada gizlidir.

İbn Sînâ için hazza yönelik tüm istekler ancak geçici, sanal mutluluklar sağlar. Ebedi mutluluk için nefsi natikanın bu isteklerden arınması, yorulması ve ilahi feyzi arzulanması gerekir. Çünkü insanın kemale ermesi için ilahi feyzin yardımıyla akıl gözünün açılması gerekir. Bundan ötürü mutluluğa götürmeyen her türlü dünyevi istekten uzak durup kendi kemal derecemize ulaşmaya çalışmalıyız. İbn Sînâ, hür olan kimsenin bu tür isteklerin hepsinden vazgeçtiğini ve ilgisiz olduğunu söyler. Çünkü mutluluk onun kemalidir ve her varolanın en son amacı kendi türüne ait kemale ermektir; o düzeyden aşağı düşmek, kendinden aşağıdakilere nispetle kemal sayılsa da gerçekte onun için bir eksikliktir (İbn Sînâ, 2011a, 5).

Burada asıl önemli olan insan nefsinin mutluluğa erişmek için ilahi feyizle nasıl irtibat kurabileceği meselesidir. İbn Sînâ için insan nefsi özü itibarıyla cevher olduğundan ilahi feyizle daima irtibat halindedir ve ondan yardım alır. İnsanın önsel bilgileri, tümel kavramları bilmesi de ilahi feyzin yardımıyla mümkün olmaktadır bu nedenle onlar en güvenilir bilgidir. Akletme işi de bu ilahi feyizle birleşerek gerçekleşir. Bu, ışığın görme duyusuyla birleşip onu güç halindeki görme yetisinden fiil haline geçirmesine ve onunla birleşmesi ile birlikte görür hale getirmesine benzer.

Ayrıca açıktır ki bu feyiz, nefisle kurduğu irtibat sayesinde akledilirlerin sûretlerini nefse naksetmektedir (İbn Sînâ, 2011a, 23). Nefsin bu önsel bilgileri alabilmesi için onun cismani hazlara boyun eğmemesi gerekir. Bu engel ortaya çıkmadıkça bu bilgiler nefiste ortaya çıkar ve bundan ötürü mutluluk duyar. Başka bir deyişle nefis, düşünme yoluyla akledilirlerin bilgisine erişmeyi arzulamalıdır ayrıca kendisine bağ olan bedensel yönelimlerden kurtulması ve onları ıslah etmesi gerekir. İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi,

“Düşünen kişinin basireti arttıkça, mutluluğa istidadı da artar. Adeta insan bu âlem ve ilgilerinden ancak o âlemlerle ilişkisini pekiştirdiğinde uzaklaşabilir. İlişkisini pekiştirdiğinde ise, orada bulunana arzusu ve oradakine karşı aşkı meydana gelir ki, bu durum kendisini ardına bakmaktan bütünüyle engeller. Şöyle ki, bu gerçek mutluluk ancak nefsin pratik cüz'ünü (tarafını) ıslahla tamamlanır.” (İbn Sînâ, 2013b, 176; İbn Sînâ, 2023, 164)

Kuşkusuz nefsi arındırmak, onu mutluluğa engel olacak şeylerden uzaklaştırır ve nefsin asli yetkinliğini icra etmesini sağlar. Kişinin kendine dönmesi, kendini hatırlatacak şeylerle meşgul olması onu beden etkilerinden kurtarır ve nefis yönünü akli melekelerle, Allah'a ve mutluluğa çevirir.

İnsan nefsinin daha ileri derecedeki kavramların bilgisini edinmek için bedeniyle ve duyularıyla buna hazır olması gerekir böylelikle mutluluğun da ileri derecesini elde etmiş olur. İnsanın bu durumda yapması gereken en önemli şey kendi mahiyetini tanıyıp bilmektir. Kendini tanıyan insan, kendi doğal yetkinliğini de bilir ve ona yönelir. Dünyevi arzu ve hazlarla zaman harcamak yerine aslımı bilir ve ebedi olanın peşine düşer. Eğer bu yöneliş bu dünyada olmasa bile beden ölünce nefis yine kendi doğal yönelimi ile yetkinliğine yönelir. Ancak burada ölüm gerçekleştiği için beden mutluluk duymaktan uzaktır; mutluluk, bedenden ayrılan nefsin Zorunlu Var Olan'ı temaşa etmesiyle ancak ahirette gerçekleşir. İbn Sînâ'nın en yüce mutluluk dediği durum bu dünyada değil ancak ahirette elde edilebilecek gibi görünüyor fakat nefsin bu dünyada nefsinin bedeninden arındırıp akli melekelerle yönlendirilmesi gerekir. Bu, nefsin bedenden ayrıldığı anda acı duymamasına da imkân verir.

Bu nedenle insan nefsinin öncelikle kendini ve kendisi aracılığıyla da tümel olanların bilgisini elde etmeye çalışması onun mutluluğa ulaşması için zaruridir. Kendini tanıyan insan özünde ilahi feyzin cevherini taşıdığı bilir ve geçici ve bozulmaya mahkûm olan beden istekleri için çalışmak yerine, ebedi olan nefsin yetkinliğinin gereklerini yerine getirir. Böylelikle dünyada iken bu hazlardan mahrum kalan kişi, buna karşılık ebedi bir saadet ve huzura erişecektir. İbn Sînâ bu insanın durumunu şöyle betimler;

“düşmanların bulunduğu gurbet ve aldatici dünya hayatında bir tek gerçeği kavramakla haz alan nefsin, bütün gerçekler önüne serildiğinde nasıl haz alacağını artık var sen tasavvur et. Bu durumda nefis artık ilahi feyzin cevherine dönüşmüştür ve artık bu âlemin yöneticisidir, sultanıdır. Nefsin ulaşabileceği en yüce mutluluk, kendisinin ve bütün varlığın yaratıcı ile arasındaki aracılardan ortadan kalkmasıdır” (İbn Sînâ, 2011a, 31).

Yine başka bir yerde İbn Sînâ,

“bedenin isteklerinin kişiye kendi zatını ve âşık olduğu şeyi unutturmasının beden ortadan kalktığı vakit ona acı vereceğini söyler ve bu durumu, ateşe veya kara kışa maruz kalıp elbisenin bunları algılamayı ve bundan bir acı duymayı engellediği, bu engelleyici ortadan kalktıktan sonra ise büyük bir acı hisseden kişinin durumuna” (İbn Sînâ, 2023, 160)

benzetir. Bedenin arzularını gidermek için çabalayan nefis, öldüğünde artık bedeni bulunmadığı için hiçbir haz alamayacak ve sonsuza kadar acı içinde kalacaktır.

İbn Sînâ bu düşünceleriyle -nefsin arındırılarak kemale ermesi ve maşukuna ulaşmasını sağlaması- sûfice bir yol önerir gibi durur ancak insan nefsinin kendi yükselişini engelleyen şeylerden kurtulması için sağlam bir felsefi bilgiye ihtiyacı olduğunu söyler. Ona göre,

“doğrudan akla zarar veren nefsin bu kısım ile ilgili güçlerini aldatmasından kurtaracak olan felsefe öğreniminden uzak kalmamak gerekir” (İbn Sînâ, 2011a, 33).

Nefsin düşünen nefis olarak tanımlanması ve en büyük yeteneğinin akletmek olması, onun kendini bozacak şeylerden ancak düşünerek kurtarabileceği sonucu çıkmaktadır. İnsanın düşünmesi her şeyden evvel onun her konuda aşırıya kaçmasını önler. İbn Sînâ buna ifrat ve tefritten uzaklaşarak orta hâl yeteneğine ulaşmak der. Çünkü orta hâl, nefsin cevherine zıt değildir amacı nefsi iki aşırı uçtan uzaklaştırarak onda düşünen tarafın hâkim olmasını sağlamak ve onu saflaştırmaktır (İbn Sînâ, 2019a, 105). Daha önce de belirttiğimiz üzere insanın ölçüyü ve dengeyi gözetmesi gerekir bunun için akla, düşünmeye ve felsefeye ihtiyacı vardır. O halde felsefenin insanı mutluluğa götüren yolda en faydalı ilimlerden olduğunu söylemek gerekir. İnsan aklını kullanıp ebedi olana yönelir ve geçici olandan ümit etmeyi keserse hem akıllı bir iş yapmış olur hem de inancı gereğince yaşamış olur. Burada önemli olan insanın, gerçek mutluluğun kendi elinde olduğunu bilmesidir. Ona ulaşmak onun çaba ve gayretleriyle mümkündür.

### Sonuç

Nefsin bedenden farklı olarak devamlı bir sabite olarak görülmesi, insanın kendim dediği şeyin bedeniyle birlikte varlığa gelen ve cevher olarak nitelendirilen nefis olduğu kanaatini ortaya çıkarmıştır. Değişmeyen ve her nasılsa öylece kalıp beni yapan bu şey olsa olsa bir cevherdir diyen İbn Sînâ için insanın aslı beden değil nefsidir. Nefis sahip olduğu akıl aracılığıyla hem kendini hem de diğer başka şeyleri bilme yetisine sahip olduğundan onun en büyük yetkinliği düşünmesi ve akletmesidir. O, bu özelliği sayesinde âlemdeki her şeyin bilgisine erişme imkânı bulabilir. Öyle ki her şeyin yaratıcısı insanı yaratırken âlemde her ne var ise örneğini insanda da yaratmıştır. Bu sebeple insanın âlemi bilmesinin yolu da kendini bilmesine bağlanmıştır. İnsan ancak bilmek, akletmek, düşünmek yoluyla yetkinliğe veya kemâle erişir. Her varlığın kendi doğasına uygun bir kemâl derecesi vardır insanınki de nefsinin olgunlaştırılması ve ilahi feyiz vasıtasıyla ilk ilkelere temas kurabilmesidir. Bu yolla insan varoluş amacına erişir ve ona sonsuz saadeti bahşedecek olan Rabbinin bilgisine erişme imkânı elde eder. İbn Sînâ, göksel akılların İlk İlke'yi sürekli temaşa etmesinden dolayı kesintisiz bir mutluluk ve haz içinde olduklarını ifade eder. Çünkü onlar asla bizim gibi yüksekte alçağa yönelmezler. Bizim meşgul olduğumuz ve ihtiyaçlarımız sebebiyle bedenimize yönelmemiz zaman zaman mutluluğun acıyla yer değiştirmesine sebep olur ancak onlar daimi olarak ilahi aşk ve feyizle O'nu seyretmekle meşgul olurlar.

Kendini bilmek, kendi şahsi varlığını ortaya koymaktır yani tecrübe özne olarak idrake konu olması bakımından her akletme sürecinde kendi varlığını onaylamaktır. Akledilir her varlığın akledildiği anda kendi varlığımıza olan idrakimiz tıpkı El-Evvel'in kendini idraki vasıtasıyla diğer varlıkları varlığa getirmesine benzer. Bu bizim için tanrısız eylemden bir pay almaz ancak Tanrı'ya göre sonlu ve sınırlı olmak koşuluyla. Bunun anlamı şudur; “kendi” dediğimiz şey, cevherdir ve cevherin varlığa gelişi ancak bir mahiyetle/sebeple olur. Başka bir deyişle cevher, kendi kendini var edemez mutlaka bir mahiyete ihtiyaç duyar bu sebeple kendini düşünen, varlığını ortaya koyar ancak bu yoktan varlığa geliş değil bir farkındalık/farkına varma biçimidir.

İbn Sînâ'nın insanın nefsinin dünya nimetlerinden çok ahiret nimetlerine yönlendirmesi ve Rabbinin bilgisini elde etmeyi amaçlaması hususlarında tasavvuf dü-

şüncesiyle uygunluk içindedir. Ancak tasavvufta dünyayı terk etmek ve kalp yoluyla ilahi aşk ve devamlı ibadet ve zikirle yaratıcıdan feyiz almak söz konusu iken İbn Sînâ bu konuda felsefeye sadık kalır. Ona göre ilahi feyiz ancak faal akılla ittisal kurunca alınır ve insan ifrat ve tefritten kaçınarak her iki dünya için orta hâlde bulunmalıdır. Çünkü insana bilgiyi edinmek için bedeni bir araç niteliğindedir. Akıl ise kendi kemâlini gerçekleştirmek için düşünce ve ilk ilkelere yönelimini devamlı sürdürmesi gerekir. İnsanın aslı cevher olduğu için o, aslına uygun olan yöne doğru daima yönelir ancak bazen nefis bedeninin hâkimiyeti altına girerek bu yoldan çıkabilir. İşte insan felsefe ile bu yolda sabit kalmaya çalışmalıdır. Akılının işi doğasına uygun olana yönelmek ve geçici şeylere heves etmek yerine ebedi olana gönül bağlamaktır. Felsefe insana insan olma idealinin yolunu gösterir ona yaratıcısından aldığı payı hatırlar ve daimi olarak gerçekleşen yaratılış sürecinde bir rol alma imkânı tanır. İnsan kendini bilerek haddini bilir, Yaratıcı karşısında aciz ve noksan olduğunu bilir, bilmenin kıymetini O'na yaklaştığında daha iyi anlar.

### Kaynakça/References

- Chittick, William C. *İlahi Aşk*. Çev. Ömer Saruhanlıoğlu ve Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. Çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill publication, 2014.
- İbn Bâcce. *Kitabu'n Nefs*. Çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Bayram Tamtürk. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu'n-Nefs*. Çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019a.
- İbn Sînâ. *Felsefe Risalesi*. Çev. Kemal Küntaş. İstanbul: İbn-i Sina Yayınları, 2016.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2013a.
- İbn Sînâ. *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik II*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2013b.
- İbn Sînâ. *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*. Çev. Ahmed Ateş. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953.
- İbn Sînâ. *Danişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*. Çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013c.
- İbn Sînâ. *En-Necât*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013d.
- İbn Sînâ. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. Çev. Fatih Toktaş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011a.
- İbn Sînâ. *İlahiyat-ı Şifa: Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011b.
- İbn Sînâ. *Nefsin Hâlleri: Nefsin Ölümsüzlüğü ve Dönüş Yeri Hakkında Risale*. Çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayınları, 2023.
- İbn Sînâ. *Ta'likat: Felsefi-Bilimsel Fragmanlar I*. Çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019b.
- İbn Sînâ. *Ta'likat: Felsefi-Bilimsel Fragmanlar II*. Çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis

Yayınları, 2021.

Kaukua, Jari. *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2015.

Mcginnis, Jon. *İbn Sînâ*. Çev. E. Burak Şaman. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.

Peterson, Michael. William Hasker vd., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 1998.

Şerif, Mian Muhammed. *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.





## BABA TÂHİR-İ ‘URYÂN: HAYATI, ESERLERİ VE EDEBİ KİŞİLİĞİ

### BABA TAHER-I URYAN: BIOGRAPHY, WORKS, AND LITERARY PERSONALITY

NESİM SÖNMEZ   \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

#### Öz

Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân, bilge kişiliğiyle, mütevazı yaşantısıyla ve Yüce Yaratıcısına olan tarifsiz aşkıyla insanlık âleminin nadir şahsiyetlerindedir. O, dünya hayatına herhangi bir kıymet biçmeyen, dolayısıyla esas yaşanılacak yerin uhrevi hayat olduğu bilinciyle yaşamış, bunu ifade etmek için de şiirlerinde, dünya malından hiçbir şeye sahip olmayan insan anlamına gelen ‘Uryân mahlasını kullanmıştır. Yaşadığımız bu coğrafyada Bâbâ Tâhir’in şahsiyetinin tanınması ve düşünce dünyasının doğru bir şekilde anlaşılması için bazı gayretler sarf edilmektedir, ancak yapılan bu çalışmaların yeterli olduğunu söylemek zordur. Bu anlamda, söz konusu şahsiyetin ve fikirlerinin doğru anlaşılması adına daha önce yapılan çalışmalara katkı yapmak amacıyla bu çalışma yapılmıştır. Araştırmanın ana hedefi İran’ın Loristan bölgesinde 11. yüzyılda yaşamış Bâbâ Tâhir’in hayatını ve eserlerini tanıtip edebî şahsiyetini analiz etmektir. Araştırmada yöntem olarak literatür taraması ve el yazması eserlerin bulunduğu kütüphane katalogları tarama tekniğini kullanılarak elde edilen veriler neticesinde ‘Uryân’ın hayatı, eserleri ve edebî şahsiyeti incelenmiştir. Katalogların taranması neticesinde müellifin dübeytilerine ve *el-Kelimâtu’l-kisâr* adlı eserine ulaşılmıştır. Bu bağlamda dübeytleri; şiirsel yapısı göz önünde bulundurularak nazım türü, nazım birimi, aruz vezni, hece ölçüsü, kafiye düzeni, mahlas ve muhtevası; *el-Kelimâtu’l-kisâr* ise nesir olması hasebiyle sadece muhteva bakımından değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân, Lorî, Dübeytî, el-Kelimâtu’l-kisâr, Ehl-i Hak.

#### Abstract

Baba Taher-i Uryan is one of the rare personalities in the realm of humanity with his sage personality, humble lifestyle, and indescribable love for the Supreme Creator. He lived his life without attaching any value to the worldly existence, thus emphasizing through his poems that the true place to live is the afterlife. Baba Tâher,

\* Doç. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, nesimsonmez@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6315-6075.

through his poems and prose works, not only expressed his own thoughts but also warned people about the deceptive aspects of the world, urging them not to fall into the traps of Satan. Efforts have been made to recognize the personality of ‘Uryân in the geography we live in and to understand his world of thought, but it is difficult to say that these efforts have been sufficient. In this sense, this study is conducted to contribute to previous works in terms of correctly recognizing this personality and understanding his ideas. The main aim of the research is to introduce the life and works of Baba Teher, who lived in the 11th century in the Loristan region of today’s Iran, and to analyze his literary personality. As a method in the research, as a result of the data obtained by using the literature review and the library catalog scanning technique with manuscripts, Baba Taher’s life, works and literary personality were examined. In this context, the Dubaytı, considering its poetic structure, verse type, verse unit, prosody, syllabic meter, rhyme scheme, pseudonym and its content; al-Kelimâtu’l-kisâr, on the other hand, has been evaluated only in terms of content, since it is prose.

**Key Words:** Baba Taher-i Uryan, Lorî, Dubeytî, el-Kelimatu’l-kisâr, Ehl-i Hak

### Giriş

Edebiyat insanlara duygu ve düşüncelerini yazı yolu ile diğer insanlara anlatma imkânını sunmaktadır. Bu nedenle birçok tasavvuf ehli şahsiyet, duygu ve düşüncelerini şiir ya da nesir türünde yazdığı eserlerle dile getirmiştir. Örneğin Fars edebiyatında tasavvufi düşüncelerini yazdığı rubâî türünde şiirlerle dile getiren ilk mutasavvıfın Ebû Said Ebu’l-Hayr (ö. 440/1049) olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Yine Feridüddin-i Attar (ö. 618/1221) ve Mevlana (ö. 672/1273) gibi mutasavvıfları manzum türünde ilk eser veren şahsiyetler arasında saymak mümkündür (Öztürk, 2008, 166-167).

Araştırmanın konusu olan Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân da tasavvuf düşüncesinin erken döneminde eser veren mutasavvıf ve şairlerdendir. O, dübeytlerinde içten ifadelerle fena ve tevazuyu işlerken *el-Kelimâtu’l-kisâr* adlı nesir türündeki eserinde de ilim, marifet, ilham vb. tasavvufi konuları vecize türünden kısa cümlelerle dile getirmiştir. Günümüzde dübeytî şiir türünün babası olarak tanımlanan Bâbâ Tâhir, hayatında hakiki ilahi aşkı yaşamış ve yaşadığı aşkla da yanıp kavru lan bir şahsiyettir. Zaman zaman Elvend dağına gidip orada yaratıcısına duyduğu aşkı anlatan şiirler söylemiştir. Bâbâ Tâhir, şiirlerinde duygu ve düşüncelerini dile getirirken doğaya ve tasavvufa ait sembolleri çokça kullanmaktadır. Örneğin onun şiirlerinde gül; vefasızlığı, ümitsizliği ve onun yaşlılığını sembolize etmektedir. O, gülü akıttığı gözyaşlarıyla sularken gül, vefasızlık gösterip onun avucundan uçup gitmektedir. Yine dübeytlerinden anlaşılıyor ki o, hayatı boyunca kalenderîye<sup>2</sup> ve dervişane bir yaşam tarzını sürdürmüştür. Ayrıca eserleri dikkatlice gözden geçirildiğinde onun Ehl-i Hak ya da başka bir ifadeyle Yaresani<sup>3</sup> görüşüne de uzak olmadığı görülecektir. Bu nedenledir ki Ehl-i Hak fikrini benimseyen toplulukların edep ve erkânlarına dair yapılan araştırmalarda söz konusu toplulukların pirleri arasında Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân’ın da bulunduğu iddia edilmektedir (Karaca, 2020, 70).

Araştırmanın konusu, İran’ın Loristan bölgesinde bulunan Hemedân şehrinde 10. yüzyılın sonunda dünyaya gelen ve 11. yüzyılın ortalarına kadar yaşayan Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân’ın hayatı, eserleri, veliliği ve edebî şahsiyetinden oluşmaktadır. Bu konuyu seçmemizin amacı, bizden önce yapılan çalışmalarda genel olarak Bâbâ Tâhir’in tasavvufi yönünün ele alınması, edebî yönünün ise ikinci planda kalmasıdır.

2 Kalender ve Kalenderilik: “Dünyayı ve dünyevî değerleri umursamayan, içinde yaşadıkları toplumun, toplumsal düzenin inanç ve geleneklerine karşı çıkan, bunu kılık kıyafet, tutum ve davranışlarıyla gündelik hayatlarına da yansıtın şüfilere kalender, bunların temsil ettiği tasavvufi zümrelere de genel olarak kalenderîye veya kalenderilik adı verilmiştir.” Geniş bilgi için bkz. (Azamat, 2001, 24/253).

3 Yaresanilik: 14. Yüzyılda Sultan Sehak tarafından kurulan, İran’ın batısında ve Irak’ın kuzey bölgelerinde yayılan, eski dinlerden ve aşırı Şiiilikten etkilenen bir fırkanın adıdır. Geniş bilgi için bkz. (Algar, 1994, 513-515).

Araştırmamızın amacı, tasavvuf ehli, bir Sufi olan Bâbâ Tâhîr'in şiiirlerinden yola çıkarak onun hayatını, eserlerini ve edebî şahsiyetini ortaya koyup araştırmacıların hizmetine sunmaktır. Araştırmanın başında literatür taraması yapıldı. Daha sonra müellifin, kütüphanelerde bulunan eserlerinin nüshalarına ulaşıp birer faksimileleri temin edildi. Araştırmada Bâbâ Tâhîr'in *el-Kelîmâtu'l-kisâr ve Divan-ı Bâbâ Tâhîr*; Ravendî'nin *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr* adlı eseri ile Rıza Kulî Hân'ın *Mecma'u'l-fusehâ* adlı eserinden istifade edildi.

Araştırmada günümüzde ilim dünyasında yapılmış akademik çalışmalardan da istifade edildi. Bu sahada yapılan literatür taramasında konu ile alakalı 2016 yılında Kürtçe olarak Mehmet Nur Yavuzer tarafından "*Bâbâ Tâhîr di Wêjeya Kurdî de* (Kürt Edebiyatı'nda Bâbâ Tâhîr)", Narmîn Mohammed Hussein tarafından 2019 yılında yine Kürtçe olarak "*Di el-Kelîmâtu'l-Qîsara Bâbâ Tâhîrê Hemedanî da Taybetmendên Îrfanî* (Bâbâ Tâhîr Hemedan'ın el-Kelîmâtu'l-kisâr Adlı Eserinde İrfanî Özellikler)" ve Abdülkerim Çelenk tarafından 2019 yılında "*Bâbâ Tâhîr-i 'Uryân'ın Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*" adlı yüksek lisans tezlerinin yapıldığı görüldü. Ayrıca Erbil Selahaddin Üniversitesinde İbrahim Ahmed Şivan tarafından 2006 yılında yapılan *Gote Kurdekanê Bâbâ Tâhîrî Hemedanî* ile 2015'te yapılan *Raveyî Dübeytekanî Bâbâ Tâhîrî Hemedanî* adlı iki çalışma ile Kadri Yıldırım tarafından 2013 yılında *Bâbâ Tâhîrê Uryan Hayatı Görüşleri Divanı* adlı bir çalışmanın olduğu tespit edildi ve söz konusu çalışmalardan da faydalanıldı. Yapılan her bir çalışma kendine özgüdür ve bünyesinde bazı eksiklikleri taşıma ihtimali bulunduğu gibi yapılan bu çalışmanın da bazı eksikliklerinin olma ihtimali elbette vardır. Bu çalışmada, Bâbâ Tâhîr'in hayatı, eserleri ve edebî kişiliği hakkında bilgi verilmiştir.

Araştırma Bâbâ Tâhîr-i 'Uryân'ın hayatı, eserleri, sufililiği ve edebî şahsiyeti ile sınırlı olup giriş ve sonuç kısmı hariç, dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Bâbâ Tâhîr-i 'Uryân'ın hayatı, ikinci bölümde eserleri, üçüncü bölümde veliliği, dördüncü bölümde de edebî kişiliği irdelenmiştir.

## 1. Bâbâ Tâhîr-i 'Uryân

### 1.1. Hayatı

Bâbâ Tâhîr-i 'Uryân'ın hayatı ile alakalı sahip olduğumuz kesin bilgiler sınırlıdır. Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla 11. yüzyılda İran'ın Hemedân bölgesinde yaşayan bir mutasavvıf ve şairdir. 'Uryân'ın hayatından bahseden kaynaklarda bulunan bilgilerde birtakım uyumsuzluklar olmakla beraber kendisinin İran'ın Lorîstan bölgesindeki Hemedân şehrinde olduğu konusunda ittifak vardır (Temo, 2013, 1332; Tenik, 2015, 180). Ayrıca halk tarafından kendisine Lorî lakabının verilmesi ve dübeytîlerinde de Hemedânî mahlasını kullanması onun bu bölgeden olduğunu göstermektedir. Dübeytîlerine göre şairin gerçek adı Tâhîr'dir. Adının Tâhîr olduğunu kendisi şöyle ifade etmektedir:

#### Dübeytînin Lorîçesi

*Xwudawenda be feryadê dilum res*

*Kesê bêkes tûyî mû mande bêkes*

*Heme gûyend Tâhîr kesî nedâre*

*Xwuda yarê men e çi hacetî kes*

(Yıldırım, 2013, 141).

#### Dübeytînin Türkçesi

Tanrım, kalbimin feryadına eriş!

Kimse sizim, sensin kimsesizlerin kimsesi

Diyorlar ki Tâhîr'in kimsesi yoktur

Dostum Allah'tır, ne gerek başka birisi!

Bâbâ Tâhîr'in mensubu bulunduğu aile hakkında da kaynaklarda kayda değer bilgiler çok azdır. Bazı araştırmacılara göre Bâbâ Tâhîr'in "Bîbî Fâtîma" adında bir kız kardeşi bulunmaktadır (Hal, 1977, 30-31; Leszczynski, 2014, 129). Aşağıda verdiğimiz dübeytîde babasının adının Ferîdûn olduğuna dair bir bilgi geçmektedir, ancak

söz konusu bu dübeytinin şaire ait olduğu kesin olarak ispatlanamamıştır.

### Dübeytinin Lorîcesî

*Ezîza merdî ez na merdî nayî*

*Fixân û nale ez bîderdî nayî*

*Heqîqet şînew ez pûr-i Ferîdûn*

*Ki şu 'le ez tennurê serdî nayî*

(Yıldırım, 2013, 352).

### Dübeytinin Türkçesi

Azizim! Mertlik çıkmaz namert olandan

Feryat ile figan çıkmaz dertsiz olandan

Sen Feridun'un oğlundan işit hakikatleri

Ki alev çıkmaz soğuk tandırdan

İlgili araştırmacılar Bâbâ Tâhir'in doğum ve ölümü hakkında farklı farklı tarihler vermektedirler. İranlı şair, edebiyat tarihçisi ve devlet adamı Rıza Kulî Hân Hidayet (ö. 1288/1871) herhangi bir kaynağa atıf yapmadan Bâbâ Tâhir'in Deylemler döneminde yaşadığını ve 1010 yılında vefat ettiği bilgisini vermektedir (Hidayet, 1381, 1197). Son dönem bazı edebiyat tarihçileri, 'Uryân'ın dübeytîleri üzerinde yaptıkları çalışmalar neticesinde onun doğum tarihi hakkında bir kanaate varmışlardır. Bu araştırmacılara göre Bâbâ Tâhir'in;

### Dübeytinin Lorîcesî

*Mû an bahr em ke der zerf âmedestem*

*Çû nuqte ber serê herf âmedestem*

*Be her elfî elif-kaddî ber âye*

*Elif-kadd em ke der elf âmedestem*

(Yıldırım, 2013, 171)

### Dübeytinin Türkçesi

Ben o denizim ki küp içinde geldim

Nokta gibi harfin üstüne geldim

Her bin yılda bir elif boylu biri gelir

Ben o elif boyluyum ki binde geldim

dübeytisinde kullandığı 'elif-kadd, bahr ve elf' kelimeleri ile doğum tarihi arasında bir bağ olduğunu, bu kelimeler ebce hesabına göre hesaplandığında şairin doğum tarihinin elde edileceğini söylemektedirler. Araştırmacılar, yukarıdaki beyitte geçen söz konusu kelimeleri şayan-ı dikkat bir şekilde yorumlamışlardır. Onlara göre elif boylu manasında kullanılan "elif-kadd" terkininin harfleri ebce hesabına göre 215 rakamına karşılık gelir. Bu rakam, Arapça 'bahr' kelimesinin mukabili olan 'derya' kelimesi ve şairin esas adı olan Tâhir kelimesi ile aynı kıymettedir. Ebce hesabına göre "elf" kelimesinin karşılığı olan 111 rakamı ile "elif-kadd" terkininden elde edilen 215 rakamı, cem edildiğinde ortaya çıkan 326/936 tarihi şairin doğum tarihi olarak kabul edilmektedir (Haznedar, 2001, 185; Secâdî, 1389, 180). Yukarıda verilen dübeytîyi yorumlayan Reşid Yasmî ise Bâbâ Tâhir'in doğum tarihinin 390/999 ya da 391/1000 olduğunu söylemektedir. (Yasmî, 1375, 53).

Yaptığımız araştırmalar neticesinde Bâbâ Tâhir'den bahseden en eski kaynak Ebû Bekr Necmüddîn Muhammed b. Alî b. Süleymân er-Râvendî'nin (ö. 603/1207'den sonra) *Râhetü's- sudûr ve ayetü's-surûr der tarih-i âli selçûk* adlı eseridir. Râvendî, eserinde Selçukluların tarih sahnesine çıkışlarından son hükümdar Sultan 2. Tuğrul'un (ö. 590/1194) ölümüne kadar olan zaman dilimini ele almaktadır. Müellif, Selçuklu Devletinin kurucusu Tuğrul Bey'in (ö. 455/1063) hayatından bahsederken Bâbâ Tâhir ile alakalı bir anekdota yer vermektedir. Râvendî'nin naklettiğine göre Tuğrul Bey bir gün veziri Ebû Nasr el-Kindî ile Hemedân'a gider, şehrin girişinde Bâbâ Tâhir, Bâbâ Ca'fer ve Şeyh Hamşâ adında yörenin saygın üç şahsiyeti ile karşılaşır. Bâbâ Tâhir, Tuğrul Bey'e: "Ey Türk, Müslümanları nasıl idare edeceksin?" diye sorar. "Nasıl emir buyurursanız öyle yaparım" der. Bâbâ Tâhir: "Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla bakmayı emreder..." mealindeki Nahl Süresinin 16/90. ayetini okuyarak bu ayetin hükümleri doğrultusunda muamele etmesini ister. Tuğrul Bey'de: "Evet, Allah'ın inayetiyle böyle davranacağım." der (Râvendî, 1999,

97). Bu anekdot, Bâbâ Tâhir'in ölüm tarihini 447/1055'ten sonrasına götürmektedir. Çünkü Tuğrul Bey'in Hemedân'a gelişi bu tarihlere aittir. Şayet Râvendî'nin naklettiği bu bilgi esas alınırsa Bâbâ Tâhir'in söz konusu tarihte hayatta olması gerekir. Ne var ki Bâbâ Tâhir'in, Deylemlerin yani Büveyhilerin 435/1043'teki seferine kadar Hemedândaki hâkimiyetleri devam eden Kâkûyîler (1007-1051) döneminde yaşadığı bilgisini nokta-i nazardan kaçırmamak gerekir (Minorsky, 1970, 167). Bu nedenle Râvendî'nin verdiği bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmak gerektiği kanaatini taşımaktayız. Konu ile alakalı araştırmalar yapan bazı tarihçiler de Râvendî'nin naklettiği bu bilgiye temkinli yaklaşmaktadırlar (Zeki Bey, 2005, 74-75; Takane, 2008, 18).

Yaptığımız araştırmada müellifin doğum tarihi hakkında kaynaklarda kesin bilgilere rastlamadığımız gibi ölüm tarihi hakkında da kesin bilgiler ulaşamadık. Bazı kaynaklarda Bâbâ Tâhir'in, İbn Sina'nın (ö. 428/1037) çağdaşı olduğuna dair bilgilerin yer alması onun, 447/1050'de veya bu tarihten sonra ölme olasılığını güçlendirmektedir. Bâbâ Tâhir-i 'Uryân'ın, Aynülküdat el-Hemedânî'nin (ö. 525/1131) idamına şahit olduğuna dair rivayetlerin uydurma olabileceğinden bu türden bilgilere de itibar etmemek gerekir (Minorsky, 1970, 167). Maruf Haznedar gibi bazı edebiyat tarihçilerine göre Bâbâ Tâhir 401/1010 yılında vefat etmiştir (Haznedar, 2001, 185). Ravendî'nin verdiği bilgiler dikkate alınır Bâbâ Tâhir'in, ölümü 401/1010 tarihinde değil de 447/1055 ya da daha ileri bir tarihte olması kuvvetle muhtemeldir (Doski ü Selefî, 47-49). Hemedan'da vefat eden Bâbâ Tâhir'in kabri şehrin kuzey batısında yer alan Bûn-i Bâzâr adında bir mahallede küçük bir tepenin üzerinde yer almaktadır. Minorsky'nin verdiği bilgilere göre kabrinin yanına sadık müridi olan Fâtıma adında bir kadın ile Mirza Ali Naki Kavsarı adında bir erkek defnedilmiştir (Minorsky, 1970, 167). Bazı kaynaklara göre Fâtıma Hanım, Bâbâ Tâhir'in sütannesidir (Hal, 1977, 30-31). Günümüzde mezarının üstünde bir anıt inşa edilmiş ve duvarları şairin şiirleriyle süslenmiştir.

## 2. Bâbâ Tâhir'in Eserleri

Tezkirelerde Bâbâ Tâhir-i 'Uryân ile alakalı çok az bilgi bulunduğundan 19. yüzyıla kadar çok tanınan bir şahsiyet değildi. Ancak bu yüzyıldan itibaren şarkiyatçıların yaptıkları araştırmalar neticesinde kendisi hakkında bazı bilgilere ulaşılmıştır. Söz konusu bilgiler arasında müellife ait Lorî lehçesiye yazılmış dübeytler ve gazel nazım türünde birkaç şiiri de bulunmaktadır. Daha sonra Doğu edebiyatı üzerinde araştırmalar yapan edebiyat tarihçileri, Bâbâ Tâhir'e ait 87 dübeytî tespit etmişlerdir. İranlı şair ve ilim adamı Vâhid-i Destgirdî'nin (1880-1942) yaptığı araştırmalardan yola çıkarak dübeytlerin sayısını 87'den 296'ya gazel sayısını da dörde çıkarmıştır. Destgirdî, bu şiirleri "*Divân-ı Kâmil-i Bâbâ Tâhir-i 'Uryân*" adıyla Tahran'da 1306 H.Ş. yılında neşretmiştir (Kanan, 1994, 9/211; Yazıcı, 1991, 4/371).

Bâbâ Tâhir'in Lorî lehçesi ile söylediği dübeytlerin yanı sıra Arapça nesir türünde kaleme aldığı *el-Kelimâtu'l-kisâr* adlı bir eserleri de bulunmaktadır. Söz konusu eserler aşağıda ayrıntılı olarak irdelenecektir.

### 2.1. Şiirleri

Bu başlık altında Bâbâ Tâhir'in söylediği dübeytler, gazeller ve bendler hakkında bilgi verilecektir.

#### 2.1.1. Dübeytleri

İki beyit anlamına gelen "dübeytî", doğu edebiyatında dört mısradan oluşan şiir demektir ( Adak, 2019, 622-623). Dübeytî "du" ve "beyt" olmak üzere iki ke-limeden oluşan mürekkep bir isimdir. Farsça da "do" Kürtçe de ise "du" şeklinde ifade edilen bu kelime "iki" anlamına gelmektedir. Beyt ise Arapça olup "ev, mesken, hane, oda, oba, çadır, konak, köşk, geceyi geçirme yeri; şan, şeref; aile, evlenmek;

mezar, kabir; kilim, keçe, döşek gibi ev eşyası ve iki mısradan mürekkep manzume” anlamlarına gelmektedir (Mütercim Asım, 2013, 1/553). Her iki kelimenin yani “du” ve “beyt” kelimelerinin terkihiyle dübeytî kavramı elde edilmiştir. Dübeytîler, klasik edebiyatta kullanılan en eski nazım türlerinden biri olup kaynaklarda ifade edildiğine göre en eski dübeytî örnekleri Mahmud-i Varrak (öl. 221/835) tarafından verilmiştir (Deniz, 2006, 81). Mahmud-i Varrak’tan yaklaşık bir asır sonra dünyaya gelen Bâbâ Tâhir’in dübeytîleri doğu edebiyatında en çok tanınan ve bilinen dübeytîlerdir.

Klasik edebiyatın bir nazım türü olan dübeytî ile rubâî, önceleri özellikle nazariyat kitaplarında terim olarak birbirlerinin yerine kullanılmaktaydı. Ancak daha sonra bu nazım türleri gerek vezin ve gerekse anlam bakımından birbirlerinden uzaklaşarak kendi başlarına birer nazım birimini oluşturmuşlardır (Gerdi, 1999, 264). Örneğin dübeytî genellikle aruz vezninin “hezec-i müseddes-i mahzûf” kalıbı ile yazılırken rubâî, “hezec-i mekfuf-i maksurd” kalıbı ile yazılmaktadır. Dübeytîler üzerinde önemli bir araştırma yapan Sabahat Deniz, rubâî ile dübeytî nazım şekli arasındaki farkı anlatırken; rubâînin, dörtlülük halinde olan bir nazım şekli olduğunu dübeytî ise iki beyitten oluşan bir nazım şekli olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca rubâînin, kendine has aruz kalıpları olduğunu, dübeytînin ise özel aruz kalıplarının olmadığını, کافیye türü de her iki nazım şeklinde de aynı olduğunu söylemektedir (Deniz, 2006, 91). Nazım şekli bakımından dübeytî ile rubâî arasındaki en önemli fark dübeytînin sadece iki beyit şeklinde yani beyit esaslı olmasıdır, rubâî ise şekil bakımından mısra esaslı yani dört mısralı bir nazım birimi olmasıdır.

Dübeytînin کافیye düzeni genel olarak aa xa (bazen de aa aa, xa xa) şeklinde gelmektedir. Aruz kalıbı olarak da daha çok hezec bahrinin hezec-i müseddes-i mahzûf yani “mefâilun, mefâilun, feûlun” kalıbı kullanılmaktadır (Adak, 2019, 626). Ancak Divan edebiyatında farklı farklı bahirlerde de dübeytîler yazılmıştır, lâkin kahır ekseriyetle kullanılan bahir, hezec bahridir (Deniz, 2006, 87). “Bu nazım türünden amaç az söz ile çok şeyi etkili bir üslup ile söylemektir. Dübeytîlerde konu bakımından herhangi bir sınırlama söz konusu olmadığından gerek beşeri ve gerekse uhrevi hayata dair her şey seçilebilir” (Sönmez, 2021, 2/184). Konu bakımından methiye, hiciv, felsefî bir fikir, dinî ve tasavvufî bir görüş, dua vs. konularında yazılan dübeytîler mevcuttur. Dübeytîde şair, asıl söylemek istediğini rubâînin aksine her iki beyitte de söyleyebilir. Ayrıca her iki beyit arasında konu bütünlüğü bulunmaktadır. Şairlerin, bu nazım türünde mahlas kullanmaları ise nadirattandır (Öztürk, 2008, 35/176-177; Deniz, 2006, 90).

Dübeytî nazım biriminin ilk temsilcileri Fars edebiyatında Mahmud-i Varrak (öl. 221/835) ve Ömer Hayyam (ö. 1135), Türk edebiyatında ‘Azmişâde Haleti (ö. 1630), Kürt edebiyatında ise Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân’dır (Karataş, 2011, 493-494).

Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân’ın dübeytîleri 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerek şarkiyatçılar ve gerekse edebiyat tarihi araştırmacıları tarafından derlenerek yayımlanmaya başlanmıştır. Yapılan bu çalışmalar neticesinde Bâbâ Tâhir’in dübeytîlerinin el yazmalarına ulaşılmıştır. Bulunan bu el yazmalardan bir nüsha da Konya Etnografya Müzesinde 2530 numara ile kayıtlı bulunan nüshadır. Bu nüshada Bâbâ Tâhir’e ait olduğu tespit edilen 2 bend ve 8 dübeytî bulunmaktadır. Söz konusu nüsha 1444 yılında Bahuddîn Kumi tarafından yazılmıştır. Günümüzde Bâbâ Tâhir’in dübeytîleri birçok yayınevi tarafından da yayımlanmıştır (Yavuzer, 2016, 89-94). Örneğin istifade ettiğimiz Kadri Yıldırım’ın *Bâbâ Tâhir’i ‘Uryân Hayatı Görüşleri Divanı* adlı çalışmasında Bâbâ Tâhir’e ait 292 dübeytî bulunmaktadır. Bu çalışmanın ekinde Bahuddîn Kumi tarafından yazılmış ve Konya Etnografya Müzesinde 2530 numara ile kayıtlı bulunan nüshadan bazı örnekler verilmiştir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân, dübeytlerini aruz vezni- nin hezec bahrinin “mefailun mefailun feûlun” kalıbıyla yazmıştır. Dübeytler gözden geçirildiğinde şairin, aruz vezni kullanmada oldukça mahir olduğu görülecektir. Bâbâ Tâhir, dübeytlerinde aruz vezni yanında hece ölçüsünü de ustaca kullanmıştır. Yer yer değişiklikler olmasına karşın on birli hece ölçüsünü tercih etmiştir. Dübeyt- lerin kafiyesi ise “aaxa” şeklindedir, ancak az da olsa bazı dübeytlerde “aaaa” kafiye şekli de vardır. Aşağıdaki dübeytde kafiye düzeni ve aruz kalıbı verilmiştir.

Me fa î lun/ Me fa î lun/ Fe û lun

+ - - - / + - - - / + - -

*Ne mî pur sî/ zi ya rê dil/ fî kâ rût*

*Ki wa ki yan/ gu zeşt bax û/ be hâ rût*

(Yıldırım, 2013, 105)

### Beytin Türkçesi

*Sormazsın artık gönlü gamlı yârinî*

*Bağı ve baharı kimlerle geçirdiğini*

Bâbâ Tâhir’in dübeytleri, genel olarak lirik tarzında yazılmış şiirler olup ahi- ret hayatı, tasavvuf, aşk, tabiat vb. konuları ihtiva etmektedir. Bâbâ Tâhir, dübeyt- lerinde sık sık aşk ve aşkın yakıcılığından bahsetmektedir. Bu açıdan onun bahsettiği aşk, hem yanan hem de yakan bir aşktır demek mümkündür.

Bâbâ Tâhir, duygu ve düşüncelerini kelimelere dökerken gerek doğaya ait ve gerekse tasavvufi sembolleri fazla kullandığını görmekteyiz. Örneğin dübeytlerinde bülbül, şahin, ceylan, hüma, baykuş vb.; fauna yani hayvan sembollerinin yanında flora yani bitki sembollerini de sıkça kullanmıştır. Bu bağlamda onun dübeytlerinde çınar, servi, ardıç, çam fıstığı, şimşir gibi ağaç türleri ile gonca, gül, sümbül, diken, yasemin, nilüfer gibi çiçek türleri sıklıkla geçmektedir.

Aşağıda Bâbâ Tâhir’in dübeytlerden bazı örnekler Türkçeleriyle verilmiştir.

### Dübeytinin Lorçesi

*Bê te ya Reb be gulşen gul merûya*

*Eger rûya keses hergiz mebûya*

*Bê te herkes be xende leb guşaye*

*Ruxuş ez xwûnê dil hergiz meşûya*

(Yıldırım, 2013, 101).

*Dilut ey sengdil ber ma nesûcî*

*Eceb nebved eger xârâ nesûcî*

*Besûcem ta besûcûnem dilut ra*

*Der azer copê ter tenha nesûcî*

(Yıldırım, 2013, 297)

*Zi xworîn çehreet efrûteter bî*

*Tîrê işqut be canum rûteter bî*

*Mî ra exter buved xalê siyâhut*

*Zi mû yâra ke exter sûteter bî*

(Yıldırım, 2013, 387)

### Dübeytinin Türkçesi

Rabbim, sensiz gülistanda gül açılmasın

Eğer açarsa da kimseler hiç koklmasın

Sensiz gülmek için dudak açan kimse

Yüzünü kalbinin kanından (başka şeyle)

yıkamasın

Ey taş kalpli! Gönlün bana acımaz

Tuhaf değildir, eğer taş yanmazsa

Ben yanayım ki kalbini de yakayım

Çünkü yeşil ağaç tek başına yanmaz

Güneşten daha aydınlıktır yüzünün ışığı

Can yaram daha derin, aşk okunun açtığı

Yüzündeki siyah ben benim için yıldızdır

Bence yıldızdan parlaktır yârin aydınlığı

### 2.1.2. Gazelleri

Gazel kelimesi etimolojik olarak Arapça kökenli olup “Mahbûbenin hüsn ve cemâlîni meth ederek kendisine takılma, bu yolda şiir söyleyerek mahbube ile eğlenmek, kadınlarla aşk üzerine tatlı ve hoş sözler ile sohbet etmek, yün eğirmek, kur yapmak, güzel sözlerle ve benzeri şeylerle kadının sevgisini kazanmak, güzel duyguları şiirle ifade etmek” anlamlarına gelmektedir (Sami, 1998, 966). Gazel, edebî bir kavram olarak, “aşk, muhabbet ve aşiret hakkında beş on beyitten mürekkep şiir; uzunluğu beş ile on beş beyit arasında değişebilen, ilk beytin dizeleri birbiriyle, sonraki beyitlerin ikinci mısraları birinci beyitle aynı kafiyeli, özellikle aşk, güzellik, içki konularını lirik bir biçimde işleyen bir nazım biçimi” şeklinde tarif edilmiştir (Ateş, 1970, 4/730).

Bugüne kadar gerek şarkiyatçılar ve gerekse edebiyat tarihi araştırmacıları tarafından nüsha farkları da göz önünde bulundurularak yapılan araştırmalar neticesinde Bâbâ Tâhir’e ait olduğu söylenen dört gazel tespit edilmiştir. Ancak yapılan bu araştırmalarda söz konusu şiirlerin bazı beyitlerinin hangi şiirine ait olduğu net olarak tespit edilmiş değildir. Bundan dolayı gazellerin beyit sayıları net bir şekilde saptanamamıştır. Kadri Yıldırım, yaptığı çalışmada birinci gazelin 21, ikinci gazelin 13, üçüncü gazelin 9, dördüncü gazelin beyit sayısını da 6 olarak vermektedir (Yıldırım, 2013, 46-53).

Bâbâ Tâhir’in bir gazelinin bazı beyitleri Türkçesiyle birlikte aşağıda verilmiştir.

#### Gazelin Loricesi

*Mû an miskîn tezerwê bêpêr estem*

*Mû an sûzende şemê bêser estem*

*Heme der aşiyânî dîrum nişîn*

*Der în wîrane murxê bêper estem*

*Bedîn merdânegî hestem çunân xwâr*

*Te pindarî ki be be serê micmer estem*

*Dilâ na murde âsâyîş nebînî!*

*Ki mû ta cân ne dâdem wa ne restem*

*Dil ez âlâle rûyan sûte dîrum*

*Ezînan der rekû can neşter estem*

(Yıldırım, 2013, 52-53)

### 2.1.3. Bendleri

Klasik edebiyatta bend, başından sonuna kadar aynı vezinde çok beyitli parçalardan meydana gelen şiirlerin her bir bölümüne verilen addır (Pala, 2013, 66). Bâbâ Tâhir’e ait bir bend şöyledir:

#### Gazelin Türkçesi

Ben o kanatsız miskin sülün kuşuyum

Ben ateşin o başı yanmış bir mumuyum

Herkesin bir yuvası var, orda yaşıyor

Bense bu viranede kanatsız bir kuşum

Bu yiğitliğim ile o kadar zayıfım ki

Sanki bir cemre üzerinde oturmuşum

Gönül ölmeden huzur bulamazsın

Ben can vermeden olgunlaşmam

Lale yüzlülerden yanmış bir gönlüm var

Onlar elinden, damar ve canda neşter var



**Bendin Lorîcesî**

*Zaricem di wîdayê mûric edxwerd*  
*Mûric ani dû desteş û Xwuda derd*  
*Nagehan bamed an baz wi darî*  
*Zariceş kuşt û mûran zaric edxwerd*  
*Daliç Elwend kûhan kerd perwaz*  
*Bazeş bekuşt û xwûneş pak waxwerd*  
*Bemed neçîrwan derdên wedayên*  
*Bewekdeş tîr û dal ej kar bederd*  
*Beşe neçîrwan destut wucad est*  
*Ce înet wedkere ej kar bederd*  
*Fena mî neşe îniwed ke men kerd*  
*Be men hem an keren her wed ke men kerd*

(Yıldırım, 2013, 43-44).

**Bendin Türkçesi**

Gördüm keklik, karınca yemini yedi  
 Karınca iki elini açıp Allah'a yöneldi  
 Birden bire bir av şahini oraya geldi  
 Kekliği öldürdü karıncalar onu yedi  
 Elvend dağından bu kez kartal geldi  
 Şahini öldürdü, kanını içip onu yedi  
 Sonra gamlı ve huysuz bir avcı geldi  
 Bir ok atarak kartalın işini bitiriverdi  
 Yaşa avcı, ellerin hiç dert görmesin!  
 Zira kötü kötülüğün cezasını çeysin  
 Ben de kötüyüm bu bana da kalmayacak  
 Ne kötülük etmişsem bana da yapılacak

**2.2. Bâbâ Tâhir'in el-Kelimâtu'l-kisâr İsimli Eseri**

Bâbâ Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kisâr* (Özlü Sözler) adlı eserini Arapça kaleme almıştır. Konu itibarıyla müellif, bu eserde tasavvufun tanımını yaparak onun, temel ilkelerini ve konularını kısa ve özlü sözlerle ifade etmiştir. Bâbâ Tâhir tasavvufu, yaşadığı manevi haller bağlamında tarif etmesinden kaynaklı birden çok tanımını yapmıştır. Örneğin Bâbâ Tâhir, dünyevi bir maksatla zikir yapma saray bekçisine benzetmekte Allah rızası için zikir yapma da bahçivana benzetmektedir. Ona göre saray bekçisi, kralı korumanın karşılığı olarak ücret alırken bahçivanın ücreti bahçesine ektiği ürünleri toplamaktır. Bâbâ Tâhir, bu eserinde tasavvufi kavramları tarif ederken onlara bilinen genel tariflerin dışında başka anlamlar da yüklemektedir. Örneğin genel geçer tarife göre “zühd” kavramı dünya nimetlerinden uzaklaşmaktır ancak ona göre zühd, “*Ez-Zühdü terku na 'îmi 'd-dunyâ ve 'l-âhire*” yani dünya nimetlerinin yanında ahiret nimetlerinden de uzaklaşmaktır (Şivan, 2006, 174).

*El-Kelimâtu'l-kisâr*, arifler ve mutasavvıflar tarafından büyük bir ilgi ve alaka görmüş dolayısıyla eserin daha iyi anlaşılabilmesi adına birçok âlim tarafından şerh edilmiştir. Bu şerhlere Aynülkudât el-Hemedânî'ye (ö. 525/1131) isnat edilen bir şerh ile müellifi meçhul başka bir şahsa atfedilen şerhi misal vermek mümkündür (Şivan, 2006, 3). *El-Kelimâtu'l-kisâr* adlı bu esere Molla Sultan Ali Gunâbâdî tarafından *Tevzîh-i Şerh-i Fârisi Ber Kelimât-ı Kisâr-ı Şeyh-i Ecel Bâbâ Tâhir-i 'Uryân* adıyla yazılan bir şerh 1955 yılında Tahran'da Sâlih Hüseyinî'yi Emir Süleymânî Yayınları tarafından basılmıştır (Gunâbâdî, 1955, 11).

Bu çalışmanın ekinde Aynülkudât el-Hemedânî tarafından *el-Kelimâtu'l-kisâr* için yapılan şerhin Tahran'da Kitaphane-i Meclis-i Şura-yı Millide bulunan orijinal nüshasından bazı örnekler verilmiştir. Aynülkudât el-Hemedânî, söz konusu eseri önce Arapçadan Farsçaya çevirmiş daha sonra şerhini yapmıştır. Eser, 51 bâbdan oluşup içinde Bâbâ Tâhir'e ait 421 özlü söz ve bunların şerhi bulunmaktadır (Şivan, 2006, 3).

*El-Kelimâtu 'l-kisâr* adlı bu eser, yirmi üç bâb ve aşağı yukarı 421 veciz sözden meydana gelip eserde konu bakımından tasavvuf ilminin inceliklerine değinilmiş; ilim, marifet, ilham, akıl, nefis, bela, kalp, dünya ve ahiret, mecaz ve hakikat, işaret, vecd, işitme, zikir, gaflet, muşâhade, hıfz, irade, talep, feraset, sekr, fakr, zuhd, tevekkül, sabır, ubûdiyet, muhabbet, dava, gayret, vakit, ölüm ve hayat, fena ve bekâ, kavuşma ve ayrılık, tevhid, tasavvuf, tarikat, mekr ve istidrac, ehl-i sülûkun tabakaları, hakkı söylemek, gurbet vb. birçok konu ele alınarak söz konusu konularla alakalı kavramların şayet var ise zit manaları da verilerek izah edilmiştir (Gunâbâdî, 1955).

*El-Kelimâtu 'l-kisâr*' da yer alan özlü sözlerden bazıları tercümeleriyle aşağıda misal olarak verilmiştir.

*"El- 'İlmu yehmiluhu, ve 'l-vecdu yedhuluhu, ve 'l-hekiyketu tedyinuhu, ve 'l-ma 'rifetu tu 'nisuhu"* (Şivan, 2006, 12) (İlim kişiyi hedefine doğru taşır, vecd hedefe dâhil eder, hakikat onu Hak'a yaklaştırır, ma'rifet ise onu Hak ile yoldaş eder.) (Sönmez, 2021, 2/188).

*"El- 'İlmu tâcu 'l- 'ârifî, ve 'l-ma 'rifetu tâcu 'l- 'âlimî"* ( Sönmez, 2021, 2/188) (İlim arifin tacıdır, marifet ise âlimin tacıdır) (Sönmez, 2021, 2/188).

*"Leyse beyne 'n-nefsi ve 'l-kiyâmeti illâ nefis"* (Şivan, 2006, 72) (Nefis ile kıyamet arasında sadece nefis vardır).

*"El-Fakru behru 'l-belâi, ve 'l- 'ilmu sefînetun ve 'l-vecdu mevcetun, fe izâ câe 'l-mevcu garağa 's-sefînetu"* (Fakirlik bela denizidir, ilim gemidir, vecd dalgadır, dalga geldiğinde gemi batır) (Şivan, 2006, 166)

*"Ez-Zühdü terku na 'imi 'd-dunyâ ve 'l-âhireti"*(Zühd, dünya ve ahiret nimetlerini terketmektir) (Şivan, 2006, 174).

*"El-İhlasu nisyânu 'l-mulâhazâti"*(İhlas, bütün mülâhazaları unutmaktır.) (Şivan, 2006, 180)

*"Kâbülu 'l-medhi bi 'n-nefsi şirkun, ve bi 'l-hakki tevhidun"*(Şivan, 2006, 245) (Nefisten dolayı övünmeyi kabul etmek şirk, Hak için kabul etmek ise tevhit.) (Sönmez, 2021, 2/188).

*"Et-Tasavvûfu ihlâku 'l-emvâli"*(Şivan, 2006, 247) (Tasavvuf, mala-mülke değer vermemektir.) (Sönmez, 2021, 2/188).

*"En-Nâsu selâsetun, 'arifun, 'alimun ve mürîdun. Fe emme 'l- 'arifu fe hüve li Rabbihi dûne hażzihi, ve emme 'l- 'alimu fe hüve li 'ilmihi ma 'a hażzihi, ve emme 'l- 'muridu fe hüve li muradihi bi r 'uyeti hażzihi"* (Şivan, 2006, 263) (Üç farklı insan tipi vardır: ârif, âlim ve murid. Ârif, hazzına değil, rabbine bağlıdır; âlim, hazzıyla beraber amelîne bağlıdır; mürîd ise hazzını gözeterek muradına bağlıdır.) (Sönmez, 2021, 2/188).

### 3. Bâbâ Tâhir'in Veliliği

Velî, kavramı Arapçadan Türkçeye geçmiş bir kavramdır. Sözlüklerde "yakınlık, sahip, dost, yardım eden, koruyan; yardım edilen, korunan vb." anlamlara gelmektedir, çoğulu ise evliyâ yani velilerdir (İbn Manzûr, 1890, 2/15/406). Nitekim Kur'an'da "... Allah da mü'minlerin dostudur" ( Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012, 3/68) olduğunu ifade eden ayetler mevcuttur. Hz. Peygamber'in bazı

hadislerinde de veli kavramının yukarıdaki anlamlıya geçtiğini görmek mümkündür.

Feridüddin Attâr (ö. 618/1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 792/1390 [?]) gibi mutasavvîf şairler hakkında olduğu gibi Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân’ın da hayatı ve kerametleri hakkında bazı menkıbeler rivayet edilmiştir. Menkıbe kelimesi Arapça menşeli olup sözlükte “bir kimsenin erdem ve kahramanlıklarını anlatan hikâye, epos, vb.” manalara gelir (Komisyon, 1996, 943). Menkıbeler, hayatın gerçekleriyle pek alakası olmayan ya da olsa bile zamanla tağyir edilen hikâyelerden ibarettir (Şahin, 2004, 19/112-114). Biz bu başlık altında Bâbâ Tâhir hakkında rivayet edilen menkıbelerden bazılarına yer vereceğiz.

Rivayet edildiğine göre Bâbâ Tâhir, yaşadığı Hemedân şehrinde bulunan Elvend dağına zaman zaman gidip odun toplar sonra da topladığı bu odunları getirip şehirde satarak geçimini sağlardı. Bir gün yaşadığı şehirde bulunan medreselerde ilim tahsil etmekle meşgul olan talebelere gidip onlarla sohbet eder. Sohbet esnasında bir ara talebelere “ilim tahsil etmek için ne yapmak lazım” diye sorar. Talebeler de onunla eylesen adına medresenin bahçesinde bulunan havuzu göstererek “kış mevsiminde bu buzlu havuza bir gecede kırk defa girip çıkmak lazım” diye cevap verirler. İlim tahsil etmeye karar vermiş olan Bâbâ Tâhir, kendisine verilen bu cevabı sahih kabul ederek söz konusu eylemi yapmaya karar verir. Bir kış gecesi havuzun kenarına gidip buz tabakasını kırdıktan sonra soğuk suya kırk defa dalıp çıkar. Yapılan bu eylem neticesinde kendisine gelen manevi bir işaretle zihni tekâmüle erer. Söz konusu eylemi geçirdiği gecenin sabahında medreseye gidip talebelerle ilmi münazaralara katılarak çok başarılı bir performans sergiler. Bâbâ Tâhir, yaptığı bu davranışla etrafındaki herkesi hayretler içinde bırakır. Kendisine, bir gece gibi kısa bir sürede elde ettiği bu başarının sırrını soranlara şu meşhur Arapça vecizeyle cevap verir: “يَدْرُوكُ كَيْتَيْسُ مَا”

روا  
يَدْرُوكُ كَيْتَيْسُ مَا / *Emseytu Kurdiyyen ve esbehtu Arebiyyen*” yani “Kürt olarak geceledim, Arap olarak sabahladım”. Arapça olan bu ifadenin Bâbâ Tâhir dışında Ebu’l Vefa el-Kürdi ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi bazı sufiler tarafından da kullanıldığı kaynaklarda geçmektedir (Hal, 1977, 13-15). Bu menkıbe özellikle Hemedan şehrinde dilden dile dolaşmakta ve birçok kişi tarafından bilinmektedir.

Rivayet edildiğine göre Bâbâ Tâhir, Hemedân’ın karı ve soğuğu ile meşhur Elvend dağında bir baraka inşa edip bazen orada kalırdı. Barakada kaldığı vakitlerde bazen hararetle Allah Teâlâ’yı zikre dalar, bu esnada vücudunun harareti o derece yükselirdi ki bu hararetin tesiriyle etrafında bulunan karlar erirdi (Minorsky, 1970, 2/169).

Bâbâ Tâhir’in veliliği ile alakalı anlatılan başka bir menkıbeye göre de O’nun astrolojiye ilgi duyan ve zihni sürekli yıldızlarla meşgul olan bir yeğeni vardı. Bir gün bir yıldızın bulunduğu konumu ile alakalı epeyce kafa yorar ancak, elle tutulur herhangi bir sonuca ulaşamaz. Bunun üzerine amcası Bâbâ Tâhir’e danışmaya karar verir. Elvend dağındaki kulübesinde bulunan amcasına gider, kulübeden içeri girdiğinde amcasını yerde yüzükoyun bir halde Allah’a ibadet ederken görür. Kendi kendine “bu vaziyet şeriata uygun” değildir der. Ama amcasının bu hareketi yapış nedenini de merak eder. Allah Teâlâ’nın sevgili kulu olan Bâbâ Tâhir, Yüce Yaraticısının yardımıyla yeğenin zihninden geçirdiklerini anlar. Merakını gidermek için ona şöyle der. “Sevgili yeğenim! Bu vaziyette uyumak mekruhtur. Ancak, ben uyanığım.” daha sonra yeğenin günlerce düşünüp cevabını aradığı sorusunu kendisine sormasına imkân vermeden, önce altmış adımlık bir çizim çizer. Daha sonra “senin aradığın şey budur” der. Böylece yeğeni aradığı cevabı bulur (Cevad, 1384, 54-55).

Başka bir rivayette de veliliği ile alakalı şu menkıbeye yer verilmektedir. Loristanlı Şah Huşin bir gün dostlarıyla Hemedan’a gider. Şah Huşin ve arkadaşları Hemedan’a vardıklarında şehir halkı onları karşılar. Her biri onları misafir etmek istediğini söyler. Şah Huşin, halktan hiç kimsenin kırılmasını istemez, bunun üzerine:

“Atımın dizginini serbest bırakıyorum, kimin kapısında durursa ona misafir olacağız” der ve atının dizginini bırakır. At gider Bâbâ Tâhir’in bulunduğu Tekke’nin önünde durur. Şah Huşin, Bâbâ Tâhir’i daha önce duymuştur. Ancak kendisini yakından tanımak ister. İnsanın takvalık derecesinin dünya malına karşı olan sevgisinden belli olduğunu bilen Şah Huşin, Bâbâ Tâhir’e oldukça kıymetli olan birtakım mücevherat ve bir miktar da para teklif eder. Bunun üzerine Bâbâ Tâhir ona, “Ben senin sevgin ve cemalin dışında hiçbir şey istemem” der. Şah Huşin, ona “Kusura bakma, seni denemek istedim; eğer teklifimi kabul etseydin iyiler zümresinden ayrılmış olurdu” der (Yıldırım, 2013, 29).

Yukarıda verilen menkıbelerden de anlaşılıyor ki Bâbâ Tâhir, döneminin arif ve mutasavvıf şahsiyetlerindedir.

#### 4. Bâbâ Tâhir’in Edebî Kişiliği

Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân’ın hayatı ve eserleri üzerine yapılan bu çalışmanın gayesi onun klasik edebiyattaki yerini belirlemek ve eserlerini tanıtmaktır. Bâbâ Tâhir, ilk dönem klasik edebiyatın edip ve şairlerindedir. Kendisinden sonra gelen edip ve şairleri etkileyen Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân, dünyaya meyil etmeyen, mücerret ve fakir bir hayatı yani kalenderî bir yaşam tarzını seçen bir dervıştır. Bu başlık altında Bâbâ Tâhir’in dili, üslubu ve şiirlerinde kullandığı mahlasları üzerinde durulacaktır.

##### 4.1. Dili ve Üslubu

Bâbâ Tâhir, dübeytî nazım şeklindeki şiirlerini, yaşamını sürdürdüğü bölge halkının diliyle yani Lorî lehçesiyle yazmış bir sufidir. Onun şiirleri duygu yüklüdür yani lirik türündedir. Şair, şiirlerinde ağır, manası zor anlaşılan kelimeleri kullanmaktan kaçınmış, süslü cümleler kurmaktan imtina etmiş, edebî sanatları da çok az kullanmıştır. Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân’ın böyle bir metodu benimsemesinin altında kanaatimizce, kendisini yapmacık bir hayattan uzak tutma arzusu, yani dünyanın süsüne ve cazibesine kapılmadan kendisini olduğu gibi manevi âleme gösterme arzusudur. Dünyanın cazibedar ve debdebeli hayatı, gözlerini kamaştırmadığından olsa gerek, yapmacıktan kaçınmış, sözü sanatlı söyleme kaygısından kaçınmış, dolayısıyla dübeytîlerini yazıya dökerken hedef kitle olarak halkı seçmiş ve onların duygularına hitap etmiştir. Onun bu samimi duygularından dolayı olsa gerek, yaklaşık bin yıl önce yaşamış olmasına rağmen unutulmayan ve eskimeyen şair ve mutasavvıflar arasına girmiştir.

Bâbâ Tâhir, dübeytîlerini ve gazellerini aruz vezni ile yazmıştır. Dübeytîler üzerinde yaptığımız çalışma neticesinde onun, aruz veznini mahirane bir şekilde kullandığını tespit ettik. Bâbâ Tâhir, dübeytîlerini Lorî lehçesiye yazdığını daha önce ifade etmiştik. Ancak yazılan bu dübeytîler, sonraları derlendiğinden dilden dile aktarılırken bazı değişikliklere uğraması kaçınılmazdır (Zerrinkûb, 1376 H.Ş. , 181-187). Bugün elimizdeki dübeytîlerin dilinde görülen birtakım farklılıkların sebebi işaret ettiğimiz noktanın rolünün büyük olduğu kanaatini taşımaktayız.

Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân’ın dübeytîlerinin dili ne kadar sade ise anlam bakımından da bir o kadar derinliklidir yani sehl-i mümteni tarzında yazılmıştır. Şair, şiirlerinde dünyanın mahiyetinden ve âdemoğlunun garipliğinden bahsederken aslında kendi yalnızlığını ve perişanlığını dile getirmiştir. Bâbâ Tâhir’in dübeytîlerinde sevgi dolayısıyla sevgiliye kavuşma arzusu vardır, bize göre dile getirdiği sevgi ve sevgili ise dünyevi değil manevi sevgi yani Allah’a kavuşma sevgisi ve hasretidir.

Bâbâ Tâhir, dübeytîlerinde sevgisini dile getirirken kullandığı kavram, simge ve semboller daha çok mecazi aşkı dile getirmek için kullanılanlardır. Şairin, dilini sade tutmak istemesinden kaynaklı bu kavramları kullandığı kanaatini taşımaktayız. Mesela şair, aşağıdaki beyitte “*Suxen wa te keren, wa te neşinend/* Seninle oturup se-

ninle sohbet edenler” derken bize göre kast ettiği mana ‘teheccüd namazı’ nı kılmaktır yani âşık olduğu Cenabı Hak ile hasbihal etmektir. İlahi mana da maşukla hasbihal etmenin yollarından birisi de teheccüd namazını kılmaktır. Çünkü gecenin bir vaktinde ancak âşık olanlar kalkıp maşukuyla kelam etme ihtiyacını hissederler. Bâbâ Tâhir, maksadını dile getirmek için günlük hayatta kullanılan kelam, imge ve sembollerden de istifade etmiştir.

### Dübeyfînin Lorîcesî

*Xwoşa anan ke her şaman tû wînend*

*Suxen wa te keren, wa te neşînend*

*Gerem desres nebî ayem te wînem*

*Beşum anan bewînem ke te wînend*

(Yıldırım, 2013, 120)

### Dübeyfînin Türkçesi

Ne şanslıdır her gece seni görenler

Seninle oturup seninle sohbet edenler

Eğer seni görmek elimden gelmiyorsa

Gidip göreyim seni gören kim iseler

Lorî lehçesinin yanında iyi derecede Farsça ve Arapça bilgisine de sahip olduğu Arapça telif ettiği *el-Kelimâtu'l-kisâr* adlı eserinden anlaşılan Bâbâ Tâhir’in edebî yönünü anlamamızı kolaylaştıran diğer bir veri de söz konusu bu eserdir. Müellif, tasavvuf konulu bu eserinde edebî yönünü öne çıkarmış ve fikirlerini kısa cümlelerle veciz bir şekilde ifade etmiştir. Eserinde fiil cümlelerinden ziyade isim cümlelerini kullanmış, kurduğu cümlelerde tekellüfe yer vermemiş, uzun cümleler kurmaktan kaçınmış, en önemlisi de meramını kısa cümlelerle ifade ederek halkın onları ezberlemelerini ve ona göre hayatlarını idame etmelerini sağlamayı amaçlamıştır.

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki Bâbâ Tâhir, şair olduğunu ifade etmek için dübeytî türünde şiir söylememiştir bilakis, Allah’a olan muhabbetini ve aşkını dile getirmek gayesiyle şiiri bir araç kullanmıştır. Yine Bâbâ Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kisâr* adlı eserini büyük bir edip olduğunu ifade etmek maksadıyla vücuda getirmemiş bilakis bu eseriyle kâmil insan olmanın yollarını anlatmayı hedeflemiştir.

## 4.2. Lakabı ve Mahlası

Lakap kelimesi Arapça “lak-ka-be” fiilinden türeyen bir isim olup sözlüklerde çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Şemseddin Sami “bir adamın ism-i aslisinden başka hem namlılardan tefrik olunmak için ba’de bi’l-munasebe ta’yin eden diğer ism-i ki onunla *şöhreti olunur.*” (Sami, 1998, 1243) diye tarif ederken Develioğlu “bir kimseye, kendi asıl adından başka takılan ad” (Develioğlu, 2007, 541) diye tanımlamaktadır.

Mahlas kelimesi de Arapça “ha-le-se/ yah-lu-su/ hu-lûs” fiilinden türemiş bir isim olup sözlüklerde “emin, güvenilir yer, saflık, halislik, gönül temizliği, kaçma, kurtulma, sığınma” gibi anlamlara gelmektedir. Çeşitli sözlük ve ansiklopedilerde hemen hemen aynı anlama gelen tarifler yapılmıştır. Örneğin Şemseddin Sami *Kamûs-ı Türkî*’de “*Şairin şiirde ittihaz ettiği isimdir ki gazelin nihayetinde zikri adet olmuştur, Herkesin ismine ilave dem olunan ikinci isim ki bir sıfattan ibarettir.*” şeklinde tarif etmektedir (Sami, 1998, 1310). Kısaca mahlas, şairlerin şiirlerinde kullandıkları takma ada verilen isim şeklinde tarif etmek mümkündür.

Lakap ile mahlas kavramları zaman zaman birbirlerinin yerine kullanıldıkları olmuştur. Yukarıda verilen anlamlardan da anlaşılıyor ki lakap, bireyin halk arasında tanınmasını sağlayan ve içinde belli başlı amaçlar barındıran takma bir addır, mahlas ise şairlerin şiirlerinde kullandıkları müstear isimleridir. Toplum içerisinde yaşayan belli başlı bazı şahsiyetlere çeşitli lakaplar takılmıştır ya da şairler birtakım nedenlerden dolayı şiirlerinde asıl isimlerini zikretmek yerine mahlas kullanmışlardır. Bu tür kullanımlara “Zembilli” lakabıyla meşhur olan Şeyhülislam Ali Efendi (ö. 932/1526),

“Tiryâkî” lakabıyla meşhur olan Hasan Paşa (ö. 1017/1608) ve “Nişani ve Mela” mahlasını kullanan Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Cezerî’yi (ö. 1050/1640) örnek vermek mümkündür. Araştırmamızın konusunu teşkil eden Bâbâ Tâhir için de bazı lakap ve mahlaslar kullanılmış, kendisi de gerek dübeytilerinde gerekse gazellerinde bu lakap ve mahlasları kullanmıştır. Aşağıda gerek Bâbâ Tâhir için kullanılan lakaplar ve gerekse bizzat kendisinin kullandığı mahlaslar dübeytilerinden ve gazellerinden yola çıkılarak tespit edilmeyle çalışılmıştır.

#### 4.2.1. Lorî Lakabı

Lorî lakabı Bâbâ Tâhir için kullanılan bir lakaptır. Kendisinin Lorîstan bölgesinde doğması, ömrünün tamamını bu bölgede geçirmesi ve söz konusu bölgenin Lorîstan diye adlandırılması hasebiyle Lorî lakabıyla anılmıştır (Zerîn Kûb, 1377, 500). İran’ın bir eyaleti olan Lorîstan bölgesinin doğusunda Rûdsezar, batısında Irak, kuzeyinde Hersin ve Nihavend şehirleri, güneyinde de Huzistan bulunmaktadır. (Öngör, 1959, 520).

Bölgede yaşayan halkın çoğunluğu Lor’dır. Lorların etnik kökenleri ve konuştukları dil hususunda değişik fikirler bulunmaktadır. Kürt Tarihçi Şerefhan Bidlisi’nin (1543?-1643?) Farsça kaleme aldığı ve *Şerefname* diye bilinen *Tevârih-i Kadîm-i Kürdîstân* adlı eserinde Lorların Kürt olduklarını söyledikten sonra Kürtleri “Kurmanc, Lor, Kelhor ve Goran” diye dört ana guruba ayırmaktadır (Emir Şerefhan, 23-24). Farsların ve Kürtlerin tarihini, edebiyatını, coğrafyasını ve kültürünü araştıran şarkiyatçı Vladimir Minorsky (1877-1966) Mes’ûdî’yi (ö. 345/956) kaynak göstererek Lorların Kürt olduklarını nakletmektedir (Minorsky, 1965, 7/83). Bu görüşü Mes’ûdî’nin haricinde Yakut el-Hamevî (ö. 626/1299) de “*Mu‘cemu’l-Buldân*” adlı eserinde İran’ın Lorîstan eyaletinde Kürtlerin yaşadığını dile getirmektedir (Hamevî, 1397, 5/16). Bunu destekleyen bir başka tarihçi de İbn Havkal’dır (ö.377/978). O’da Lorîstan bölgesinde çoğunlukla Kürtlerin yaşadığını (İbn Havkal, 1938, 257) ifade etmektedir. Ebu’l-Fidâ (ö.732/1331) da Lorîstan eyaleti hakkında şu bilgileri vermektedir: “Lor, Huzistan’ın bir nahiyesidir, bu bölgede Lorîstan diye adlandırılan bir dağ da bulunmaktadır. Lorîstan veya Lor Dağı, Tustar ile Huzistan arasında olup altı günlük mesafededir. Bu dağlarda çoğunlukla büyük Kürt toplulukları ve onların hükümdarları yaşamaktadırlar...” (Ebu’l-Fidâ, 1840, 313). Osmanlı İmparatorluğunun meşhur dilbilimcisi Şemseddin Sâmî (ö.1321/1904) “*Kamûsu’l-Alam*” da Lorîstan ve Lor maddesinde şu bilgilere yer vermektedir: “*İran’da Horasan ile İsfahan arasında ve Horasandan ma’dûd bir yer olup, bu memlekette sakin olan Kürd akvamından bir kavmin ismiyle müsemma olduğu coğrafiyun Arap asarında mesturdur. Yakut Hamevi, bu memleketin ahiren Horasandan tefrikiyle cibalden ma’dûd ayrıca bir hatta ‘ad olunduğu ilave edip el-yevm Lorîstan denilen yerdir.*” (Sami, 1316, 4011). Ziya Gökalp (1876-1924) ve diğer bazı araştırmacılar da Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân’ın dübeytilerini Lor lehçesiyle yazdığını ve Lorların, Kürtlerin bir parçası olduklarını söylemektedirler (Feyli, 2009, 146-147). Diğer bazı araştırmacılara göre de Lorîstan eyaletinin ilk sakinleri Kürtler iken sonraları bu halk Türkleştirilmiştir. (Öztuna, 1976, 23/100).

#### 4.2.2. Tâhir Lakabı ve Mahlası

Arapça bir kelime olan Tâhir kelimesi sözlüklerde “temiz, pak, abdest ve guslü bozan şeylerden beri olan” anlamına gelmektedir (Sami, 1998, 873). Söz konusu isim Bâbâ Tâhir’in gerçek adıdır. O, bu ismi gerçek adının yanında şiirlerinde mahlas olarak da kullanmıştır. Aşağıda verilen her iki dübeytîde de şair, “Tâhir” ismini hem isim hem de mahlas olarak kullanmıştır.

##### Dübeytinin Lorîcesi

*Şew taret bewînim xahîş ez pey*

*Şude kewn û mekan ez xiqetet hey*

##### Dübeytinin Türkçesi

Karanlık geceni göreyim ricası senden

Nesne ve mekânın var olması senden

*Heqîqet bişnew ez Tâhir ke gerdi  
Be yek “kun” xiqetî kewn û mekan tey*  
(Yıldırım, 2013, 378).

Sen işin hakikatini Tâhir’den duy ki  
Bir “ol”unla her şey yaratılışı senden

*Nigarê tazexîzê mû kuca yî?  
Be çeşman surmerîzê mû kuca yî?  
Nefes ber sîne-yê Tâhir resîde  
Demê murden ezîzê mû kuca yî?*  
(Yıldırım, 2013, 386).

Ey yeni filizlenmiş yârim nerdesin?  
Göze sürme çekmiş yârim nerdesin?  
Tâhir artık son nefesini vermektedir  
Artık ölüm vaktidir, azizim nerdesin?

#### 4.2.3. Bâbâ Tâhir Lakabı ve Mahlası

Bâbâ lakabı, soy ve nesep ilişkisinden azade bir şekilde sevgi, saygı ve hi-maye etmek gibi anlamları bünyesinde barındırmaktadır. İslam’ın ilk dönemlerinde bu kavramın kullanıldığına dair elimizde kesin bilgiler bulunmamaktadır. Ancak 10. yüzyıldan itibaren tarikat şeyhleri ve münzevi sufiler bu lakapla anılmaya başlanmışlardır (Uludağ, 1991, 4/365). Bâbâ lakabı süreç içerisinde bazı tarikat şeyhlerine, bu şeyhlerin tayin ettiği halifelere, mutasavvıflara ve meczup diye nitelenen şahıslara verilen bir unvandır. Bu unvanla anılanlar, genellikle belli bir olgunluğa eriştiklerinde halk nezdinde saygı görürler (Cebecioğlu, 2014, 61). Bâbâ lakabı, Anadolu’da Ehl-i Hak, Melameti, Bektaşî, Haydarî vb. tasavvuf ehlî şahsiyetler için özellikle de Kalenderî şeyhleri için yaygın bir şekilde kullanılmıştır (Yıldırım, 2013, 14-15). Bâbâ Tâhir, Ehl-i Hak ve Kalenderî şeyhi olduğundan baba lakabını şiirlerinde mahlas olarak kullanmıştır. Bâbâ Tâhir-i ‘Uryân bir gazelinde şöyle diyor:

##### Gazelin Lorîcesi

*Mû ez rûzê ezel Tâhir bizadem  
An ez rûnam Bâbâ Tâhir estem*  
(Yıldırım, 2013, 53).

##### Gazelin Türkçesi

Ben ezelden beri Tâhir (pak) doğdum  
Bu nedenle ismen Bâbâ Tâhir oldum

#### 4.2.4. ‘Uryân Lakabı ve Mahlası

Bâbâ Tâhir, şiirlerinde sıklıkla ‘Uryân mahlasını kullanmıştır. Arapça “erâ -ye‘râ -‘urâ” fiilinden türeyen ve sıfat olarak kullanılan ‘Uryân kelimesi sözlüklerde “çıplak, örtüsüz, elbisesiz, soyunmuş, arınmış, kurtulmuş” manalarına gelmektedir (Sami, 1998, 934). ‘Uryân lakabı, daha çok Kalenderî şeyhleri tarafından kullanılmıştır (Ocak, 2016, 72). Bir Kalenderî şeyhi olan Bâbâ Tâhir de şiirlerinde ‘Uryân lakabını mahlas olarak kullanmıştır.

##### Dübeytînin Lorîcesi

*Nezûnem rût û ‘Uryânım kî kerde  
Xwudim cellad û bî cûnum kî kerde  
Bide xencer ke ta sîne kunem çak  
Bebînem işq ber cûnum çi kerde*  
(Yıldırım, 2013, 286).

##### Dübeytînin Türkçesi

Bilmiyorum beni kim çıplak yapmış  
Celladım benim kim canımı almış  
Bir hançer verin de yarayım sinemi  
Ki göreyim aşk bana neler yapmış

Bâbâ Tâhîr'in şiirlerinde 'Uryân lakabını kullanmasıyla alakalı araştırmacılar bazı görüşler ileri sürmüşlerdir, bunlardan bazıları şöyledir:

Bâbâ Tâhîr, dünya malına kıymet addetmeyip dünyadan elini eteğini çekip, oldukça karasal bir iklime sahip olan İran'ın Hemedân şehrinde ömrünün büyük bir kısmını kulûbe ve mağaralarda geçirdiği ve dervişane bir hayatı yaşadığından bu lakabı kendisi için kullanmıştır (Rûhânî, 1386, 1/65-66). Bazı araştırmacılara göre de bu lakap, el yazmalarında kayıt altına alınırken yanlış yazılmıştır. Kelimenin aslı, "azad ve şerif" anlamına gelen "aryan" iken yazıya geçirildiği esnada sehven "'Uryân" diye yazılmıştır (Yıldırım, 2013, 16). Bir başka görüşe göre de Bâbâ Tâhîr, dış görünüşüne önem vermeyip üstü başı yırtık bir halde çarşı ve pazarlarda dolaşmasından kaynaklı kendisine bu lakap verilmiştir (Rûhânî, 1386, 1/65-66). Bâbâ Tâhîr hakkında nakledilen bir diğer menkıbeye göre de kendisi bir kış mevsiminde Hemedan'daki medresenin bahçesinde bulunan havuzun buzlarını kırıp sabaha kadar içinde kaldığından dolayı bu lakabı kullanmıştır (Yıldırım, 2013, 16). Yine başka bir rivayete göre de Bâbâ Tâhîr'in kış mevsiminde Hemedan'daki medresenin bahçesinde bulunan soğuk havuzun içinde sabaha kadar kalması neticesinde vücudu kimsenin yanında oturamayacağı kadar ateşlenir. Bundan ötürü de kendisi için "'Uryân" yani çıplak lakabını kullanır (Resul, 2012, 97-98).

#### 4.2.5. Hemedanî Lakabı ve Mahlası

Hemedan şehri; gerek tarihi açıdan ve gerekse coğrafi ve stratejik açıdan oldukça önemli bir şehirdir. İran'daki bir şehrin ismi olduğu gibi içinde bulunduğu eyaletin de adı olan Hemedân şehri, Elvend dağının doğu eteklerinde 1960 m yükseklikteki bir ova üzerine kurulmuştur. Hemedân eyaletinin kuzeyinde Azerbaycan ve Kazvin, güneyinde Irak bölgesi, doğusunda Sâve, batısında ise Kirmanşâh bulunmaktadır. Bu şehir, eski çağlardan bu yana önemli bir ticaret merkezi olmuştur. Irak'tan Kafkasya'ya, Horasan ve Türkistan'a giden ticaret ve askerî yolların üzerinde bulunması bu şehrin önemini bir kat daha artırmıştır (Belâzûrî, 2013, 352; Mirza Bala, 1964, 5-1/420).

Hemedân'da doğan, yaşamını orada sürdüren ve vefat eden Bâbâ Tâhîr-i 'Uryân, doğduğu, büyüdüğü ve vefat ettiği bu şehre, iç âleminde çok değer verdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle olsa gerek kendisine Bâbâ Tâhîr-i Hemedânî de denilmiştir (Fehrayî, 1387 H.Ş. , 11). Aşağıdaki dübeytîde de görüleceği üzere Bâbâ Tâhîr, Hemedânî mahlasını kendisine hem lakap ve hem de mahlas olarak kullanmıştır:

#### Dübeytînin Lorîcesi

*Mû an espîdebaz em Hemedanî*

*Lane der kûh darem der nihanî*

*Be balê xwud perem kûhan be kûhan*

*Be çengê xwud kerem nexçîrbani*

(Yıldırım, 2013, 350).

#### Dübeytînin Türkçesi

Ben Hemedanlı beyaz şahininim

Dağın tepesine yuvamı kurmuşum

Kanatlanıyorum dağdan dağa

Pençelerimle avcılık yapar olmuşum

Aşağıda Bâbâ Tâhîr'in şiirlerinde geçen lakap ve mahlaslarının istatistikî bilgilerini içeren bir tablo verilmiştir. Tablodaki istatistikî bilgiler, Kadri Yıldırım tarafından *Bâbâ Tâhîrî Uryan Hayatı Görüşleri Divanı* adlı çalışması esas alınarak verilmiştir.



**Tablo 1:** Lakap ve Mahlas Tablosu

	Tâhir	Bâbâ Tâhir	'Uryân	Hemedanî	Lorî
<b>Gazel Numarası</b>	1, 2, 3	4	---	---	---
<b>Dübeytî Numarası</b>	43, 187, 280, 288	---	188,	252	---
<b>Toplam</b>	10				

Yukarıda verilen tabloda görüldüğü gibi Bâbâ Tâhir, gazellerinde sadece gerçek adı da olan “Tâhîr” mahlasını kullanmıştır, dübeytlerinde de “Lorî” ve “Bâbâ Tâhir” mahlaslarını hiç kullanmamıştır. “Tâhîr” mahlasını dört dübeytde, “'Uryân” ve “Hemedanî” mahlaslarını ise birer dübeytî de kullanmıştır.

### Sonuç

Bâbâ Tâhir, kesin olmamakla beraber 10. yüzyılın sonunda dünyaya gelmiş, 11. yüzyılın ilk yarısında yaşamış tasavvuf ehli ve Kalenderî Şeyhi olan bir şahsiyettir. O, 19. yüzyıla kadar çok tanınan bir şahsiyet değildi. Bu yüzyıldan itibaren kendisi üzerinde yapılan araştırmalar neticesinde gerek edebiyat sahasında ve gerekse tasavvuf ehli içinde tanınmaya başlandı. Yaptığımız araştırmalar neticesinde Bâbâ Tâhir ile ilgili şu sonuçlara vardık.

Bâbâ Tâhir, sadece bir şair ve edip değil, bununla beraber tasavvuf ehli bir şahsiyettir. O, dübeytlerinde ifade ettiği gibi kendisi aynı zamanda Kalenderî bir hayat tarzını seçen bir sufidir. Bâbâ Tâhir-i Uryân, kalenderliği yanında rind ve derviş unvanlarıyla da anılmıştır.

Bâbâ Tâhir, İran'ın Lor eyaletinde yaşamış, dübeytlerini de Lorî lehçesiyle yazmıştır. Kavmiyeti hakkında araştırmacılar arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Kimi araştırmacılar, Lorların Kürt milletinin bir parçası olduğunu dolayısıyla kendisinin de bu millete mensup olduğunu, kimilerine göre de Lorların, Fars milletinden olduklarını bu nedenle kendisinin de Fars milletinden olduğunu savunmaktadırlar. Ancak yaptığımız araştırmalarda bizde oluşan kanaate göre Lorlar, Kürt kavminin bir parçasıdır. Şayet bu kanaatimiz doğru ise Bâbâ Tâhir, Kürt kavmindendir.

Bâbâ Tâhir'in eserlerine bakıldığında onun, Lorî lehçesinin yanında Farsça ve Arapçayı da iyi derecede bildiği anlaşılmaktadır.

Yaptığımız tahkikatlar neticesinde Bâbâ Tâhir'e ait nazım türünde yazılan dübeytler ile Arapça nesir türünde kaleme aldığı *el-Kelimâtu'l-kisâr* adlı eserleri olduğunu tespit ettik.

Bâbâ Tâhir, daha çok yazdığı dübeytleriyle meşhur olmuştur. O, dübeytlerini aruz kalıbıyla yazmıştır. Bazı dübeytlerde mahlas kullanmış bazılarında ise hiç kullanmamıştır. Dübeytlerinde en çok kullandığı mahlas “Tâhîr” mahlasıdır, diğer mahlasları ise birer defa kullanmıştır. Dübeytlerinde tasavvufî konuları sade bir dille anlatmıştır. Bâbâ Tâhir, dübeytlerinde mecazî aşkın kavram, simge ve sembolleriyle ilahî aşkı anlatma yolunu seçen şair ve sufi bir şahsiyettir.

Bâbâ Tâhir-i Uryân'ın şiirlerinden anlaşılıyor ki o, Şiiğe yakın durmaktadır ancak Şii olduğunu söylemek mümkün değildir. Yine dübeytlerinden anladığımız kadarıyla Bâbâ Tâhir, Ehl-i Hâk'a (Yaresanlığa) yakın bir görüşü benimsemektedir.

Bâbâ Tâhir, nesir türünde Arapça kaleme aldığı *el-Kelimâtu'l-kisâr* adlı eseriyle rızayı ilahî kazanmanın düsturlarını sıralamıştır. O, bu eserinde tasavvufî yaşam tarzı

ile alakalı birçok sembolü kullanmıştır. Bâbâ Tâhir-i Uryân, *el-Kelimâtu'l-kisâr*'da ilim ve irfanın yanında doğayı sevmenin ve onu korumanın önemini de mahirane bir şekilde dile getirmiştir.

Bâbâ Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kisâr* adlı eserinde tasavvufa ait bir takım kavramların tarifini yaparken tasavvuf ehlinin yaptığı tariflere bazen yeni anlamlar eklemek suretiyle farklı bir bakış açısını kazandırma cihetine de gitmiştir. Öreğin tasavvufta önemli bir kavram olan zühdü hem dünyanın hem de ahiretin nimetlerinden sakınmak olarak tarif etmektedir.

Bâbâ Tâhir, *el-Kelimâtu'l-kisâr*'ı dübeytlerin aksine ağır bir dille yazmış, ancak cümleleri süsleme yoluna gitmemiş ve uzun tutmamıştır.

### Kaynaklar/References

- Adak, Abdurrahman. *Teşeyên nezmê di edebiyata kurdî ya klasik de*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Algar, Hamid. “Ehl-i Hak”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ateş, Ahmet. “Gazel”. *İslam Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Azamat, Nihat. “Kalenderiyye”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-Büldân, Türkçe trc. Mustafa Fayda*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Cevad, Maksûd. *Şerh-i Ahwâl ve Âsâr ve Dubeytîhâ-yi Bâbâ Tâhir-i Uryân*. Tahran: Silsile-i İntişârât-ı Millî, 1. Basım, 1384.
- Deniz, Sebahat. “Dübeyt (Dübeytî) Hakkında”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 14 (2006), 77-100. <https://tkidergisi.com/file/dobeyt-dobeyt-hakkında>
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, (Haz. ve Yayınları, Aydın Sami Güneçyal)*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Doski û Selefî, Tehsîn İbrahîm û Hamid Abdulmecid. *Mu'cemu's-şu'era'i'l-Kurd*. Erbil: Weşanên Spîrêz, 1. Basım, ts.
- Ebu'l-Fidâ, İmâdu'd-Dîn İsmail b. Muhammed b. Ömer. *Takvîmu'l-buldân*. Paris: Dârû't-Tıbâ'ati's-Sultâniyye, 1840.
- Emir Şerefhan, Bidlisi. *Tevârîh-i Qadîm-i Kürdistân , (amd. Muhammed Abbasi)*. Tahran: Neşr-i Hedis, 1. Basım, bd.
- Fehrayî, Mustafa. *Bâbâ Tâhir-i Hemedanî*. Tahran: Meşâhîr-i İrânî 21, 1. Basım, 1387hş.
- Feylî, Necm Selman Mehdî. *el-Feyliyyûn*. Irak: Dârû Aras Li't-Tıbâ'ati ve'n-Neşr, 1. Basım, 2009.
- Gerdi, Eziz. *Serwa*. Erbil: Weşanên Aras, 1. Basım, 1999.
- Gunâbâdî, Molla Sultan Ali. *Tevzîh-i Şerh-i Fârisi Ber Kelimât-ı Kısâr-ı Şeyh-i Ecel*

- Bâbâ Tâhir-i Uryân*. Tahran: Salih Hüseyiniye Emir Süleymanî Yayınları, 2. Basım, 1955.
- Hal, Şeyh Muhammed. “Bâbâ Tâhir-i Hemedani Meşhûr Be Uryan”. *Govari Kori Zanyari Kurd* 5/5 (1977).
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Takvîmu'l-buldân* (Nşr., M. Le Baron Mac Guckin De Slane). 6 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1. Basım, 1397.
- Haznedar, Me'rûf. *Mêjûyê Edebî Kurdî*. 7 Cilt. Erbil: Weşanên Aras, 1. Basım, 2001.
- Hidayet, Rıza Kuli Han. *Mecmau'l-fusehâ*, (Nşr. Muzahir Mustafa),. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Emîn Kebîr, 1. Basım, 1381.
- İbn Havkal, Ebu'l-Qasim İbn. Hewkal en-Nasibî. *Kitâbu sûreti'l-arz*. Leiden: Matbaâyı Brill, 1. Basım, 1938.
- İbn Manzûr, Celaluddin Muhammed b. Mukerremu'l-Ensari. 20 Cilt. Kahire: Daru'l-Me'arif, 1. Basım, 1890.
- Kanar, Mehmet. “Destgirdî, Vahid”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 9. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Karaca, İbrahim. *Ehl-i Haklar'da Kültürel Hayat*. Kayseri: Erziyes Üniversitesi, 2020.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Sütun Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Komisyon. *Mu'cemu'l-Vasid*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Kur'an-ı Kerim. *Ali İmran*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Leszczynski, Georg Léon. “Bâbâ Tâhir Uryan'ın Rubaileri ve İlahi Aşkın Gözyaşları”, *Ezidi, Kızıbaş, Yaresan Kürtler Belgelerle Kürdistan'da Gizli Dinler*, (Haz., Mehmet Bayrak, Çev., Salman Kanar). Ankara: Özge Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Minorsky, Vladimir. “Bâbâ Tâhir Uryan”. *İslam Ansiklopedisi*. 2/166-170. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Minorsky, Vladimir. “Lurlar”. *İslam Ansiklopedisi*. C. 7. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1965.
- Mirza Bala. “Hemedân”. *İslam Ansiklopedisi*. C. 5-1. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Muallim Naci. *Istîlâhât-ı Edebiyye*, A. Yekta Saraç (haz.). İstanbul: Risale Yayınevi, 1. Basım, 1996.
- Narmîn, Mohammed Hussein. *Dı el-Kelîmatu'l-Qisara Bâbâ Tâhirê Hemedanî da Taybentmendiyên İrfanî*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, 2019.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderiler XIV-XVII. Yüzyıllar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Öngör, Sami. *Coğrafya Sözlüğü*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1. Basım, 1959.

- Öztuna, Yılmaz. "Loristan Atabeyleri". C. 23. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- Öztürk, Mürsel. "Rubai". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Pala, İskender. İstanbul: Kapı Yayınları, 23. Basım, 2013.
- Râvendî, Necmeddin Ebû Bekir Muhammed b. Süleyman. *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alameti)*, Çeviren: Ahmed Ateş. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1999.
- Resul, İzzetin Mustafa. *Mêjûyî Edebî Kurdî*. Suleymaniye: Le ser erkê Farûkî Mela Mistefa, 1. Basım, 2012.
- Rûhânî, Bâbâ Merduh. *Tarih-i Meşahîr-i Kurd Urefa-Ulema-Udeba-Şuara (Amd., Muhammed Macid Merduh Rûhânî)*. 3 Cilt. Tahran: Çâp Surûş, 1. Basım, 1386.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûsi Türkî*. İstanbul: Alfa Yayın Evi, 1. Basım, 1998.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûsu'l-a'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1. Basım, 1316.
- Secadî, Aladdin. *Mêjûyî Edebî Kurdî*. Senedec: İntişaratê Kurdistan, 1. Basım, 1389.
- Sönmez, Nesim. "Bâbâ Tâhir-i 'Uryan'ın Eserlerinde Bireysel ve Toplumsal Eleştiri". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü Ve Tahammül Ahlâkı-II Klasik Dönem (VII-XII. Asırlar)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2021.
- Sönmez, Nesim. *Dîwana Şêx Muşerrefê Xînûkî*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Şahin, Haşim. "Menâkıbnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/112-114. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.
- Şivan, İbrahim Ehmed. *Gotekurtekanê Bâbâ Tâhirî Hemedânî*. Erbil: Çaphaneyî Zankoyi Selehâddin, 1. Basım, 2006.
- Takane, Ahmet. *Bâbâ Tâhirî Hemedânî Jîyan û Berhemî*. Erbil: Weşanên Aras, 1. Basım, 2008.
- Temo, Selim. *Kürt Şiiri Antolojisi*. 2 Cilt. İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Tenik, Ali. *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Uludağ, Süleyman. "Bâbâ". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Yasmî, Reşid. "*Bâbâ -i Şâirân*", *Bâbâ Tâhirnâme: Hefde Güftâr ve Güzine-i Eş'âr*, (Der., *Pervîz Azkaî*). Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1. Basım, 1375.
- Yavuzer, Mehmet Nur. *Bâbâ Tâhir Di Wêjeya Kurdî De*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- YAZICI, Tahsin. "Bâbâ Tâhir-i Uryan". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 4/371-371. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- YAZICI, Tahsin. "Hemedan". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 17/183-185. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

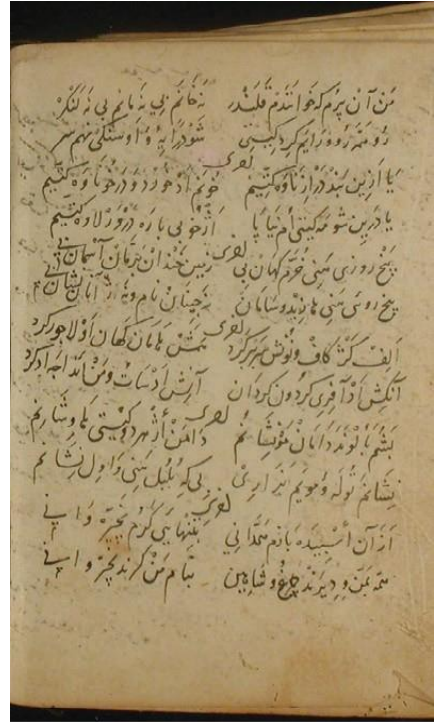
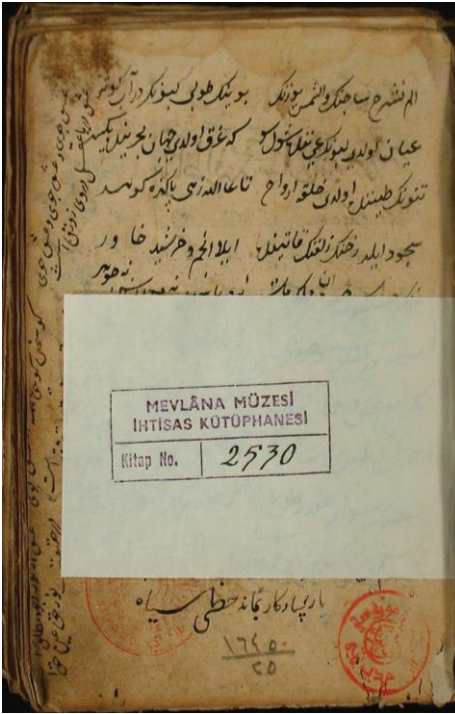
Yıldırım, Kadri. *Bâbâ Tâhirê Uryan: Hayatı, Görüşleri, Dîwanı*. İstanbul: Avesta Yayınları, 1. Basım, 2013.

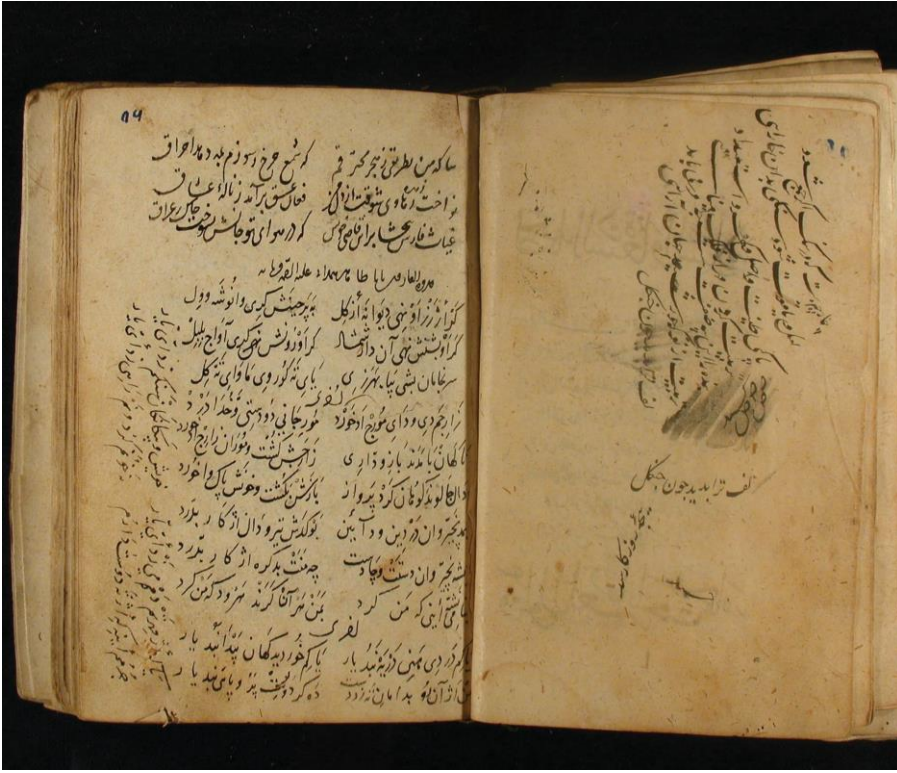
Zeki Bey, Mehmed Emin. *Kürd ve Kürdistan Ünlüleri /Meşâhîrê Kurd û Kurdîstân*, (Çev., M. Bâbâ n M. Yağmur, S. Kutlay). Ankara: Öz-Ge Yayınları, 1. Basım, 2005.

Zerîn Kûb, Abdülhuseyn. *Tarîh-i Merdûm-i İrân Ez Zebân-ı Sâsâniyân Tâ Pâyân-ı Âl-i Büveyh*. Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Emir Kebîr, 1. Basım, 1377.

Zerrînkûb, Ebdülhuseynê. *Custucû der Tesewîfê Îrân*. Tahran: Mueseseê İntişaratê Emîrkebîr, 5. Basım, 1376hş.

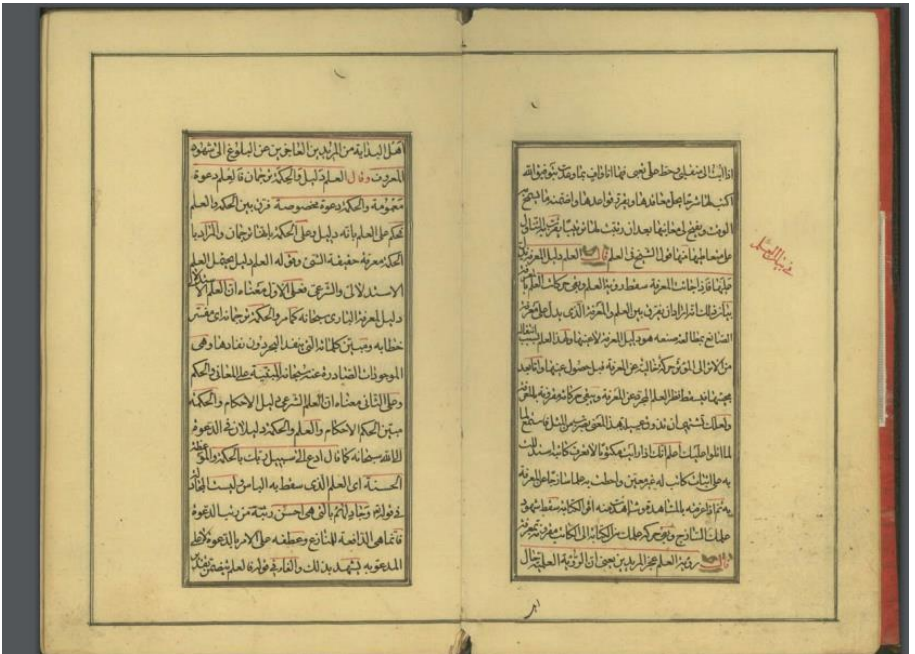
## Ek/Appendics

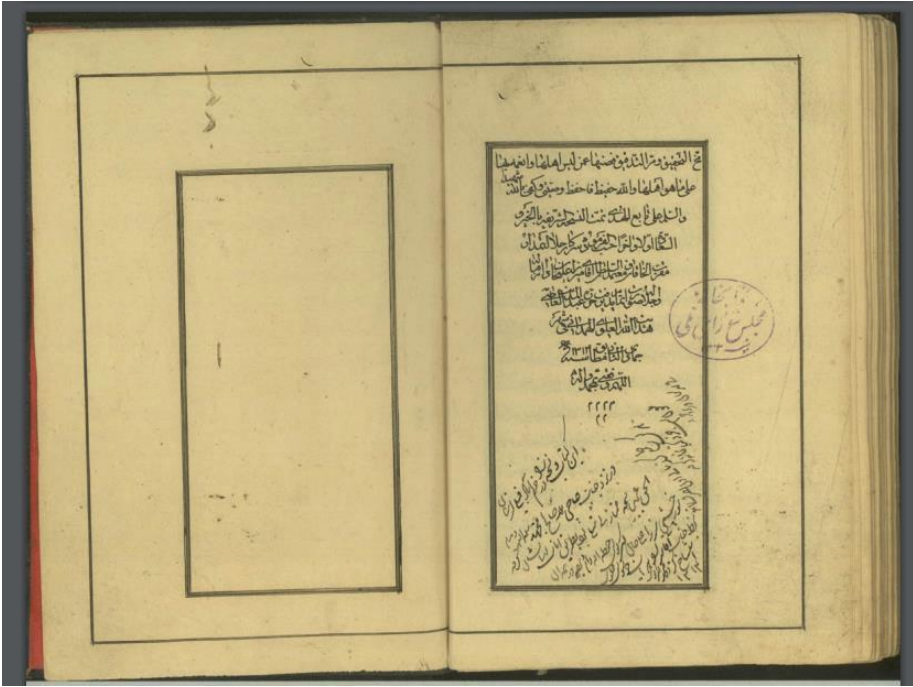




**EK 1:** Dübeytilerinin Bahuddîn Kumi'ye ait Konya Etnografya Müzesindeki orijinal nüshasından birkaç örnek (Yavuzer, 2016, 306-308)







EK 2: el-Kelimâtu'l-kisâr'ın Aynü'l-kudât el-Hemedâni'ye ait Tahran Kitaphane-i Meclis-i Şura-yı Milli'deki orijinal nüshandan birkaç örnek (Narmîn, 2019, 70-73)



**MUMUN DİLİNDEN BİR TEKKE ŞAİRİNİN HASB-İ HÂLİ:**  
**ŞEM‘A-NÂME-İ NECMÎ**  
HASB-I HAL OF A TEKKE POET FROM CANDLE’S LANGUAGE:  
ŞEM‘A-NAME-İ NECMÎ

**BİLGE KARGA GÖLLÜ**   \*  
Sorumlu Yazar/Correspondence

**Öz**

Ömer Necmî Efendi (Necmî) (H. 1230 ?/M. 1815-H. 1307/ M. 1889) Halvetiyye, Rıfâ’iyye, Şazelîyye, Şettâriyye tarikatlarına intisap etmiş bir tekke-tasavvuf şairidir. Ömrü boyunca tasavvuf yolundan ayrılmayan şairi çevresi “Necmî Baba” olarak adlandırır. 12. yüzyılda Türkistan’da hâcegân yolunu tutan sufilerle Yesevî dervişleri arasında ilgi gören “baba” ismi, sonraki asırlarda toplumun üst kesimlerine temayüz eden kişilere verilmiştir. Bu da şairin mutasavvıflar arasında saygın bir konumda olduğunu gösterir. Necmî’nin çalışmaya konu olan *Şem‘a-nâme-i Necmî* isimli eseri Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu’ndaki (Demirbaş No: 257/başlıksız) bir yazma eser içindedir. *Şem‘a-nâme-i Necmî* edebî tür olarak şairin çilesini mumun dilinden anlatan bir hasb-i hâl olarak değerlendirilebilir. 69 beyitten oluşan ve kaside nazım şekliyle yazılan eser tasavvufî aşk üzerine kurgulanmıştır. Alegorik özellik gösteren metin, mum ve pervane sembollerinin arka planında şairinin seyr ü sülûkunu anlatmıştır. Çalışmada önce muma dair bilgi verilmiş, divan şiirinde mumun kullanımı ve *Şem‘ü Pervâne* mesnevi geleneğinden bahsedildikten sonra *Şem‘a-nâme-i Necmî* üzerinde durulmuştur. Eser, edebî tür yönüyle değerlendirildikten sonra biçim ve içerik olarak incelenmiştir. Araştırmanın inceleme kısmında sadece metnin nesre çevirisi sunulmuş, makale sonuna ise transkripsiyonlu metin ve tıpkıbasım eklenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tekke-Tasavvuf Edebiyatı, Divan Şiiri, 19. Yüzyıl, Necmî, Mum, Hasb-i hâl.

**Abstract**

Ömer Necmî Efendi (Necmî) (H. 1230 ? / M. 1815 - H. 1307 / M. 1889) is a dervish lodge-mystic poet who was affiliated with the Halvetiyye, Rıfâ’iyye, Şazelîyye and Şettariyye orders. The poet, who did not stray from the path of mysticism throughout his life, calls his circle “Necmî Baba”. The name “father”, which attracted attention among the Sufis and Yesevi dervishes who took the path of Hajagan

\* Doç. Dr. Çukurova Üniversitesi, bilgekarga2011@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6786-3842.

in Turkestan in the 12<sup>th</sup> century, was given to people who distinguished themselves in the upper parts of the society in the following centuries. This shows that the poet is in a respectable position among mystics. *Şem‘a-name-i Necmi*, which is the subject of our study, is in the Süleymaniye Library Galata Mevlevihane Collection (Asset No: 257/untitled) was found in a manuscript. As a literary genre, *Şem‘a-name-i Necmi* can be considered as a *hasb-i hal* that describes the poet’s ordeal through the language of a candle. The work, which consists of 69 couplets and written in ode verse, is based on mystical love. The text, which has an allegorical feature, describes the poet’s journey in the background of candle and propeller symbols. In the study, firstly, detailed information about candles was given, after mentioning the use of candles in divan poetry and the tradition of *Şem‘ ü Pervane* masnavi, *Şem‘a-name-i Necmi* was emphasized. After the work was evaluated in terms of literary genre, it was also examined in terms of form and content. In the analysis part of the research, only the prose translation of the text was presented, and the transcribed text and facsimile were added to the end of the article.

**Key Words:** Tekke-Sufi Literature, Divan Poetry, 19<sup>th</sup> Century, Necmi, Candle, Hasb-i Hal.

### Giriş

Arapça kökenli olan *şem‘* (عشم) ve *mûm* (موم) sözcüklerinin anlamları sözlüklerde şöyle geçer: “*şem‘*” yakacak mum, bal mumu, çerâğ (Muallim Naci, 1987, 503; Şemseddin Sami, 1987, 786; Güneş, 2011, 645; Kırkkılıç, 1999, 485; Birinci vd., 2009, 471-472), mum cinsi veya içinde yağlı bir fitil olan aydınlatma aracı (Enverî 1382, 1329); “*Mûm*” bal mumu, bal eritildiğinde ayrılan ve ısıtıldığında yumuşayan madde (Şemseddin Sami, 1987, 1433-1434), baldan ortaya çıkan yumuşak madde (Birinci vd., 2009, 303) demektir.

Toplum yaşamının temel aydınlatma aracı rolünü uzun zaman üstlenen mum, geçmişte insan hayatının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bunun doğal sonucu olarak mum ve muma dair unsurlar etrafında pek çok âdet meydana gelmiştir. Bunlardan biri “mumla davet”tir. Elektrik, havagazı, petrol yakmasını kimsenin bilmediği, insanların iç yağı ya da bal mumu yakmayı tercih ettikleri tarihlerde zengin kişilerden biri diğerini davet edeceği vakit muhataba dibi kırmızıya boyanmış mum gönderirmiş. Kişinin diğerine gönderdiği dibi kırmızı mum “Bu gece bize geliniz” anlamında bir sembolmüş. Anadolu’nun çeşitli köylerinde “mumla davet” âdetinin izlerine hâlâ rastlanmaktadır. Örneğin, dost ve akrabalar herhangi bir düğüne çağrılırken onlara dibi kızıl yağ ve bal mumu gönderilir. Davetsiz gelip ikram bekleyen insanlar için “Dibi kızıl mumla mı davet ettim?” sözü söylenmeye devam eder. “Mum yapıştırma” ise sıbyan mektepleri ve medreselerdeki alışkanlıktan ortaya çıkmıştır. Eskiden sıbyan mekteplerinde çocuklar kitaplarını açar açmaz kaldıkları yeri bulabilmek amacıyla o kısma tebeşir veya bal mumu yapıştırırlarmış. Medreselerde satır başı bulunmayan sayfalara işaret koymak için mum, sarımsak gibi malzemeler kullanılmış. Bu uygulama, iletişimde zamanla akılda tutma, unutmama vb. manaları ifade etmeye başlamıştır. İki kişi görüşürken biri inat ettiğinde “Sen bu sözleri unutma” yerine “Sen buraya mum yapıştır” denmesi âdet olmuştur. Geçmişten bugüne ulaşan gelenekler arasında ferman, emir, mektup vb. evrakların konulduğu atlas keselerin balmumu akıtılarak mühürlenmesi âdetinin bazı devlet işlerinde hâlen yaşadığı görülür (Kurnaz, 2009, 334-335). Devam eden bu geleneklerin yanı sıra mum gündelik hayatta deyim ve atasözlerine de kaynaklık etmiştir.<sup>2</sup>

2 mum etmek (muma çevirmek), mum gibi (dosdoğru, dimdik; uslu, kıpırtısız; tertemiz, düzgün; zayıf, sararıp solmuş), mum keşilmek (sessiz, uslu, doğru düzgün durmak), mum olmak (hırçınlığı, yaramazlığı bırakmak; *argo* razı olmak), [birine] mum tutturmak (aşırı disiplin altına almak), mum yanmayınca pervane dönmez/yanmaz (“Güzel yoluna baş koyanların ortaya çıkması için güzelin görünmesi gerekir” anlamında bir söz), mum dibine ışık vermez (“Etkili kişi kendi yakınlarına yardımcı olamaz” anlamında kullanılan bir söz), mum yapıştırmak (bir şeyi kırmızı mumla mühürlenmek; *mec.* önemli bir şeyi unutmayıp

Divan şiirinde muma dair unsur ve âdetler (mumun saray<sup>3</sup> ile toplum hayatındaki rolüne paralel olarak) geniş yer tutar. Mum baştan ayağa doğru yanar, bazen başı kesilir.<sup>4</sup> Âşık, erimesi yönüyle mumla ilişkilendirilir. Ayrıca kimi zaman lale, ay, güneş, gam, sine, göz, can, boyun, sevgilinin güzelliği, sevgiliye kavuşmak muma benzetilir (Pala, 2020, 427). Işık kaynağı olan mum, sevgilinin yanacağı olan hasretinden gece boyunca yanar ve seher vakti geldiğinde söner (Güftâ, 2010, 107). Mum pervane ile değil de tek başına şiirde kullanılırsa âşık olarak tasavvur edilir.<sup>5</sup> Alevi sebebiyle gülen bir yüzü, erimesiyle ağlayan birini andırır. Şairler buradan hareketle tezat sanatından bolca yararlanmış (Kılıç, 2005, 62), “şem” kelimesini şiirlerinde redif olarak tercih etmişlerdir (Batislam, 2020). Mum, yanması ve ışık kaynağı olması nedeniyle çoğunlukla şiirlerde pervane ile birlikte kullanılır. Gece ışığın etrafında dönen geniş kanatlı ve uzun dar gövdeli renkli pullarla kaplı kelebek, kepe-nek, böcek, fırıldak, karakulak vb. (Devellioğlu, 2004, 861; Enveri, 1382, C. I, 266; Öztürk-Örs, 2009, 595; Şemseddin Sami, 2006, 253) anlamlara gelen “pervâne” kelimesinin şiirdeki “gül ile pervâne” kullanımlarından hareketle gündüz uçan kelebek manasına da gelebileceği yönünde düşünceler vardır (Metinî-Kopuz, 2013, 525-540). Ancak çoğunlukla mum ile birlikte gece ışık etrafında dolaşan kelebek şeklinde şiirlerde geçmektedir. Eskiden insanlar, ateş yanmaya başladığında gece dolaşan bu hayvanların ışığın cazibesine kapıldıklarını zannederlerdi. Bu nedenle şairler kendilerini pervaneye, vefasız sevgilinin cezbedici hâlini onları etrafına toplayan muma benzetmişlerdir. Mumun zalim sevgiliyi temsil ettiği kabul edilmiştir (Kurnaz, 2009, 375). Pervane ışığın etrafında yanacağını bile bile dolaşır ve kendini ateşe atar. Çünkü “aşkı uğruna yanmak âşıklığın şanıdır” (TDEA, C. VIII, 126). Kur’ân’da ve hadislerde de insanlar, gece uçuşan kelebek ve kendini ateşe atmaya çalışan pervaneler şeklinde hayal edilmiştir (Armutlu, 2010, C. 38, 495).

Şem’ ile pervane şark edebiyatının başlıca konu ve benzetmeleri arasına girmiş, Şem’ ü *Pervâne* isimli mesneviler ortaya çıkmıştır. Doğu edebiyatlarında tasavvufî aşkı konu alan alegorik hikâyelerin ortak adı hâline gelmiştir. Bu hikâyelerde şem’ sözcüğünün çeşitli kelimelerle oluşturulan terkipleri<sup>6</sup> ilahî nur, mürşid-i kâmil, Kur’ân, Hz. Muhammed gibi tasavvufî manalar taşır. Pervane ile şem’ in alegorik aşk hikâyesini ilk defa Hallâc-ı Mansûr (öl. 922) *Kitâbü’l-Tevâsin*’de anlatmıştır. Ardından Ahmed el-Gazzâlî (öl. 1126) *Sevânihu’l-’uşşâk* adlı eserinde hikâyeyi nesir olarak yazmış, eserini âşikane tarzda kaleme almıştır. Aynı’l-kudât el-Hemedânî *Temhidât*’ında pervanenin aşkı evrensel bir aşka dönüştürmüştür. İran edebiyatında ise Rûzbihân-ı Baklî, Necmeddîn-i Dâye, Senâî, Nâsır-ı Buhârâî, Kâsım-ı Envâr gibi şairler bu konuyu işlemişlerdir. Bazı mesnevilerde ayrı bölümler hâlinde olup çoğu mü-

akılda tutmak), muma döndürmek/çevirmek (birini her sözü dinler duruma getirmek, uslandırmak), mumla aramak (çok isteyerek ve özlemle aramak), [bir şey başka bir şeyi] mumla aramak (daha kötü olan yeni bir şey, bir durum, bir kimse, pek iyi olmayan eskisini aramak) bk. (Akalin vd., 2011, 1709-1710). Divan şiirinde geçen mumla ilgili deyimler için bk. (Tanyeri, 1999).

3 Osmanlı döneminde çeşitli tören ve kutlamalarda mumun önemli bir unsur olduğu dikkati çeker. Ramazan ayında Hz. Muhammed’in türbesinde mum alayları olur (Mumun divan şiirinde Hıristiyanlık ile bağlantılı kullanıldığı örnekler için bk. Mataracı, 2021, 210), düğünlerde mum alma (gelinin veya sünnet çocuğunun önünden bal mumundan yapılmış nahlin götürülmesi bk. Arslan, 1999) merasimleri yapılırdı. Yeniçeri ocağında, Yeniçeri meydanının aydınlanmasıyla görevli mumcular vardı. XVIII. yüzyılda ocağa yirmi altı kişi çalışıyordu. Mum bedellerini hükümet karşılardı. Yeniçeri meydanında haftada bir gün üç mum bir akçe üzerinden on beşer mum vermek kanundu. Çarşamba günleri yeniçeri ocağı çavuşları odalara mum dağıtırdı. Petrolün icadından önce yağ ve balmumlarını yapan esnafla kaldırım amesine de mumcu adı verilirdi (Pakalın, 1993, C. II, 580-581). Evliya Çelebi mum yapan esnaflar, dükkânlar, burada çalışan kişi sayısı vb. bilgileri kaydetmiştir. Bu konuda bk. (Dankoff, vd., 2006).

4 Mum fitilinin mum makasıyla (mikraz) kesilmesi ve onun mum külâhıyla söndürülmesi/dinlendirilmesi mum kullanımında yararlanılan aletlerin şiire girmesine yol açmıştır. bk. (Ünlü, 2017, 321-329).

5 Mumun sadece sevgiliyi değil, âşığı da temsil ettiği şiir örnekleri için bk. (Armutlu, 2018, 59-101).

6 “Şem” ile farklı manalar ifade eden çeşitli tamlamalar kurulmuştur: Şem’-i felek, şem’-i muzaffer, şem’-i sebâh, şem’-i subhî, şem’-i ‘âlem-tâb, şem’-i seher, şem’-i Yahûdî-veş, şem’-i zerrin-leğeni (Öztürk-Örs, 2009, 723), şem’-i kâfür (Kufacı, 2020), şem’-i cihân-efrûz, şem’-i ikbâl, şem’-i ilahî, şem’-i külbe-i ahzân, şem’-i meclis-ârâ, şem’-i şâm-efrûz (TDEA, C. VIII, 126).

nazara tarzındaki 100 beyti geçmeyen Şem' ü *Pervâne* manzumeleri bulunmaktadır. İran edebiyatında hikâyeye mesnevi içerisinde ve müstakil olarak ilk defa Feridüddin Attar *Manûku't-Tayr*'ın yirmi dokuzuncu makalesinde yer vermiştir. Sa'dî-i Şîrâzî de *Bostân*'ın üçüncü bölümünün sonuna aynı hikâyeyi almıştır. Bu iki eser, mazmun ve motif bakımından birçok şaire ve esere kaynaklık etmiştir. Hikâyenin bağımsız şekilde ve mesnevi hâlinde ilk defa XV. yüzyılın sonlarına doğru yazıldığı anlaşılmaktadır. Ehlî-i Şîrâzî'nin 894'te (1489) kaleme aldığı Şem' ü *Pervâne*'si buna örnek verilebilir. Fars edebiyatındaki şem' ü pervanelerden Türk şairleri de esinlenmiştir.

Şem' ve pervane sembolleri önce mensur eserler içinde yer almıştır. Mutasavvıf yazarlar tasavvufi duygu ve düşüncelerini açıklamada bu iki sembolden yararlanmışlardır. Daha sonra mesnevilerde küçük hikâye şeklinde ve münazara tarzında yer almışlardır. XII. yüzyılın ilk yarısından itibaren şem' ile pervane sembolünün divanlarda olduğu görülür. Daha çok mutasavvıf şairlerce kullanılan bu semboller ve yazılan şiirler rubai nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Başlangıçta şem' ve pervane kelimeleri gazel ve rubailerde âşık-maşuk ilişkileriyle ele alınmış, sonra da herhangi bir eser içinde mesnevi nazım şekliyle ve özellikle münazara olarak kaydedilmiştir. Fazla uzun olmayan bu şiirler zamanla şairlerce benimsenmiş ve müstakil eserler oluşturulmuştur. Farsça (Fehmî, Şeyh Abdullah-i Şebüsterî-i Niyâzî) veya Türkçe (Gülşehrî, Zâfî, Lâmi'î Çelebi, Mu'îdî, Feyzî Çelebi) olan ve bağımsız bir eser olarak yazılan Şem' ü *Pervâne* mesnevileri vardır. XIV. yüzyıldan itibaren Fars edebiyatında müstakil bir eser olarak Şem' ü *Pervâne* mesnevileri yazılmış, XVI. yüzyılda ise Türk edebiyatının pek çok tasavvufi eserinde, mesnevilerin içinde küçük hikâye şeklinde görülmüş, Türk edebiyatında müstakil eserler kaleme alınmıştır (Armutlu, 2009, 890-905).

Şem' ü *Pervâne*'nin Fars ve Türk edebiyatlarındaki yeri ile bu sembollerin kullanım alanına dair kapsamlı bazı çalışmalar yapılmıştır (Armutlu, 2009; Armutlu, 2010). Şem' veya şem' ü pervanenin divan şiiri ve metinlerindeki yeri (Aksoy, 2010; Çörek, 2019; Kaya, 2015; Karaca, 2018; Mutlu, 2020), şem' kelimesiyle kurulup farklı manalar ifade eden bazı terkiplerin (şem'-i kâfur) divan şiirindeki kullanılışı (Kufacı, 2020), Cem Sultan'ın şem' (mum) redifli gazeli (Batislam, 2020), şem' ve pervane sembollerinin ontolojik olarak yorumlandığı (âşık/bilen, mâşuk/bilinen) araştırmaları (Akdemir, 2010), pervanenin anlam dünyasına farklı bakış açısıyla yaklaşan çeviri çalışmaları (Metinî-Kopuz, 2013) ile mesnevi karşılaştırmaları (Sabuncu, 2005) şem' ve pervane konulu yayınlardandır. Çalışmaların önemli bir kısmı ise şairlerin müstakil olarak meydana getirdiği ve orijinal örnekler olarak gösterilen Şem' ü *Pervâne* mesnevileri üzerinedir.<sup>7</sup>

## 1. Metnin İncelenmesi

### 1.1. Şem'a-nâme-i Necmî

İstanbul Ömer Necmî Efendi (Necmî) (H. 1230 ?/M. 1815-H. 1307/ M. 1889) şiirlerinde rint duruş sergiler. Ömer Necmî Efendi vezni tespit edilemeyen veya hece ölçüsüyle uyum sağlayan şiirleri, sade ve anlaşılır dili, şiirlerinde tasavvufun işleniş biçimi yönüyle tekke-tasavvuf şairidir (Kocatürk, 1970, 622). Ancak eserlerinin

<sup>7</sup> Zâfî'nin *Dîvân*'ından sonra en tanınmış eseri Şem' ü *Pervâne*'si Fars ve Türk edebiyatlarının klasik mesnevi konularından olan Şem' ü *Pervâne* mesnevileri arasında beşeri aşkı işlemesi yönüyle orijinal bir örnek olup Şem' ü *Pervâne* mesnevilerinde yer almayan sosyal hayat unsurlarını barındırması bakımından farklıdır. bk. (Alpay, 2012, 129-142; Armutlu, 2018, 349-371). Lâmi'î Çelebi'nin Şem' ü *Pervâne* mesnevisi (bk. Köse, 1997) Türk edebiyatında ilk Şem' ü *Pervâne* mesnevisi olup 1522 yılında Kanuni Sultan Süleyman adına yazılmıştır. Zâfî, Mu'îdî ve Feyzî Çelebi Lâmi'î'yi takip etmişlerdir. Lâmi'î'nin mesnevisinin orijinal yanı sıra edebiyat tarihlerinde dindar ve mutasavvıf yönleriyle anılan şairin, metnin satır aralarında topluma dinî mesaj vererek bu kimliğini mesnevisine yansıtması olmalıdır. bk. (Armutlu, 2014, 166). Mu'îdî'nin Şem' ü *Pervâne* mesnevisi alegorik anlatım yönüyle dikkat çekicidir. bk. (Pomakoğlu, 2016). Feyzî Çelebi'nin mesnevisi ise XVII. yüzyılda hece vezniyle kaleme alınmış olması yönüyle diğer mesnevilerden ayrılır. bk. (A. Tekin, 1991).

içeriği ve niteliği, kaynaklarda Farsça'ya hâkimiyeti ile övülmesi<sup>8</sup>, 19. yüzyılda Farsça divançe hazırlayan şairler arasında yerini alması (Aydın, 2004, 32-37) onun divan şiiri kültürünü iyi bilen bir tekke-tasavvuf şairi olduğunu gösterir.

Şairin *Türkçe Divân*, *Farsça Divânçe*,<sup>9</sup> *Tuhfe-i Vahdet* ve *Kasîde-i Elifîyye*<sup>10</sup> olmak üzere bilinen dört eseri vardır. *Farsça Divânçe*'si dışında *Türkçe Divân*'ında Farsça şiirler ve Senâî, Hayâlî, Şemsî, İbn İmâd'a yazılmış Farsça tahmisler bulunur.<sup>11</sup> Necmî'nin *Türkçe Divân*'ında olmayan *Sâkînâme*<sup>12</sup>'si ve bazı Türkçe şiirleri Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu'ndaki (Demirbaş No: 257/başlıksız) yazma eser içerisindedir.<sup>13</sup> Bu şiirlerin arasında Şem'a-nâme-i Necmî isimli bir şiir de bulunmaktadır (v. 37b-39b). Şiirin sonuna şöyle bir not düşülmüştür: "Tamâm şod in kitâb-ı müstetâb be-kalem-i hakîrû's-seyyid Ahmed İrânî fî-târih-i 9 şehr-i Şa'ban sene 1325". Bu bilgilerden şiirin tespit edildiği nüshayı 17 Eylül 1907'de, Necmî'nin vefatından yaklaşık 18 yıl sonra Seyyid Ahmed İrânî<sup>14</sup> isimli bir kişinin tamamladığı anlaşılmaktadır.

"Şem'a-nâme", "şem'" ve "nâme" kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur. "Şem'a" (شمعه) bazen sadece "mum" (Enverî, 1382, 1430) olarak, çoğu zaman da: "İnce mum, el mumu, fitil" (Birinci vd., 2009, 471-472), "Mektup zarflarının üstüne yapıştırılan ve mühürle de mühürlenmiş kırmızımsı balmumu eritmekte kullanılan sarıma ince fitil adıdır. Arapça şem'a ince mum, balmumlu fitil demektir. Şem'a beyaz balmumundan yapılırdı. İnce mum, balmumlu fitile de bu ad verilirdi" (Pakalın, 1993, C. III, 334) şeklinde açıklanmaktadır. Arapça dil bilgisi kitaplarına göre kelime sonundaki "tâ-i marbûta" ve "tâu'l-vahde" eklendiği isimleri müfred yapar ve "şem'a" "eş-şem'" in tekilidir. "Nâme" ise sözlüklerde şöyle yer alır: "iki şahs beyninde te'âfi olunan mektûb, bitik, risâle; 'aşk ve muhabbete dâ'ir sevişenler beyninde te'âfi olunan mektûb; nâme yazmağa mahsus süslü kâğıd; taraf-ı şâhânedan bir hükümdâra yazılan hatt-ı hümayûn" (Şemseddin Sami, 2006, 1452); "mektup; yazı; kitap; ameller defteri; talik yazı; gazete" (Kantar, 2000, 1169); "mektup, ferman ve buyrultu makulesi risaleye itlak olunur. Ünvanlarında veya ahirlerinde isim yazıldığı itibariyle kitap mevkiinde dahi istimal olunur" (Öztürk-Örs, 2009, 540); "mektup, tahrirat; kitap; ferman, buyrultu" (Kartal, 2009, 535). Elde edilen bilgiler, "şem'a" sözcüğünün bal mumlu fitil ve ince mum anlamına da geldiğini, beyaz bal mumundan yapılmış özelliğinin onu kendisiyle yakın mana ve kullanımlara sahip "mum" sözcüğünden ayrıldığını ortaya çıkarır. Bu doğrultuda "şem'a-nâme" mum/ince mum fitili/beyaz mum hakkında yazılmış yazıyı ifade eder, şiirin başlığı ise klasik *Şem' ü Pervâne* mesnevi ve şiirlerinden farklı olarak sadece mum üzerine yazılmış bir metni temsil eder.

Divan şiirinde "-iye" ve "nâme" ile biten sözcüklerin tür adı olarak tercih edilme eğilimi dikkate alındığında Necmî'nin *Şem'a-nâme-i Necmî* olarak şiirini adlandırmasında edebî bir türe işaret edip etmediği akla gelen ilk sorular arasındadır. Divanlar ve müstakil eserler incelenirse "nâme" kelimesiyle biten (sâkînâme, pend-nâme, İskendernâme gibi) birçok tür adı görmek mümkündür. Ancak her "nâme" kelimesiyle biten adlandırmaların tür adı olduğunu söylemek yanlıştır (Gökâlç, 2011, 292). Bir konunun, ele alındığı şiire tür adı olabilmesi için bazı şartların karşılanmış olması gerekir. Metne verilen başlıklar edebî türlerin sınıflandırılmasında ve adlandırılmasında önemli bir etkidir; ancak eserin veya manzumenin sadece adına bakarak türünü belirlemek doğru sonuçlar vermeyebilir: "Eğer var olan bir form, farklı bir

8 Şairin hayatı ve edebî kişiliğine dair bk. (Bursalı Mehmed Tâhir, 1333, 468; Kurnaz-Tatçı, 2001, 1024).

9 Geniş bilgi için bk. (Karga Göllü, 2021).

10 *Türkçe Divân*, *Tuhfe-i Vahdet* ve *Kasîde-i Elifîyye* hakkında geniş bilgi için bk. (Paşazade, 2002).

11 bk. (Karga Göllü, 2021, 1355-1375).

12 Bu şiirin başlığı şairin "Necmî Baba" olarak anıldığını gösterir. "Baba" kelimesinin kullanımı hakkında bk. (Çetin, 2007, 70-75; Uludağ, 1991, IV/365-366).

13 bk. Karga Göllü, 2022, 173-201; Karga Göllü, 2022, 85-100).

14 Bu kişi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

yönüyle farklı adlarla ele alınmışsa ve kendisinden sonra bir geleneğe yol açmışsa bunu bir tür olarak kabul etmek gerekir” (Gökalp, 2011, 294). Ayrıca gelenek, türlerin oluşumunda belirleyici bir rol üstlenir. Divan şiirinin kuralları ve hazır kalıpları olduğundan şairler belirli çerçevede hareket ederler, bu çerçeveyi genişletmek için arayışlara yönelirler.

“Örneğin daha 16. yüzyılda Mesîhî ve Zâtî, bir şehri ve o şehrin güzellerini anlatan ‘şehrengiz’ adlı türün ilk örneklerini vücuda getirmiştir. Ortaya çıkan yeni bir konu ya da anlatım tarzı, farklı şairlerin eliyle işlenmedikçe bir tür olmaz ve söz konusu eserin adı da yalnızca bir eserin adı olarak kalır”(Gökalp, 2011, 292).

Necmî şiirine “Şem‘a-nâme” adını vermiştir. Divan şiirinin en görkemli zamanı olan 16. yüzyıl metinlerinde mum anlamındaki kelimelerden en fazla “şem“, en az “fîtil” sözcüğü tercih edilmiştir (Mutlu, 2020, 130). Ömer Necmî Efendi de şiirini isimlendirirken “şem“ sözcüğünün anlam dünyasından yararlanmıştı. Gerek divan edebiyatı türleri<sup>15</sup> gerekse Necmî'nin tekke-tasavvuf şairi olduğu göz önüne alınarak dinî-tasavvufî Türk edebiyatındaki türler<sup>16</sup> incelendiğinde her iki alanda da “şem‘a-nâme” adında herhangi bir tür ismine;<sup>17</sup> “nâme” kelimesiyle oluşan pek çok tür adı bulunsa da “Şem‘a-nâme” isimli veya bu isimle yazılmış şiir veya esere rastlanmamaktadır.<sup>18</sup> Bu da metin başlığının “şem‘a-nâme” kelimesiyle meydana gelmesinin geleneğe yol açan bir davranış olmadığını, adlandırmanın edebî tür ilgisiyle yapılmadığını gösterir. “Şairler, kendilerinden önceki şairlerin eserlerini bakarak yeni bir şeyler eklemeyi denemişler, bu sayede divan şiiri geleneğinin çerçevesini genişletmişlerdir” (Gökalp, 2011, 294). Necmî'nin de meşhur Şem‘ü Pervâne mesnevilerinden beslendiği, eserinin başlığını konu bağlamalı tercih ettiği ve Şem‘a-nâme-i Necmî başlığındaki “şem‘a-nâme”nin yalnızca bir eserin adını oluşturduğu, dönemin edebî değişimlerinin de şair üzerinde etkili olduğu söylenebilir.<sup>19</sup>

## 1.2. Bir Hasb-i Hâl Olarak Şem‘a-nâme-i Necmî

Divan şiirinde “hasb-i hâl” olarak isimlendirilen ya da nitelendirilen şiirlerde anlatan ve dinleyen olmak üzere iki temel unsur vardır. Bu şiirlere sohbet havası hâkimdir ve sohbetin konusu çoğunlukla şairlerin dertleridir (Fuzûlî'nin *Manzume-i Hasb-i Hâl ve Sitâyîş-i Seyyid Mehmed Gazi'si*, Nâbî'nin *Azliyye Kasidesi* gibi). Şairler rüzgâr, felek, söz, kalem, hâtif gibi unsurlarla, ikinci bir şahısla ya da kendi kendileriyle konuşur ve çoğunlukla kendi hâllerini anlatırlar. Sıkıntılarını ifade ederken şikâyetlerini, kişisel sorunlarını, bireysel ve toplumsal konulara yönelik eleştirilerini, övgü, fahiye ve nasihatlerini de dile getirirler (Gökalp, 2011, 328-332). Hasb-i hâllerde şairler kendi durumları ile toplumun içinde bulunduğu şartları<sup>20</sup> anlattıklarından bu manzumeler tarihe ışık tutması yönüyle önemlidir.<sup>21</sup> Cem Sultan, Fuzûlî, Gelibolulu Âlî, Bağdatlı Rûhî, Nâbî, Nâilî, Nef'î, Kânî, Hasan Ziyâî, Lebîb-i Âmidî, Diyarbakırlı Sa'îd Paşa divanlarındaki hasb-i hâller buna örnek verilebilir (Batislam, 2007). XVIII. yüzyıl divan şairlerinden Enderunlu Hasan Yâver'in *Gül-i Sad-berg*'i ise mesnevi nazım şekliyle yazılmış olup çok yemenin zararları ile az yemenin faydalarını anlatan ilginç bir eserdir (Üstüner, 2010).

“Hâlin anlatımı”ni konu edinen hasb-i hâl manzumeleri arz-ı hâl, sergüzeşt ve şikâyet içerikli şiirlere dönüşerek sergüzeşt, medhiye, fahiye ve nasihat-nâmelere yaklaşırlar. Bu nedenle işlenen konu kadar, sunuluş tarzı da önemlidir (Gökalp, 2011,

15 Bu konuda bk. (Aça-Gökalp-Kocakaplan, 2011; Aynur, 2009).

16 Ayrıntılı bilgi için bk. (Artun, 2011, 152-156).

17 Bu konuda bk. (Batislam, 2016, 19)

18 bk.<http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=name> Erişim: 4.06.2023; <https://kasif.mkutup.gov.tr/OpacArama.aspx?Ara=name&DtSrc=0&fld=1&NvBar=0> Erişim: 04.06.2023/18:32

19 bk. (Özgül, 2006).

20 XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunda rüşvet hakkında bk. (Tuğcu, 2006).

21 Bir hasb-i hâlde geçen Rumeli şehirleri için bk. (Özcan, 2012).

328-332). Tasvir, tahkiye, özetleme, sahneleme, diyalog, iç monolog vb. anlatımların olması ve hayat hikâyeleri üzerine kurulması sergüzeşt-nâmelerle hasb-i hâllerin birbirine karıştırılmasına, kimi zaman bu metinlerin hasb-i hâl olarak adlandırılmasına neden olur (Tavukçu, 2009). Ancak sergüzeşt-nâmelerde hasb-i hâllerden farklı olarak kurmaca unsurlara rağmen şairlerin yaşadığı hadiseler anlatılır (Gökalp, 2004; Gökalp, 2009).

Şairler kendi hâllerini veya mesnevi kişilerinin durumlarını ifade etmek için mesnevilerin farklı bölümlerine hasb-i hâl adını verirler. Mesnevi nazım şekliyle yazılan hasb-i hâllerin bazıları müstakil eserler, bazıları da divanlarda küçük mesneviler şeklindedir. Nev'î'nin *Hasb-i Hâl*'inde Âşık isimli kahramanın mecazi aşktan ilahi aşka geçişi kurmaca bir hikâyeyle sunulur. Fakîrî'nin *Risâle-i Ta'rifât'ında* ve *Hasb-i Hâl-i Sâfi* adlı manzum hasb-i hâlde toplumun farklı kesimlerindeki insanların hâli, çeşitli meslek grupları ve tipler dile getirilir.<sup>22</sup> Mûyî'nin *Nâlân u Handân*'ında<sup>23</sup> şairin hâli, Edirneli Güftî Ali'nin *Gam-nâme*'sinde şairin şikâyetleri, Hayrî'nin *Hasb-i Hâl*'inde Ayasofya'da gördüğü bir güzelle şair arasında geçen aşk, Mirza-zade Ahmed Neylî'nin *Mektûb-ı Manzûm* başlıklı hasb-i hâlinde gurbet ve ayrılığa dair şairin hisleri konu edilir. Keçeci-zâde İzzet Molla'nın *Gülşen-i Aşk*'ı tasavvufi bir aşk hikâyesidir (Gökalp, 2011, 330-331).

Şem'a-nâme-i Necmî'de anlatan ve dinleyen olmak üzere iki taraf vardır. Mum, muhatabına yaradılışından mum hâline gelinceye kadarki yaşadıklarını samimi bir dille anlatır. Mum ve muhatabı arasında herhangi bir tartışma, üstünlük, hüküm vb. bulunmadığından metin münazara özelliği göstermez.<sup>24</sup> Şiirin adında "hasb-i hâl" veya "sergüzeşt-nâme" gibi herhangi bir tür ismi yoktur. Hasb-i hâl başlığıyla yazılan manzumelerin sayısına bakıldığında, bu başlığı taşıyan şiirlerin hasb-i hâl başlığı almayan; fakat içerik ve biçimce birbirine benzeyen manzumelerin yanında oldukça sınırlı olduğu (Gökalp, 2011, 328-332) göz önüne alınırsa Necmî'nin şiirini başlıklandırma şeklinin geleneğe uygun olduğu görülür.

Şairler "ser-encâm, hasb-i hâl, hâl" vb. sözcüklerle türe işaret ederler (Özyıldırım, 2009). Necmî de şiirinde "arz-ı hâl, ser-encâm, ahvâl" kelimelerine yer vererek hâlin ifadesine dikkat çekmiştir:

*Yok mu senin mu'înin 'arz-ı hâl-i hazînin*

*Ey bî-kes ü bî-çâre uğradım bu ziyâne* (b. 3)

*Her bir ser-encâmımı yâd edeyim nâmımı*

*Dinle sen ahvâlimi söyleyim dâne dâne* (b. 13)

*Bu gazabın âteşi yakdı beni ey kişi*

*Hâl diliyle bu işi etme dedim ben ana* (b. 42)

Şair üçüncü beyitte "arz-ı hâl" sözünü kullanır. Hasb-i hâl ve şikâyet-nâmelerden farklı olarak arz-ı hâllerde bir yardım ve destek beklentisi bulunur. Küçük mesnevilerle yazılan arz-ı hâller incelendiğinde bu şiirlerin ortak yanının belirli bir makama veya kişiye bir talebin iletildiği metinler olduğu dikkati çeker (Yıldız, 2019, 1029). Necmî'nin şiirinde ise herhangi bir talebin kişiye/makama bildirilmesi veya yardım beklenmesi durumu yoktur. Ayrıca ikinci beyitte "ser-encâm" kelimesi kullanılmış ve şiirin baştan geçen olayların ifadesi üzerine yazıldığı belirtilmiştir. Bu nedenle beyitteki "arz-ı hâl" ifadesi hâlin anlatımı ve sunulmasına (Devellioğlu, 2004, 40) işaret eder. Nev'î de hasb-i hâlindeki "Sana arz itmeğe hâl-i dilimi fırsat yok" mısraında "arz etmek" ve "hâl dili"ne bir arada yer verir, bunu durumunu anlatmak manasında

22 Geniş bilgi için bk.(Batislam, 2003).

23 Bu konuda bk. (Gökalp, 2009)

24 Geniş bilgi için bk. (Benli, 2021).

kullanır (Özer, 1994, 43).

Necmî 28. beyitte “kıssa”, 68. beyitte “hikâye” kelimelerine yer verir:

*Gelelim biz kıssaya ne düşdü bak hisseye*

*Satdı o kassâb beni mekân oldu mûm-hâne (b. 28)*

*Hikâyeyi uzatma koşup düzüp bezetme (?)*

*Yeter çün bir işâret ey gönül 'ârifâne (b. 68)*

Mumun başından geçenlerin merak uyandırıcı bir biçimde aktarıldığı metinde anlatım tekniği olarak hikâyeden faydalanılır. Mumun yaradılışından yanışına kadar yaşadıkları tasavvufi bir aşk hikâyesi olarak sunulur. Levent de sergüzeşt-nâme ve hasb-i hâlleri hikâyelerin bir kolu sayar (1988, 141). Gökâlîp hasb-i hâlleri “bir türden ziyade şairin kendisini ya da başkasını konu edinen, şikâyet ya da övgü yollu, gerçek ya da kurmaca, tasavvufî ya da mecazî konuları içeren ‘hâlin anlatımına dayalı’ tüm eser, manzume ve bölümler için genel bir adlandırma” olarak kabul eder (Gökâlîp, 2011, 332). Bu bilgilerden hareketle Şem ‘a-nâme-i Necmî’ nin klasik Şem ‘ü Pervâne mesnevilerinden beslenen ve mumun yaşadıklarını anlatan müstakil ve manzum hasb-i hâl olduğu söylenebilir. Necmî’ nin hasb-i hâli tasavvufî aşkı alegorik olarak işleme ve sonunda vuslata erme noktasında Nev’î’ nin hasb-i hâliyle benzerlik gösterir.<sup>25</sup>

### 1.3. Şiirin Biçim ve İçerik Yönüyle Değerlendirilmesi

Şem ‘a-nâme-i Necmî besmele ile başlar. Şiir, 69 beyit olup kaside nazım şekliyle yazılmıştır. Aruzun herhangi bir vezniyle<sup>26</sup> veya hece ölçüsüyle uyum sağlamaktadır.<sup>27</sup> Mısra sonları “-âne” ile kafiyelenmiştir. Şair bazı beyitlerin iki mısramı da güzel he (e) ile biten bir kelimeyle tamamlamıştır: serde-bahâne/b. 6, saçıma-gazübâne/b. 41, üstüme-bahâne/b. 45, sırrıma-gâfilâne/b. 52, define-meydâne/b. 56, bezetme(?)-'ârifâne/b. 68, uca-âsumâne/b. 69. Kaside nazım şeklinin kafiye örgüsüne göre şairin bu mısralarda “e” sesi ile “âne” yi kafiye kabul etmediği<sup>28</sup> veya kafiye konusunda estetik bir kaygı taşımayıp (Güzel, 2000, 44) serbest bir tutum sergilediği gözlenir. Bazı art arda gelen beyitlerin ikinci mısraında ise, aralarında cinas ilişkisi olmadığı hâlde aynı kelimelerle kafiye yaparak tekrara düşmüştür (b. 42-43). Necmî’ nin halk şairlerinde olduğu gibi göz için değil de kulak için kafiye (Dilçin, 1983, 73) esas almış olabileceği öne sürülebilir.

Şiir bir soru (12 beyit), bir cevap (54 beyit) ve bitiş (3 beyit) olmak üzere üç bölüme oluşur. İlk 12 beyitte muma sorular yöneltilir, “Cevâb” başlığı altında (13. beyitten 67. beyite kadar) mum başından geçenleri muhatabına anlatır. 67. beyitte şair geleneğe uygun şekilde şiire dâhil olur ve 69. beyitte şiiri tamamlar. Şiirde mumun konuşmasının yer aldığı “Cevâb” bölümüne geniş bir yer ayrılması şiirin ana konusunun mum etrafında gelişeceğini biçimsel olarak destekler. Ayrıca soru yoluyla anlatma, dinî-tasavvufî Türk edebiyatına mensup şairlerde yaygın bir kullanımdır. Şairler bu şekilde fikirlerini daha etkili hâle getirirler. Aşık Yunus *Derli Dolab* isimli şiirinde su dolabına “Niçin inlersin?” diye sorarken, Kaygusuz Abdal *Dolâbnâme*’inde “Niçin yüzünü dâima suya sürersin, bağrın niçin delik, gözlerin niçin yaşla dolu, bu kadar zahmeti niçin çekersin?” der. Necmî, bu anlatım tekniğinin yanında nasihat ve hitap yoluyla anlatım tekniğine de (Gel ki yanalım her şeb düşüp de külhana/b. 64) başvurur (Güzel, 2000, 661).

25 Bu konuda bk. (Özer, 1994).

26 Bazı beyitler şu aruz vezniyle uyumludur: *Mef'ûlü Fâ'ilâtün Mef'ûlü Fâ'ilâtün (Müstef'ilün Fe'ûlün Müstef'ilün Fe'ûlün)*

27 Ömer Necmî Efendi’ nin vezin konusundaki tasarrufları için bk. (Karga Göllü, 2021, 44-46).

28 Dize sonundaki “e” ünlülerinin kafiye kabul edilmeme durumu hakkında bk. (Aydoğan, 2001, 22)



Aşağıda metnin günümüz Türkçesine çevirisi italik olarak ve nesir şeklinde verilmiştir.<sup>29</sup> Beyit numaraları “b.”, varak numaraları “v.”<sup>30</sup> ile ifade edilmiştir. Nesre çevrilen her beytin numarası “[ ]” ile beytin başında gösterilmiş, çeviri yapılırken metnin orijinal düzenine sadık kalınmıştır. Tamamlama amacıyla eklenen kelime, bağlaç veya ekler “[ ]” ile temsil edilmiş; kelime veya kelime grupları yakın anlamlı birkaç sözcükle ifade edilmek istendiğinde “/” işareti, açıklama yapılacaksa “( )” işareti tercih edilmiştir. Noktalama işaretleri ve yazımda günümüz imla kurallarına göre hareket edilmiştir:

[1] Ey yakıcı mum/ince mum/ mum fitili! [Ey] pervanenin sevdiği! Ey deli! Her gece neden ateşte yanarsın? [2] Sen özünden yandıkça gözünden yaşın akar. [Bunu] fark etmezsin, hiç feryat etmezsin.[3] Ey kimsesiz ve çaresiz! Sana yardım eden ve hazin bir hikâyen yok mu da sen böyle zarara uğradın? [4] Başında ateş[ten] külâh, yanıp yok olursun. Can sana gerekmez mi kendini yabana atarsın? [5] Sen yandıkça, her vakit bir insan başını keser. Bunca azabı can[ın]a niçin reva görürsün? [6]Bu derde nasıl düştün, bu başındaki dert nedir? Bir defa da bir şey bahane edip [kendine/birilerine] sormadın mı? [7] Senin aslın neydi, sana ‘şem‘a’ kim dedi? Bir başka ismin yok mu? Onu şöyle. [8] Hem-cinsinden bir kişinin seninle işi olsa sana yakın olunca yanacağı ortadadır. [9]Pervane sana ne yapar, [sadece] sana yaklaşır; onu sanki [hiç] dünyaya gelmemiş [gibi] yakarsın. [10] Seni nerede olsan bulur satın alırlar; hangi ev sahibi seni misafire ikram etmez? [11]Seni zarardan, zamanın rüzgârından korurlar. Seni süslü fanus (Hil‘at fanusu) ile yüce bir yere koyarlar. [12] Akçeler harcayarak, o kadar emek çekerek seni evlere getirirler. Sensiz bir ev yoktur (b. 1-12/v. 37b-38a).

#### Cevap

[13] Her başıma geleni [ve] ismimi tek tek söyleyeyim, sen hâlîmi dinle. [14] *Önce ben yoktum, Allah beni yarattı. Beni dünyanın içine, gizli [bir] sırta çekti.* [15] *Ümmetler sıcakladığında hikmet diledim [ve] yağmur gıdası ile bir zaman beslendim.* [16] Zemin beşiği içinde yetiştığım zaman, süt emen çocuk gibi bir gün meydana çıktım. [17] Ey ince nükteli [kişi]! Yani nazik [bir] bitki oldum, anla. Sapım üzerinde durunca (ayaklanınca) ben bir çobana baktım. [18] Koyunlarını getirdi, o yere ulaştırdı. Beni koyuna yedirdi, ben bir zindana girdim. [19] Onda kana gark olup meydana ayrılarak o zindanın içinde bir yana gizlendim. [20] O zindan mezarım oldu bir süre rahat oldum, orada dostlar çoktu, her tarafa dağıldılar. [21] *Şekil değiştirip, görünüş değiştirip her birimiz bir kılıkla tanınmaz olduk.* [22] Ben iç yağı oldum, onların çoğu et oldu. Diğer olanları bilgece [ve] kararla söylerim. [23] O çaresiz koyuna bak! Bu devrana aldandı, bitki yiyip hayatı buldum sandı. [24] Kötü kader onu kasaba sattı. O [da koyunun] gerdanını kanla boyadı.[25] Etini hep aldılar, sevindiler; bak şu gafil insana [ki] kanlarını saçtılar. [26] Bazı kısımlarını kestiler, güle güle yediler. “Gıdamızdır” dediler, isyana başladılar. [27] *Çaresiz koyun o otu yediğini unuttu insan da bunun gibi bu tuzağa tutuldu.* [28] Biz kıssaya gelelim. Bak payımıza ne düştü? O kasap beni sattı, yerim mum-hâne oldu.[29] Bak mum toplayanın işine [ki] kişinin başına ne gelir? Bu fâni dünyada beni kazana attı. [30] Ben iç yağı iken eridim, o kazanda yürüdüm. Parçalanıp çürüdüm fitil saldım. [31] Ben eridim, bayıldım, kazan içinde boğuldum. O fitile öyle aşkane sarıldım ki ona [32]“Denize düşen yılanı sarılır” derler. O deli, zehrî şifa sanır ne yapsın? [33] Fitil ile kazandan çıktım, sanki cehennemden [çıktım]. Bağladılar, boynumdan bir dükkâna astılar. [34] Yine azaba, başka türlü bir eziyetin içine düştüm. Bu dertten kurtulmaya bir bahane bulamadım. [35] Başka arkadaşlarımla, cin-

29 Metnin transkripsiyon harfleriyle yazımı Ek 1’de, tıpkıbasım Ek 2’de sunulmuştur.

30 Bu kısaltmalar inceleme sırasındaki alıntılarda makale boyunca kullanılmıştır.

sim [olan] dostlarımla [bize] neler ettiler, hepimizi bir tartıya koydular. [36] Amellerimiz tartıldı, hâlimiz mahşer yerine döndü. Orada bizi insafsız bir insana sattılar. [37] Ben onu insan değil, zebani gibi gördüm. Bizi evine götürüp bir tarafa attı. [38] Güneş batıp karanlık [bir rüzgâr gibi] esince fitilimi kesti. Gece vakti sarhoş [bir şekilde] yere düştüm. [39] Uzuvarım kırıldı, o kişi bana darıldı. Eyvah! Sanki bunu misafire ben yaptım... [40] O şiddet ve öfkeyle beni bir ele/eline aldı. Kırıkları sarıp [beni] bir şamdana koydu. [41] Başımın ucuna gelip sert şekilde saçıma sarıldı, kızgınlıkla [beni] kibritle iyileştirmeye başladı. [42] Ey kişi! Bu öfkenin ateşi beni yaktı. Ben ona hal diliyle “Bu işi yapma” dedim. [43] Kulağı gibi yüreğinde merhameti [de] iç yağı [da] yok. Nasihat ona ne yapar? Can kulağı mühürlü[dür]. [44] Ten yanmaya, pervane uyanmaya başladı. Ateşimi söndürmek için kendini feda etti. [45] Ben o dostuma “Sakin üstüme düşme” dedim. Boş yere keskin ateşimde yanarsın. [46] Pervanenin yanışı bu ateşi söndürmektir. O merhamet sahibi, şefkatinden dolayı bu külhana düşer. [47] O çaresizi, baştan ayağa yara [olan vücudunu] gördün. O dilsizin ateşime âşık olduğunu söylerler. [48] Dostum, sevenim o[dur]; canıma yakın olan arkadaşım o[dur]. Ondan başka sadık bir dost bulamadım. [49] Kısacası işimiz her gece bu ateşle yanarak o zahmetle yanıp mahvolmaktır. [50] Yandığıma üzülmem, şikâyet bile etmem. Bu sırrımı başka türlü açıklayayım. [51] Yandığım ateşi gör [ki] işi karanlığı kovmaktır. O, karanlıktaki insana ışıklar bahşeder. [52] *İyiliğim kötülüğümden fazladır. [Bunu] yapan bilir. Ey gönül! Sırrımdan haberdar ol gafil bir şekilde gezdiğin yeter.* [53] Eziyetimi Allah verdi [ama] merhametini artırdı. Gece olunca ateşim nur içinde gizlenir. [54] Bana ateş ve nurun [nasıl] bir arada olduğunu sorarsın, ben sana açıklayayım. Şüpheyi düşmeseyin. [55] Ben o zamanda, yokluk âleminde ne edeyim bilmem. Hikmet ve kudret beni bu dünyaya getirdi. [56] Yeryüzüne habersiz düşüp orada define oldum. Gördüm ki bir gün olup bu meydana gelmişim. [57] Güneşin sıcaklığıyla, Allah’ın rahmetiyle orada beslendim, bu güzel zamana eriştim. [58] Ey ay yüzlü! Ateş, su ve hava bir araya gelip bana şekil verdiler, dünyaya geldim. [59] *İşte bu karışım ve düzenden sırların gücüyle bu tarafa aşk geldi.* [60] Ey gönül! Onunla da bir zaman beslendim, bu aşkla türlü [türlü] dünyaya girdim. [61] Cehennemleri dolaşıp engelleri geçerek mum olunca kadar binlerce kamçı yedim. [62] *Şimdi maşuk gibiyim kurtuluşum yanmaktadır.* Pervane bu sırta vâkıf olduğundan yanmaz mı? [63] Aslımı [ve] vaslımı yanarak çabuk bulurum. Pervane gibi ben de bir gence âşığım. [64] Biz ikimiz arkadaşız, aşk sırrında gizliyiz. Gel ki her gece bu külhana düşüp yanalım. [65] Yandıkça ateşimiz içinde nur ortaya çıkar. [Bunu] görünce bu beden ve cana coşku ile sevinç gelir. [66] *Çünkü nur ortaya çıkınca halka sevinç bağışlar. Karanlığı o kovar, emek boşa gitmez.* [67] Ey gönül! Bu sırta seni bir ârif vâkıf etmiş. Allah’a şükredip yanıp da onun kulu ol. [68] Hikâyeyi uzatma, tertipleyip süsleme. Ey gönül! Çünkü ârif olanlara bir işaret yeter. [69] Ey Necmî! Mum gibi her gece uçtan uca yanarak aşk hevesine uyup gökyüzüne uç (b. 13-69/v. 38a-39b).

Şiirin öznelere biri ve en önemlisi mumdur. İlk 12 beyitte mumun nereden geldiğini, “şem‘a” adını ona kimin verdiğini, insanların muma değer vermesine rağmen onun eziyet içinde olmasının nedenini, pervaneyi yakma sebebinin soran ise şair Necmî’dir. Muhatabın Necmî olduğu, mumun metin genelindeki (mum, sadece 52 ve 60. beyitlerde gönül ile konuşmaktadır) seslenişlerinden ve bazı beyitlerde verdiği ipuçlarından anlaşılmaktadır. Şu beyitte mum, karşısındakine “ey zarîf” diye hitap ederek muhatabın ince nüktelere sahip bir kişi olduğuna (Necmî’ye) işaret eder:

*Ya’nî nebât-ı latif oldum anla ey zarîf*

*Sâkım üzre durunca bakdım ben bir çübâne (b.17)*

Mum metin boyunca gerçek bir mum olarak karşımıza çıkmaz. Zaman ve mekânda belirsizlik vardır. İnsani vasıfların yüklendiği mum, ârif bir kişi olarak düşünülür. Necmî'yi ilahi sırı o vâkıf eder. Böylelikle metin alegorik bir özellik<sup>31</sup> kazanır:

*Dilâ bu râza vâkıf etmiş seni bir ârif*

*Yanıp da kul ol anın şükr eyleyip Yezdân 'e* (b. 67)

Şiir şair ile ârif bir kişi olarak temsil edilen mum arasındaki dertleşmeyi konu edinir. “Cevâb” bölümünde (b. 13-66) mum, başından geçenleri samimi bir dille şaire anlatır. Pervaneden ise geleneğe uygun olarak kendini ateşe atma, canını sevgili için feda etme vasıflarıyla şiirin birkaç yerinde bahsedilir (b. 1, 9, 44, 46, 57, 60, 62, 63). Birinci beyitte “ma’şuka-i pervane” tamlaması nedeniyle mum, pervanenin sevgilisi olarak düşünülür:

*Ey şem‘a-i sûzâne ma’şuka-i pervâne*

*Her şeb yanarsın nâra niçin sen ey dîvâne* (b. 1)

Mum ilk beyitten itibaren bir âşığa dönüşür.<sup>32</sup> Çile çekmesi, çaresizliği, gözyaşı dökmesi, her yanıta bir insanın başının kesilmesi (fitilin kılcalmasından kinayedir) gibi özellikler mumun sevgili olarak hayal edilmesini engeller. Burada “başın keser” ifadesinin öznesi bir insan, başı kesilen ise mumdur. Aşağıdaki beyitlere gelindiğinde mum sevgili olarak vasıflandırıldığını; fakat pervane gibi kendisinin de (özünü yakarak vuslata ermesi yönüyle) bir gence/sevgiliye âşık hâle geldiğini söyleyerek mâşuktan âşığa evrilme durumunu kendi diliyle açıklamış olur. Artık mum ve pervane aşk sırrına vâkıf iki dosttur. Bu durum, tasavvufî aşk mesnevilerinde görülen engellerin aşılması ve çekilen sıkıntılardan kurtulup vuslata erilmesi noktasında âşık ile sevgilinin bir/aynı kişi olma hadisesine benzemektedir.<sup>33</sup> Şeyh Gâlib’in *Hüsn ü Aşk*’ında çetin yolları geçilerek tamamlanan seyr ü sülûkun sonunda Hüsn’ün Aşk’tan, Aşk’ın Hüsn’den başka bir şey olmadığı anlaşılır (Okçu, 1999, 30). Mum da zorlukları aşarak pervane gibi yanar ve yok olur. Mum bir salık, başından geçenler ise içsel bir yolculuğun şiirleştirilmiş hâlidir. Şiir sonunda mum, seyr ü sülûku tamamlar ve vuslata erer:

*Şimdi ma’şûk-sıfâtım yanmaktadır necâtım*

*Vâkıfdır çün bu râza yanmaz mı yâ pervâne*

*Yanarak mihver-i aslımı tiz bulurum vaslımı*

*Pervâne-veş ‘âşıkım ben dahı bir civâne*

*Biz ikimiz hem-demiz râz-ı ‘aşka mahremiz*

*Gel ki yanalım her şeb düşüp de bu külhâne* (b. 62-64)

Mumun yaradılışı bir insanın var oluşu gibi anlatılır. Mum önce yokluk âlemindedir. Allah tarafından yaratılıp dünyanın içine (gizli sırı) çekilir. Baki dünyadan alınıp fani dünyaya getirilir ve mumun yolculuğu başlar. Mum, yağmurla beslenip büyür, bitki hâline geldiğinde çoban koyun sürülerini onun bulunduğu yere getirir. Bir koyun ise onu yer ve bu hadiseden sonra mumun çilesi artarak devam eder (Koyunun midesinde/zindanda bir zaman kalma, iç yağı hâline gelme, kasaba ve ardından mumhâneye satılma, kazana atılma, fitile sarılıp mum hâline getirilme, dükkâna asılma, bir kişinin onu satın alıp eve getirmesi, insanın yaptığı eziyetlere maruz kalma, yanma ve yok olma). Aşağıda, mumun çektiği sıkıntı ve acıları ifade eden bazı beyitlere yer verilmiştir:

31 Geniş bilgi için bk. (Açıl, 2010).

32 Mumun sevgiliden âşığa dönüştüğü bir eser örneği için bk.: (Pomakoğlu, 2016).

33 bk. (İçli, 2010).

*Eridim ben yak oldum kazgan içre boğuldum*

*Ol fitîle sarıldım şöyle ki ‘âşikâne (b. 31)*

*Fitil ile kazgandan çıkdım sanki nîrândan*

*Bağladılar boynumdan asdılar bir dükkâne (b. 33)*

*İnsân değil zebânî gibi gördüm ben anı*

*Götürüp hânesine atdı bizi bir yane (b. 37)*

*Şems gurûb edince zulmet hûbûb edince*

*Kesdi fitilim gece düşdüm yere mestâne (b. 38)*

Mumun dile getirdikleri *Mesnevî*'nin özü kabul edilen ve Mevlânâ'nın kaleminden çıkan ilk 18 beyitteki neyin hikâyesini hatırlatır. İnsân-ı kâmilî temsil eden ney istiaresi, Necmî'nin şiirinde mum istiaresine dönüşmüş gibidir.<sup>34</sup>

Necmî, mumun sözü bittiğinde hikâyenin artık uzatılmaması gerektiğini söyler ve “Ey gönül! Ârif olanlara bir işaret yeter” diyerek şiirini tamamlar:

*Hikâyeyi uzatma koşup düzüp bezetme (?)*

*Yeter çün bir işâret ey gönül ‘ârifâne*

*Şem ‘a gibi her gece yanarak uçtan uca*

*Uyup hevâ-yı ‘aşka Necmî uç âsumâne (b. 68-69)*

Hasb-i hâllerde şairler, muhatabın dilinden sözü sürdürerek aslında kendi ruh hâlini o varlıkların üzerinden aktarırlar (Mengi, 2000, 125). Bu şiirde de mum ve pervane Necmî ile özdeşleşir. Mum başından geçenleri anlatırken bir âşığın ilahî aşk yolunda çektiği sıkıntıları dile getirir. Mutasavvıf şair Necmî, mum ile kendi içsel yolculuğunu temsil eder<sup>35</sup> ve ilk 12 beyitte bir iç monolog hâlinindedir. Muma soruları yönelten ve sevgiliye ulaşmak için aşk ateşi etrafında dolaşıp duran Necmî aynı zamanda bir pervanedir. Metin sonunda hem mum hem pervane vuslata erdiğinden Necmî iki durumda da ilahî sevgiliye kavuşmuş olur. 69. beytin ilk mısrasında Necmî'nin her gece mum gibi uçtan uca yandığını söylemesi ve ikinci mısrasında aşk hevesine uyup gökyüzüne uçma dileğinde bulunması dikkat çekicidir. Birinci mısradaki kendini muma, ikinci mısradaki pervaneye benzeterek metin boyunca salık olarak girdiği rolleri özetler.

Şair, eserini 69. beyitte tamamlar. Tek rakamların Müslüman Türklerdeki kut-sallığının (Atabek, 1987) ve vahdet inancının bunda etkisi olabilir. Örneğin Ahmet Yesevî'nin hikmetlerinde tek sayıların oranı çift sayılara göre fazladır (Keleş, 2019, 566). 69 sayısının “6” ile “9”un bir araya gelmesiyle oluştuğu göz önüne alındığında ise bu rakamların ikisinin de aynada ters çevrilmiş<sup>36</sup> hâliyle ve birbirinin yansıması olarak görüldüğü<sup>37</sup> anlaşılır. Bu nedenle Necmî'nin şiirini yazarken metinde işlenen konuyu sembolize eden bir beyit sayısı tercih ettiği ileri sürülebilir.

Necmî, XIX. yüzyıl sosyal hayatında mumun kullanımına dair bazı âdetlere şiirinde yer vermiştir. Eserden elde edilen bilgiler aşağıdadır.

34 “*Bişnev in ney çün hikâyet miküned/Ez cüdâyihâ şikâyet miküned* (Dinle, bu ney neler hikâyet eder, ayrılıklardan nasıl şikâyet eder); *K'ez neyistân tâ merâ bübrideend/Ez nefirem merd ü zen nâlîdeend* (Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryâdımdan erkek ve kadın müteessir olmakta ve inlemektedir); *Men beher cem 'iyyetî nâlân şüdem/Cüft-i bedhâlân ü hoşhâlân şüdem* (Ben her cemiyette, her mecliste inledim durdum. Bedhâl (kötü huylu) olanlarla da, hoşhâl (iyi huylu) olanlarla da düşüp kalktum)” bk. (Demirel, 2012, 926, 934).

35 Fuzûlî'nin Mecnun'un hâlini mumun (Leylâ'nın) dilinden anlattığı mısralar için bk. (Pala, 1999).

36 Akis kelimesinin “evirme” anlamı için bk. (Türkçe Sözlük, 2005, 667).

37 bk. (Güler, 2004).

Mum iç yağından elde edilir. İç yağı önce kazanda kaynatılır ve bu kazan-  
da fitile sarılır. Mum yapımının gerçekleştiği yerlere “mûm-hâne”, bu işle ilgilenene  
“mûm-çîn” denilir:

*Gelelim biz kıssaya ne düşdü bak hisseye  
Satdı o kassâb beni mekân oldu mum-hâne  
Bak mûm-çînin işine neler gelir başına  
Kişinin bu fenâda atdı beni kazgana*

...

*Eridim ben yak oldum kazgan içre boğuldum  
Ol fitile sarıldım şöyle ki ‘âşikâne (b. 28-31)*

Yapımı tamamlanan mumlar tartılıp dükkânlara satılır ve buralarda bağlanıp  
asılarak muhafaza edilir:

*Fitil ile kazgandan çıktım sanki nîrândan  
Bağladılar boynumdan asdılar bir dükkâne (b. 33)*

Dükkânlardan satın alınan mumlar insanlar için vazgeçilmezdir. Mum olma-  
yan bir ev yoktur. Paralar sarf edip emek çekilerek evlere getirilen mum, misafirle-  
re ikram edilir. Değerli olması nedeniyle insanlar onu korur ve “hil’at fânûsu” ile  
evlerinin yüksek bir yerine yerleştirir. Hil’at “kaftan, padişah veya vezir tarafından  
beğenilen veya yeni bir görev verilen kimseye giydirilen süslü elbise” (Pala, 2020,  
208), fânûs ise “içinde mum yakılan büyük fener, camlı mahfaza, abajur” (Develli-  
oğlu, 2004, 250) anlamına gelir. Şairin “hil’at fânûsu” ile kastettiği süslü bir kumaşla  
kaplı ve ışığı yansıtan cam mahfaza<sup>38</sup> olabilir. Bu da insanların muma verdiği değeri  
göstermektedir:

*Seni satın alırlar kanda olsan bulurlar  
Kangı hâne sâhibi ikrâm etmez mihmâne  
Hıfz ederler ziyândan rûzigâr-ı zamândan  
Hil’at fânûsu ile korlar ‘âlî mekâne  
Akçeler sarf ederek hayl[i] emek çekerek  
Evlere getirirler yokdur sensiz bir hâne (b. 10-12)*

Mumu satın alan kişi önce mumun fitilini keser, daha sonra onu yakmak için  
kibrit kullanır. Mum misafir geleceğinde şamdana yerleştirilir:

*Şems gurûb edince zulmet hûbûb edince  
Kesdi fitilim gece düşdüm yere mestâne  
A’zâlarım kırıldı o kes bana darıldı  
San bu işi ben etdim eyvâh o mîzbâne  
O şiddet ü gazabla aldı beni bir ele  
Kırıklarımı sarıp dikdi bir şem ‘adâne (b. 38-40)*

38 XVIII. yüzyıl şârihlerinden Hâkim, Şevket-i Buhârî *Divânı Şerhi*’nde eskiden gerdek gecelerinde  
yatak odalarını aydınlatmak için kullanılan fanuslara kırmızı bir kumaş geçirme âdeti olduğunu belirtir:  
“Pîrâhen-i fânûs ol bürüncek kamîsdür ki fânûsa ilbâs iderler. Ekserî kırmızı sabg ile munsabig olur”. bk.  
(Karga Göllü, 2018, 88).

Yukarıdaki beyitlerde mumu yakmaya çalışırken kıran kişinin, onu tamir edip şamdana yerleştirdiği görülür. Mumun satın alma değerinin yüksek olduğunu gösteren bu davranış sonrasında, kırılan mumun “San bu işi ben etdim eyvâh o mîzbâne” demesi de misafire ikram edildiğine işaret eder. Necmî, mumun bütün bu başına gelenleri metnin en başında kimsesiz olmasıyla ilişkilendirir. Bu da o dönemde kimsesiz olmak, yalnızlık gibi durumlarla ilgili bilgi sunmaktadır:

*Yok mu senin mu'inin 'arz-ı hâl-i hazînin*

*Ey bî-kes ü bî-çâre uğradın bu ziyâne* (b. 3)

Şem ‘a-nâme-i Necmî’de sade bir dil kullanılmıştır. Türkçe ve arkaik kelime kullanımının yoğun olduğu dikkati çeker: bezemek (b. 68), düzüp koşmak (b. 68), kanda (b. 10), kangı (b. 10), kazgan (b. 29, 31, 33), komak (b. 11), öz (b. 2), pek (b. 41). Ayrıca şiirde şu deyim ve atasözlerine rastlanır: âteşe/nâra yanmak (b. 1, 45), başına gelmek (b. 29), gam yememek (b. 50), kapana tutulmak (b. 27), kendin ziyâna vermek/ziyâna uğramak (b. 44, 3), meydâna çıkmak (b. 16), yabâna atmak (b.4), yabâna gitmek (b. 66);<sup>39</sup> “Ârifâna bir işaret yeter/Ârif olanlara bir işaret yeter” (b. 68), “Denize düşen yılanı sarılır” (b. 32).<sup>40</sup>

### Sonuç

Necmî, tekke-tasavvuf şairlerinin yaygın olarak başvurduğu soru ve nasihat yoluyla anlatma tekniklerinden yararlanır. Şiirini ise bir soru ve bir cevap üzerine kurar. Şiirde mumun yaradılışından yanışına kadar başından geçenleri anlattığı cevap bölümü geniş bir yer tutar. Konuşma sohbet havasında gerçekleşir. Eserlerinden saygın bir mutasavvıf olduğu anlaşılan Ömer Necmî Efendi’nin nasihat yoluyla anlatma tekniği ve soru-cevap ile metni daha etkili hâle getirmesi, “Gelelim biz kıssaya ne düşdü bak hisseye/b. 28” gibi dizeleri kendisi gibi olan ilahi aşk yolcularına/salıklere yol gösterme amacı taşır.

69 beyitten oluşan ve kaside nazım şekliyle yazılan Şem ‘a-nâme-i Necmî tasavvufi bir aşk hikâyesi üzerine kurgulanmış alegorik bir eserdir. Mumun başından geçenler *Mesnevî*’nin ilk 18 beytindeki ney istiaresini hatırlatır. *Mesnevî*’deki ney istiaresi, Necmî’nin şiirinde mum istiaresine dönüşmüş gibidir. Bu yönüyle iki eser arasında alegorik paralellikten bahsedilebilir.

Başlıkta türe işaret edilemese de eserin şairin hâlini anlatan manzum bir hasb-i hâl olduğu görülür. Mum ârif, muhatap ise zarif bir kişi olarak nitelendirilir. Mum ile şair arasında (ârif-zarif) geçen sohbetin başlangıcında “mâşuka” olarak vasıflandırılan mumun, ikinci beyitten itibaren bir “âşık”a dönüştüğü gözlenir. Çile çekmesi, ağlaması, çeşitli zorluklardan geçmesi mumun sevgili olarak düşünülmesine engel olur. Şiirin sonunda doğru mum kendisinin de bir sevgiliye âşık olduğunu belirterek durumunu açıklar. Mum ve pervane iki dost olurlar ve seyr ü sülûku tamamlayıp vuslata ererler. Bu hikâyede Necmî hem mum hem pervane rollerine girer. Çileli yollardan geçen mum da, şiirin başından beri mumun etrafında dolaşıp ona sorular yönelten ve mum yandığında canını feda eden de aslında Necmî’nin kendisidir. Bu nedenle şiir sonunda

39 Deyimlerin anlamları sırasıyla şöyledir: “Ateşine (nâra) yanmak: Birinin yüzünden büyük zarara uğramak”, “Başa gelmek: Kötü bir duruma uğramak”, “Gam yememek: Tasa etmemek, kaygı çekmemek, üzülmemek”, “Kapanı düşmek (tutulmak): Tuzağa düşmek, birinin düzenbazlığı ile içinden çıkamayacağı güç bir duruma düşmek”, “Ziyân zebil olmak: Heder olmak, bir işe yaratılmayarak harcanmak”, “Meydana çıkmak, (ortaya çıkmak): belli olmak (bir durum); ortada kendini göstermek (biri)”, “Yabana atmak: önem vermeme, önemsiz görmek”, “Boşa gitmek (harcanan emek): Bir işe yaramadan yok etmek” bk. (Aksoy, 1998, 590, 616, 788, 907, 1144, 966, 1099, 658).

40 Atasözlerinin anlamları şöyledir: “Ârife tarif gerekmez (ne hacet): Anlayışlı kişiye uzun uzadıya açıklama yapmaya gerek yok. O lep demeden leblebiyi anlar”, “Denize düşen yılanı sarılır: Çok büyük bir tehlike içinde bulunan kimse, kendisine yardım etmesi olanağı bulunmayan, hatta tehlikeli olan şeylerden bile medet umar” bk.(Aksoy, 1989, 145, 215).

âşık ve mâşuk aynı kişi olur. Metin bu yanıyla Şeyh Gâlib'in *Hüsn ü Aşk*'inde görülen bir/aynı olma, tek varlıkta bütünleşme konusuyla benzerlik gösterir. Ayrıca şair, diğer mutasavvıf şairlerin şiirlerinde yoğun olarak rastlanan şem' ve pervane sembollerini kullanarak klasik *Şem' ü Pervâne* mesnevilerinden beslenir. Bu da şairin yüzyıl içindeki değişimlere rağmen gelenekten kopmadığının bir göstergesidir.

Eser, yüzyılın mumla ilgili âdetlerine dair bilgi verir. Mumun iç yağından elde edildiği, kazanda kaynatılarak fitile sarıldığı, dükkânlarda asılarak saklandığı; mum yapan kişilere "mûm-çîn", mum yapılan yerlere "mûm-hâne" denildiği; misafirlere ikram edildiği, insanlar için pahalı bir ürün olduğu, kumaş geçirilmiş bir cam mahfaza içine konulup evin yüksek yerine yerleştirildiği, misafir geleceğinde şamdana yerleştirildiği öğrenilir. Bu yönüyle eser tarihe ışık tutmaktadır.

Şairin diğer eserlerinde görülen vezin konusundaki tasarruflarına paralel olarak *Şem'a-nâme-i Necmî* de hece veya aruz ölçüsüne uymaz. Kafiye düzeninde estetik bir kaygı taşımaz. Eserin dili ise sade olup şiirde arkaik kelimelere, deyimlere ve atasözlerine rastlanır. Necmî'nin dilini anlaşılır ve akıcı bir şekilde kullanması, hâlin anlatımına dayanan hasb-i hâllerin amacına uygundur.

Bu çalışmayla Ömer Necmî Efendi'nin *Türkçe Dîvân*'ında ve şimdiye kadar tespit edilmiş şiirleri arasında yer almayan hasb-i hâl türündeki bir şiiri bilim dünyasına tanıtılmıştır. Ayrıca şairin şem' ve pervane sembollerini alışlagelenden farklı şekilde ve bir hasb-i hâl metninde kullanması onu türün diğer örneklerinden ayırır.

## Kaynaklar/References

- A. Tekin, Gönül. *Feyzî Çelebi Şem' ü Pervâne* (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım). Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1991.
- Aça, Mehmet-Gökalp, Haluk-Kocakaplan, İsa. *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2011.
- Açıl, Berat. Muhyî's Hüsn ü Dil: An Allegorical Work. İstanbul: Boğaziçi University, Doktora Thesis, 2010.
- Akdemir, Ayşegül. "Güzellik, Aşk ve Bilgi Üçgeninde 'Şem ve Pervâne'". *Turkish Studies*, 5/3, 1-36, 2010.
- Aksoy, Derya. *Klasik Türk Edebiyatında Şem' ü Pervâne Motifi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri Sözlüğü*. C. I. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1989.
- Aksoy, Ömer Asım. *Deyimler Sözlüğü*. C. II. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998.
- Alpay, Günay. "Zati ve Şem' ü Pervâne Mesnevisi". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 11, 129-142, 2012.
- Armutlu, Sadık. "Hâcû-yı Kirmânî'de Şem' İmgesi ve Klasik Türk Şiirine Yansıması". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, TAED-63, 59-101, 2018.
- Armutlu, Sadık. "Kelebeğin Ateşe Yolculuğu: Klasik Fars ve Türk Edebiyatında Şem' ü Pervâne Mesnevileri". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Sayı 39* (Prof.Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı), 877-907, 2009.
- Armutlu, Sadık. "Klâsik Türk Edebiyatında Şem' ü Pervâne ve Lâmi'î Çelebi'nin Şem' ü Pervâne Mesnevisi". *A journal of Iranology Studies*, 1, 137-176, 2014.

- Armutlu, Sadık. “Şem’ u Pervâne”. İslâm Ansiklopedisi (DİA). 38, 495-497, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Armutlu, Sadık. “Zâtî’nin Şem’ ü Pervâne Mesnevisi’nde Sosyal Hayat ve Motifler”. Sosyal Bilimler Dergisi, 5/22, 349-371, 2018.
- Arslan, Mehmet. *Türk Edebiyatında Surnameler (Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri)*. Ankara: AKM Yay., 1999.
- Artun, Erman. *Dini-Tasavvufî Halk Edebiyatı Edebiyat Tarihi/Metinler*. Adana: Karahan Kitabevi, 2011.
- Atabek, Reşat. *Sayı Sembolizmine Genel Bakış, Mimar Sinan Yayınları*. İstanbul: Yenilik Basımevi, 1987.
- Aydın, Şadi. Türk Edebiyatı’nda Farsça Divân ve Divânçeler. *Nüşa*, 15, 31-40, 2004.
- Aydoğan, Bedri. “Bazı Kaynaklardaki Uyakla İlgili Bilgiler Üzerine Görüşler”. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 8/8, 16-32, 2001.
- Aynur, Hatice. “Sehî, Latîfî ve Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre Türler”. Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 4 Nazımdan Nesire Edebî Türler (25 Nisan 2008 Bildiriler). (haz.: Aynur, Hatice-Çakır, Müjgân-Koncu, Hanife-Kuru, Selim S.-Özyıldırım, Ali Emre). İstanbul: Turkuaz Yay., 2009.
- Batıslam, H. Dilek. “Tarih ve Kültür Kaynağı Olarak Hasb-i Hâller”. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 22, 29-42, 2007.
- Batıslam, H. Dilek. *Divan Edebiyatı Bahçesinden (Örneklerle Türler)*. İstanbul: Türkiyat Doğu Kütüphanesi Yay., 2016.
- Batıslam, Hanife Dilek. “Divan Şiirinde Mum ve Cem Sultan’ın Şem’ (Mum) Gazeli”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 24, 108-136, 2020.
- Batıslam, Hanife Dilek. *Hasbîhâl-i Sâfî*. İstanbul: Kitabevi Yay., 2003.
- Benli, Şeyma. *Klasik Türk Edebiyatında Münazara Sümerlerden Osmanlılara Bitmeyen Tartışmaların Hikâyesi*. İstanbul: DBY Yay., 2021.
- Birinci, Necat-Yetiş, Kâzım-Andı, Fatih-Ülgen, Erol-Sağlam, Nuri-Çoruk, Ali Şükrü (haz.). *Ali Nazîmâ-Faik Reşad Mükemmel Osmanlı Lügatî*. İstanbul: TDK Yay., 2009.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Mü’ellifleri II*. İstanbul: Matbaa-i ‘Âmire, 1333.
- Çetin, İsmet. “Türk Kültüründe Bab (Baba)/Ata Geleneği”. *Millî Folklor*, 19/76, 70-75, 2007.
- Çörek, Dilek. Klâsik Türk Edebiyatı Metinlerinde “Şem’ ü Pervâne” Metaforu-Zâtî Divanı Örneğinde-. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dankoff, Robert vd. (haz.). *Evlîya Çelebi, Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. C. I, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2006.
- Demirel, Şener. “Sembol, Sembolik Dil ve Bu Bağlamda Mesnevî’nin İlk 18 Beytindeki Sembolik Unsurlar”. *Turkish Studies*, 7/3, 915-947, 2012.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. 21. bas., Ankara: Aydın Kitabevi, 2004.
- Dilçin, Cem. Örneklerle Türk Şiir Bilgisi. Ankara: TDK. Yay., 1983.
- Enverî, Hasan. *Ferheng-i Füşürde-i Sühan*. C. I-II. Tahran, 1382.



Erişim: 04.06.2023/18:32

- Gökalp, Haluk. “Bir Osmanlı Memurunun Hal-i Pür Melali: Sergüzeşt-i İstolçevi”. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 13/1, 151-166, 2004.
- Gökalp, Haluk. *Divan Şiirinde Hasb-i Hâller ve Mûyi'nin Nâlân u Handân'ı*. Adana: Karahan Yay., 2009.
- Gökalp, Haluk. *Eski Türk Edebiyatında Manzum Sergüzeşt-nâmeler*. İstanbul: Kitabevi Yay., 2009.
- Güftâ, Hüseyin. “Divan Şiirinde Vakt-i Seher”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (Klasik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı-Prof.Dr. Turgut Karabey Armağanı). 3/15, 93-137, 2010.
- Güler, Zülfi. “Şeyh Galib Divanında Ayna Sembolü”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/1, 103-121, 2004.
- Güneş, Kadir. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2011.
- Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yay., 2000.
- <http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=name> Erişim: 4.06.2023/15:10
- <https://kasif.mkutup.gov.tr/OpacArama.aspx?Ara=name&DtSrc=0&fld=1&NvBar=0>
- İçli, Ahmet. “Hüs ü Aşk Mesnevisinde Dramatik Aksiyonu Oluşturan Değerler Üzerine Bir İnceleme”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20/2, 57-78, 2010.
- Kanar, Mehmet. *Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Deniz Kitabevi, 2000.
- Karaca, Derya. “Klasik Türk Şiirinde Şem ve Pervane Kullanımları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/61, 129-146, 2018.
- Karga Göllü, Bilge. “Necmî'nin Bilinmeyen Türkçe Şiirleri”. *Külliyyat, Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 17(Ağustos), 85-100, 2022.
- Karga Göllü, Bilge. “Ömer Necmî Efendi'nin Türkçe Dîvân'ındaki Farsça Tahmisler”. *Litteraturca Journal of Turkish Language and Literature*, 7/4, 1355-1375, 2021.
- Karga Göllü, Bilge. “XIX. Yüzyıldan Bir Sâkinâme Örneği: Sâkinâme-i Necmî Baba”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 28, 173-201, 2022.
- Karga Göllü, Bilge. Hâkim'in Şerh-i Dîvân-ı Şevket'i (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin). Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2018.
- Karga Göllü, Bilge. *Ömer Necmî Efendi Farsça Dîvânçe* (İnceleme-Metin). İstanbul: Kesit Yay., 2021.
- Kartal, Ahmet (haz.). *Muallim Nâcî Lügat-i Nâcî*, Ankara: TDK, 2009.
- Kaya, Hasan. “Divan Şiirinde Mum”. *Mum Kitabı* [Ed.: Emine Gürsoy Naskali, 117-147]. İstanbul: Kitabevi Yay., 2015.
- Keleş, Reyhan. “Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Sayı Sembolizmi”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 23/23, 561-586, 2019.
- Kılıç, Filiz. “Klasik Şiirimizde Gülen Mum”. *Milli Folklor*, 66, 61-71, 2005.
- Kırkkılıç, H. Ahmet (haz.). Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi *Lehçeti'l-Lügat*. Ankara: TDK Yay., 1999.

- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Türk Edebiyatı Tarihi Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1970.
- Köse, Recep. Şem' ü Pervâne (İnceleme-Metin). Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Kufacı, Osman. "Divan Şiirinin Estetik Dünyasında Şem'-i Kâfur (Kâfurdan Mum)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 67, 187-206, 2020.
- Kurnaz, Cemal (haz.). *Ahmet Talat Onay Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, İstanbul: H Yayınları, 2009.
- Kurnaz, Cemal-Tatçı, Mustafa (haz.). *Tuhfe-i Nâ'ili Divân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri II*. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: TTK, 1988.
- Mataracı, Merve. Klasik Türk Şiirinde Hristiyanlık ve Yahudilik İle İlgili Unsurlar: XVI. Yüzyıl. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Mengi, Mine. "Kaside Nesiplerindeki Hasbihaller Üzerine" (122-138). *Divan Şiiri Yazıları*. Ankara: Akçağ Yay., 2000.
- Metinî, Celâl- Kopuz, Fatma. "Pervane ve Mum". *Ekev Akademi Dergisi*, 17/57, 525-540, 2013.
- Muallim Naci. *Lugat-ı Naci*. İstanbul: Çağrı Yay., 1987.
- Mutlu, Zeynep. Divan Şiirinde Mum (XV-XVI. Yüzyıllar). Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Okçu, Naci. "Hüsün ü Aşk". *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*.19, 29-31, İstanbul: TDV, 1999.
- Özcan, Nurgül. "Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'si Işığında Pârepârezâde'nin Hasb-i Hâli'nde Geçen Rumeli Şehirleri". *Turkish Studies*, 7/1, 1707-1725, 2012.
- Özer, Hande. Nev'î'nin Hasb-i Hâl'i. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Özgül, M. Kayahan. *Divan Yolundan Pera'ya Selâmetle Modern Türk Şiirine Doğru*. Ankara: Hece Yayınları, 2006.
- Öztürk, Mürsel-Örs, Derya. *Mütercim Âsım Efendi Burhân-ı Katı*. İstanbul: TDK Yay., 2009.
- Özyıldırım, Ali Emre. "Sergüzeşt-nâmeler Üzerine Hasbihâl veya Hasbihâlin Sergüzeşti". *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 4 Nazımdan Nesire Edebî Türler (25 Nisan 2008 Bildiriler)*. (haz.: Aynur, Hatice-Çakır, Müjgân-Koncu, Hanife-Kuru, Selim S.-Özyıldırım, Ali Emre), İstanbul: Turkuaz Yay., 2009.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. C. II-III. İstanbul: MEB Yay., 1993.
- Pala, İskender. "Mum Masalları III". *Âh Mine'l-Aşk*. İstanbul: Ötüken, 1999.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2020.
- Paşazade, Erhan. Necmî Ömer Efendi'nin Dîvan, Tuhfe-i Vahdet ve Kaside-i Elfiyye İsimli Eserlerinin Transkripsiyonlu Metni ve Dîvanı'nın İncelenmesi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2002.


- Pomakoğlu, Ayşegöl. “Klasik Türk Edebiyatından Bir Alegori Örneği Olarak Mu’îdî’nin Şem’ ü Pervâne Mesnevisi”. *Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 46, 339-353, 2016.
- Sabuncu, Zeynep. “Âlî’nin Mihr ü Mâh’ı ile Feyzî’nin Şem ü Pervâne’si Arasındaki Benzerlikler: İntihal mi Gelenek mi?”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 13, 129-166, 2005.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yay., 1987.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006.
- Tanyeri, M. Ali. Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler. Ankara: Akçağ Yay., 1999.
- Tavukçu, Orhan Kemal. “Sergüzeştname”. *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 36, 559-560, İstanbul: TDV, 2009.
- Tuğcu, Emine. “Sâfi’nin Hasbîhâl’inde Rüşvet”. *Erdem*, 45-46-47, 183-194, 2006.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. “Şem”. C. 8, 126, İstanbul: Dergâh, 1998.
- Türkçe Sözlük* (haz.: Şükrü Halûk Akalın vd.). 11. bas. Ankara: TDK Yay., 2011.
- Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yay., 2005.
- Uludağ, Süleyman. “Baba”. *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. C. 4, 365-366, İstanbul: TDV, 1991.
- Ünlü, Osman. “Klâsik Türk Şiirinde Mum Makası: Mıkrâz”. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 3/1, 321-329, 2017.
- Üstüner, Kaplan. “Enderunlu Hasan Yâver’in Gül-i Sad-berg’i”. *Gazi Türkiyat*, 6, 261-283, 2010.
- Yıldız, Enes, “Küçük Mesnevilerle Yazılan ‘Arz-ı Haller’”. *Estad*, 2/2, 988-1035.

**Ek 1:Transkripsiyonlu Metin****ŞEM‘A-NĀME-İ NECMİ***Bismillāhi ‘r-rahmāni ‘r-rahim*

- Her şeb yanarsın nāra niçin sen ey divāne  
 2. Eşkiñ akar gözünden yandıķça sen özünden  
 Etmezsin āh u efgān hiç<sup>41</sup> gelir bigāne  
 3. Yok mu seniñ mu ‘iniñ‘ arz-ı hāl-i haziniñ  
 Ey bi-kes ü bi-çāre uğradıñ bu ziyāne  
 4. Başında āteş külāh yanıp olursun tebāh  
 Gerekmez mi cān saña atdın kendiñ yabāne  
 5. Yandıķça sen dem-ā-dem başın keser bir  
 ādem  
 Bunca ‘azābı niçin revā görürsün cāne  
 6. Naşıl düşdüñ bu derde nedir bu derdiñ ser-  
 de  
 Şormadıñ mı bir sefer de<sup>42</sup> edip bir şey’  
 bahāne  
 7. Seniñ aşlıñ ne idi saña şemā kim dedi  
 Yok mu bir başka ismiñ getir onu beyāne  
 8. Hem-cinsiñden bir kişi olsa seniñle işi  
 Yakın olunca saña peydādır yane yane  
 9. Pervāne n’eyler saña taķarrüb eyler saña  
 İhrāk edersin onu şan gelmemiş cihāne  
 10. Seni şatın arırlar ķanda olsañ bulurlar  
 Kanğı hāne şāhibi ikrām etmez mihmāne  
 11. Hıfz ederler ziyāndan rüzgār-ı zamāndan  
 Hıl‘at fānūsı ile ķorlar ‘ālī mekāne  
 12. Aķçeler şarf ederek hayl[i] emek çekerek  
 Evlere getirirler yokdur sensiz bir hāne  
 Cevāb  
 13. Her bir ser-encāmımı yād edeyim nāmımı  
 Diñle sen ahvālimi söyleyim dāne dāne  
 14. Yok idim ben evvelā var etdi hük-m-i Hūdā  
 Batn-ı arz içre beni çekdi sır-ı nihāne  
 15. Diledim hikmet olup ümem harāret olup  
 Ğidā-yı bārān ile beslendim bir zamāne  
 16. Mehd-i zemin içre tā bularak neşv ü nemā  
 Şanki bir tıfl-ı raēi‘ çıktdım bir gün meydāne  
 17. Ya ‘ni nebāt-ı laţif oldum añla ey zarif  
 Sākım üzre durunca baķdım ben bir çübāne  
 18. Koyunların getirdi ol zemine yetirdi

41 Metinde şöyle yazılmıştır: 42 Kelime metinde şöyle yazılmıştır: 

- Beni şāta yedirdi girdim ben bir zindāne  
 19. Anda hūna ğarķ olup meydāndan<sup>43</sup> fark  
 olup  
 O zindāniñ içinde gizlendim ben bir yane  
 20. Kābrim oldu o zindān rāhat oldum bir  
 zamān  
 Çok idi anda ihvān dağıldılar her yane  
 21. Tebdil-i hey‘et edip tahvil-i şuret edip  
 Her birimiz bir şıfat ile olduķ bigāne  
 22. Ben şahm oldum diğeri lahm oldular  
 ekāeri  
 ‘Azm<sup>44</sup> ile dem-i sā‘iri söylerim hākimāne  
 23. Ekl eyleyip nebātı buldum şandı hayātı  
 O biçāre şāta baķ aldıandı bu devrāne  
 24. Kāzā-yı āsmāni‘ şatdı kaşşāba anı  
 Zebh etdirip boyadı gerdānını ol ķane  
 25. Lahmını hep aldılar mesrūr olup kaldılar  
 Kanlarını şaçdılar baķ şu ğāfil insāne  
 26. Güle güle yediler ba‘z-ı şey‘iñ kesdiler  
 Ğızāmızdır dediler başladılar ‘işyāne  
 27. Biçāre şāt ol otu yediğini unuttu  
 İnsān da bunuñ gibi tıttuldu bu ķapana  
 28. Gelelim biz ķışşaya ne düşdü baķ hişşeye  
 Şatdı o kaşşāb beni mekān oldu mūm-hāne  
 29. Baķ mūm-çiniñ işine neler gelir başına  
 Kişiniñ bu fenāda atdı beni każģana  
 30. Ben şahm iken eridim ol ķazanda yürüdüm  
 Pārelenip çürüdüm fitil şaldım çibāne(?)  
 31. Eridim ben yaķ oldum każģan içre  
 boğuldum  
 Ol fitile şarıldım şöyle ki ‘āşikāne  
 32. Bahra düşen yılana şarılr derler ana  
 Zehri şifā zann eder n’eylesin o divāne  
 33. Fitil ile każģandan çıktdım şanki nirāndan  
 Bağladılar boynumdan aşdılar bir dükkāne  
 34. Düşdüm yine ‘azāba diğeri dürlü ‘itāba  
 Bulamadım bu dertden hālāşa bir bahĀne<sup>45</sup>  
 35. Diğeri refiklerimle cinsim şefiklerimle  
 N’eyler etdiler hepimizi ķoydular bir mizĀne  
 36. Tartıldı a‘mālimiz haşre döndü hālimiz  
 Şatdılar anda bizi inşāfsız bir insāne

43 Kelime metinde okunaklı değildir: 44 Metinde kelime şöyle yazılmıştır: 45 Kelime metinde şöyle yazılmıştır 

37. İnsān değil zebāni gibi gördüm ben anı  
Götürüp hānesine atdı bizi bir yane  
38. Şems ğurūb edince zulmet hūbūb edince  
Kesdi fitilim gece düşdüm yere mestāne  
39. A'zālarım kırıldı o kes baña darıldı  
Şan bu işi ben etdim eyvāh o mizbāne  
40. O şiddet ü ğazabla aldı beni bir ele  
Kırıklarımı şarıp dikdi bir şem'a-dāne  
41. Gelip başım ucuna şarıldı pek saçıma  
Başladı 'ilācıma kibritle ğazybāne  
42. Bu ğazabın āteşi yakdı beni ey kişi  
Hāl diliyle bu işi etme dedim ben ana  
43. Sem'i gibi rahmı yok yüreğinde şahmı  
yok  
Cān kulağı mühürlü n'eyler naşihat ana  
44. Başladı ten yanmağa pervāne uyanmağa  
Nārımı itfā için verdi kendiñ ziyāne  
45. Ben dedim o dostuma düşme şağın  
üstüme  
Āteş-i ser-tizime yanarsıñ bi-bahāne  
46. Pervāneniñ yanışı teskindir bu āteşi  
Şefkatinden ol rahim düşer böyle küllhāne  
47. Gördün o biçāreyi ser-tā-kağem yareyi  
Şu'leme 'āşık derler o bi-zebāne  
48. Muħıbb ü müşfikim o münis ü refikim o  
Andan başka bulmadım bir dost ki şadıķāne  
49. Hāşılı bu nār ile yanarak ol bār ile  
Yanıp mahv olmaķdır kārımız her şebāne  
50. Yandığıma ğam yemem şekvā dağı  
edemem  
Bir sırrım[1] başkaca getireyim 'ayāne  
51. Gör yandığım āteşi def'-i zulmetdir işi  
Ziyālar baħş eder o zulmetdeki insāne  
52. Ğayrım ğālib şerrime eden bilir sırrıma  
Āĝāh ol ey dil yeter gezdiğin ğāfilāne  
53. Ğaķ buyurdu ğazabım sebkat etdi rahme-  
tim  
Nārım olur mahfi nūr içinde erince şebistāne  
54. Su'āl eylersin baña şerħ edeyim ben saña  
Nār u nūruñ cem'ini düşmeyesin ğümāne  
55. Bilmem mülk-i 'ademde ne edem ben o  
demde  
Ğikmet ü kudret beni getirdi bu cihāne  
56. Nāĝāh düşüp zemine oldum anda define  
Gördüm ki bir gün olup gelmişim bu mey-

dāne

57. Şemsiñ harāretiyle Ğudā'nıñ rahmetiyle  
Perverde oldum anda erdim bu hūb zamāne  
58. Nār ile āb u hevā cem' olup ey meh-likā  
Verdiler şüret baña zāhir oldum cihāne  
59. İşte bu terkibinden işte bu tertibden  
Kuvve-i esrār ile 'aşk geldi bu yane  
60. Anıñla da bir zamān perverde oldum  
hemān  
Ey gönül bu 'aşkla girdim dürlü devrāne  
61. Dolaşıp düzaħları geçerek berzaħları  
Tā mūm olunca yedim nice bin tāziyāne  
62. Şimdi ma'şūk-şifātım yanmaķdadır  
necātım  
Vākıfdır çün bu rāza yanmaz mı yā pervāne  
63. Yanarak miħver-i aşlımı tiz bulurum  
vaşlımı  
Pervāne-veş 'āşıkım ben dağı bir civāne  
64. Biz ikimiz hem-demiz rāz-ı 'aşka  
maħremiz  
Gel ki yanalım her şeb düşüp de bu küllhāne  
65. Nārımız içinde nūr yandıķça eyler zuħūr  
Görünce şevķ ü tarab gelir bu cism ü cāne  
66. Zāhir olur çünki nūr baħş eder halkā  
sürür  
Zulmeti o def' eder emek gitmez yabāne  
67. Dilā bu rāza vākıf etmiş seni bir 'ārif  
Yanıp da kul ol anıñ şükr eyleyip Yezdān'e  
68. Hikāyeyi uzatma koşup düzüp  
betzetme(?)  
Yeter çün bir işāret ey gönül 'ārifāne  
69. Şem'a gibi her gece yanarak uçdan uca  
Uyup hevā-yı 'aşka Necmī uç āsumāne



## İRANLI ARAŞTIRMACILARIN HACI BEKTAŞ VELİ VE BEKTAŞİ TARİKATI İLE İLGİLİ ÇALIŞMALARINI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

A REFLECTION ON THE WORK OF IRANIAN RESEARCHERS ABOUT HAJI  
BEKTASH VELI AND THE BEKTASHI SECT

**SHAHLA BAKHTIARI**   \*

**MANİZE GHODRATI VAYGHAN**   \*\*

Sorumlu Yazar/Correspondence

**MOHAMMAD TAGHİ EMAMİ KHOEİ**   \*\*\*

### Öz

Hacı Bektaş Veli'nin hayatı ve Bektaşî tarikatının tarihsel seyri, İran'da 1976'dan bu yana tarih, dinlerler tarihi, edebiyat ve arkeoloji gibi ihtisas alanlarında pek çok araştırmacının ilgi odağı olan konular arasında yer almaktadır. İnternette yapılan arama sonucunda "Bektaşî" ve "Bektashiyye" başlıklı 50'den fazla yazılı esere, yüksek lisans ve doktora tezi, kitap ve makalelere ulaşılmıştır. Bu makale ve kitapların bir kısmı tezlerden çıkarılmış, bazı eserler ise İranlı olmayan araştırmacıların çalışmalarının çevirileridir. Bazı eserlerin mükerrer ve bazı eserlerin İranlı olmayan yazarlara ait olanlardan 29 adet değerlendirilmeye alınmıştır. Bu çalışmada değerlendirmeye alınak için seçilen çalışmalar, bilimsel ve araştırma tekniklerine uygun hazırlanmış ve yayınlanmış olanlarla sınırlandırılmıştır. İranlı araştırmacılar arasında bu konunun doğası, önemi ve araştırmacıların konuyu algılayış biçimlerini araştırmak için 29 araştırma ve inceleme makale başlığı altında yayınlananlar analiz edilmiştir. Bu eserlerin analizinin sonuçları şunları göstermektedir: Bektaşî Tarikatının oluşumu ve kuruluşunun tarihsel bağlamları ve etkilenen bölgelerdeki sosyal ve siyasi hareketlerdeki etkin rolü, tarikatın dini felsefesinin bağdaştırıcı olduğu diğer din ve farklı kültürlerin fikir ve inanç unsurlarını anlama ve özümseme, Oniki İmam Şiiliği ile inanç ortaklığı, bu tarikatın İslam'ın yayılmasındaki etkisi, tarikat örf ve adetleri ve bu tarikatın yazılı eserleri en çok ilgiyi gördüğü başlıkları altında toparlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hacı Bektaş Veli, Bektaşî Tarikatı, İranlı Araştırmacılar, Yazılı Eserler.

### Abstract

The life of Hacı Bektaş Veli and the historical course of the Bektashi order are among the subjects that have been the focus of attention of many researchers in

\* Doç. Dr. Department of History, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran., sh.bakhtia-ri@alzahra.ac.ir, ORCID ID: 0000-0002-2259-2241..

\*\* Doktora Öğrencisi, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran., m.ghodrati@alzahra.ac.ir, ORCID ID: 0000-0002-6120-8740

\*\*\* Doç. Dr. m.t.emami18@gmail.com; Dr\_mtemami@yahoo.com, Islamic Azad University, Tehran, Iran, ORCID ID: 0009-0009-4877-2644.

specialized fields such as history, history of religions, literature and archeology in Iran since 1976. As a result of a search on the Internet, more than 50 written works, master's and doctoral theses, books and articles titled "Bektashi" and "Bektashiyye" were found. Some of these articles and books have been extracted from theses, and some of them are translations of the work of non-Iranian researchers. Some of the works are duplicates and 29 of them are from non-Iranian authors. The studies selected for evaluation in this study are limited to those prepared and published in accordance with scientific and research techniques. In order to investigate the nature and importance of this topic among Iranian researchers and the ways in which researchers perceive the issue, those published under 29 research and review article titles were analyzed. The results of the analysis of these works show the following: the historical context of the formation and establishment of the Bektashi Sect and its active role in the social and political movements in the affected regions, understanding and assimilation of the ideas and belief elements of other religions and different cultures with which the religious philosophy of the sect is compatible, belief partnership with Twelver Shiism, this The influence of the sect on the spread of Islam, the customs and traditions of the sect, and the written works of this sect are gathered under the headings that attract the most attention.

**Key Words:** Hacı Bektaş Veli, Bektashi Sect, Iranian Researchers, Written Works.

## Giriş

Hacı Bektaş Veli'nin adının geçtiği ilk kaynaklardan biri *Menakibu'l-Kudsiye fi Menasibu'l-Unsiyye* adlı eserdir (Elvan Çelebi, 116a-116b). Bektaşî tarikatı pirinin hayatına ve ölümüne dair farklı rivayetlere yer verilse de Hacı Bektaş Veli'nin bir müridi tarafından kaleme alınan *Velayetname / Menakıpname* adlı eserde onun Horasanlı olduğu, babasının Seyyit İbrahim Sani, annesinin ise Hatem Hatun olduğu yazılıdır (Vilâyet-nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli, 1959, 3-4). Ayrıca onun hicri 645 yılında dünyaya geldiği, hicri 737 yılında Osmanlı padişahı Orhan Gazi'nin saltanat yıllarına rast gelen dönemde Anadolu'da Suluca Karahöyük'te vefat ettiği de kaydedilir (Ahmed Sırrı Baba, 1939, 6). Nitekim Karahöyük Köyü sonraları Hacı Bektaş Veli ile anılarak Hacıbektaş adını almıştır (Ahmed Sırrı Baba, 1939, 7).

Şemsüddin Ahmed Eflaki'nin *Menakibu'l-Arifin* adlı eserinde (1385, 381-498) Hacı Bektaş Veli'nin Mevlana Celaleddin Rumi (604-672) ile aynı yüzyıl ve dönemde yaşadığı kaydedilir. Bu rivayetin sahih olduğu var sayıldığında Hacı Bektaş Veli'nin bu dönemde çok genç olması gerekir. Öte yandan bu durum onun kırk yaşını geçkinen Anadolu'ya gelmek üzere yola çıkışı bilgisi ile örtüşmez (Masum bin Zeynelabidin Masum Alişah, 2/1319, 155-156).<sup>4</sup> Diğer taraftan *Şakaiku'n-Nu'maniyye* (Taşköprülüzade, 7) adlı eserde geçtiği üzere Hacı Bektaş Veli, Osmanlı sultanı I. Murat dönemi tarikat şeyhlerinden ve keramet sahibi şahsiyetlerden biri olduğu görülür. Bu tarihi veriler doğrultusunda Hacı Bektaş Veli'nin yüz yaşının üzerinde olduğu sonucu ortaya çıkar. Oysaki Hacı Bektaş Veli'nin ölüm tarihi olarak hicri 737 tarihi kabul edilir. Bu tarih ise daha çok onun müritlerinin "Bektâşîyye" kelimesinin ebced hesabıyla 737 yılına tekabül etmesiyle ilişkili olduğu da söylenebilir. Hacı Bektaş Veli'nin müritlerinin bu çabası *Taraiku'l-Hakayik* (Muhammet Masum bin Zeynelabidin Masum Alişah, 2/1319, 155) adlı eserde de geçmektedir.

Velayetnamede (Vilâyet-nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli, 1959, 5-7) Hacı Bektaş Veli'nin daha çocukluğundan itibaren Ahmet Yesevi müritlerinden biri olan Lokman Perende'nin gözetimine verildiği kaydedilir. Fuat Köprülü (2009, 272-273) gibi düşünürler, Bektaşî tarikatını Kutbeddin Haydar ve Lokman Serahsi tarikatı aracılığıyla Ahmed Yesevi Tarikatı'na taşırlar.

4 Kaynaklarda Hacı Bektaş Veli'nin Mekke'ye yola çıktığında birçok yerde itikaf, riyazat ve kırk günlük çileler ardından Anadolu'ya ulaştığı yazılıdır.



*Taraiku'l-Hakayik* (Muhammed Masum bin Zeynelabidin Masum Alişah, 2/1319, 155-156) adlı eserin yazarı bazı delilleri sunarak Hacı Bektaş Veli ile Lokman Serahsi'nin görüşmesinin mümkün olamayacağını ifade eder.

Yazara göre, eğer burada adı geçen Lokman isimli şahsın, Şeyh Ebu Said Ebu'l-Hayr'ın çağdaşı olan kişi ve şeyhin hankahın damından aşağı uçarak bazı keşfedilmemiş meselelere açıklık getirdiği ve hemen kanatlarını açıp onu izleyen gözler önünde ortadan kaybolan Lokman Serahsi olduğunu kabul edersek, bu kişi ile Hacı Bektaş'ın buluşması imkânsızdır. Yani Hacı Bektaş Veli'nin üstadı ve mürebbisi Lokman Serahsi oluşu ile örtüşmez çünkü bu durumda yaklaşık iki yüzyıla yakın bir zaman aralığı olduğu kolayca tespit edilir. Diğer taraftan onun bu makama şayeste olması mümkün olmaz. Yazar sonuç olarak adı geçen Lokman Serahsi'nin bu adla anılan başka bir şahsiyet olduğunu tekit eder ve dikkat çeker.

Amasyalı Abdizade Hüsameddin (1/1327-1330, 223-224), adı geçen Lokman'ı Babaiyye Tarikatı'nın kurucusu Baba İlyas Horasanî'nin halifelerinden biri olarak saymıştır. Ona göre Bektaşilik Tarikatı, Baba Lokman aracılığıyla Babaiyye Tarikatına bağlanmaktadır (Amasyalı Abdizade Hüsameddin, 2/1329-1332, 395-396).

Hacı Bektaş'ın hayatı gibi okur- yazar veya okuma- yazmasız olduğu tartışmalı mesele olursa da (Karamustafa, 2010, 7) ancak, *Besmele Şerhi, Hacı Bektaş'ın Nasihatleri, Fatıha Suresi Tefsiri, Kitabü'l-Fevaid, Makalat-ı Gaybiyye ve Kelimat-ı Ayniyye ve Şathiyye* gibi eserler ona atfedilmektedir (Velâyet-nâme, 1393, 45-48).

Görüldüğü üzere Bektaşî tarikatı kurucusu olan Hacı Bektaş Veli'nin hayatı, ölümü ve hayatta olduğu yıllar içinde görüştüğü şahsiyetlerle alakalı birçok kopukluk, belirsizlik ve şüpheler mevcuttur. Dolayısıyla Hacı Bektaş Veli etrafındaki şahıslar ve mekânlar merkezinde bu konu, başlı başına birden fazla başlıkta araştırmaya ihtiyaç duymaktadır Bu konuyla ilgili Türkiye'de birçok araştırma yapılmıştır (Köksal, 2021, 11-40).

Nitekim Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında Anadolu'ya gelen İbn Batuta Seyahatnamesi'nde (2/1417, 159-211) bu coğrafyada yaygın olan Mevleviye ve Haydariye gibi tarikatlardan bahsederken Bektaşî adında bir tarikattan bahsetmemiştir. Bu durum bize Bektaşîliğin bu dönemde henüz oluşum aşamasında olma ihtimalini hatırlatır.

Her ne kadar Hacı Bektaş Veli, Bektaşî tarikatının piri ve kutbu olarak kabul edilse de bu görüşe muhalif olan tarihçiler mevcuttur. Âşık Paşazade, tarikatın kurucu şahsiyet olarak Hacı Bektaş'ın müritlerinden bir olan Abdal Musa'yı göstermiştir (Ahmed Sırrı Baba, 1939, 5). Bir kısım tarihçi ise Bektaşî tarikatının asıl kurucusunun Balım Sultan olduğunu ifade etmiş (Aşıkpaşazade, 1929, 214).

Bu genel bilgi ve tartışmaları ana hatlarıyla aktardıktan sonra günümüz İran'ı tarihi, siyasi ve kültürel coğrafyasında Hacı Bektaş Veli ve Bektaşîlik hakkında var olan bilgiler verilecektir. İlk olarak Hacı Mirza Zeynelabidin Şirvani'nin (Tarihsiz, 47-48) gözlem ve tespitleriyle başlanacaktır. Hacı Mirza Zeynelabidin Şirvani, hicri 1247 yılında geldiği Anadolu'da Hacı Bektaş Veli bağlıları içinde bir müddet yaşamış, gözlem ve tespitlerinden oluşan bazı önemli hususlara *Bustanü's-Seyaha* (Tarihsiz, 159) isimli eserinde değinmiştir. Şirvani, Hacı Bektaş Veli'nin müritlerini Gali-meşrep ve Şii-mezhep olarak tanımlamıştır. O, Anadolu'da kurulan sayısız Bektaşî tekkesinden bahsetmiş, tarikat bağlılarının bu dönemde rahat ve müreffeh bir hayat yaşadıklarını anlatmıştır (Hacı Mirza Şirvani, Tarihsiz, 159-160). Mirza Zeynelabidin Hacı Bektaş Veli'nin İmam Rıza (a.s)'ın torunlarından biri olduğunu kabul etmiş, Bektaşîlik silsilesinin ise Maruf Kerhi'ye dayandığını ifade etmiştir (Hacı Mirza Zeynelabidin,

Tarihsiz, 159-160). Bütün bu bilgilerin yanında *Bustanü's-Seyaha*'da bazı tarihi yanlışlıklar da göze çarpmaktadır. Buna göre yazarın, Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya geliş tarihini hicri 660 olarak verişii ilginçtir. Onun Osmanlı Sultanı Orhan Gazi'nin oğlu Sultan Murat'ın saltanat yıllarında yaşadığını söylemesine rağmen Anadolu'ya geldiğini zikrettiği tarih mezkûr tarih son Anadolu Selçuklu sultanlarının tahtta oldukları döneme denk gelmektedir. Buna karşın Hacı Mirza Zeynelabidin Şirvani (Tarihsiz, 159) eserinde hicri 13. yüzyılda Anadolu, Şam, Mısır ve Irak havzalarına yayılan tarikatın sınırlarının nereye ulaştığına dair önemli bir tasavvur sunmaktadır. O aynı zamanda eserinde Osmanlı toprakları üzerinde en ücra köşelerde yaşayan tarikat bağlularına, onlar için yapılan sayısız dergâh ve bu dergâhlara ait vakıflara da değinmektedir (Hacı Mirza Zeynelabidin, Tarihsiz, 160).

Masum Alişah<sup>5</sup> *Taraiku'l-Hakayik* (2/1319, 155) adlı eserinde Hacı Bektaş Veli ve Bektaşî tarikatıyla ilgili konulardan bahsederken *Bustanü's-Seyaha*'da verilen bilgileri bir miktar değiştirir, kaynak göstererek yeniden yazar. Yazar, kendi görüşlerini yazdığı satırlarda Bektaşî tarikatının Rum halkının Müslüman ve Şii olmasındaki etkisinden birkaç mısra ile bu şekilde bahsetmiştir:

Rum İslam ve imanla tanıştı

Bütün bunlar Seyid Bektaş tarafından mümkün oldu

Şiilik Rum İmparatorluğu'nda açığa çıktı

O sınırlar Şii ve mümin oldu (Muhammed Masum bin Zeynelabdin Masum Alişah, 2/1319, 155).

Masum Alişah'a göre (2/1319, 155) Bektaşî tarikatının mensupları siyah kıyafet giymekten imtina ediyor ve bu tür giysilerin Muaviye'den ümmete miras kaldığını ifade ediyorlar. Muaviye'yi ve soyunu lanetleyen Bektaşîlerin bu sebeple beyaz giydikleri anlaşılır. Bu tarikata bağlı olanların her ne kadar günlük ibadetlere önem vermeseler de İmam Rıza'nın türbesini ziyaret ettikleri, Cuma akşamlarında yapılan merasimi yerine getirdikleri, Muharrem ayı merasimlerine, özellikle de Aşüre günlerine saygı gösterdikleri de ifade edilir (Hacı Mirza Zeynelabidin, Tarihsiz, 159).

Bektaşî tarikatı Osmanlı İmparatorluğunun yükseliş dönemi ve Anadolu'dan İslam'ın batıya yayılması (Hacı Mirza Zeynelabidin, Tarihsiz, 159) gibi tarihin önemli kavşaklarında aktif rol oynadığı için İran'da son yüzyılın yarısından itibaren birçok araştırmaya konu olmuş, tarikata ve kurucusu olan Hacı Bektaş Veli'ye dair 300'ün üzerinde eser vücuda getirilmiştir. Bu rakamın 50'den fazlası kitap tez, ansiklopedi maddesi, makale, tercüme ve tenkitli neşirler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eserlerin tamamı sadece Bektaşî tarikatı ve kurucusuna dairdir. Çoğu durumda makale veya kitaplar yüksek lisans ve doktora tezlerinden alıntı veya özetlenmiş olup, konu ve içerik açısından önemli farklılıklar taşımamakta ve sıklıkla onlarla örtüşmektedir. Tercüme edilen eserler aynı zamanda İranlı olmayan yazarların bulguları ve bilimsel araştırmalarının sonucudur.

Buna karşın bazı makale eleştirileri ve kitaplar kendi çapında değerli eserler olarak görülmelidir, ancak bunları konuya dair müstakil eserler saymak mümkün olmayacaktır. Bu sebeple biz, bu çalışmada konuyla ilgili yapılan araştırmalardan yayınlananlar içinden 29 adedini seçtik. Bu eserler konu hakkında derinlemesine değerlendirmeler içeren, tahlil yapılan, bilimsel ve araştırma tekniklerine uygun olarak yazılan makalelerdir. Bu eserlerin tamamı akademik dergilerde yayımlanmış ve internet ortamında ulaşılabilir. Bu çalışmada öncelikle çalışmaların tümü gözden geçirilmiş, makaleler belirlenmiş ve 29 olarak sınırlandırılmıştır. Ardından makaleler kısa bir şekilde tanıtılmış, daha sonra İranlı araştırmacılar nezdinde makalelerin öne-

5 Zeynelabidin Mirza Koçuk Rahmat Ali Şah Naib el-Sadr'ın oğlu olan Masum Alişah, Kaçarlar döneminin sonlarında yaşamıştır. O eserin mukaddimesinde kendini İbn Rahmet Ali Masum Ali Nimetullahi Şirazi şeklinde tanıtmıştır (1/1319, 264).

mi ve mahiyeti üzerinde durulmuştur. Sınırlandırılan makalelerde bazı sorulara cevap aranmıştır.

## 2. Araştırmanın Soruları

1. Makalelerde araştırma yöntem ve tekniklerinin hangisi kullanılmıştır?
2. Makalelerin hangi dış özellikleri var?
3. Makalelerin içinde belirgin hangi unsurlar daha çok ön plana çıkmıştır?
4. Makalelerde asıl çıkarım ve bulgu nedir?

## 3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma için yukarıda sıralanan soruların cevabı ve çalışmanın hedefinin anlaşılması için notlar alınmış, yazarların asıl hedef ve makalelerinde ulaştıkları sonuçlar tahlil edilip değerlendirilmiştir. Burada şöyle bir yol izlenmiştir, özetleme, sıralama, kritik ve metinlerden çıkarım yapma, bulguların yorum ve analizi gibi başlıklarda yapılan çalışmaların verileri tasnif edilmiştir. Bu analiz ve takibi kullanarak genel kabule ve mevcut anlayışa ulaşacağımızı, makalelerde sunulan bilgileri inceleyerek sorulara cevap vereceğimizi ve konuya açıklık getireceğimizi varsaydık (Content Analysis: A Methodology For Structuring And Analyzing Written Material, 1996, 6- 7).

Öncelikle, seçilen araştırmaya konu olan makalelerin tamamında mantıksal çıkarım yapılacak, sonra özetlenecek ve onlar belirli parçalara ayrılarak taksim edilecekler. Ardından benzeri ve karışık konulu bulguları bir düzen dâhilinde ayırıp değerlendirilecekler. Bunu yaparken bazı makale yazarlarının niteliklerinden bahsedilecek ve makalelerde öne çıkan bulgular ve terimler açıklanacak, bunların ortaya çıkmasındaki etkenler üzerinde durulacaktır. Son olarak ulaşılan bulgu ve terimler aralarındaki anlam ve konu bağı ortaya çıkarılarak yorumlanıp tahlil edilecektir. Bu yolla sağlıklı bir ölçme ve değerlendirme yapılmış olacaktır (Content Analysis: A Methodology For Structuring And Analyzing Written Material, 1996, 12-13).

Bu çalışmada öncelikle tekrardan kaçınılmış, mevcut makaleler içinde mantıksal yolla kısıtlama ve özetleme yoluna gidilmiş, makaleler adı, yazarı ve yayın yılı esasına göre sıralanmıştır. Ardından makalenin içeriği özetlenmiş, anahtar kelimeler çıkarılmış, makaleler konu ve alanlarına göre ayrılmıştır. Bu veriler tespit edildikten sonra yorumlama yapılmış, ardından konularına göre ayrılan makaleler benzer guruplara bölünmüştür. Araştırmada sonuca ulaşmak için excel programından faydalanılmış, çalışma çeşitli istatistiksel verilerle desteklenmiştir.

## 4. Araştırmanın Sınırları

Bu 29 makale üzerinde araştırma yönteminin uygulanması sırasında, bulundu ki yazılardan biri, internette Farsça “başlık” ile anılmasına rağmen aslen İngilizce yazılmış, daha sonra ise Almancaya çevrilmiş ve yurtdışında bir dergide yayınlanmıştır (Dezfuli, 1397/2018, 45-58). Makalelerden biri ise başlık açısından diğerleriyle uyuşmuyor gibi görünse de mevcut makalelerden biriyle muhteva açısından benzerlik göstermektedir (Rabbani-Ghodrati Vaygan, 1397/2018, 101-128). Bu iki makale bu iki gerekçeden dolayı toplam sayıdan çıkarıldı. Diğer taraftan “*Monasibat- ı Bektaşiyye Ba Hokumet- i Osmanı Der karn- ı Dehom ve Yazdehom Hecri*” (Dorsar, 1399/2020, 95- 118) isimli bir çalışma, hemen hazır makalenin bitişinden sonra yazar(lar)a ulaştı. Yayınlanma süresinin sınırlı olması nedeniyle, yazar(lar) tarafından çalışma topluluğuna dahil edilmedi. Netice olarak araştırmada değerlendirmeye toplamda 27 makale esas alınmıştır.

## 5. Araştırmanın Geçmişi

Bugüne kadar İran'da Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik tarikatıyla ilgili araştırmaları inceleyen bağımsız bir çalışma yapılmamıştır.

Dolayısıyla bu makale kendi alanında ilk sayılabilir ve bu özelliği ile bu tür araştırmalarda yeni bir sayfa açabilecek bir çalışma sayılabilir.

## 6. İranlı Araştırmacıların İlgili Odağındaki Hacı Bektaş Veli ve Bektaşî Tarikatı

Hacı Bektaş Veli Horasanî, İslam tasavvuf ve tasavvuf tarihinin en etkili isimlerinden biri olduğundan onun hayatı ve kendisine atfedilen tarikat hakkında farklı dillerde pek çok eser yazılmış ve yayınlanmıştır. Bu konu son yarım yüzyılda İranlı araştırmacılar tarafından 27 bağımsız makalede incelenmiştir. Araştırma sorularını yanıtlamak amacıyla bu 27 araştırma örneği çalışma evreni olarak seçilmiştir.

### 6.1. Makalelerde Araştırma Yöntem ve Teknikleri

Bu makalelerde bilgi toplama türü çoğunlukla kütüphane kaynak ve belgeleme dayalı olup, kullanılan yöntem betimleyici, betimleyici-analitiktir.

İki makalede veri toplama işlemi saha yöntemiyle yapılmıştır (Hüsrevi, 1395/2016, 59-77; Labbaf Haniki, 1394/2015, 51-60).

Bu bağlamda görüldüğü gibi geleneksel yöntemlere odaklanılmış ve güncel niceliksel ve niteliksel yöntemlerin kullanımı ihmal edilmiştir. Bu yöntemlerin güçlendirilmesiyle bu alandaki araştırmalarda yeni bir aşamaya geçilebilecek gibi görünüyor.

Araştırma sürecini başlatmak için öncelikle makalelerin tüm başlıkları yayınlanma yılı, başlıklardaki göstergeler, uzmanlık alanı ve yazarların cinsiyetine göre bir tabloya yerleştirildi ve sayısal olarak kodlanmış ve sınıflandırılmıştır.

### 6.2. Makalelerin Dış Özellikleri: Yayınlanma Yılı, Başlıklarda Kullanılan Göstergeler, Uzmanlık Alanları Ve Yazarların Cinsiyetine Göre Kodlanması / Kategorize Edilmesi Ve Sıklık Ölçümü

Tablo 1'de görüldüğü gibi makalelerin tüm başlıkları, yayın yılına göre en erken tarihten en eski tarihten doğru kategorize edilmiş ve sayısal olarak kodlanmıştır. Ardından makale başlıkları içeriğin ve mahiyetin göstergesi olduğundan, bu makalelerde en önemli olan göstergelerin bilinmesi amacıyla tüm başlıklar kategorize edilmiştir.

Daha sonra bu alandaki araştırmacıların konuyu ele aldığı uzmanlık alanları, eğitim niteliğine göre sınıflandırılmış ve ardından makalelerin yazarlarının cinsiyeti belirlenmiştir.

Bir sonraki aşamada her on yılda basılan ve yayınlanan makalelerin ölçüm ve sayımı yapıldı. Araştırmada bu 27 makaleden 16'sının son on yılda (2010-2019) yazıldığı ve yayımlandığı tespit edildi. Bu sayı makalelerin yarısından fazlasını bu yıllara ait olduğu anlamına gelmektedir.

Daha sonra başlıklardan çıkarılan kategoriler karşılaştırılarak benzer kategoriler tekli kategorilere indirgenerek numaralandırılmış, sıklıkla anılan ibarelerin İranlı araştırmacıların makale başlıklarına yansıdığı, bunun da yazarların kaygıları boyutunu gösterdiği anlaşılmıştır.

Makaleler yayınlanma zamanlarına göre değerlendirildikten sonra uzmanlık

alanlarına odaklanılmıştır. Çalışmanın bir sonraki aşamasında hangi araştırma grupları ve uzmanlarının konuya daha fazla önem verdiğini belirleyecek ve bu hedefle konuyu ele alan araştırma alanlarına odaklanacağız.

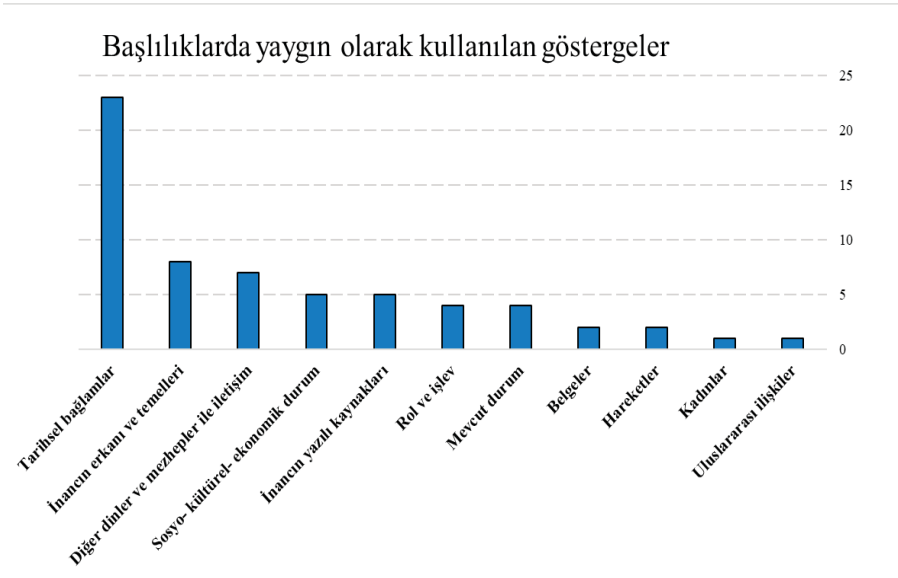
**Tablo 1:** Makalelerin Yayınlanma Yılı, Başlıkları, Uzmanlık Alanları Ve Yazarların Cinsiyetine Göre Kodlanması ve Kategorizasyonlanması

Kod	Makalenin adı	Yayın yılı	Yaygın özelliği	Uzmanlık alanı	Yazarın cinsiyeti
1	Rahiyafı ber-Mesele-i İmamet u Velayeti der-Nigre-i Tarikat-i Bektaşiyye ba-Tekidi ber-Miras-ı Mektub-ı Bektaşiyye der-Türkiyye (Nevvab- Mutteki, 1398, 57-79).	2019	İnancın erkânı ve temelleri İnancın yazılı kaynakları, Mevcut durum	Dineler ve mezhepler	Erkek
2	Tarikat-ı Bektaşiyye ber-Paye-i Risale-i Ahmediye (Barzegar, 1397, 171-190).	2018	Tarihsel bağlamlar İnancın yazılı kaynakları,	Tarih	Erkek
3	Aleviyan u Bektaşiyyan-ı Türkiye ve Tasir-i İhtimali Ânha der-ber-Âverd-i Esteranjik-i İran-ı Nisbet be-Türkiye (Mukaddem, 1396, 7-22).	2017	Tarihsel bağlamlar, Rol ve işlev, Uluslararası ilişkiler, Mevcut durum	Ortadoğu çalışmaları	Erkek
4	Cestari der-Gune-i Şinasi Miras-ı Mektub-ı Kohn-i Aleviyan-ı Bektaş ba-Tekid ber Anasır-ı Müşterek-i İtikadi Ânân ba-Endişe-i Kelami İsnâşeri (Muttaki-Caferyan 1396, 27-48).	2017	İnancın yazılı kaynakları Tarihsel bağlamlar İnancın erkânı ve temelleri Diğer dinler ve mezhepler ile iletişim	dinler ve mezhepler	Erkek(2)
5	Baverhay-ı Alevi Bektaş der-Divan-ı Şah İsmail Safevi (Hatayi) (Cemalifer-İdrisi-Ebadi, 1396, 93-120).	2017	İnancın erkânı ve temelleri İnancın yazılı kaynakları	Tarih	Kadın, erkek (2)
6	Bektaşiyye der-İran ve Türkiye (Ansari-Gafuryan, 1396, 1064-1079).	2017	Tarihsel bağlamlar Mevcut durum	Edebiyat	Kadın, erkek
7	Daraviş- i Bektaş Der Esnad- i Taşkilat- i Edari Âsitan- i Kuds- i Rezavi (Şehidi, 1396, 75-100).	2017	Tarihsel bağlamlar, Sosyo-ekonomik durum, belgeler, Diğer dinler ve mezheplerle ile iletişim	Tarih	Kadın
8	Teşeyyi-i Emami ve Peyda-yiş-i Tarikat-i Alevi-Bektaş der-Anatoli (Dezfuli, 1396, 133-147).	2017	İnancın erkânı ve temelleri Tarihsel bağlamlar Diğer dinler ve mezhepler ile iletişim	İlahiyat	Kadın

Kod	Makalenin adı	Yayın yılı	Yaygın özelliği	Uzmanlık alanı	Yazarın cinsiyeti
9	Cestari der-hem Besteği Âin-i Fütüvvet ve Tarikat-ı Alevi-Bektaşî der-Anatoli (Dezfuli, 1396, 211-228).	2017	İnancın erkanı ve temelleri Tarihsel bağlamlar Diğer dinler mezhepler ile iletişim	Tarih	Kadın
10	Pejuheşi der-Âramgah-ı Tarihi Mevsüm be-Hacı Bektaş Velî der-Mıntka-i Şine-i Kılâyî Lorientan (Hüsrevî, 1395, 59-77).	2016	Tarihsel bağlamlar Sosyo-kültürel durum	Arkeoloji	Kadın
11	Bektaşîyye (Mobelleği Abadani, 1394, 283).	2015	Tarihsel bağlamlar	Dinler ve mezhepler	Erkek
12	Banuvan-ı Sufî der-Tarikat-ı Bektaşîyye der-Anatoli Devre-i Selçukîyan-ı Rum	2015	Kadınlar Sosyo-kültürel durum Tarihsel bağlamlar	İlahiyat	Erkek Kadın
13	Fuşencan-Nişabur ve Bektaşî'ye (Labfah Haniki, 1394, 51-60).	2015	Tarihsel bağlamlar	Arkeoloji	Erkek
14	Bektaşî'ye ve Astan-i Kuds-i Razevî (Nakdi, 1393, 151-173).	2014	Tarihsel bağlamlar Diğer dinler ve mezhepler ile iletişim	Tarih	Erkek
15	Berresi v Tahlil-i Mebanîyye-İ İtikadî Tarikat-ı Bektaşîyye (Raznahan-Bitarafan, Şirdel, 1392, 123-14).	2013	İnancın erkanı ve temelleri	Tarih	Erkek (3)
16	Berresi Nakşî ve Karkerd-i Tarîkathay-ı Sufî der-İmparatorî-i Osmani ba-Tekid ber-Tarikat-ı Bektaşîyye (Şirdil-Raznahan, 1390, 129-160).	2011	Tarihsel bağlamlar Rol ve işlev,	Tarih	Erkek (2)
17	Vakıfname-i Zaviye-i Bektaşî der-Hoy (Mukaddem, 1389, 15-109).	2010	Tarihsel bağlamlar Belgeler	Orta Doğu çalışmaları	Erkek
18	Mezarat-ı Müşterek ve Berrehi Teşabihat-ı Baverî Mesihîyan ve Alevîyan ve Bektaşîyan der-Kalmer u Osmani (Emami Hoyi, 1388, 25-36).	2009	Sosyo-kültürel durum İnancın erkanı ve temelleri Tarihsel bağlamlar Diğer dinler ve mezheplerle ilişkileri	Tarih	Erkek
19	Nigahi be-Metun-i Mezheb-i Alevîyan-Bektaşîyan-ı Anatoli (Valî, 1388, 51-66).	2009	Yazılı inanç kaynakları Tarihsel bağlamlar	Dinler ve Mezhepler	Erkek
20	Safevî Devleti'nin kuruluşundan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar Anadolu'daki Alevî-Bektaşî isyanları (Hoyi, 138, 76-80; Şahbazi, 1382, 76-80).	2007	Hareketler Rol ve işlev Tarihsel bağlamlar Mevcut durum	Tarih	Erkek

Kod	Makalenin adı	Yayın yılı	Yaygın özelliği	Uzmanlık alanı	Yazarın cinsiyeti
21	Bektaşîyye (Laciverdi, 1383, 337)	2004	Tarihsel bağlamlar	Dinler ve mezhepler	Kadın
22	Bektaşîyye ve Uşşak-ı Sahiyyun, Seyr-i der-Tarih-i Tarikat-ı Bektaşî ve Çegunegi-i İnkıraz-ı Devlet-i Osmanî ez-Tarik-i Nufuz der-Yehudiyan ve Misuneha der-in Fırak (Şahbazi, 1382, 76-80).	2003	Hareketler Rol ve işlev Tarihsel bağlamlar Diğer dinler ve mezhepler ile iletişim	Siyasi bilimler	Erkek
23	Bektaşîyye (Urucniya, 1377, 651-54).	1998	Tarihsel bağlamlar	Dinler ve mezhepler	Kadın
24	Muarriyi Yek Şair-i Bozorg-i Alevi-Bektaşî (Hoyi, 1373, 15-16).	1994	Tarihsel bağlamlar Kültürel durum	Tarih	Erkek
25	Bektaşî'ye (Anuşe, 1371, 389).	1992	Tarihsel bağlamlar	Dinler ve mezhepler	Erkek
26	Hacı Bektaş Veli ve Tarikat-ı Bektaşîyye (Haşimpür Subhani-Ensari, 1355, 505-546).	1976	Tarihsel bağlamlar	Edebiyat	Erkek (2)
27	Seyri der-Efkar-ı Bektaşîyye (İsfehaniyan, 1355, 17-22).	1976	İnancın erkanı ve temelleri	Tarih	Erkek

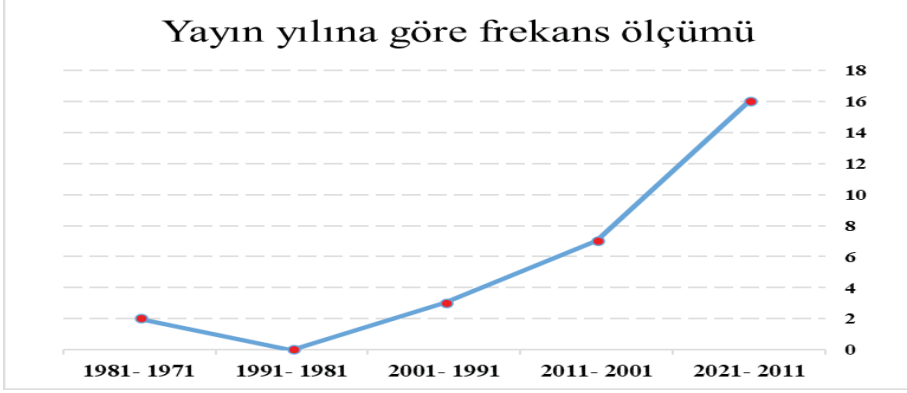
Grafik 1'de görüldüğü gibi, İranlı yazarların eserlerinde Bektaşilik Tarikatı ve kurucusu Hacı Bektaş Veli'nin tarihi seyrinin incelenmesi büyük önem taşımaktadır. Bunun ardından bu tarikatın fikri mahiyeti ve dini temelleri, sonra tarikatın diğer dinler ve mezhepler ile iletişimi, daha sonra bu tarikatın sosyokültürel ve ekonomik koşulları sırasıyla ikinci, üçüncü ve dördüncü sırada yer almaktadır.



**Grafik 1:** Başlıklarda yaygın olarak kullanılan göstergeler

Grafik 2'de Bektaşilik ve Hacı Bektaş konusuna dair sadece son on yılda basılan ve yayımlanan makalelerin yükseliş eğilimi görülmektedir. Basım ve yayındaki bu artışın nedeni konunun bağımsız bir makalede tek bir konu olarak incelenebilir.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki insanın davranışı geleceğe dair vizyonundan ve öngörüsünden etkilenmektedir. Her bir kişi geleceğini tasarlamak için sürekli bir çaba içindedir. Bu konu üzerinde çalışmak belki de insanın öngörü ihtiyacıyla ilgilidir. Türkiye önemli azınlıklar arasında sayılan ve Oniki İmam Şiiliği ile yakın benzerlikler taşıyan Bektaşilik üzerine yapılan araştırmaların artması, belki de ülkenin gelecekte dine daha fazla önem vermesi ve bunun da komşu ülkelerle ilişkilerinin artmasında etkili olacağı düşünülebilir.



**Grafik 2:** Yayın yılına göre frekans ölçümü

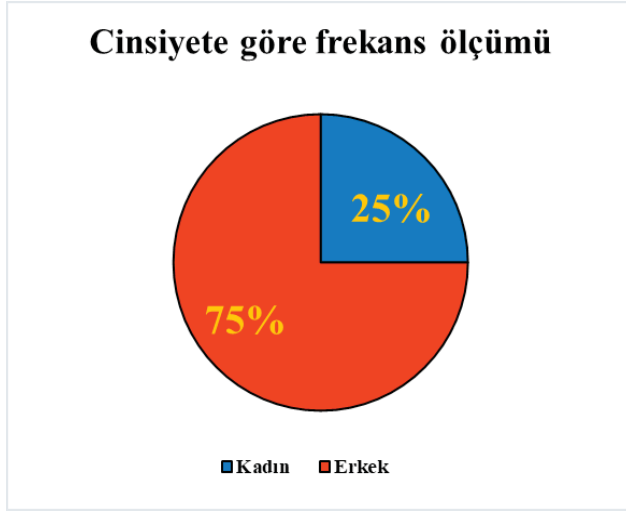
Bu minvalde grafik 3'te göz önüne geldiği soratta tarih, dinler ve mezhepler, ilahiyat, Ortadoğu çalışmaları, edebiyat, arkeoloji ve siyaset bilimleri alanlarındaki araştırmacıların eserlerinde bu konuyu ele aldıkları tespit edilmiştir. Görüldüğü gibi kategorileri sırladığımız, ölçme ve değerlendirme yaptığımızda tarih, din ve mezhep alanındaki araştırmacıların Bektaşilik ve bu tarikatın kurucusu olan Hacı Bektaş Veli hakkında daha çok makale yazıp yayınladıkları ortaya çıkmaktadır.



**Grafik 3:** Özel alanların frekansı

Bir sonraki aşamada erkek ve kadın yazar sayıları ölçülmüş, Bektaşilik ve kurucusunu konu edinen erkek yazar sayısının kadınlardan daha fazla olduğu tespit edilmiştir.





**Grafik 4:** Cinsiyete göre frekans ölçümü

Görünüşe göre bu konu da diğer bilim ve araştırma konuları gibi büyük bir farkla erkeklerin hâkim olduğu alanlardan biridir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dair olan hâkim portatifinin burada da üstün geldiği görülüyor. Sunulan eser ve makalelerin sayısında görüldüğü üzere bu tarikat hakkında yapılan araştırmalardan sadece bir adedi tarikatındaki kadınlar hakkında yazılmıştır. Kadınların bu tarikatta rolü ve varlığı adeta yok hükmündedir. Ancak kadınların bu konuda makale göndermeye daha az eğilimli olmalarının nedeninin daha fazla araştırılması gerekmektedir.

Bu bölümden sonra gereksiz tekrarlardan kaçınmak amacıyla makaleler sayısal kodla tabloya yerleştirilecek ve tam başlık vermekten kaçınılacaktır.

### 6.3. Makalelerin İçerik Eğilimlerinin Sınıflandırma ve Belirgin Unsurları Ön Plana Çıkarma

Bu aşamada tekrardan kaçınmak amacıyla makale isimleri makale koduyla değiştirilerek makalelerin özet ve metnine göre sık kullanılan göstergeler sıklık sırasına göre incelenecektir. Yaygın olarak kullanılan bu göstergelere ilişkin temel kategoriler makalelerden çıkarılıp bir araya getirilecektir. Analiz ve inceleme sürecinde bu kategoriler arasında karşılaştırma yapılarak benzer örneklerin uygun kategorisi anılarak yerleştirme sağlanacaktır. Daha sonra en çok kullanılan uygun kategoriler belirlenecek, her grubun çekirdek kategorileri seçilecek ve bu seçilmiş kategoriler bir araya getirilerek aralarındaki mantıksal ilişki belirlenecektir.

**Tablo 2:** Makalelerin İçinde Olan Ana Unsurların Sınıflandırılması

Makale kodu	Yaygın özelliği	Temel kategoriler	Tekrarlanan kategoriler
-2 -3 -4 -6 -7 -8 -9 -10 -11 -12 -13 -14 -15 -16 -17 -18 -19 -20 -21 -22 -23 -24 -25 -26 -27	Tarihsel bağlamlar	Osmanlı Devleti'nin fikri desteği, Balım Sultan'dan önce tarikatın teşekkülü, Balım Sultan'ın getirdiği yenilikler ve Oniki İmam Şiilğine yakınlaşma süreci, Hurufiye ve Kalenderiye inançlarının tarikata girmesi nedeniyle tarikatın tutarsız bir yapıya bürünmesi, Osmanlı Devleti ile muhalefet ve Safevilere yakınlık, Alevilerle Oniki İmam Şiilerin yaşam ve kültürdeki üslup farklılığı- Oniki İmam Şiilerinden bağımsız bir kimliği, Safeviler döneminde "Görev" adı ile ferman almaları, Bektaşî dervîşi ya da İbnü's-Sebil ya fakir adları, Anadolu bölgesindeki gelişmeler sonucu tarikatın ortaya çıkışı, Yunan kültüründen etkilenmesi, Anadolu'da Selçukların kültür ve hoşgörü politikaları etkisiyle tarikatın ortaya çıkması, Şiiliğin tarikatın devamlılığına etkisi, Türklerin ilk dönem eğilimleri ve Bektaşî Tarikatı üzerindeki etkileri, Fütüvvetin tarikat üzerindeki etkisi, Abbasi Halifesinin Fütüvveteye olan eğilimi, Moğol İstilas, Tarikatın Rum Selçuklularıyla olan düşmanca tavırlarının mahiyeti, Yeniçeri birliğinin oluşumuna etkisi, Tarikatın kurucusu, Pir Tarikata ayıt olarak adlandırılan farklı alanlardaki mimari yapılar, Tarikatın kurucusunun hayatı, Tarikatın pirinin doğduğu yer, Tarikat kurucusuna dair tarihsel belirsizlik, Astan-i Kudüs-i Razevi ile bağlantısı, Farklı bölgelerde bulunan Tekkeler, Tarikatın doğal ve siyasi coğrafya yapısından etkilenen değişim ve dönüşümü, Anadolu'daki düşünce ekollerinden etkilenmesi, Anadolu'nun dini toplumu üzerindeki etkisi, Anadolu'nun heterojen ırksal, kültürel ve dini toplumuna dayanan dönüşümü, Horasanlı Melamilerden etkilenme, İktidarın resmi diniyle olan ilişkisi, Tarikatın Yeniçeri teşkilatı ile bağlantısı ve sultanlar üzerindeki etkisi, Babai hareketine dayalı tarikat, Osmanlı İmparatorluğu'nun güç temelini sağlamlaşmasında etkili bir rol oynaması, İsyanlara katılım nedeniyle 1242'de	Osmanlı Devleti'nin fikri desteği, Hicri 9. Asırda Balım Sultan tarafından tarikatın oluşturulması ve bütünleştirilmesi, Balım Sultan döneminden başlayarak Oniki İmam Şiilğine yakınlık duyma, Yunan kültüründen etkilenmesi, Hıristiyan kültüründen etkilenmesi, Diğer mezheplerin inançlarıyla karışması, Türklerin ilk dönem eğilimlerinin Tarikat üzerindeki etkisi, Fütüvvetin Tarikat üzerindeki etkisi, Yeniçerilerle yakınlık ve bağlantı, Tareketin Doğu Avrupa, Batı Avrupa, Arnavutluk ve Balkanlar'a etkisi, Hicri 1242'de yaşanan dağılma, Tarikatın Babalar ve Çelebiler olarak iki gruba ayrılması, Osmanlı yönetimine karşı muhalefetin yoğunlaşması, Atatürk'ün laik yönetimini tercih etme, Tarikat mensuplarının buna yönelmesi, Ritüel ve törenlerin şeriat kuralının yerini alması, Köylüler ve sınır sakinleri arasında gelişmesi,

Makale kodu	Yaygın özelliği	Temel kategoriler	Tekrarlanan kategoriler
<p>-2 -3 -4 -6 -7 -8 -9 -10 -11 -12 -13 -14 -15 -16 -17 -18 -19 -20 -21 -22 -23 -24 -25 -26 -27</p>	<p>Tarihsel bağlamlar</p>	<p>ortadan kaldırılması, Balkanlar ve Arnavutluk'a giderek burada yayılması, Hacı Bektaş Veli'nin soyundan gelen Pir Saltuk, Hoy köyündeki Bektaşî hangahı, Tarikatın pîrleri ve dedeleri, Doğu Avrupa, Balkanlar ve Batı Avrupa topraklarında nüfuz edişi, Tarikat inancının tarihi ve kökeni, Türkiye'nin en önemli azınlığı oluşu, Osmanlı hükümetine karşı muhalefet etmesi, devletle karşı karşıya gelmesi, Zihinsel olarak Safevi hükümetini taklit etmesi, Avrupalıların Bektaşî tarikatının güç kazanma tehlikesini büyütme çabaları, tarikat büyüklerinin Atatürk'ün laik yönetimini Sünni dini yönetime tercih etmesi, Özgürlük arayışı, Tarikatın oluşumu, Yeniden tarihi yapılanmanın imkânsızlığı, Sarı Saltuk tarafından Balkanlara nakledilmesi, Tarikatın Hıristiyan kökenleri, Balım Sultan tarafından kurulması, Kızılbaşlar ve Yeniçeriler ile ilişkisi, Kızılbaşlar'ın tarikat tarafından kontrol edilmesi, Şariat kurallarına uyulmaması, Tarikatın Piri Hacı Bektaş Veli, Tarikat kurucusunun ise ikinci pîr denilen Balım Sultan oluşu,</p> <p>Hicri onuncu asırda tarikat birliğinin kuruluşu, 16. yüzyılda yaşayan Avrupalı yazarların bu tarikatı tanınamaları ve eserlerinde tarikattan bahsetmemeleri, Çaldıran savaşından on yılı aşkın bir süre sonra Bektaşîlerin isyan etmesi, Yeniçeri ordusunun Bektaşî Tarikatı'na bağlı olduğu iddiasını inkarı, Hacı Bektaş Oğulları, Hacı Bektaş Küçükleri, Bektaşîlik Tarikatı'nın diğer tarikatlar tarafından tekfir edilmesi, Tarikatın feshedilmesi, Bektaşîlik Tarikatı'nın Yahudiler için uygun bir zemin oluşturması, Bektaşîlik Tarikatı'nın faaliyetlerinin 19. yüzyıldan sonra gizli tutulması, Bektaşîlik Tarikatı'nın Masonluk kurumu ile bağlantısı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yüksek kurumlarına sirayet ederek Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasına yardımcı olması, Osmanlı saray mensuplarının, özellikle de saray kadınlarının bu tarikata eğilimi, kansız darbelerin başlangıcı,</p>	

Makale kodu	Yaygın özelliği	Temel kategoriler	Tekrarlanan kategoriler
-2 -3 -4 -6 -7 -8 -9 -10 -11 -12 -13 -14 -15 -16 -17 -18 -19 -20 -21 -22 -23 -24 -25 -26 -27	Tarihsel bağlamlar	Bektaşiliğin dağılıp Arnavutluk'a nakledilmesi, Bektaşiliğin Amerika'da kurulması, asıl kurucu Balım Sultan, Hicri 9 yüzyılda Yeniçerilerin resmi ayini olarak kabul edilmesi, Tarikatın Balkanlar ve Arnavutluk'taki nüfuzu, Arnavutların Bektaşiler aracılığıyla İslam'a geçmesi, edep ve erkanda Kalenderlerle benzerlik, Haydariye tarikatı ile bağlantısı, Babaiye ilkelerine bağlı kalınması ve Horasan Melamiliğinin devam ettirilmesi, Hurufilikle karışması, Bektaşî tarikatının başlıca temsilcileri Çelebiler, Balım Sultan; Hristiyan bir anne ile Bektaşî bir babanın evladı, Tarikatın Babai ve Çelebi olmak üzere iki gruba ayrılması, hicri 1241 yılında tarikat ve temellerinin yıkılması, 13. yüzyılda Bektaşilik tekkesinin yeniden açılması, Atatürk döneminde tasavvufî oluşumların engellenmesi ve Tarikatın Arnavutluk'a geçişi, Bazı dini ibadetlerin ritüellerle değiştirilmesi, Tasavvuf ve fütüvvet Bektaşîlerinin Safevi şahlarına tabi olması, Balım Sultan; tarikatın ana kurucusu, Tarikatın Hacı Bektaş Veli'ye dayandırılmasındaki şüpheler, İmam Musa Kazım'ın (a.s) torunlarından olan Hacı Bektaş Veli, Seyyid Kazimi, Tarikatın liderinin Pir-i Tarikat şeklinde anılması, Bektaşiliğin Yeniçeri ordusu tarafından resmi ritüel olarak kabul edilmesi, Arnavutluk ve Balkanlara yayılması, Misyoner dervişlerin Tarikata sızması, Tarikatın Anadolu'ya sızması, Türkler üzerinde etkisi, Hacı Bektaş Veli ile ilk Osmanlı hükümdarları arasındaki irtibatın imkansızlığı, Bektaşilik ve Hurufiliğin kaynaşması, Balım Sultan'ın tarihatta gerçekleştirdiği yenilikler, Tarikatın Balım Sultan tarafından bütünleştirme çabaları, Dervişlerin bekar olarak yaşaması, Şeyhlik makamının bundan böyle miras kalmaması, Tarikatın Çelebi ve Dede Babalar olmak üzere iki gruba ayrılması, Tarikatın yayılmasının temel sebebi herkesin yorumlayabileceği genel ve muğlak fikirlerin karışımı	

Makale kodu	Yaygın özelliği	Temel kategoriler	Tekrarlanan kategoriler
		<p>Bektaşî Tarikatının Sünnî merkezler ve tarikatlar tarafından kabul edilmesi. Bektaşîlerin köylüler, göçebeler ve sınır boyunda yaşayan aşiretler arasında popülerleşmesi, Melametiyye öğretileriyle karışması, İbn Arabî teorisi-nin kabulü, Türk Şamanizm'den etkilenmesi, Hurufiliğin etkisi, Aliullahiler'e benzerliği, Ahillerle bağlantısı, Bektaşîlik ve Haydariye'nin eş anlamlı kullanımı, Hacı Bektaş Veli'nin halefi Balım Sultan; Bektaşîlik isyanları ve Bektaşîlik tomarının parçalanması ve hanegahların yıkılması ve etkisinin hanegahların kaybolması, Nakşibendiyye Tarikatı'na girilmesi, Ritüellere önem verilmesi, İbadetlere önem verilmemesi, Babailer, Hurufiler ve Haydarilerle karışması, Anadolu, Balkanlar, Arnavutluk, Mısır, Irak'ta yayılma, Siyasi-sosyal koşulların tarikatın genişlemesine etkisi</p>	
<p>-1 - 2 -3- 4 -5- 6 - 7 - 8 - 9 - 10 - 11 - 15 - 16 - 18 - 19 - 21 - 22 - 25 - 26 - 27</p>	<p>İnancın erkanı ve temelleri</p>	<p>Ali sevgisine, Ehlibeyt ve Oniki İmamla dostluğa dayalı Alevilik, İmamet ve Velayet inancı, Mehdilik inancı, Bektaşîlerin Ondört Masumu ile Şiiilerin Ondört Masumu arasındaki farklılıkları, Oniki İmam'a, özellikle de İmam Cafer Sadık'a bağlılık, İmami Şiiliğe yakınlık, Tarikatın ilke ve yükümlülüklerine sahip olmak, Hıristiyanlıktan etkilenmesi, Hz. Ali'ye olağanüstü değer, Fıkıh ve şeriattan uzaklaşması, Oniki İmam Şiiliği ile benzerliği, Ehlibeytin öğretileriyle benzerlik, Hazreti Ali'nin yarı ilahî kişiliğine inanç, İmam Cafer Sadık mektebinden etkilenmesi, Tevella ve Teberra inancına inananlar, Ehlibeyt ekolünden etkilenme, Oniki İmami Şii'den bağımsız bir kimlik oluşturmaması, Hurufilikten etkilenme, Allah, Muhammed ve Ali üçlemesi ve vahdet-i vücuda inanç, Nusayri Alevilerinden etkilenmesi, İmam Musa Kazım'a atfedilen Oniki İmamlığın teolojik düşüncesiyle ortak düşünceleri, İmami Şiiliği köklerinden uzaklık, Tasavvuf ve Şii inançlarından etkilenmesi</p>	<p>Hazreti Ali (a.s)'a aşırı sevgi, Oniki İmam Şiiliği ile ayniyet esasına göre değil de benzerlik esasına göre bağlılık, Mehdilik inancı, Hıristiyanlıktan etkilenmesi, Hazreti Ali (a.s)'ın ilahî kişiliğine inanç, Allah'ın, Hz. Muhammed'in ve Ali'nin her şeye kadir olduğuna dair inanış, Teslis inancına özel vurgu, İbn Arabî'nin Vahdet-i vücud teorisine inanç, Tevella ve Tebarraya inanmak, fakr inancının önemi ve İbnü's-Sebil'i kutsal sayma, Oniki İmam'ın Şii inançlarından farklı bir temel taşıma, Ehlibeyt sevgisi, Fikri ve dini hoşgörü, Hulul ve Tenasüh inancına inanmak,</p>

Makale kodu	Yaygın özelliği	Temel kategoriler	Tekrarlanan kategoriler
-1 -2 -3- 4 -5- 6 - 7 - 8 - 9 - 10 - 11 - 15 - 16 - 18 - 19 - 21 - 22 - 25 - 26 - 27	İnancın erkanı ve temelleri	Muhammediye hakikati ve vahdet-i vücudla bağlantısı, Tevella ve Teberra, İslam inançlarına bağlılığı, Fakr öğretisinin değeri ve İbnü's-Sebil'e hürmeti, Oniki İmam Şiiliğinin inançları ile temel farklılıkları, Ehlibeyt sevgisi, Fütüvvet inancından etkilenmesi, Dini altyapısı olmayan Şii ritüellerinden etkilenmesi, Reenkarnasyon inancı, Totem inancı, Ehlibeyte, özellikle İmam Cafer Sadık'a saygısı, Yoruma dayalı tasavvuf öğretileri ve hoşgörüsü, Ali ve Ehlibeyt sevgisine dayalı Şii öğretiler, İnançta rahat tutmak ve hoşgörü, Hristiyanlıktan etkilenme, Galiyane düşünce ekollerinden etkilenme, Anadolu'nun Doğu bölgelerinde yaşayan Bektaşilerin Şiiliğe eğilimi, Batı bölgesindekilerin ise Sünniliğe eğilimi, Melamilerden etkileniş, Babaiyye hareketinden etkileniş, Hristiyanlıkla benzerlik, Tarikat inançları ile Tevella ve Teberra mefhumunun birleşimi, Şii unsurlar taşınması, Şeriat kurallarına uymama, Şii inançlarının etkisi, Hulul ve Tenasüh inancına inanmak, Hristiyanlıktan etkilenme, Yahudi Kabalizminden etkileniş, Şii eğilimler, Hurufiyeden etkilenme, Melametiyyeden etkilenme, Aliullahilerle benzerlik, Haydarilerden etkilenme, Babailerden etkilenme, Hurufiye ve Haydariyyeden etkilenme, Ehlibeyte saygı, Diğer din ve mezheplere saygı, tecerrüdlük esasına inanmak, Tarikatın nübüvvet ışığına dayalı kuruluşu, Derviş gibi giyiniş, halka hizmet etmekte kardeşlik esası.	Hazreti Ali (a.s)'a aşırı sevgi, Oniki İmam Şiiliği ile ayniyet esasına göre değil de benzerlik esasına göre bağlılık, Mehdilik inancı, Hristiyanlıktan etkilenmesi, Hazreti Ali (a.s)'ın ilahi kişiliğine inanç, Allah'ın, Hz. Muhammed'in ve Ali'nin her şeye kadir olduğuna dair inanış, Teslis inancına özel vurgu, İbn Arabi'nin Vahdet-i vücud teorisine inanç, Tevella ve Teberraya inanmak, fakr inancının önemi ve İbnü's-Sebil'i kutsal sayma, Oniki İmam'ın Şii inançlarından farklı bir temel taşıma, Ehlibeyt sevgisi, Fikri ve dini hoşgörü, Hulul ve Tenasüh inancına inanmak,
-3 -8 -9 -22	Diğer dinler ve mezheplerle ilişkisi	Dinler ve mezheplerle iletişimi, Diğer din ve mezheplerle iletişim,	Dinler ve ritüellerle bağlantısı
-1 -2 -4 -5 -9 -19	Yazılı inanç kaynakları	Buyruk, Bisatı Risalesi, Ahmediyye Risalesi, Türkçe kaynaklar, Şah İsmail Divanı, Ebu Müslimname, Velayetname, Menakibname,	Türk dili, Tarikat kaynakları, Buyruk, Bisatı Risalesi, Ahmediyye Risalesi, Şah İsmail Divanı, Ebu Müslimname, Velayetname, Menakibname,

Makale kodu	Yaygın özelliği	Temel kategoriler	Tekrarlanan kategoriler
-3 – 6 - 7- 9 - 12 - 14 - 15 - 17 - 19 - 20 - 26	Sosyal ve ekonomik durum	Alevilerin Anadolu'daki ekonomik durumlarının zayıf olması, Osmanlı İmparatorluğu tarafından kabul ve karşılanma, Safevi döneminde maaş almaları, Bölgedeki sosyal gelişmelerden etkilenmeleri, Tarikat kadınlarının sosyo-ekonomik durumlarının incelenmesi, maaş yardımı almaları, Toplumu yöneten siyasal-toplumsal yapının etkilediği dönüşüm, Türkiye'nin en önemli azınlığı, Toplumsal güçlenme ve bunun Osmanlı İmparatorluğu ile çatışmanın yoğunlaşmasına etkisi, Bektaşilerdeki tecerrüt esası, Sünnilerin kent merkezlerindeki yayılışları, Köylerde, göçebeler arasında ve sınır aşiretleri içinde yaşama, Vakıflar aracılığı ile varlığını devam ettirme.	Fakr öğretisine inanç, bağış ve erzak kabulüne dair inanç, Fakr inancının bir getirisi olarak Alevilerin ekonomik açıdan zayıf olma durumları, Sosyal güçlenme ve bunun Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkilere yansımaları, Türkiye'nin en önemli azınlığı,, Göçebeler ve köylüler arasında yaşam, Vakıftan yararlanma, tecerrüd esasının yaygınlığı,
-2 – 3 - 6- 9 - 12 - 18 - 19 - 20 - 21 - 22 - 23 - 26 -27	Rol ve işlev	Osmanlı Devletine fikri desteği, Siyasi akımlar üzerindeki etkisi, Yeniçeri üzerindeki manevi etkisi, Özellikle sınırlarda iktidarın korunması üzerindeki etkisi, Rum Selçuklu sultanları ile olan kavganın mahiyeti, Yeniçeri ordusunun oluşumundaki etkisi, Kadınlarla ilişkilerde kuralların değişimi, Anadolu'nun dini cemaati üzerindeki etkisi, Siyasi akımlar üzerindeki etkisi, Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki etkisi, Sınırlarda özellikle iktidar temellerinin sağlamlaştırılmasındaki etkin rolü, Siyasi bazı hareket ve isyanlara karşı, İslam'ın Balkanlar'da yayılması, İslam'ın Balkanlar'da, Doğu ve Batı Avrupa'da yayılması, Türkiye'nin en önemli azınlığı olması, Siyasi akımlar üzerinde etkisi, Osmanlı İmparatorluğu ile düşmanca ilişkilere etkisi, Atatürk'ün dini yönetimini Sünni dini yönetime tercih etmesi, Kızılbaşların Tarikat tarafından kontrol edilmesi, Masonluğa üyelik, Jön Türklerle birlik, Siyasi akımlar üzerine nüfuz, Mükemmel kurumlara giriş, Yeniçerilerin resmi dini, Arnavutluk ve Balkanlar'da yayılma, Arnavutluk halkının İslam'ı seçmesinde etkinlik, Yeniçerilerin resmi ritüeli olarak Kabul bulma,	Dini topluluklar üzerinde etkisi, Osmanlı İmparatorluğu'na fikri destek, Özellikle sınırlarda iktidarın korunması üzerindeki etkisi, Yeniçeri birliği üzerinde nüfuz sağlaması, Yeniçeri ordusunun resmi ritüeli haline gelmesi, Büyük Sünni kent merkezlerinde popülerleşme, Toplumda güç elde etme, Üst kurumlara girme, Siyasi akımlara etkisi, Osmanlı Devleti'ne karşı çatışmaların güçlenmesi ve yoğunlaşması etkisi, Osmanlı Devleti'ne karşı isyan ve muhalefet hareketi, İslam'ın Balkanlar, Arnavutluk, Mısır ve Irak'a yayılmasında etkisi, Kızılbaşların kontrolünü sağlama.

Makale kodu	Yaygın özelliği	Temel kategoriler	Tekrarlanan kategoriler
-2 – 3 - 6- 9 - 12 - 18 - 19 - 20 - 21 - 22 - 23 - 26 -27	Rol ve işlev	Büyük Sünni kent merkezlerinde ve Sünni mezhepler arasında yayılma, Köylü, göçebe ve aşiretler arasında yayılma, Arnavutluk ve Balkanlar'da yayılma, Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanmanın kurulmasında rolü, Anadolu'ya, Balkanlara, Arnavutluk'a, Mısır'a, Irak'a yayılmadaki rolü	
-3 – 6 - 16 - 18 - 19 - 20 - 21 - 22- 26	Mevcut durum	Türkiye'de Alevilerin ekonomik durumunun düşük olması, Alevilerin ve Oniki İmam Şiilerinin kültürel üslubunun birbirinden farklılığı, Osmanlı padişahları tarafından izale edilmeler, Hicri 1242 yılında hareketin sonlandırılması, Tarikatın Balkanlar ve Arnavutluk'ta yayılması, Doğu Avrupa'nın birçok ülkesine, Balkanlar ve Batı Avrupa'ya sızma, Türkiye'nin en önemli azınlığı olma, Tarımın ana meslek olarak seçilmesi, Özgürlük için din dışı yönetimin Sünni dini yönetime tercih edilmesi, Şeriat kurallarına uymama, 19. Yüzyıl sonrasındaki Bektaşilik aktivitelerinin gizliliği, Bektaşî tarikatının kaldırılması ve tarikat merkezinin Arnavutluk'a taşınması, Bektaşî Tarikatı'nın Amerika'da kurulması, Hicri 13. Yüzyılda tarikatın yeniden ayağa kalkması ve kapılarının açılması, Atatürk döneminde durdurulması ve Arnavutluk'a geçiş süreci, Bektaşî tarikatın parçalanması ve hanegahların yıkılması, Nakşibendi Tarikatı'na girilmesi.	Ekonomik durumun düşük olması, Din dışı yönetimin dini yönetime tercih edilmesi, Atatürk döneminde tarikat faaliyetleri durdurması ve tekkelerin yıkılması, Arnavutluk'a nakledilmesi, Faaliyetlerin gizliliği, Türkiye'deki en önemli azınlık
-7 – 10 - 13 - 14 - 17 - 18- 22	Yapılar ve belgeler	Astan-i Kudüs-i Razevi'nin idari teşkilatına ait belgeler, Safevi, Efsar ve Kaçar dönemine ait belgeler, İran'ın batısındaki Eşkanlılara / Partlara ait tepelerinden biri üzerine mimari eser yapma, Katlgah mezarlığında bir Bektaşî tekkesi inşa etme, Mevcut belgeler, Türkçe belgeler, Hoy'a bağlı bir köyde bulunan hankah, Diğer dinlerle ortak mezarlar, Amerika'daki Bektaşî tekkesi, Antik alanlarda bulunan yapıları	İran'ın Kuzeydoğusu ve Batısında tespit edilen tarikat belgeler ve yapıları



Makale kodu	Yaygın özelliği	Temel kategoriler	Tekrarlanan kategoriler
-3- 6 - 9- 16 - 20 - 21 - 22- 26	Akışlar ve hareketler	Siyasi akım ve hareketler üzerindeki etkisi, Selçuklularıyla olan düşmanca tavırlarının mahiyeti, Tarikatın siyasi akımlardaki rolü, İsyanlara katılım ve olaylara müdahale etme, Tarikatın siyasi akımlara etkisi, Safevilerin Kızılbaşların desteğiyle ortaya çıkışı, Kızılbaş ve Yeniçerilerle ilişkiler, Siyasi hareketlere nüfuzu, Jön Türklere kurulan birlik, Siyasi ve sosyal akımlar üzerinde etkisi, Yahudi Kabalizminden etkileniş ve Masonluğa üyelik, Kansız darbelerde tarikatın etkisi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Bektaşî isyanları.	Selçuklularıyla olan düşmanca tavırlarının mahiyeti, düşmanca tavırlarının mahiyeti, Jön Türklere kurulan birlik olma ve Osmanlı'ya karşı siyasi hareketlere nüfuzu, Osmanlı sarayında kansız darbelerle nüfuzu, Masonluğa üyelik.
-2- 4 - 5- 7 - 11 - 19 - 23 - 26- 27	Ritüeller ve törenler	Yemek pişirmenin önemi ve felsefesi, Sofra düzeni, Peygamber Efendimiz (sav)'in miracını tasvir etme, görselleştirme, Raza- vi'nin kutsal türbesinin eşliğinde dilenme ve dilenme nedenleri, Şarap içme, Tarikat ritüellerinde İmam Hüseyin'in (a.s) Kerbela'da çektiği acılardan ve onun kahramanlıklarından bahsetme, Reenkarnasyona inanış, Beyaz elbise giyme, Tarikata girme şartlarından biri olarak halka hizmet etmeyi görme, Dini vecibelere dikkat etmeme, yılın belirli günlerinde namaz kılma ve oruç tutma, Bektaşîlerin kutsal bayramını kutlama, Farklı ibadet türlerine saygı duyma. Tevalla ve teberanın önemi	Yemek yapmanın önemi, Sofra kurmanın önemi, Tevalla ve teberanın önemi, Halka hizmet etmenin önemi, Beyaz kıyafet kullanmanın önemi.

Bu bölümde çalışmada tekrar edilmiş konular araştırılmış, makalelerde daha çok dikkat edilmiş noktalar göz önüne alınarak bunlar içindeki asli unsur ve sonuçlara ulaşma hedefi güdülmüştür. Öyle ki Bektaşîlik Tarikatı ve bu Tarikatın Piri ile ilgili Farsça makalelerin incelenmesinden genel bir eğilim elde edilebilir. Bu aşamada “kıyas”tan “tümevarım” a ve tersi yönde gidip gelme süreci tamamlanır ve bu yazılarda gizli olan düşünce çizgisi ortaya çıkar.

Grafik 5'te tarihsel gidişatın ele alındığı makalelerin en fazla sayıya sahip olduğu açıkça görülmektedir. Bundan sonra araştırmacıların dikkatini çeken ise bu tarikatın dini temelleri olmuştur. Görünüşe göre, İranlı araştırmacılar için bu iki konunun önemi vurgulamaktadır. Bu tarikatın tarihi ve kültürel unsurlarına duyulan merak, İranlı araştırmacının onun tarihi-kültürel uzantısını tespit etme çabasından kaynaklanıyor gibi görünüyor. Bu yöntemin tarihsel arka planının ve entelektüel temellerinin bilinmesi, benzerlik ve farklılıkların tanınmasında ve çatışmaların çözülmesinde zeka yaratır.



**Grafik 5:** Metinde yayın olarak kullanılan göstergeler

### 6.3.1. Tarihsel bağlamlar Araştırma

Çalışmada en çok tarihatın tarihi yapısı araştırmaya konu olmuş, bu hususlara dair gözlemler aşağıda sıralanmıştır.

#### 6.3.1.1. Tarikat Hayatı

Tarikatın tarihi dönemleri şu şekilde özetlenebilir:

1. Tarikatın ortaya çıkma zamanı.
2. Tarikatın gelişim dönemi.
3. Tarikatın yayılma dönemi.
4. Tarikatın Anadolu'da iki kez yıkılışı ve tekkelerin kapatılması.
5. Tarikatın başka topraklarda varlığını devam ettirmesi.

#### 6.3.1.2 Gelişim Merkezleri

Bu başlıkta şu hususlar dikkat çeker:

1. Tarikatın fikri ve coğrafi anlamda varoluşu ve oluşum alanları.
2. Sınırlar ve köyler tarikatın geliştiği ve yayıldığı merkezler;
3. Tarikatın Yeniçeri askerleri arasında yayılması.
4. Tarikatın güçlenmesi ve devletin yüksek kurumlarında yer edinmesi.
5. Tarikatın Arnavutluk ve Balkanlar'daki gelişim ve yayılımı

#### 6.3.1.3. Rol Oynayan Kişiler

İncelenen makalelerde tarikatın büyümesi ve yayılmasında en etkili kişiler arasında üç kişinin ismi tanıtılmıştır:

1. Hacı Bektaş Veli.
2. Balım Sultan.
3. Sarı Saltuk.

#### 6.3.1.4. Gelişim ve Yayılma Alanları

Bu çalışmayla incelenen makalelerde öne çıkan şu etkenlerin tarikatın varlık sürecine ve yayılışına olumlu etkide bulunduğu anlaşılmıştır:

1. Şifahi gelenek.
2. Yazılı kaynaklar.

3. Tekke ve zaviyeler gibi toplanma alanlarının oluşu.
- 4 Osmanlı sultanlarının himayeleri.
5. Kızılbaşların himayesi
6. Şiilik ve tasavvufa yöneliş.
7. Devlet kurumlarına nüfuz ediş.
8. Ehlişünnetin önemli merkezlerinde yükseliş.
9. Farklı, yorumlanabilir ve genel fikirlerin birleşiminden faydalanmak
10. Dinsel dönüşüm ve değişime açık olma.

### 6.3.1.5. İnançsal Dönüşüm

Bektaşilik ve Hacı Bektaş Veli üzerinde yapılan araştırmalara göre bu hareketin şekillenmesi değişimi ve inançsal dönüşümü muhtelif bazı etkenlerin hâsılı olmuştur. Bu etkenler aşağıda şöyle sıralanmaktadır:

1. Anadolu bölgesinin coğrafi ve doğal yapısı.
2. Anadolu'nun siyasi yapısı.
3. Doğrudan olmayan bazı öğretiler şeklinde Hıristiyanlığın tarikat üzerinde etkileri.
4. Şiilik öğretisi ve 12 İmam Şiiliğinin bu tarikatın erkân ve usulleri ile etkileşimi.
5. Tarikatın resmi Sünni mezheple bağı.
6. Orta Asya'nın yerli okullarıyla entelektüel kaynaşma
7. İmamiye itikadı yerine Ğulat-1 Şiiliğe ait bazı öğelerin seçimi.
8. Melametilerden etkileniş.
9. Hurufilerden etkileniş.
10. Kalenderilerden etkileniş.

### 6.3.2. Tarikatın İnancının Erkânı ve Temelleri

İncelenen makalelerde genel anlamda sıkça tekrarlanan bir husus da tarikatın temeli, edep ve erkânına dair açıklamalardır. Bunlar şu maddelerle sıralanabilir:

1. Allah, Muhammed ve Ali üçlemesi.
2. Ehlibeyt (as.)'a muhabbet.
3. Muhammed'e ait nurun vahdet-i vücud olarak kabul edilmesi.
4. Ali (a.s) a muhabbet ve ona yarı ilah özelliği atfedilmesi.
5. Mehdilik inancı.
6. Hoşgörü inancı ve kolaylaştırıcı tavırlar.
7. Hulul ve tenasüh inancı.
8. Tevella ve teberrâ.
9. Şiilikle benzeşen edep ve erkân.
10. Şiilikteki 12 Masum inancının yerini 14 Masum'a inancın almış olması.
11. Fakr inancı ve bunun tebliğ ve teşviki.
12. Kutsal kanaat.

### 6.3.3. Rol ve İşlev

Çalışmada yer alan makalelerde bu tarikatın rolü uygulama ve etki alanlarına dair hususlara değinilirken şu başlıklar ortaya çıkmıştır:

1. Anadolu'da yaşayan dini toplum üzerindeki etkisi.
2. Osmanlı imparatorluğunun fikirselsel alt yapısına etkisi.
3. Devletin güçlendiği alanlarda özellikle de sınırlarda takviye sağlaması.

4. Yeniçerilerin resmi ayinine dönüşmesi.
5. Kızılbaşların kontrollü.
6. Osmanlı imparatorluğunun karşı taarruzları güçlendirme.
7. Osmanlı imparatorluğu aleyhinde gelişen siyasi hareket, başkaldırı ve muhalefetlerde tesirli olma.
8. Arnavutluk, Balkanlar, Mısır ve Irak'a İslam'ın yayılmasında etkili olma.

### 6.3.4. Sosyal-Kültürel-Ekonomik Durumu

Bektaşilik tarikatının ekonomik ve sosyal durumu bu çalışmada diğer çokça tekrar edilen konular arasında yer almaktadır. Konuya dair şu etkenler sırlanır;

1. Fakr öğretisinin kutsallığına inanış ve bunun Alevilerin iktisadi iniş-çıkış ve dahi çöküşlerine etkisi.
2. Maaş almanın kutsallığına inanış.
3. Osmanlı devlet kanadında ve toplumda güçleniş ve nüfuz sahibi olma.
4. Türkiye'nin en önemli azınlığı olarak bazı özel durumlarla yüzleşme.
5. Yüksek oranda aşiret ve köyler içinde yaşama.
6. Vakıf müesseselerine bağlılık ve bunun Alevilerin sosyal- economic hayatının devamı için gerekliliği.
7. Tecerrüttük esasının teşvik edilmesi ve yaygın hale gelmesi.

### 6.3.5. Mevcut Durum

Bektaşî tarikatının günümüzdeki durumuyla ilgili olarak şu noktalar önemli görülür:

1. Türkiye'nin en önemli azınlıklarından biri olması.
2. Ekonomik sıkıntılarla karşı karşıya oluşu ve zayıflaması.
3. Dış hâkimiyetin dini hâkimiyete tercihi.
4. Atatürk döneminde faaliyetlerin duruşu ve tekkelerin tahrip edilmesi.
5. Hareketin Arnavutluk'a intikali.
6. Faaliyetlerin gizli yapılması.
7. Nakşibendi tarikatı içinde yer almaları ve Nakşilerin etkisi.

### 6.4. İncelenen makalelerde asıl çıkarım ve bulgu

İncelenen 27 makaleden elde edilen bulguları bir araya getirildiğinde şu sonuca varılabilir ki, Hacı Bektaş Veli'nin belirsiz kişiliğine ve Bektaşî Tarikatı'nın tarihsel olarak yeniden inşasının imkansızlığına rağmen,

Bektaşî tarikatının kökeni ve oluşumunun doğrudan İmami Şiiilikten etkilenmediği, Anadolu'nun doğu sınırlarındaki devamı Safevi dönemciden beri İmami Şiiilikten etkilendiği izlenimi elde edilmiştir.

Anadolu'nun batısında ve imparatorluğun diğer bölgelerinde varlık gösteren bu tarikat tedricen gelişmiş, Yeniçeri ordusuna yakınlaşmış, hatta bir süreliğine bu orduda hâkim olmuş ve bu askeri gücün medeni kontrolünü ele geçirmişti. Bu sayede bu tarikatın Osmanlı İmparatorluğu'nun sarayına girmesi mümkün olmuştur.

Bu tarikat, dini inançların yaygınlaştırılmasının yanı sıra, kutsal fakirlik inancının tebliğ edilmesi, refah ve zenginlikten kaçınılması yoluyla bu askeri gücünü kontrol altına almıştır. Saraya gitmek, Sünni inançlara yönelmede bu tarikattaki başka bir tür tasavvuf eğilimini oluşturmuştur. Bu iki etken hareketin ülke sathında yayılmasında müessir olmuştur.

Tarikattaki mevcut eğilimler, hoşgörü inanışı ve kolaylaştırıcı tavırlar, farklı düşüncelerle yüzleşme hareketi geliştirmiştir. Diğer taraftan Bu hareket Hurufiye, Kaleriye, Haydariye ve Melametiye gibi bazı fırka ve gurupların taşıyıcısı olmuştur.

Bektaşilikteki bu vazgeçilmez öğeler onun Anadolu'da karşılaştığı yeni unsurlar içinde değişmesine ve dönüşmesine yardım etmiştir. Hareket Anadolu'da birçok unsurdan oluşan toplumun fikir ekolleri arasında kendi varlığını korumuştur. Bektaşilik Anadolu'daki Hristiyanlıktan etkilenmiş, Allah inancına dair güçlü bir teslim inancı oluşturmuş, onun insan suretinde diğer ruhani zatlara geçtiğine inanılmış, Allah-Muhammet-Ali inancı oluşmuştur. Bu inanç tarikatın en esaslı hüviyetini teşkil etmiştir.

Tarikatın bağlılarının Hz. Ali'ye gali bir inançla başlanması, imam Ali (a.s)'i yarı tanrı şeklinde kabul etmelerine yol açmıştır. Bunun yanında Bektaşilikte mehdi-lik inancı, inançsal birliktelik ve bütünlüğü takviye etmiştir.

Bir kurtarıcıya olan inanç yani Mesih'e inanış, karışıklığı önledi ve bağlıların şiddete meyline mani oldu. Hz. Ali'nin velayetinin asıl olduğu inancın etkisi de ona ruhani ve manevi bir renk ve koku kazandırmıştır. Dini mekânlar ve tekkeler bu hareketin bağlılarına hoş bir feza sağlamış, birlik ve eşitlik Bektaşi hüviyetinin ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır.

Bu düşünceler ışığında Bektaşi tekkelerinde birçok insan yetişmiş, Bektaşilik hüviyeti tebliğ ve teşvik edilmiştir. Tarikatın hükümete tedrici yakınlığı ona kudret kazandırmış, zamanla tarikat tedricen hâkim siyasette kendine yer edinmiştir.

Tarikat bağlıları sınır boylarındaki köylerde ve aşiretler arasında yerleşmiş, kudreti takviye edici unsurlardan sayılmıştır. Bu hareket fakr inanışı, teslimiyet ve dünya nimetlerinden uzak olma eğilimini tebliğ ve teşvik etmiş, bu sayede Osmanlı nezdinde halk arasında yayılmaları bağlamında kabul görmüştür. Bu sebepten Bektaşiliğin Osmanlı'da kabul görmesi ve himaye edilmesiyle sonuçlanmıştı. Fakat bu durum uzun sürmemiş, hareket zamanla devlete muhalif bir konuma gelmiş ve Bektaşiler Osmanlı devletine ters düşmüş ve düşmanlık baş göstermiştir. Hükümetin çatıştığı bazı güçler ve muhalif akımlar arasında yer alan bazı kişiler Bektaşilik kisvesi altında devletle çatışmış, tehlike olarak görülen hareket Osmanlı devleti tarafından baskı altına alınarak zayıflatılmıştır.

İmparatorlukta nizam ve inzibat ruhunu tebliğ eden bu tarikat zamanla ortalığı karıştıran ve düzene hâle getiren eylemlerin mümessili olmuştur. Bu yeni durum içinde Bektaşilerin ortaya koyduğu sosyal ve siyasî kararlılık Osmanlı sultanlarını değiştirmiş, bu düzensizlik ve kargaşaya karşı koyamayan sultan şiddet ve kuvvet kullanarak hicri 1241 de bu hareketi sonlandırmıştır. Fakat tarikatın iç dinamiklerinde var olan dönüşüm ve değişim unsuru tarikatın küllerinden doğmasına, yeniden kendi hayatına devam etmesine olanak sağlamıştır. Bundan böyle Bektaşi tarikatı kendi hayatına Nakşibendî tarikatı sureti ve kalıbında devam etmiştir. Ancak bu tarikat başka bir baskıyı da Atatürk döneminde bütün tekkelerin kapatılmasıyla yaşadı.

Anadolu'nun doğusunda olan olaylar ise farklı bir şekilde gerçekleşmiş. Doğu sınırlarındaki Bektaşilerin Safevi hâkimiyetine yakınlığı bu tarikatın Şii eğilimlerini güçlendirdi. Safevi şahları komşu ülkede aynı dinden olan müttefiklerin dostluğunu kazanmak ve Osmanlı Devleti'nin iktidar temellerini zayıflatmak amacıyla, bu tarikatın fakr inancına saygı göstermiştir. Mukaddes Meşhet şehri gibi kutsal mekânlarda Bektaşilere tekke yapma hususunda izin ve tarikatın bağlılarına daimi bir yer ve özerklik vermiştir.

Tarikat bağlıları bu sebeple Safevi şahlarına bağlanmış, Safevi şahlarına ilahi özellikler atfedilmiş, özellikle de Şah İsmail'e yarı tanrı bir sıfat yüklenmiştir. Bu bağlılık Bektaşiler Osmanlı sultanları arasında büyük bir düşmanlık yaratmıştır.

Safevilerin Şii eğilimlerinin temeli onların siyasî inanç ve fıkrı inanışlarında aranmalıdır. Safeviler döneminde İran'da Şiiliğin resmi bir mezhebe dönüşmesi ile

beraber devlet resmi olarak Şii fıkhı ile yönetilir olmuş, bu fıkha uyma ve devlete itaate riayet zorunlu hale gelmiş ve Safevilere bağlı olan herkesin bu şeriatı uygulaması zaruri olarak görülmüştür. Oysa Bektaşiler bu hususu göz ardı etmiş, sufi Şiilik yapılmıştır ve buna gereği kadar ehemmiyet vermemişlerdir. Ancak Safeviler ve Bektaşiler, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt (as) sevgisi gibi ortak noktalarda görüş birliğine varmışlardır.

Ekonomik durumu yüksek olmamasına rağmen bu tarikat bugün Türkiye’de en önemli dini gruplardan biri olarak kabul ediliyor.

### Sonuç

Değerler ve yaşam tarzlarındaki kültürel benzerlikler, ortak tarihsel arka plan, bazı dil ve edebiyat ortaklıkları, Bektaşilik tarikatı ve onun kurucusu Hacı Bektaş Veli Horasanî’nin son 50 yıl boyunca İranlı araştırmacıların ilgi odağı olmasına neden olmuştur. Son 10 yılda bu alandaki araştırmaların giderek artmasının iki iç ve dış faktörden etkilendiği düşünülebilir. Öyle görünüyor ki değerler, iç görüler ve ortak tarihsel bağlamlar, İranlı araştırmacıları iletişim yollarının önündeki siyasi ve coğrafi engelleri kaldırmaya, komşu ülkeyle etkileşim kurma ve uluslararası ilişkileri geliştirme amacıyla her iki ülkenin kültürel ortak noktalarını özellikle de fikri öğretileri bulmaya yöneltmiş görünüyor. Bu bağlamda İranlı araştırmacıların bilimsel çıktıları, bu tarikatın entelektüel temellerini mümkün olduğunca tespit etmeyi ve tarihsel geçişini netleştirmeyi amaçladı. Bu ihtiyaç İran’la birlikte Türkiye’deki düşünürler tarafından da hissedilmiş ve konferanslar, ortak toplantılar düzenlenerek İranlı öğrencilerin lisansüstü eğitime kabul edilmesi ve çalışma imkânları sağlanması şeklinde teşvik edilmişti. Ne yazık ki bu tarikattaki yazılı ve tutarlı belge ve kaynakların azlığı, tarikat mensuplarının kültürel ve sosyal görüşleri konusunda istenilen sonucun elde edilememesine neden olmuştur. Bu yüzden Bektaşî geleneğinin sözlü verilerine de güvenmek gerekiyordu. Sözlü geleneğe atıf yapılması, bu tarikatın tarihi ve öğretisine ilişkin belirsizlik ve dağınıklığı artırır faktörlerden biridir.

İranlı yazarların eserlerinde Bektaşilik Tarikatı ve kurucusu Hacı Bektaş Veli’nin tarihi seyrinin incelenmesi büyük önem taşımaktadır. Bunun ardından bu tarikatın yazılı ve sözlü inanç esasları ve temelleri gelmektedir. Dini kaynaklarda bu yöntemin sosyokültürel ve ekonomik açıdan önemi sırasıyla ikinci, üçüncü ve dördüncü sırada yer alır.

Bu tarikat tarih dönemlerinde hükümdarlar tarafından fetihlerin genişletilmesi ve coğrafi sınırların korunması amacıyla kültürel bir araç olarak desteklediği görülmektedir. Mesela Osmanlı İmparatorluğu Bektaşî tarikatı sayesinde Anadolu’ya ve Balkanlara hâkim oldu. Ayrıca bu tarikatı Safevi hükümetine karşı da kullanmış ve Batı Anadolu’da ona karşı bir savunma duvarı oluşturmuştu. Fıkıh ve kelam alanında sistematik bir sistemin olmayışı İmami Şiiiler ile aralarındaki temel farktır. İmami Şiiilerin aksine Bektaşilerin bir ülkeyi yönlendirecek yazılı bir kanunları yoktur ve kanun ve yönetmelikleri küçük, homojen bir topluluğu kontrol etmeye uygundur. Bununla birlikte Bektaşilik, irfanı bir dünya görüşüne sahipken, farklı din ve gelenekler arasında aracılık yaparak zamanın ihtiyaçlarına ve siyasi dönüşümlere uyum sağlamayı başarmış ve hayatını yenileyerek devam ettirmiştir. Bu tarikat, farklı din ve mezheplerin düşüncelerine uyum sağlamaya çalışmıştır. Yukarıda başlıklar halinde verilen hususlar genel olarak Bektaşî tarikatı hakkında ileri sürülen görüşleri oluşturmakta ve bundan dolayı da İran’da yapılan çalışmalar

Bu özelliğinin bu tarikatı şeriat ve fıkahat arındıran faktörlerden biri olduğu görülmektedir. Çünkü şeriat ve fıkahat kısıtlamalarla, olumsuz ve zorlayıcı güçlerle doludur. Bu Bektaşiliğin Tarikatı’nın doğasına uygun değildir.

## Kaynaklar/References

- Ahmed Sırrı Baba. (1939). *Er-Risaletü'l-Ahmediyye fi Tarihi't-Tarikati'l-Aliyye-ti'l-Bektaşiyye*. Beyrut, Matbaati'ş-Şark.
- Amasyalı Abdizade Hüsameddin. (1327-1330). *Amasya Tarihi*, Cild 1, Dersaadet, Hikmet Matbaası.
- Amasyalı Abdizade Hüsameddin. (1329-1332). *Amasya Tarihi*, Cild 2, Dersaadet, Hikmet Matbaası.
- Ansari, Kasım.-Meryem Gafuryan. (1396). “Bektaşiyye der-İran ve Türkiye”, *Düvaz-dehin-i Ger-Dehmay-ı Encümen-i Tervic-i Zeban u Edebiyat-ı Farisi*, ss. 1064-1079.
- Anuşe, Hasan. (1371), “Bektâşilik”, *Dairet'ü-l Mearif-I Teşeyyü*, Cilt 3, s. 389.
- Aşıkpaşazade. (1929). *Aşıkpaşazade Tarihi*. Tashih Friedrich Giese, İstanbul.
- Bargezar Nəcəfi, Kerim. (1397). “Tarikat-ı Bektaşiyye ber-Paye-i Risale-i Ahmediye”, *Neşriye-i Mutalaat-ı Âsyay-ı Sağır*, Şumara 5, ss. 171-190.
- Content Analysis: A Methodology For Structuring And Analyzing Written Material. (1996). United States General Accounting Office( GAO)
- Cemalifer, Mehdi.-Mihri İdrisi.-Mehdi İbadi. (1396). “Baverhay-ı Alevi Bektaş der-Divan-ı Şah İsmail Safevi (Hatayi)”, *Mutalaat-ı Âsyay-ı Sağır*, Şumara 4, ss. 93-120.
- Dorsar, Mesume.( 1399). “Monasibat- ı Bektaşiyye Ba Hokumet- i Osmanı Der karn-ı Dehom ve Yazdehom Hecri”, *Pejuheşiname Tarih-i İslam*, Şumara 40, ss. 95- 118.
- Elvan Çelebi. (Tarihsiz). *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menasibu'l-Ünsiyye*, Mevlana Müzesi Yazmaları No 4937.
- Emami Hoyi, Muhammed Taki. (1373). “Muarriifi Yek Şair-i Bozorg-i Alevi-Bektaş”, *Pejuheşgah-ı Danişkede-i Edebiyat ve Ulum-i İnsani Şehid Beheşti*, Şumara 15-16, ss. 113- 121.
- Emami Hoyi, Muhammed Taki. (1386). “Kıyamhay-ı Alevi-Bektaş Anatoli ez-Teşkil-i Hükümet ta ber-Karar-ı Cumhur-ı Türkiye”, *Neşriye-i Ulum-i İnsanii'z-Zehra*, *Dovre-i 17*, Şumara 66, ss. 21-38.
- Emami Hoyi, Muhammed Taki. (1388). “Mezarat-ı Müşterek ve Berrehi Teşabihat-ı Baveri Mesihyan ve Aleviyan ve Bektaşiyyan der-Kalmer u Osmanı”, *Mutalaat-ı Tarih-i İslam*, Şumara 3, ss. 25-36.
- Enuşe, Hasan. (1371). “Bektaşiyye”, *Dairetü'l-Maarif-i Teşeyyü*, Cild 3, s. 389.
- Hacı Mirza Zeynelabidin Müstağlı Şah Şirvani. (Tarihsiz). *Bostanu's-Siyah*. Kitabhan-e-i Merkezi ve Merkezi İsnad-ı Danişgah-ı Tahran No 4965.
- Hasanzade, İsmail.-Menizhe Ghodrati Vayghan. (1394). “Banuvan-ı Sufi der-Tarikat-ı Bektaşiyye der-Anatoli Devre-i Selçukiyan-ı Rum”, *Mutalaat-ı Tarih-i Ferhengi*, *Sal-ı Heftem*, Şumara 22, ss. 19-44.
- Haşimpür Sübhani, Tevfik -Kasım Ensari. (1355). “Hacı Bektaş Veli ve Tarikat-ı Bektaşiyye”, *Neşriyye Danişkede-i Edebiyat ve Ulum-i İnsani*, Tebriz, Şumara 120, ss. 505-546.
- Hüsrevi Leyla. (1395). “Pejuheşi der-Âramgah-ı Tarihi Mevsum be-Hacı Bektaş Veli

der-Mıntıka-i Şine-i Kılaiy Loristan”, Teşriye-i Mutalaat-ı Merdum-i Şinahı, Dovre 2, Şumara 3, ss. 59-77.

İbn Batuta. (1417). Tuhfetü'n-Nazır fı Garaibi'l-Emsar ve Acaibi'l-Esfar (Rihletu İbni Batuta). Be-Küşeş Tazi Abdulhadi Riyaz. Akadimiyeti'l-Memleketi'l-Mağribiyye. Cild 1-2.

İsfehaniyan, Davud. (1355). “Seyri der-Efkar-ı Bektaşiyye”, Neşriyye-i Armağan, Şumara 1, ss. 17-22.

Karamustafa, Ahmet.(2010). “Hacı Bektaş Veli, Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden”, Dipnot Yayınları, Ankara, ss. 42- 48.

Köksal, M. Fatih. (2021). “Hacı Bektaş Velinin Ölüm Tarihi Hakkında”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 98, s. 11-40.

Köprülü, M. Fuad. (2009). Türk Edebiyat Tarihi, Ankara, Akçağ Yayınları.

Labfaf Haniki, Receb Ali. (1394). “Füşencan-ı Nişabur ve Bektaşiyye”, Neşriyye-i Paj, Şumara 18, ss. 51-60.

Laciverdi, Fatıma. (1383). “Bektaşiyye”, Dairetü'l-Maarif-i İslami, Cild 3, ss. 337

Mobelleği Abadani, Abdullah. (1394). “Bektaşiyye”, Neşriyye-i Tarih-i Edyan ve Mezahib-i Cihan, Cild 3, s. 283.

Muhammed Masum bin Zeynelabidin Masum Alishah. (1319). Taraiku'l-Hakayık, Cild 1-3, Tehran, Kitabhane-i Meclis-i Şurayı İslami.

Muhbir Dezfuli, Fehime. (1397). “Bazşınasi Şahsiyet-i Tarihi Hacı Bektaş Veli ber-Esas-ı Menabı'ı-Tarihi ve İrfanı”, Neşriyye-i Eşpekterem-i İnan, Dovre-i 31, Şumara 4, ss. 45-58.

Muhbir Dezfuli, Fehime. (1396). “Cestari der-hem Besteği Âin-i Fütüvvet ve Tarikat-ı Alevi-Bektaş der-Anatoli”, Fasilname-i İlmi Pejuheşi Tarih-i İslam, Sal-ı Hecdehum, Şumara-i Duvvum, ss. 211-228.

Muhbir Dezfuli, Fehime. (1396). “Teşeyyü-i Emami ve Peydayiş-i Tarikat-i Alevi-Bektaş der-Anatoli”, Pejuheşname-i Edyan, Dovre-i 11, Şumara 21, ss. 133-147.

Mukaddem, Ali Rıza. (1389). “Vakıfname-i Zaviye-i Bektaş der-Hoy”, Vakf-ı Miras-ı Cavidan, Şumara 7, ss. 109-115.

Mukaddem, Ali Rıza. (1396). “Aleviyan u Bektaşiyani Türkiye ve Tasir-i İhtimali Ânha der-ber-Âverd-i Esteranjik-i İnan-ı Nisbet be-Türkiye”, Mecelle-i Ceryan-ı Şinasi-i Dini Marifeti der-Asrı Beynelmilel, Şumara 16, ss. 7-22.

Mutteki, Hüseyin.-Resul Caferyan. (1396). “Cestari der-Gune-i Şinasi Miras-ı Mekub-i Kohn-i Aleviyan-ı Bektaş ba-Tekid ber Anasır-ı Müşterek-i İtikadi Ânan ba-Endişe-i Kelami İснаaşeri”, Neşriyye-i Pejuheş-i Mezheb-i İslami, Şumara 7, ss. 27-48.

Nakdi, Rıza. (1393). “Bektaşiyye ve Âsitan-i Kuds-i Rezavi”, Fasilname-i Mutalaat-ı Tarih-i İslam, ss. 151-173.

Nevvab, Seyyid Ebulhasen. Hüseyin Mutteki (1398). “Rahiyafti ber-Mesele-i İmamet u Velayeti der-Nigre-i Tarikat-i Bektaşiyye ba-Tekidi ber-Miras-ı Mekub-ı Bektaşiyye der-Türkiyye,” Neşriyye-i Şiay-ı Pejuheşi, Devre-i 5, Şumara 16, ss. 57-79.

Rabbani, Zehra.-Menizhe Ghodrati Vayghan. (1397). “Mururı ber-Faaliyethay-ı Ferhangi Zenan der Anadolu Devre-i Selçukiyan-ı Rum ba-Tekidi ber-Tarikathay-ı Mev-



leviyye, Evhadiyye ve Bektaşîyye”, Fasilname-i Mutalaat-ı Tarih-i İslam, Şumara 37, ss. 101-128.

Raznahan, Muhammed Hasan.-Muhammed Bitarafan.-Taki Şirdil. (1392). “Berresi v Tahlil-i Mebanî-yi İtikadî Tarikat-ı Bektaşîyye”, Pejuheşname-i Edyan, Dovre 7, Şumara 13, ss. 123-146.

Şahbazi, Abdullah. (1382). “Bektaşîyye ve Uşşak-ı Sahiyyun, Seyr-i der-Tarih-i Tarikat-ı Bektaşî ve Çegunegi-i İnkıraz-ı Devlet-i Osmani ez-Tarik-i Nufuz der-Yehudîyan ve Misuneha der-in Fırak”, Mecelle-i Zeman, Şumara 15, ss. 76-80.

Şehidi, Hamide(1396), Daraviş- i Bektaşî Der Esnad- i Taşkilat- i Edari Âsitan-i Kuds-i Rezavi, Fasilname-i Mutalaat-ı Tarih-i İslam, Şumara 33, ss. 75- 100.

Şemsüddin Ahmed Eflaki. (1385). Menakıbu'l-Arifin, be-Kuşeş Tahsin Yazıcı, Tehran, Dünyay-ı Kitab.

Şirdil, Taki.-Muhammed Hasan Raznahan. (1390). “Berresi Nakşi ve Karkerd-i Tarikatı-yı Sufî der-İmparatori-i Osmani ba-Tekid ber-Tarikat-ı Bektaşîyye”, Neşriyye-i Tarih-i İslam der-Âyine-i Pejuheş, Şumara 31, ss. 129-160.

Taşköprüzade. (Tarihsiz). Eş-Şakaiku'n-Numaniyye fi'l-Ulemai'l-Devleti'l-Osmaniyye, Merkezi İsnad-ı Meclis-i Şuray-ı İslami No 1650.

Urucniya, Pervane. (1377). “Bektaşîyye”, Danişname-i Cihan-ı İslam”, Bünyad-ı Dai-retü'l-Maarif-i İslami, Cild 3, ss. 651-654.

Veli, Şahab. (1388). “Nigahi be-Metun-i Mezheb-i Aleviyan-Bektaşîyan-ı Anatolî”, Neşriyye-i Cavidan-ı Hord, Dovre 6, Şumara 6, ss. 51-66.

Vilâyet-nâme. (1393), Terceme Esra Doğan-Meryam Soltani, Tehran, İntişarat-ı Soha,

Vilâyet-nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli. (1959). Hazırlayan Abdülbakı Gölpınarlı, İstanbul, İnkılap Kitabevi.



## ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİĞİN ANİMASYON FİLMDE TEMSİLİ: HÜNKÂR BEKTAŞ ASLAN VE CEYLAN ÖRNEĞİ

### REPRESENTATION OF ALEVISM AND BEKTASHISM IN ANIMATION FILM: THE CASE OF HÜNKÂR BEKTAŞ ASLAN AND CEYLAN

NURSEL BOLAT   \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

TUĞÇE KARACA ÖZDEMİR   \*\*

#### Öz

Sözlü kültürle ait ürünler, farklı disiplinlerin anlatılarına kaynak sağlamaktadır. Resim ve edebi metinlerin yanı sıra sinema sözlü kültürden beslenebilmektedir. Bu bağlamda animasyon film senaryosu da kültür öğeleri içermesi sebebi ile folklor anlatısı işlevi görmektedir. Dijitalden her geçen gün daha fazla yararlanmaya başlayan sinemada animasyon çizgi filmlerin de kültür aktarımı kanalları arasında yer aldığı söylenebilir. Bu çalışmanın temel sorunsalı kültür kodlarının animasyon çizgi filmler aracılığı ile yeniden nasıl üretildiğidir. Çalışma bir inanç sistemi, kolektif bir kimlik olan Alevilik, Bektaşiliğin animasyon filmler aracılığı ile oluşturduğu görsel motifleri ve onların oluşturduğu simgesel anlamları açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Amaçlı örnekleme yöntemi ile örneklem olarak Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü tarafından oluşturulan animasyon çizgi film *Hünkâr Bektaş Aslan ve Ceylan* (2021) filmi seçilmiştir. Seçilen film nitel araştırma yöntemi olan Erwin Panofsky'nin ikonografik ve ikonolojik çözümleme yöntemiyle doğal anlam, uzlaşmalı anlam ve içsel anlam- içerik bakımından analiz edilmiştir. Yapılan analiz sonucunda Alevi Bektaşî öğretisine ait semboller, kerametler ve menkıbelerin yoğun olarak kullanıldığı anlaşılmıştır. Öte yandan hayvan figürlerine (güvercin, doğan, baykuş vb.) ve ağaç çeşitlerine (dut, ardıç) manevi değerler yüklendiği gözlemlenmiştir. Bir diğer çıkarım ise Alevi Bektaşî öğretisinin saygı ve insan sevgisini merkeze alan, özellikle eşitlik ve adalet olgularına önemli yer veren kültür kodlarıyla aktarıldığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Animasyon Sinema, Alevilik, Bektaşilik, Erwin Panofsky, İkonografik Çözümleme

#### Abstract

Products of oral cultures provide sources for narratives in different disciplines. In addition to visual arts and literary texts, cinema can be drawing inspiration from oral culture. In this context, animated film script also serves as a form of folk

\* Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İletişim Fakültesi, nurselbolat@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3986-7408.

\*\* Öğrenci, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, karacaozdemirtugce@gmail.com, ORCID ID: 0009-0009-2733-1284.

narrative due to its incorporation of cultural elements. In the field of cinema, which increasingly relies on digital platforms, it can be said that animated films also serve as channels for cultural transmission. The main problem of this study is how cultural codes are reproduced through animated cartoons. The study aims to reveal the visual motifs and symbolic meanings created by Alevism and Bektashism, which is a belief system, a collective identity, through animated films. The animated film selected as a sample for this study is *Hünkâr Bektaş Aslan ve Ceylan* (2021), produced by the Alevi-Bektashi Cultural Institute. The selected film was analyzed in terms of natural meaning, consensus meaning and inner meaning-content with the iconographic and iconological analysis method of Erwin Panofsky, which is a qualitative research method. As a result of the analysis, it was understood that symbols, miracles and legends belonging to the Alevi Bektashi teaching were used extensively. On the other hand, it was observed that animal figures (pigeon, falcon, owl, etc.) and tree varieties (mulberry, juniper) were attributed spiritual values. Another inference is that the Alevi Bektashi teaching has been conveyed through cultural codes that focus on respect and human love, and especially give importance to equality and justice.

**Key Words:** Animated Cinema, Alevism, Bektashism, Erwin Panofsky, Iconographic Analysis.

## Giriş

Sinema, seyirciye iletmek istediği mesajı, duygu, düşünce ve imajları sinematografinin mevcut imkânları dâhilinde, yönetmenin isteği doğrultusunda aktarmaktadır. Dolayısıyla sinemanın bir yönlendirme etkisi bulunmaktadır. Bu yönlendirme, duygusal bir etki oluştururken aynı zamanda yönetmenin de sosyal yaşam içinde toplumda yer almasına bağlı olarak sinematografik unsurlar ile toplumun politik duruşuna ve bakışına da ayna tutmaktadır (Ryan-Kellner, 2016, 384).

Seçilen duygu, düşünce ve imajlar bazen içinde bulunulan zaman aralığını yorumlamak ya da yansıtmak için olduğu gibi bazen de sinema sanatının zaman çizelgesine dâhil olduğundan çok daha eski kültürlerle ve disiplinlere farklı yorum katmaktadır. Bunun yanında kültür, disiplin ve inançları, günün imkânları ile yeniden değerlendirmeye sunmak için kullanım alanı yaratmaktadır. Kimi zaman tarihsel bir figürün ya da bir olayın sergilendiği sinema perdesi, kimi zamanda tarihin bir parçası olan inançların da bu perdenin yorumuna maruz kalmasını sağlamaktadır. Çalışma için seçilen animasyon filminde de Alevi Bektaşiliğe ait öğeler bir senaristin yorumuyla kaleme alınıp bir yönetmenin gözüyle ekrana aktarılarak bu kültüre ait kodlar izleyicinin eleştirisine sunulmaktadır.

Kültür, bireylerin tarihsel süreç içerisinde oluşturduğu, kendinden sonraki nesillere aktardığı, özgün sözlü, yazılı, görsel, işitsel, maddi ve manevi değerler olarak tanımlanmaktadır. Bu değerler devamlılık, değişkenlik ve dinamik yapısıyla gelenek, görenek, inanç, gibi somut özellik taşıyan kültürel ürünleri barındırmaktadır (San, 2019, 137). Sözlü kültürlerle ait ürünler, farklı disiplinlerin anlatılarına kaynak sağlamaktadır. Resim ve edebî metinlerin yanı sıra sinema senaryosu da sözlü kültürden beslenmektedir. Bu bağlamda senaryo kültür öğeleri içermesi sebebi ile folklor anlatısı işlevi görmektedir (Aslan, 2021, 1071). Kültürün dinamik yapısının kültürün aktarımında da etkin olduğu görülmektedir. Teknolojik gelişmeler öncesi kültür daha çok anne, baba, dede gibi aile büyüklerinin sözlü aktarımı ile sağlanırken radyo, televizyon, bilgisayar ve sinema gibi teknolojik gelişmeler ile dijitalleşen bir aktarım başladı. Başladığı görülmektedir (Aslan, 2021, 1070). Özellikle sinema, kamera hareketleri, ışık ve çerçeveleme teknikleri gibi sinematografik unsurlarla izleyicide farklı etkiler yaratmaktadır. Ayrıca dijitalleşme sürecinden her geçen gün daha fazla yararlananlara dikkat çekerek animasyon filmler üzerinden kültür aktarımını bilhassa çocukların izlediği filmlere indirgemektedir.

Dijitalleşme ile daha yoğun duyulmaya başlanan animasyonun geçmişinin, mağara duvarlarına çizilen hayvan figürlerine hareket ediyormuş izlenimi verilmeye çalışılan tarih öncesi döneme kadar götürüldüğü söylenebilir. İlk 1800'lü yıllarda belli araçlarla görsellere hareket vererek canlandırmanın örneklerinin verildiği görülmektedir. Joseph Antoine 1832'de eşit mesafeler ile bir disk merkezine görüntüler çizdiği *phenakistoscope* 'u geliştirmiştir. Daha sonra William Homer tarafından 1834 yılında bir şerit ve çark kullanarak üzerine çizildiği resimlerin döndüğü *zoetrope* ve Emile Reynauld resimleri 1877'de perde, duvar gibi yüzeylere yansıttığı *pruxinoscope* ile animasyonun farklı araç ve tekniklerin kullanımı ile sinemadan bile eski bir tarihi geçmişe dayandığı görülmektedir (Alıcı, 2019a, 11).

Sinemanın 1895'de icadından sonra yaşanan teknolojik gelişmelerden sonra günümüzde animasyon düşünüldüğünde, akla öncelikli olarak gelen Disney'in belli bir süre de piyasayı tekelinde bulundurduğu görülmektedir (Yenidoğan, 2018, 2). Disney, 1930'lardan itibaren kullandığı farklı anlatım ve tekniklerle uzun metraj animasyon filmlerin yapımında öncülük ederek animasyonun sinema endüstrisinde kendine yer bulmasını da sağlamıştır (Watts, 1995, 91; Kozan, 2021, 84). Amerika'da sonrasında Warner Brothers, UPA (*United Productions of America*), Terrytoons, Hanna Barbera Productions, MGM (*Metro-Goldwyn-Mayer*), Walter Lantz Productions gibi şirketlerle animasyon film sektörünün çeşitlendiği ve geliştiği görülmektedir. Eiichi Yamamoto, Kimio Yabuki, Osamu Tezuku, Taiji Yabushita ve Hayao Miyazaki gibi yönetmenlerin de Japonya'da anime tarzı filmleri ile öne çıkmaktadır (Kozan, 2021, 62-64). Animasyon filmlerin Türkiye'de ilk örneklerine ise 1942'de Eflatun Nuri Erkoç'un *Dolmuş ve Şoförü* filmi ile rastlanmaktadır (Hünerli, 2005, 58). Animasyon filmler görüldüğü gibi tarihsel süreç içinde farklı dönemlerde, farklı biçimlerde ve farklı kültürel anlatılarla oluşturularak izleyici karşısına çıkmıştır. Çalışma kapsamında, Alevi Bektaşî geleneğini kültürel temsil bağlamında anlatan animasyon filminden yararlanıp izleyici ile buluştuğu konusuna da değinilmiştir.

Çalışmada, temel sorunsal kültür kodlarının animasyon filmler aracılığı ile yeniden nasıl üretildiğidir. Uzun süre yurtdışında üretilen animasyon filmlerle çocuklar farklı kültürlerin anlatılarına maruz kalmıştır. Türk animasyon filmlerinin yapılmaya başlanması ile birlikte çocuklar kendi kültürüne özgü anlatılarla tanışmaya başlamıştır. Araştırmada Türkiye'de bir inanç sistemi, kolektif bir kimlik olan Alevilik, Bektaşîliğin animasyon filmler aracılığı ile oluşturduğu görsel motifleri ve onların oluşturduğu semgesel anlamları açığa çıkarmak amaçlanmaktadır. Çalışmanın amacına uygun örnekleme Türk kültürüne dair unsurları taşıyan animasyon filmler arasından amaçlı örnekleme türünde belirlenen Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü tarafından oluşturulan animasyon çizgi film *Hünkâr Bektaş Aslan ve Ceylan* (2021) filmi seçilmiştir. Amaçlı örnekleme metodu, genellikle nitel araştırmalarda kullanılmak ve her bir örnek bir amaç doğrultusunda belirlenmektedir. Çünkü seçimi yapılan örneğin tipik bir özelliği bulunmaktadır. Bu kapsamda *Hünkâr Bektaş Aslan ve Ceylan* animasyon filmi konusu gereği çalışma için uygun olduğu görülmüştür.

Alevi Bektaşîliğin sinemada temsillerine dair daha önce yapılmış çalışmalar incelendiğinde, bu kapsamda yalnızca bir akademik tez bulunmaktadır. İhsan Koluvaçık tarafından 2021 yılında yazılan *2000 Sonrası Türk Sineması'nda Aleviliğin Görünürlüğüne Dair Temsiller* başlıklı doktora tezinde Alevi Bektaşî inancının/kimliğinin Türk sinemasına yansımaları ayrıntılı bir biçimde analiz edilmiştir (Koluvaçık, 2021). Tezin yanı sıra özellikle 2010 sonrasında çeşitli akademik makalelerin de gün geçtikçe arttığı görülmektedir. Zeki Uyanık (2014, 42-60) ve Murat Sadullah Cebi-Derya Nacaroğlu (2015, 15-43) makaleleri, alana dair ilginin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra Hacı Bektaş Veli'nin sinemasal temsiline dair Birgül Alıcı'nın (Alıcı, 2019b) *Oral Narrative Tradition in Turkish Cinema: The Sample of the Film Hacı Bektaş-i Veli*, İhsan Koluvaçık-Azime Cantaş'ın (Koluvaçık-Cantaş, 2023) *Türk Sinemasında 'Hacı Bektaş Veli' Temsilleri* isimli makaleleri ile Nevin Arvas'ın

(Arvas, 2021) *Türk Sineması'nda Hacı Bektaş-ı Veli'nin Temsili* isimli kitap bölümü çalışması, sinemadaki Hacı Bektaş Veli imgesinin *Velayetname*'den yola çıkılarak ele alındığını gösteren birbirinden farklı kayda değer çalışmalardandır.

## 1. Metodoloji

Çalışma nitel bir araştırmaya dayanmaktadır. Nitel araştırma, bireylerin ya da grupların toplumsal boyutu yanında insani bir soruna yüklemiş oldukları anlamı araştırma ve anlama yaklaşımını temel almaktadır. Nitel araştırma aynı zamanda “gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konulmasına yönelik nitel bir süreç izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir” (Yıldırım-Şimşek, 2016, 37). Nitel araştırmanın aşamaları; problem belirleme, bilgi toplama yöntemi belirleme ve bu bilgileri açıklayarak yorumlamadır. Ayrıca bireyin algı alanının tespit etmek için öncelikle onunla konuşmak, yazdıklarını okumak ve gözlemek gerekmektedir (Yıldırım, 1999).

Araştırmada, nitel veri toplama yöntemlerinden doküman /metin analizi kullanılmıştır. “Nitel araştırmada kullanılan diğer yöntemler gibi doküman analizi de anlam çıkarmak, ilgili konu hakkında bir anlayış oluşturmak, ampirik bilgi geliştirmek için verilerin incelenmesini ve yorumlanmasını gerektirmektedir” (Kıral, 2020, 173).

Bu teknik, basılı ve elektronik olmak üzere çeşitli materyaller aracılığı ile tüm belgeleri inceleme ve değerlendirmeyi sağlamaktadır. Nitel araştırmalarda, gözlem ve görüşme imkânı bulunmadığı şartlarda ya da mevcut araştırmanın geçerliğine katkıda bulunmak amacıyla problem ile ilgili yazılı ve görsel materyaller de çalışma için değerlendirilebilir. Nitel veri toplama yöntemlerinden doküman analizini tek başına kullanmayan araştırmalar da doküman analizine ek olarak başvurmak durumundadır.

Bir diğer çalışmada kullanılan yöntem olan ikonografik çözümlene yöntemi, sanat eserlerinin tarihsel süreç içindeki anlam sorunlarına getirdiği çözümler nedeniyle sıkça tercih edilmektedir. Yöntemin uygulanması açısından eser ve eseri üreten hiyerarşisine tavizkâr olunması da bu yöntem açısından farklılık oluşturmaktadır. Bu bağlamda ikonografik çözümlene yapan araştırmacı, kendini incelediği eser ile sınırlamaz, süjesi genellikle “ana eser” değil, gizli kalmış olan anlamı ortaya koyan eserdir. Bu sebeple ikonografik yöntemi kullanan araştırmacı eserin oluşum aşamasındaki sosyal-kültürel ve fikrîsel temele ulaşmaya çalışmalıdır (Tükel-Arsal, 2014, 19). Bu süreç temelinde eserde yatan ya da eseri ortaya koyan kişinin dünya görüşü ya da ideolojik bakışı da ortaya koyulmaktadır. Bu bağlamda çalışma öncesinde Alevi Bektaşilik öğretisinin oluşum süreçleri titizlikle araştırılmış ve yapılan araştırmalar sonucu elde edilen bilgiler ikonografik çözümlene sürecinde kullanılarak anlamlar desteklenmiştir.

Çalışmada, film içerisinde birbiri ile bağlantılı sahneler bir araya getirilerek Erwin Panofsky'nin ikonografik ve ikonolojik çözümlene yöntemiyle doğal anlam, uzlaşmalı anlam ve içsel anlam-içerik çerçevesinden amaca uygun olarak bakılmaktadır. Elde edilen bulgular sonuçlara dayandırılmaktadır.

Birincil ya da doğal anlam, Panofsky tarafından ön-ikonografik olarak tanımlanmakta ve “ifadesel anlam” ile “olgusal anlam” olarak kendi içinde alt gruba ayrılmaktadır. Bu tanımlamada renk ve çizgileri içinde barındıran saf biçimleri, sanatsal motiflerin betimi ile nesnelere niteliksel özellikleri kavranmaktadır (Panofsky, 2018, 30). İfadesel anlam “belirli nesnelere benzetip adlandırdığımız, peşinden hangi hareketler içinde bulunduğunu saptadığımız bu biçimlerin ifadesel niteliklerini bulmakla”

ortaya koyulan yaklaşımı belirtmektedir (Cömert, 2006, 18). Doğal anlamın ilk türü olgusal anlam, bir resimde görülen biçim ve nesnelere ve bunlar arasındaki ilişkileri belirtme ve hangi hareketler içerisinde olduklarını saptama ile elde edilen anlamdır (Coşkun, 2015). Dolayısıyla olgusal anlam resimde ilk görülen biçimleri, daha önce bilinen nesnelere ile bağlantılandırarak ve bu biçimler arasındaki ilişkisel birlikteliği yakalamak; yani biçimlerin hangi hareketler içinde olduklarını saptamakla elde ettiğimiz anlam olarak ortaya çıkmaktadır.

*İkincil ya da uzlaşım sal anlam taşıyıcıları*, sanatsal motiflerin kavramlar ile birleşimi ile imgelere ulaştırmaktadır (Panofsky, 2018, 30). Panofsky'nin ikonografik çözümleme olarak ifade ettiği bu anlamı Cömert, anlaşmalı anlam olarak tanımlamaktadır. Cömert'e göre, eserin ilk bakışta görülmemeyen, yaşam içindeki gündelik deneyimlerle ifade edilemeyen anlamı, esere ait anlaşmalı anlamı oluşturmaktadır. Gündelik deneyimlerle açıklanamayan bu anlama ulaşmak başka bilgilerle (yazılı kaynaklar, görsel kaynaklar vb.) mümkün olmaktadır (Cömert, 1995, 18). Panofsky de eserin ilk bakışta kapalı kalan ve bilgi temelli olarak deneyimlerle açıklanan anlamına vurgu yapmaktadır (Dağlıoğlu-İnce, 2018, 949-950). Anlaşmalı anlamın, eseri oluşturanın kasti olarak eserin içine yerleştirdiği anlam olduğu söylenebilir. Ancak esere bakan her birey kendi kültürel deneyimleri ve yaşanmışlıklarına bağlı biçimde farklı okumalar ortaya koyabilmektedir.

*İşsel anlam ya da içerik taşıyıcıları*, Panofsky'e göre ikonolojik yorumdur. Bu anlamda ulus, dönem, sınıf veya dini, felsefi fikirlerin ana tutumunu ortaya koyan temel ilkeler saptanarak ve sembolik değerler yorumlanarak derin anlamlar açığa çıkarılmaktadır (Panofsky, 2018, 30). Panofsky sanat eserinin içeriği olarak adlandırdığı işsel anlamda sanat eserlerinin yaşandığı dönemin kültürel özelliklerinin, sanatçının karakterinin ve bu ortamda doğan eserdeki "anlam"ın incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir (Akyürek, 1995, 7-20). Bu bağlamda işsel anlamda eserin asli anlamına ulaşılmakta ve konunun çözümlenmesi için temelde bilgiye gereksinim duyulmaktadır.

## 2. Türkiye'de Animasyon Filmlerin Tarihsel Süreci

Türkiye'de animasyon, sanat olarak düşünüldüğünde köklerini çizilen bir karaktere hareket kazandıran gölge oyunlarındaki Karagöz ve Hacivat'a dayandırmanın mümkün olduğu söylenilebilir. Ayrıca Türkiye'de gölge oyunları dünya genelinden önce başlamasına rağmen dijital animasyon sinemasının gelişiminin dünyadaki örneklerine göre daha sonra ortaya çıktığı görülmektedir (Yenidoğan, 2018, 39).

1930'lu yılların başlarında Türk sinema salonlarında Disney animasyon filmlerinin gösterimi, karikatürist sanatçıların dikkatini çektiğinden bu alana yönelindikleri görülmektedir. Animasyon sinemasının Türkiye'deki ilk örneklerinden biri 1942 yapımı Eflatun Nuri Erkoç'un *Dolmuş ve Şoförü* filmidir. Canlandırma sinemasının ilk denemeleri ise 1947-1949 yılları arası Vedat Ar'ın Batı'dan etkilenecek hayata geçirdiği kurs ile başlamaktadır. Vedat Ar'ın İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisinde öğrencileri ile yaptığı *Zeybek Oyunu* isimli animasyon filminden (Hünerli, 2005, 58) sonra Yüksel Ünsal 1951'de "*Evvel Zaman İçinde*" animasyon filmini tamamlamıştır. Ancak banyo işlemleri için gönderilen Amerika Birleşik Devletleri'nde film kaybolmuştur (Balcıoğlu, 1987, 14). 1959'da Vedat Ar Filmar isimli stüdyoyu kurarak sinemada film öncesi gösterilen reklamları ve jenerikleri animasyon tekniği ile üreterek animasyonun gelişimine katkı sağlamıştır (Balaban, 2014, 75).

Türkiye'de 1960'lardan sonra animasyon filmleri, reklam alanında gelişim göstermiştir. (Hünerli, 2005, 59). Erken dönemde reklam sektöründe kendisine daha rahat alan kazanma imkânı bulan animasyon sanatı, sinemanın bir dalı olmaktan çok, döneminde karikatüristlerin ticari kaygıları için bir çıkış yolu olarak görülmüştür. Ayrıca animasyon sinemasının reklamcılık ve pazarlama alanına uygun yapısı bu sana-

tın sinema sektörüne mesafesini aralamıştır. Diğer yandan reklamcılığın kısa zaman aralığı içerisinde etkili mesaj verme ihtiyacı animasyon sanatını estetik ve sanatsal değerlerden uzaklaştırmış ve bu da uzun dönem animasyon ve sinema sanatı arasındaki bağı zayıflamasına sebep olmuştur. Yurt içi piyasada da sinemaya uyarlanma kabiliyeti kazanamamış animasyon sanatı, 1960'lerde uluslararası alanda tecrübe gerekliliğinin fark edilmesiyle birlikte atılım gerçekleştirmiş ve ülkemizde daha üretken ve kaliteli animasyon film yapımlarının önü açılmıştır.

1970'li yıllar Türkiye'de animasyon tarihi içinde başarılı işlere imza atılmaya devam etmiştir. Tunç İzbeci, Derviş Pasin, Cemal Erez, Tonguç Yaşar, Erim Gözen, Emre Senan, Ali Murat Erkorkmaz, Meral Erez, Ruhi Görüney ve Ateş Benice gibi animasyon sanatçıları bu dönem başarılı isimlerden bazılarıdır. 1972 yılında Tonguç Yaşar ve Sezer Tansu *Amentü Gemisi Nasıl Yürüdü* isimli animasyon kısa metraj çizgi filmi ile 3. Altın Koza Film Festivali'nde özel ödüle layık görülmüştür (Onaran, 1999, 197).



Şekil 1: *Amentü Gemisi Nasıl Yürüdü* Filminden Görüntüler  
(Kaynak: <http://www.animasyongastesi.com/turkiyede-animasyonun-dunu-ve-bugunu/25>)

1970'li yıllarda TRT'nin televizyon yayıncılığına aktif olarak başlamasıyla beraber çocuklar için çizgi film üretimi de yapılmaya başlanmıştır. İlk dönem yabancı çizgi film yapımları yayımlanmıştır. 1980'lerden itibaren yerli animasyon film şirketleri vasıtasıyla yerli animasyon çizgi filmlerin seri üretimi artmıştır. Derviş Pasin ve Ateş Benice'nin paydaşlığında kurulan Pasin & Benice Animasyon Stüdyosu'nda aralarında *Süper Cıvıv*, *Tomurcuk*, *Uykudan Önce*, *Servinin Fırcasından*, *Karınca Ailesi*, *Deli Dumrul*, *Boğaç Han*, *Dede Korkut Masalları*, *Evliya Çelebi* gibi filmle-  
rinin de bulunduğu altmışa yakın çizgi film üretilmiştir. *Dede Korkut Masalları* ve *Deli Dumrul* animasyon film serileri büyük bir beğeni ile izlenen yapımlar olarak öne çıkmışlardır (Çeviker, 1995, 111). 1990'larda teknolojik gelişmeler ve üç boyutlu yabancı animasyon film üretiminde artış yaşanırken TRT'nin desteğini çekmesi ise (Alıcı, 2021, 53) Türkiye'de animasyon sektörünün gelişimi açısından büyük bir kayıp olmuştur.

Türkiye'de üniversitede kurumsal bir yapılanma olarak animasyon üretimi eğitimleri ilk kez 1990 yılında Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesinde Çizgi Film ve Animasyon Bölümünde başlamıştır. Sonrasında 2005 yılında Maltepe Üniversitesi ve 2006 yılında Dumlupınar Üniversitesinde Çizgi Film ve Animasyon bölümleri eğitim vererek alana yetkin sanatçılar yetiştirmeye başlamışlardır (Abalı, 2012, 110). 1993 yılında çizgi film yapımcılarını bir araya getirmek amacıyla Çizgi Filmciler Derneği kurulmuştur. Kültür Bakanlığı da bu dernek üyesi film yapımcılarına destek vereceğini açıklamıştır. Günümüzde ise 2008 yılında TRT çocuk kanalının açılması, yerli canlandırma film üretimini teşvik ederek bu alanda çalışacaklar için de bir istihdam alanı oluşturmuştur (Balaban, 2014, 10).

İki binli yıllar dijital alanda içerik oluşturmak animasyon film üreticileri başta olmak üzere sinema, reklam, oyun vb. gibi birçok alanda kolaylık getiren tekno-



lojik gelişmeler olmuştur. Dünyada CGI (*Computer Genarated Images*) teknolojisi kullanılarak içerik oluşturmalar geç de olsa Türkiye’de de kullanılmaya başlanınca (Yenidoğan, 2018, 39) çocukların ve büyüklerin severek izledikleri animasyon filmler çeşitlilik kazanmıştır. Özellikle Türk kültürel geleneklerinin çocuklara aktarımında geleneksel motiflerle hazırlanan animasyon filmler artmıştır. Bu tür filmlerin son örneklerinden biri de Alevi Bektaşilik anlatısı ile çocuklara geleneksel özellikleri aktarma çabasında olan *Hünkâr Bektaş Aslan ve Ceylan* Filmidir.

### 3. *Hünkâr Bektaş Aslan ve Ceylan* Film ve İkonografik Çözümlemesi

UNESCO Tarafından 2021 yılı Hacı Bektaş Veli’yi anma yılı ilan edilmiştir. Bu çerçevede Almanya Alevi Bektaşi Kültür Enstitüsü tarafından Hacı Bektaş Veli’nin ölümünün 751. yıldönümü anısına fantastik animasyon çizgi film hazırlanmıştır. 2021 yapımı film 22 dk olup *Hünkâr Bektaş Aslan ve Ceylan* adını taşımaktadır. Yapımcısı Gülizar Cengiz, kurgu yönetmeni Tolga Uğurluol, senaristi Ayşe Acar olan filmin çizimleri Tuncer Çetinkaya, Gizem Deniz, Erdal Durmuş, müzikleri ise İlke Türkdoğan tarafından yapılmıştır (Aydın, 2021). Çizgi animasyon biçiminde hazırlanan film, Alevi Bektaşilik anlatısı üzerine kurgulanmıştır.



**Şekil 2:** *Hünkâr Bektaş Aslan ve Ceylan* Film Afişi (Kaynak: <https://alevibektasikulturenstitusu.de/duyuru/alevi-bektasi-kultur-enstitusu-gururla-sunar/>)

Alevilik, sahip olduğu güçlü kültürel bellekle Alevi toplumunun yalnızca sanatsal ürünler bağlamında değil mekânlar, ritüeller aracılığıyla da belleğini canlı tutmaya çalışmaktadır (Koçak-Koç, 2021, 112-114; Koçak-Uğurcan, 2023, 32). Bu bağlamda *Hünkâr Bektaş Aslan ve Ceylan* filminde de Türk kültürel yapısının önemli inanç sistemlerinden olan Alevi Bektaşilik geleneğine özgü anlatılar, ritüeller ve motiflerle görsel anlatı sistemi kurulmaktadır.

Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli’ye bağlı ve onun öğretilerine uyararak onun yolunu kendine yol edinen anlamına gelmektedir (Daşcıoğlu, 2004, 34-35). Bu öğretinin yerleştirilme ve toplumsal yapıya aktarılması animasyon filminde de öne çıkan öğretilerden biri olmaktadır.



**Şekil 3:** Ardıç Ağacı

*Şekil 3*'de birincil veya doğal anlama bakıldığında: Yani görülen ardıc ağacı doğal anlam bağlamında incelendiğinde gölgesinde serinlenecek ideal bir ağaç, doğal bir nesne olarak verilmektedir. Başka bir ifadeyle film anlatısında Ardıc ağacı, Hızır Nebi ile Hacı Bektaş Veli'nin üzerinde konumlandığı, Hırka Dağı'nın tepesinde yer alan bir ağaç olarak görülmektedir.

*Şekil 3*'de ikincil veya uzlaşımsal anlama bakıldığında: Ardıc ağacı farklı kültür ve disiplinlerde kendine has değerlendirmelere mazhar olmaktadır. Ayrıca ağaçlar doğası gereği yaradılıştan ateş, toprak su vb. maddeler ile aynı kutsallık seviyesinde görülmektedir. Özellikle Alevi Bektaşî kültüründe ardıc ağacının özel bir yeri olduğu ifade edilebilir. "Bektaşilerde ardıc ağacında olduğu gibi; onlar tarafından saygı gören bir türbenin/yatırın adı da "Dedecik Ardıc" tır ("küçük kutsal ardıc")" (Boratav, 2012, 32). Alevi Bektaşî öğretisinin temel taşları olan Hacı Bektaş Veli ve Hızır Nebi'nin konaklama alanı olarak ardıc ağacını seçmeleri, bu disipline dahil toplumların seçilen ağaca manevi değerler yüklemesi ve yakınlık hissetmesi durumunu oluşturarak gerek inanışlarında gerekse kültürlerinde önem arz ettiğine işaret etmektedir.

Jung, ömrünün çoğunu arketipleri araştırmaya adanmıştır. Hızır'a yüklenen anlam ise bir bakıma Jung'un arketipleri ile bağlantılı biçimde karşılığını bulmaktadır. Jung'un tanımlayabildiği arketipler arasında doğum, yeniden dünyaya gelme, iktidar, büyü, kahraman, hilekâr, tanrı, cin, yaşlı bilge kişi, toprak ana, dev, ağaç, ay, rüzgâr, ırmak, ateş gibi sayısız doğa nesnesi olmasının yanında hayvanlar, silah ve yüzük gibi insan yapımı nesnelere bulunmaktadır (Hall-Nordby, 2016, 38). Jung'un önemli arketiplerinden olan yaşlı bilge adam, bilgi, idrak, düşünce, bilgelik, akıllılık ve sezgi gibi nitelikleri yansıtırken diğer yandan da iyi niyet ve yardımseverlik gibi ahlaki özellikleri temsil etmektedir. Bu da yaşlı bilge adamın "ruhsal" karakterini yeterince ortaya koymaktadır (Jung, 2005, 91).

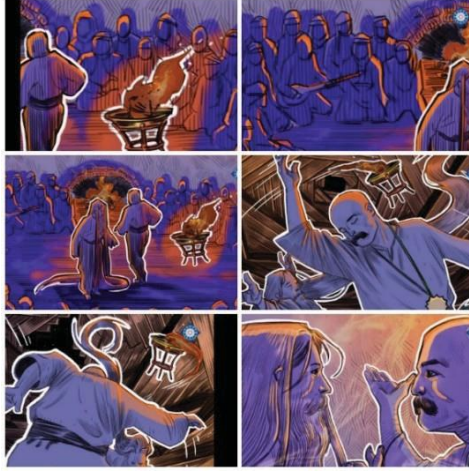
Arkaik toplumlardan itibaren arketiplerle din iç içe ilerlemiştir. Jung da arketip kavramına dini bakış açısı yüklemiş ve gelişiminde dinin etkisi üzerinde durmuştur. Arketiplerin şekillenmesi ve anlatılara yansımaları sırasında din kadar sinema da arketipleri toplumun inançları çerçevesinde seçmektedir. Örneğin Türk sinemasında ve animasyon filmlerinde Yaşlı Bilge Adam *Hızır* benzeri tiplerde beyaz sakallı, inançları güçlü kişilerdir. Bu anlatıda da *Hızır*, Jung'un yaşlı bilge adam arketipi bağlamında yol gösteren, yardım eden konumundadır.

*Şekil 3*'de içsel anlam veya içeriğe bakıldığında: "Şamanizm'de orman, bütünü ile bir kült sayıldığı gibi bazı ağaçlar da ayrıca takdis edilirdi" (Demirel, 2015, 104) sözünden yola çıkmak gerekmektedir. Alevi Bektaşî kültüründe de güvercin, doğan, aslan, ceylan vb. temalar kendi karşıtlarını yanında barındırır da ardıc ağacı taraflılıktan uzak daha çok bir yol, bir hoşgörü sembolü gibi değerlendirilmektedir. Bu disiplin maddi dünya ile manevi dünya arasındaki bulanık çizgileri ardıc ağacı üzerinde kabul etmektedir (Duran, 2010, 206-209).

*Hünkâr Bektaş Aslan ve Ceylan* filminin açılış sahnesinde görülmekte olan ardıc ağacı zamandan, mekândan bağımsız, hayatın kaynağı olan suyu dallarından veren, Hünkâr Bektaş ve Hızır gibi önde gelen liderlerin evi olarak görülmektedir. Konuya bilinç açısından bakıldığında "Bilinçteki ruh dışı içeriklerin en önemli kaynağı çevresel etkiler; yani duygusal algılardan oluşmaktadır. Ancak bunun yanında bellek ve yargı yetisi gibi içerikler ruh içi (*Endopsişik*) kapsamına giren içeriklerden oluşmakta ve güçlerini başka kaynaklardan almaktadır. Bilinçteki içeriklerin bir üçüncü kaynağını ise ruhun karanlık dünyası; yani bilinçdışı oluşturmaktadır" (Jung, 1992, 50). Ardıc ağacı da animasyon film anlatısında cennetin girişindeki ağaç olarak bilinçdışına girişte bulunan sınırı temsil etmektedir.

*Velayetname*'de Hünkâr Bektaş'ın Hırka Dağı'nda ardıc ağacının altında dua ettiğinden ve ağacın onu koruduğundan bahsedilmektedir. Diğer yandan inanışta ardıc

ağacının dalları zemzem pınarı (Duran, 2010, 70) olarak görülmektedir. Filme daha başlarken ağacın bütün ışılı özellikleri, kutsiyeti, sembolik anlamı ve Alevi Bektaşî geleneğindeki yeri kültürel kodlarla donatılarak izleyiciye sunulmaktadır.



Şekil 4: Kırklar Meclisi

Şekil 4’de birincil veya doğal anlam: Kadınli erkekli kalabalık bir grubun, saz eşliğinde bir ritüel gerçekleştirdiklerinde ve iki kişinin birbirine olan saygılarını grup önünde pekiştirdiklerinde görülmektedir.

Şekil 4’de ikincil veya uzlaşım sal anlam: *Kırklar Meclisi* şahitliğinde Hacı Bektaş Veli’nin gönül rahatlığı içinde Hızır Nebi ile karşılıklı tavafta bulunması ve kendini ona denk saymasında görülmektedir. *Kırklar Meclisi*, Alevi Bektaşî öğretisinde şahitlik ve onay mertebesidir. Şekil 4’te de Hacı Bektaş Veli ve Hızır Nebi’nin birbirlerine içten duydukları saygıyı karşılıklı semah ile *Kırklar Meclisi*’nin şahitliğine sunması resmedilmektedir.

Alevilerin ve Bektaşîlerin çıplak ayak ve başları açık vaziyette fiziki ziynet ve manevi benlikten uzaklaşarak *Kırklar Meclisi*’nin inancına atfen semah dönmesi ile üryan ve arınmışlık dile getirilmektedir. “Bu mitte yaratılışın gerçekleştiği nokta, *Kırklar Meclisi* ve semahıdır. *Kırklar*, *Güruh-u Naci* mitinde bahsedilen seçilmiş güruhtur. Semahları sırasında insan yaratılmıştır. *Güruh-u Naci*’nin özüne tanrısal öz katılarak insan var edilmiştir” (Sivri-Kuçça, 2014, 193).

Şekil 4’de içsel anlam veya içeriğe bakıldığında: Aleviliğin kendine özgü tasavvufi anlayış ve genel prensipleri göze çarpmaktadır. Hak-Muhammed-Ali kabulüyle bağlantılı biçimde somut algılardan biri *Kırklar Meclisi* konusundaki anlatılardır. Alevî-Bektaşîler Hz. Muhammed’in miraca bedenlen çıktığını kabul etmekte ve bu olayı kendilerine özgü menkıbevi anlatım tarzıyla dile getirmektedir (Sarıkaya, 2017, 15). Alevi Bektaşîlik kültüründe bu başlangıç Hızır, Hacı Bektaş Veli birlikteliğinin bir başlangıç noktası olup karşılıklı birbirlerini tavaf etmelerinin de birbirlerine olan hürmetlerinin bir göstergesi olduğu söylenebilir. Öte yandan *Kırklar Meclisi* Alevi Bektaşîlik kültüründe ilk cem olarak görülmektedir. *Kırklar Meclisi*’nde dönülen semah da maneviyatlardan arınmayı ifade etmektedir.

Bektaşîliğin tasavvufi yapısının merkezinde, Dört kapı-kırk makam anlayışı yer almaktadır. Dört kapı, Hünkâr Bektaş Veli’nin kâmil insan olma öğretisi olarak tanımlanmaktadır (Kaplan, 2007, 169-170). Dört kapıdan kastedilen Bektaşîliğin dayanmış olduğu dört temel esastır. Bunlar; şeriat, tarikat, hakikat, marifettir.

Şeriat kapısı mensupları şeriata ve Ehlibeytin yoluna uymaktadır. Tarikata girenler tarikat yolunun gereklerine uymak zorundadır. Hakikat kapısının mensubu, evrenin sırrını öğrenmekte, marifet kapısının mensubu ise nefsinin masivadan temizlemektedir (Ocak, 1989, 373). Kırk kavramının Bektaşilikteki önemine animasyon filminde sıklıkla vurgu yapılarak bu öğreti ön plana çıkarılırken kırk anlayışı yerleştirilmektedir.



**Şekil 5:** Güvercin Formunda Hünkâr Bektaş Veli

*Şekil 5*'de birincil veya doğal anlam: *Kırklar Meclisi*'nden sonra Hacı Bektaş Veli ve Hızır Nebi'nin güvercin ve leylek formuna girerek Horasan'a doğru yola çıkmalarıdır. Horasan'da kaynayan kazanın başında Rum diyarında kötü olayların olduğuna ve müdahale edilmesi gerektiğine karar verilir ve Hızır Nebi, Hünkâr Bektaş'ı Rum diyarı için görevlendirir.

*Şekil 5*'de ikincil veya uzlaşım sal anlama bakıldığında: Sağlık ve temizlik manasına gelen güvercin ile bilgelik ve bereket anlamına gelen leyleğin yolculuğu, bahsedilen erdemlere ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Bektaşî menkıbesinde Hacı Bektaş Veli güvercin ve şahin suretlerinde görünür (Eröz, 1990, 405). Alevi Bektaşî öğretisinde, don değiştirme denilen ölümden sonra özellikle iyi ve kutsal ruhların kuş suretine girdiğine inanılmaktadır. Bu bağlamda Alevi Bektaşîlik öğretisinde İslamiyet'in diğer öğretileri ile örtüşmeyen kısım, ruhun mahşer gününü arafta beklemek yerine farklı formlarda dünya üzerinde geçirdiğine olan inançlarıdır. Bedenin geçici bir konak gibi algılandığı ve asıl olan ruhun, ikinci beden bir hayvan ile eşleştirilmesi, bu öğretilerde hayvanlara da farklı anlam ve kutsallıklar katıldığını göstermektedir.

*Şekil 5*'de içsel anlam veya içeriğe bakıldığında: Alevi folklorunda güvercinin önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Hacı Bektaş Veli'nin güvercin formunda görülmesi, güvercin donunda kendisini Rum diyarının erenlerine gösteriyor olması *Velayetname*'de de anlatılmaktadır. Hatta Pir Hacı Bektaş Veli'nin güvercin donunda belirginde oluşu, Aleviliğin ezeli geçmişinin arkasında yatan bir şifre olarak da görülmektedir. "Don değiştirme yaklaşımı ruhun, yeryüzü yolculuğu sırasında farklı bedenlerde gezmesi biçiminde tasavvur edilmektedir" (Mélikoff, 2010, 272). Ruhun beden değiştirme yaklaşımı, Alevilikte, "Sır" olarak telakki edilmekte ve "Ali sırrı, Sırr-ı Muhammed ve Ata sırrı" biçiminde zikredilebilmektedir (Ocak, 2002, 191-192).

Don değiştirme aynı zamanda, "kahramanların kendilerini saklayabilmeleri veya koruyabilmeleri amacıyla bir yaratık, insan, hayvan veya bitki suretine dönüşmesi şeklindeki evrensel bir motif" şeklinde de tanımlanmaktadır (Ögel, 1995, 133).

Don değiştirme (*Metamorfoz*) üstün ve kutsal kişilere özgü bir özellik olarak animasyon filminde de Alevi Bektaşı geleneğinde olduğu gibi Hacı Bektaşı Veli'nin güvercin donunda Anadolu'ya gelmesi şeklinde görölmektedir.

Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail gibi meleklerin de güvercin ilahisinde yer aldığı biçimiyle, güvercin ve doğan gibi iki kuş türünün donuna bürünerek insanlığa Hz. Muhammed'in merhametli ve büyük bir insan olduğu gerçeğini göstermek amacıyla geldikleri ifade edilmektedir (Tařđın-Atay, 2017, 115-126). Burada güvercin, uysal, uyumlu, mütevazı, saygınlığa sahip, vakarlı ve sakin oluşu ile anlatılmaktadır. Güvercinin bu özellikleri animasyon filminde de Bektaşı geleneğine özgü yansıtılarak Hacı Bektaş güvercin donunda hareket etmekte (Tařđın-Solmaz, 2012, 108) ve yardıma ihtiyacı olan Rum diyarındaki insanlara yardım etmek için uzun bir yolculuk yaparak Rum diyarına gelmektedir.



**şekil 6:** Kadıncık Ana'nın Rüyası

*şekil 6*'da birincil veya doğal anlam: **İdris Eren'in eşi** Kutlu Melek, Fatma ya da Kadıncık anadır. Kadıncığın rüyasında gökyüzü etek olurken bu eteği Kadıncık giymekte ve göçün ayı bu etekten içeri girmektedir. Sonrasında Kadıncık, uyandığında gördüğu düşü "Hayır olsun" diyerek İdris'e anlatmaktadır.

*şekil 6*'da ikincil veya uzlaşımsal anlamda: Alevi ve Bektaşı toplumsal yapısında kadının konumunun önde gelmesinin Alevi ve Bektaşı öğretisine dayandığı anlaşılmaktadır. Hacı Bektaş Veli tarafından yaratılan Kadıncık Ana'dan bugüne gelen kadınların yaşamları hep mücadele üzerine kurulmuştur. Alevi ve Bektaşı kadınlarının önünü açan Alevi öğretisi olmaktadır çünkü Alevi öğretisine göre kadın dünyadır, doğurandır. Onu yaratan da doğurgan yaratmıştır. Bu nedenle Alevi inanç sistemi içinde kadın ve erkek yaşamın her alanında yan yana durmaktadır (Seyman, 2004, 66). Kadıncık Ana, Kutlu Melek ya da Fatma Ana ve diğer sahip olduğu isimlerle her öğretide olduğu gibi bu öğretinin de kadın başkahramanıdır. Hacı Bektaş Veli'nin kerametlerini Kadıncık Ana'ya ilettiğine inanılmaktadır.

Eröz, Kadıncık Ana'nın anlatı içinde verilen rüyasını, İdris Hoca'nın bu rüya ile ilgili yorumunu da katarak şu ifadelerle aktarmaktadır. "Güneş peygamberlerdir, Ay, eren, senden bir çocuk dünyaya gelecek, erenlerden olacak" (Eröz, 1990, 399). Toplumu oluşturan kadın ve erkek, cinsiyet yapıları gereği karşı cinsten ziyade kendi cinsi ile daha yakın ve paylaşımcıdır. Her disiplin, inanç, öğreti, kültür kadına da erkeğe de gerekli özeni göstermekte, özellikle kadın bireye anlatıyı iletmekte, başka bir

kadını örnek ya da öncü gösterme eğilimine yönelmektedir.

*Şekil 6*'da *içsel* anlam veya içerik olarak Kadıncık Ana'nın tek başına bir karakter olmak dışında kendine addedilen diğer sıfatlarla (Ebe, Pir Ana, Bacı, Fatma Ana) birlikte öğreti içerisinde birden fazla kadını temsil ettiği söylenebilir. Kadının öğreti içindeki yerinin önemini ve kişisel değerini daha iyi açıklamak için üzerine insanüstü yetenekler anlatılmaktadır. Kadıncık Ana ile İdris aile yapısının saf ve temizliğini göstermektedir. Kadıncık Ana'nın Hacı Bektaş Veli'yi karşılayan ilk kişi olması öğretilerde kadının, erkek ile ayrımı yapılmaksızın yüce olduğunu göstermektedir. Alevi Bektaşî kültür inanisına göre Hacı Bektaş Veli Sulucakarahöyük'e geldiğinde onu ilk karşılayan Kadıncık Ana'ya, aslında gökyüzünü etek olarak giydiği rüyasında onun geleceği müjdelenmiştir.



**Şekil 7:** Ay ve Güneş Sembolleri

*Şekil 7*'de birincil veya doğal anlamda: Film içerisinde ay ve güneş bazen de onları niteleyen imgeler sıklıkla görülmektedir. Film, gecenin oluşunu ay ile günün doğuşunu güneş ile vermektedir. Ay, Kadıncık Ana'nın rüyasında gökyüzünün etek olup o eteği giymesi ve eteklerinden içeri ayın girmesi şeklinde görülmektedir. Güneş ise Hacı Bektaş Veli'nin kolyesinde yer alarak dikkat çekmektedir.

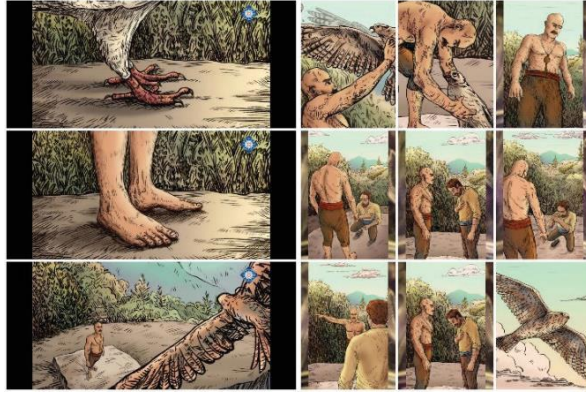
*Şekil 7*'de ikincil veya uzlaşım sal anlam: Alevi ve Bektaşîlerin gökyüzüne önem verdiği ne işaret etmektedir. Çünkü güneş, ay, yıldızlar gibi gökyüzü cisimleri Alevi öğretilerinde farklı anlamlara gelmektedir. Örneğin güneş Hz. Muhammet, ay Hz. Ali, zühre (çoban yıldızı) ise Hz. Fatma olarak kabul görmektedir (Eröz, 1990, 375). Ay ve güneş inanç öğretilerinin tamamının içinde kendine yer bulan ve sonsuz anlamlar yüklenen imgeler olduğu da söylenebilir. Bu imgelerden güneş, peygamberliği simgelemesinden dolayı kutsal kabul edilmektedir. Anadolu Aleviliği'nde ailenin büyük bireylerinin sabah erken saatlerde, güneşin doğuşuna şükür ve secde ederek onu kutsadıkları ve beraberinde dua ettikleri görülmektedir (Aksoy, 2011, 69).

Çağlar boyu oluşan din, felsefe ve kültür öğretileri gök cisimlerine farklı anlamlar (tanrı, peygamber, gelişmiş ırklar vb.) yükleme gerekliliği duymuştur. Güneş görülüp hissedilebilen en belirgin öğe olmasından dolayı öğretilerce en kutsal, en güçlü vb. yüksek değere sahip olarak görülürken, ay ise güneşin yokluğunda kısmen de olsa güneşin yerini tamamlayan, yol gösteren, kötülüklerle karşı koruyan, zor durumdan çıkmayı sağlayan nesneyi tanımlama aracı olarak değerlendirilmektedir.

*Şekil 7*'de *içsel* anlam veya içerik olarak güneş sembolünün Alevi Bektaşî öğretisi içerisinde peygamberlik simgesi olması sebebiyle Hz. Ali ya da Hz. Muham-

met zaman zaman da Hacı Bektaş Veli için kullanıldığı görülmektedir. Ay ise güneşten farklı olarak değişikliklere bürünebilmesi ve Alevi Bektaşî öğretisinde değerli kişilerin kendilerini değiştirmelerini sembolize etmek için kullanılmaktadır. Güneşin doğup batması ve sabit şekli ile biricik olması onu ışığın; yani doğrunun tek kaynağı yapmaktadır. Bunun tersine ay, güneşin olmadığı saatlerde ortaya çıkarak yol gösterici ve ışık kaynağı olma özelliğini güneşten geçici olarak devralmaktadır (Akbalık, 2016, 11-12).

Mitolojik anlatılarda da güneşe yücelik atfedilerek her zaman kutsallık ve tanrısallık ile bağdaştırılmaktadır. Zaman içinde birçok dinde bu mitolojik anlatıların etkileri görüldüğü gibi Alevi Bektaşî geleneğinde de geçmişten gelen bu bağlılığın izleri görülmektedir. Örneğin Hacı Bektaşî Veli'ye Alevi Bektaşî kültüründe ölümden sonra bir kült haline gelen güneş ile özdeşleştirilerek ululuk atfedilmektedir. Alevilik kültüründe yer alan Hz. Ali kültüründe Hacı Bektaşî Veli'nin Ali sırrı taşıdığı inancı da Güneş inancı anlayışında öne çıkmaktadır. Dolayısıyla bu öğretinin temelinde yatan Hz. Ali ideolojisi Hacı Bektaşî Veli üzerinden iyilik, doğruluk, ululuk gibi öğretilerle ay, yani ikinci ışık kaynağı ile film aracılığıyla geleneksel anlatılara bağlı biçimde izleyiciye aktarılmaktadır.



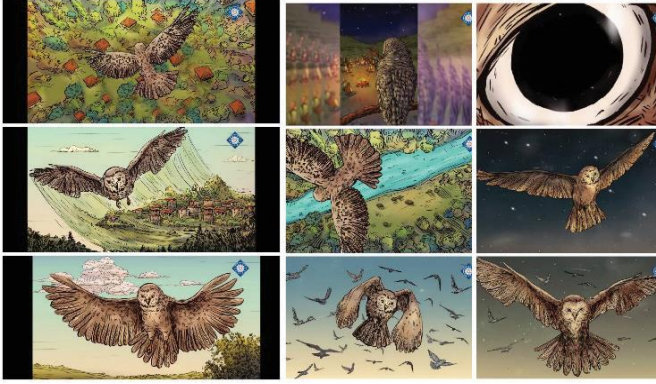
**Şekil 8:** Hünkar Bektaş'ın Hacı Doğrul ile Karşılaşması

*Şekil 8*'de birincil veya doğal anlam: Hacı Bektaş Veli'nin güvercin formunda Horasan'a oradan da Hızır Nebinin görevlendirmesi ile Sulucakarahöyük'e ve Rum diyarına doğru yola çıkmasıdır. Sulucakarahöyük'te erenler onun gelişinden rahatsız olarak eren Hacı Doğrul'u görevlendirmekte ve Doğrul da "doğan" formunda güvercinin yanına gitmekte, güvercin insan formuna dönüşmektedir. Hacı Bektaş Veli doğanı boğazından yakalarken Hacı Doğrul tekrar insana dönüşmekte ve özür dilemektedir. Hacı Bektaş Veli, "Ey Doğrul, er, erin üstüne böyle gelmez. Siz, bize zalim kılığında geldiniz, biz size mazlum kılığında; eğer güvercinden daha mazlum bir yaratık bulsaydık onun donunda geldik" diyerek erenlere gelişini bildirmesini istemektedir.

*Şekil 8*'de ikincil veya uzlaşım sal anlamda: Öğreti folklorunda beyaz güvercin, barışın ve saflığın bir sembolü olarak görülmektedir. Filmdeki mizansenlerde Hacı Bektaş Veli'nin saflık, temizlik sembolü olarak yola çıkışı, erenlerin güvercin tercihinin "doğan" şeklinde cevap vermesi, Hacı Bektaş Veli'nin durumunun ve uzlaşım talebinin ilk etapta erenler tarafından kabul edilmemesi ikincil veya uzlaşım sal anlamaya yöneliktir. Erenlerin planında Hacı Bektaş Veli'yi güvercin formunda yakalayıp yok etmek sorunları çözecekken Hacı Bektaş Veli'nin insan formunda doğanı yakalayıp affetmesi güvercin formundaki iyi niyet ve saflığın devamı olarak görülmektedir.

*Şekil 8*'de içsel anlam veya içerik; Hacı Bektaş Veli'nin güvercin donunda Anadolu'ya geldiği film içinde de yer almaktadır. "Alevî-Bektâşî inanç sisteminde

başta Hacı Bektaşî Veli olmak üzere önde gelen inanç önderlerine mitolojik bir hüviyet kazandıran don değiştirme motifinde karşımıza çıkan kuş türlerinden biri de güvercindir” (Karayel-Albayrak, 2020, 442). Alevî Bektaşî öğretisinde kuş betimlemelerine özgü biçimde doğan ve güvercin doğadaki karşılaştırmaları da göz önüne alındığında güçlü-zayıf, av-avcı, iyi-kötü gibi karşıtlıkları barındırmaktadır. Erenlerin Hacı Bektaş Veli'nin yolunu kapatmaları, Rum diyarında erenlerin de zulme ortak olduğunun bir göstergesi olduğu ve doğan sembolü ile Hacı Bektaş Veli'nin yanına gidilmesinin kötü niyetin bir göstergesi olduğu söylenebilir. Hacı Doğrul'un, Hacı Bektaş Veli'yi yok edememesi ve onun gücüne boyun eğip erenleri bir araya toplaması, Hacı Bektaş Veli'nin birleştiriciliği ve bu birleştiriciliğin kaynağının gücü oluşuna bir işaret olarak kabul edilmektedir. İçsel anlam bağlamında erenler gibi kerametleri adlarında saklı bir grup gibi oluşumlar bile zulmün normalleşip kabul edilebilir olmasına göz yumabilir hatta zulmü sonlandıracak ögelere karşı koyacak kadar yolun şaşırılmış olmuştğunu gösterir.



**Şekil 9:** Gözcü

*Şekil 9*'da birincil veya doğal anlam: Film içerisinde “Gözcü” baykuş formunda görülmektedir. Anlatıda şehir, erenleri, hayvanları ve Hacı Bektaş Veli'nin etrafında toplandığında herkesi gözlemleyen konumundadır.

*Şekil 9*'da ikincil veya uzlaşımsal anlam: Alevî Bektaşîlik öğretisinin temel ibadeti olarak kabul görülen cem törenlerini ve tasavvufî anlamları içermektedir. Cem töreni sırasında farklı görevler alan on iki hizmetli bulunmaktadır. Bunlardan biri de gözcüdür. Cem sırasında düzenden sorumlu olan gözcü önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle cem sırasında gözcü hizmeti ve duası verilmektedir (Dönmez-Çelik, 2018, 13). Baykuşun, fiziksel yapısı gereği geniş görüş açısı ve gece görüşü ile herhangi bir öğretilerde gözcülük görevini yerine getirenleri tasnif etmek için ideal bir sembol olduğu söylenebilir. Ruhu temiz olanların kuş formunda yeniden dirileceği inancına sahip olan Bektaşî öğretisi, güvercinin saf ve temizliğini, leyleğin bilgeliğini, doğanın yırtıcılığını tasnif ettiği gibi baykuşun da dikkatli oluşu ve gözlem yeteneğini de öğretilerinde kullanmıştır.

*Şekil 9*'da içsel anlam veya içeriğe bakıldığında: Alevî Bektaşîlik öğretisinde cem sırasında gözcü, iyi- kötü, doğru-yanlış ihtiyaç sahipleri ve hayır sahiplerini görüp ayırt etmesi gereken on iki hizmetten birini üstlenen kişidir. Gözcü, öte yandan en yetkin konumdaki Pir (dede) ile öğreti üyeleri arasında köprü görevi de gören bir vazifeye sahiptir (Bulut, 2010, 563). Gözcü, gerek hayat tecrübesi gerekse bilgi birikimi ile öğreti içerisindeki bireylerin birbirlerinin eksiklerini tamamlama ve fazlalıklarından kurtulma terazisine yön veren, cem ayinine katılanların öğretinin kültürünü öğretilerinde katkı da bulunan önemli görevlilerden biridir.





**Şekil 10:** Hacı Bektaş Veli'nin Erenler ve Sohbeti

*Şekil 10*'da birincil veya doğal anlamda: Hacı Bektaş Veli'nin Sulucakarahöyük'teki kadın, erkek, erenler ve hayvan olmak üzere onun şehre gelişinin nedeni yanında aslan ve ceylanın hikâyesini merak eden herkesi topladığı görülmektedir. Bektaş önce herkesin onu göreceği yüksek bir yere çıkarak kendini tanıtmaktadır. Sonra Sulucakarahöyük'te dut ağacının dibinde aslanın ceylanı neden yemediğini ve ceylanın aslandan neden kaçmadığının hikâyesini anlatır. Erenler de ona niyaz etmekte ve gaibe karışmaktadır.

*Şekil 10*'da ikincil veya uzlaşım sal anlamda: Hacı Bektaş Veli öncelikle kendisini ataları ve hocaları ile beraber tanıtarak dinleyenlere hitaba başlamaktadır. Atalarının isimlerini vererek Hz. Muhammet Peygamber'in soyundan geldiğini, Hoca Ahmet Yesevi öğretisini aldığını ve Muhammet yolunda Ali'nin izinde gittiğini anlatmaktadır. Kendini tanıtmaya erenlerin güvenini kazanmasını ve ona biat etmelerini sağlamaktadır.

*Şekil 10*'da içsel anlam veya içerikte: Hacı Bektaş Veli kendini tanıtırken atalarından hocalarından ve müritlerinden söz etmektedir. Bu söylem Hacı Bektaş Veli'nin yeni geldiği Rum diyarında dikkat çekme ve kendini dinletmeye devam ettirme çabasının bir yansıması olmaktadır. Nitekim erenlerin Alevi Bektaşılık öğretisine onayı *la feta illa ali la seyfe illa Zülfikar* söylemi ile olurken bu aynı zamanda Hz. Ali'nin öğretisi kadar gücüne de biat ettiklerinin bir göstergesidir ve erenlerin gaibe karışması ise yörede söz hakkının tamamen Hacı Bektaş Veli'ye geçtiğine işaret eder.





Şekil 11: Aslan ve Ceylan

Şekil 11’de birincil veya doğal anlamda: Normal şartlarda zıt özellikteki iki canlı, halk imgelemine göre birbiriyle bir araya gelemeyecekken, uyum içinde birlikte yaşayabilmektedir (Melikoff, 2010, 145). Sulucukarahöyük’te de aslan ve ceylan yan yana durmaktadır. Aslan, ceylanı yememekte, gelen geçen insan hayvan herkes uzunca bir süre neden aslanın ceylanı yemediğini ve ceylanın aslandan neden kaçmadığını merak etmektedir. Hacı Bektaş Veli’nin gelişiyle sebebini herkes öğrenmektedir.

Şekil 11’de ikincil veya uzlaşım sal anlamda: Hacı Bektaş Veli kendi ifadeyle “*incinsen de incitme*” hayat felsefesi ile öğretisini tanımlamıştır (Yılmaz, 2018, 40). Hacı Bektaş Veli’nin yeni öğreti ve disiplin oluşumunda bilim, saygı, hak, eşitlik, insan sevgisi merkezli yeni bir yaşam disiplini oluşturup, bu yeni öğretinin insan odaklı kurgusunu dostluk, barış ve adalet çerçevesinde toplumun her kesimini zengin-fakir, güçlü-güçsüz gözetmeksizin içine alarak kurumsallaştırdığı görülmektedir. Filmde de bu öğreti Hacı Bektaş Veli tarafından izleyiciye aktarılmakta ve yaşam felsefesi olarak sunulmaktadır.

Şekil 11’de içsel anlam veya içerikte: Hacı Bektaş Veli, Rum diyarının sorunlarını çözüme ulaştırarak halkın her kademesine huzur getirecek bir öğreti ve disiplin geliştirmektedir. Bu disiplini çok net bir örnekle vermek amacıyla toplumda korku ve güç temsili aslan ile narinliğin, zarafetin, ürkekliğin temsili olan ceylan, Hacı Bektaş Veli’nin iki yanına konumlandırılmıştır. Anlatının kalanını, dinleyicinin anlatının buraya kadar ki olan kısmından kendisinin öğrendiği anlaşılmaktadır. Aslan ve ceylan, Hacı Bektaş Veli geleneğinde hoşgörüyü temsil etmektedir. Bu anlatıya göre güçlü ve güçsüz bir arada yaşamaktadır.



Şekil 12: Geçmiş ve Şimdi

*Şekil 12*'de birincil veya doğal anlamın: Filmin anlatısı içinde geçmiş ve bugünün kıyafetlerini giyen insanlar olduğu görülmektedir. Yine eski ve yeni yapıların olduğu bununla beraber teknolojik gelişmelerin yaşandığını anlatan görseller kullanılmaktadır.

*Şekil 12*'de ikincil veya uzlaşım sal anlamda: Kullanılan görsellere bakıldığında geçmişte de şimdi de Alevi Bektaşî öğretilerinin devam ettiğine dikkatin çekilmesinin amaçlandığı görülmektedir. Öğretinin lideri Hacı Bektaş Veli ve Hızır Nebi'nin ölümü ya da yok oluşları ile alakalı bir kısım bulunmaması bu topluma dâhil bireylerin öğretinin esaslarına bağlı kalarak Hacı Bektaş Veli'yi anlayabileceklerini açıklamaktadır. Teknolojik gelişmeler ve yeni binalar görsele eklense dahi yeşillik içerisindeki ardıc ağacı yine kendine yer bulmuştur. Bu da Hızır Nebi ve Hacı Bektaşî Veli'nin hala birlikte olup bu toplumu gözlemeyi bırakmadıklarının ifadesidir.

*Şekil 12*'de içsel anlam veya içeriğe bakıldığında: Alevi Bektaşî öğretilerinde asıl olanın günün şartlarına göre değil zaman, mekân fark etmeksizin bireyin tutum ve davranışlarında olduğuna dikkat çekilmektedir. Ayrıca zaman ve mekân kavramından bağımsız olarak bireyin öğretinin temel prensipleri olan “incinsen de incitme”ye bağlı kalarak yaşaması gerektiğini anlatmaktadır.

### Sonuç

Dünden bugüne Anadolu kültürel değişim ve kırılmalara sahne olmuştur. Mevcuttaki kültür anlayışlarında gerek göçler gerekse kitlesel etkileşimler, kültürel değişimler ve disiplin çeşitliliğini oluşturmuştur. Bu kültürel çeşitlilik sanatın her dalında kendine yer bulduğu gibi sinema anlatılarında da zengin bir kaynak olarak yerini almıştır. Özellikle içerisinde fantastik öğeler barındıran anlatılar, animasyon film üretim olanaklarıyla izleyiciye iletilmek istenen mesajın daha anlaşılabilir ve daha estetik olmasına olanak sağlamıştır. Geçmişin hikâye anlatıcısı görevini üstlenen sinema, anlatılarını hem görsel hem de işitsel olarak sunarak izleyiciyi yakalamaktadır. Özellikle çocuklar ekran karşısında bu yeni hikâye anlatıcısı tarafından gönderilen bütün iletiyi olduğu gibi almaktadır.

Çalışmanın problemi bağlamında *Hünkâr Bektaş Aslan ve Ceylan* filmi, Erwin Panofsky'nin geliştirilmiş olduğu, “doğal anlam”, “uzlaşım sal anlam” ve “içsel anlam” a göre analize tabi tutulmuştur. Analiz sonucunda film anlatısı içinde Alevi Bektaşî öğretilerine ait Cem ayini, *Kırklar Meclisi* vb. oluşumların ve çeşitli sembollerin yoğun olarak kullanıldığı anlaşılmıştır. Ayrıca bu kültüre ait olan hayvan figürlerine (güvercin, doğan, baykuş vb.), ağaç çeşitlerine (dut, ardıc) manevi değerler yüklendiği gözlemlenmiştir. Bir diğer çıkarım, Alevi Bektaşî öğretisinin saygı ve insan sevgisinin merkezde olduğu özellikle eşitlik ile adalet olgularının önemli bir yer kapladığı kültüre ait kodlarla aktarıldığı görülmüştür. Bu bağlamda Alevi Bektaşî kültürünün animasyon sinema sanatı ile görsel ve işitsel zenginlik içinde işlendiği gözlemlenmiştir.

Alevi Bektaşî öğretisiyle ilgili çıkarımlara daha detaylı bakıldığında, doğa ile birliktelikte hayvanlara yüklenen anlamlar gibi ağaçlara da farklı anlamlar yüklendiği anlaşılmaktadır. Örneğin ardıc ağacı kutsal görülen ağaçlardan biridir. İnanışa göre Hırka Dağı'nın eteklerinde yer almakta ve dallarından İslami inanışta büyük önem teşkil eden zenzem suyu akmaktadır. Film anlatısı içinde ardıc ağacından sıkça bahsedilirken Hacı Bektaş Veli ve Hızır Nebi'nin orada konakladıkları vurgulanarak öğretinin iki önde gelen ismi ile ağacın kutsallığı artırılmaktadır.

*Kırklar Meclisi*, Alevi Bektaşî öğretisinde Hz. Ali'nin kadınlı erkekli kırk kişi ile gerçekleştirdiği ilk ibadet olarak kabul görmektedir. Film anlatısı içerisinde *Kırklar Meclisi*'nin toplanıp Hacı Bektaş Veli ile Hızır Nebi'nin semah yaparak arınmışlıklarına vurgu, bu öğretinin en önemli ibadeti olarak öne çıkarılmaktadır.

Öğreti içinde önem teşkil eden bir diğer olgu ise hayvanlardır. Bu öğreti içinde insanın ölümden sonra bir hayvan donunda (kılık) yaşamaya devam edilebileceğine inanılması, hayvanları kısmen kutsal yapmaktadır. Bir Bektaşî'nin yolda yürürken böceğe basmamaya dikkat etmesi gerektiği örneği ve yine ruhu temizlerin kuş donunda yaşamaya devam edeceği öğretisi, hayvanlara yüklenen değerlerin bir kanıtı olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda film anlatısında beyaz güvercin, leylek, doğan, baykuş vb. kuşların doğal yaşamındaki sahip olduğu özellikler, inanın içerisinde farklı gereksinimler ile özdeşleştirilmiştir. Özetle Alevi Bektaşî inancının ve geleneğinin animasyon film anlatısı çerçevesinde görsel işitsel teknolojinin özellikleri kullanılarak aktarılması ile bir öğretinin yaşatılması sağlanmaya çalışılmıştır.

### Kaynaklar/References

- Abalı, Nefise. "Türkiye'de Animasyonun Dünü ve Bugünü". *Aylık Bilişim Kültür Dergisi*, 147, 2012, 106-113.
- Akbalık, Esra. "Alevi-Bektaşî Şiirinde Ay ve Güneş Sembolizmi". *Türkiyat Mecmuası Dergisi*, 26 (1), 2016, 1-13. <https://doi.org/10.18345/Tm.50463>
- Aksoy, Mustafa. "Türk Kültüründe Alevilik". *İstanbul Journal Of Sociological Studies*, 24, 2011, 65-73.
- Akyürek, Engin. *Erwin Panofsky ve "İkonografi ve İkonoloji Üzerine" - Bilime Adanmış Bir Yaşam*. İstanbul: Alfa Yayıncılık. 1995.
- Alıcı, Birgül. "Türkiye'de Animasyon Sineması Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 19/37, 2021/1, 53-78.
- Alıcı, Birgül. *Türkiye'de Modernleşme ve Animasyon Sineması*. İstanbul: Eğitim Yayınları. 2019a.
- Alıcı, Birgül. "Oral Narrative Tradition In Turkish Cinema: The Sample Of Haci Bektaş-i Veli". *Journal of Turkish Studies* 14/6 (2019b), 2949-2972. <https://doi.org/10.29228/TurkishStudies.36958>
- Arvas, Nevin. "Türk Sineması'nda Hacı Bektaş-ı Veli'nin Temsili". *Hacı Bektaş-ı Veli*. Hzl. Hakan Sarı-Yusuf Koşar. 1.Basım. İstanbul: İhlamur Kitap: 35, 2021, 282-294
- Aslan, Erkan. "Animasyon (Çizgi Film) Tarihine Kültür Aktarımı Açısından Bir Bakış". *Folklor/Edebiyat Dergi*, 2021; 27(108), 2021, 1059-1074. <https://doi.org/10.22559/folklor.1953>
- Aydın, Eda. "Aleviliği Konu Alan Fantastik Bir Film Geliyor: Hünkar Bektaş". 2021. <https://kayiprihtim.com/haberler/sinema/hunkar-bektas-aleviligi-konu-alan-film>
- Balaban, Yüksel. *Canlandırma Filmlerinde Kültür Bağlamında Beden Dilinin Kullanımı. Disney Ve Miyazaki Filmlerinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2014.
- Balcıoğlu, Semih. *Cumhuriyet Dönemi Türk Karikatürü (1923-1983)*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 1987.
- Boratav, Pertev Naili. *Türk Mitolojisi*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık. 2012.
- Bulut, Halil İbrahim. *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları. 2010.
- Coşkun, Melis. *Deniz Bilgin Resminin İkonografik Çözümlemesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Işık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2015.

- Cömert, Bedrettin. *Mitoloji ve İkonografi*. Ankara: Deki Yayınları. 1995.
- Çebi, Murat Sadullah-Nacaroğlu, Derya. “‘Bir Ses Böler Geceyi’ Filminde Alevi Zihniyetine İlişkin Sinematografik Gerçekliğin Simgesel İnşası». *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 74, 2015, 15-43.
- Çeviker, Turgut. “Ana Çizgileriyle Türk Canlandırma Sineması”, *Güldiken Mizah Kültür Dergisi*, Sayı 8, 1995, 104-112.
- Dağlıoğlu, Aysel-İnce, Metin. “İkonografi Ve İkonoloji Eleştiri Yöntemine Göre Salvador Dalı’nın “Çarmıhtaki Aziz Juan İsa’sı” Adlı Eserinin Analizi”. *Ulakbilge Dergisi*, 6/26, 2018, 945-965. <https://doi.org/10.7816/ulakbilge-06-26-08>
- Daşcıoğlu, Kemal. “Alevilik-Bektaşilik İlişkinine Dair”. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, II, 2004, 29-38.
- Demirel, Hamide. *Türk Destanlarının Ana Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat. 2015.
- Dönmez, Mehmet-Çelik, Hasan. “Alevilikte Cem İbadetine Yüklenen Anlamlar ve Cem İbadetinin Manevi Makamları”. *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi (MİKAD)*, 2/2, 2018, 1-21.
- Duran, Hamiye. “Hünkâr Hacı Bektaş Velayetnamesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55, 2010, 129-138.
- Eröz, Mehmet. *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Başbakanlık Basımevi. 1990.
- Hall, Calvin S.-Nordby, Vernon J. *Jung Psikolojisinin Ana Çizgileri*. (çev. E. Gürol. İstanbul: Cem Yayınevi. 2016.
- Hünerli, Selçuk. *Canlandırma Sineması Üzerine*. İstanbul: Es Yayınları. 2005.
- Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri*. (çev. K. Şipal). İstanbul: Cem Yayınevi. 1992.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. (çev. Z. A. Yılmaz). İstanbul: Metis Yayınları. 2005.
- Kaplan, Doğan. *Erkânâme 1, Alevi-Bektâşî Klasikleri Dizisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2007.
- Karayel, Salih Emre.-Albayrak, A. “Alevî-Bektâşî İnanç Sisteminde Hayvanlarla İlgili Mitolojik Unsurlar”. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5/3, 2020, 438-455. <https://doi.org/10.30622/tarr.777986>
- Kıral, Bilgen. “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/15, 2020, 170-189. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/susbid/issue/54983/727462>
- Koluvaçık, İhsan. 2000 sonrası Türk Sinemasında Aleviliğin Görünürlüğüne Dair Temsiller. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Film Tasarımı Anabilim Dalı. 2021.
- Koluvaçık, İhsan-Cantaş, Azime. “Türk Sinemasında “Hacı Bektaş Veli” Temsilleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 106, 2023, 127-146. <https://doi.org//10.34189/hbv.106.007>
- Koçak, Aynur-Koç, Almira. “Kültürel Bellek Mekânı ve Cemevleri: Garip Dede Cemevi Örneği”. *Sosyal Bilimler Işığında Doğa, İnsan, Toplum ve Kültür*. Ed. Mustafa Aça-M. Ali Yolcu. Çanakkale: Paradigma Yayınları, 2021, 97-117.
- Koçak, Aynur-Uğurcan, Fatma Zehra. “Pir Sultan’ın Şiirlerinde Kültürel Belleğin İz-

leri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 106, 2023, 27-41. <https://doi.org/10.34189/hbv.106.002>

- Kozan, Ersin. “*Dijital Sinema Bağlamında Dijital Animasyon Ve Görsel Efekt Teknolojilerinin Türk Sinema Endüstrisinde Yarattığı Dönüşüm*”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Tv Sinema Anabilim Dalı. 2021.
- Melikoff, Irene. *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*. (çev. Turan Alptekin), İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Alevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 2, 1989, 368-369.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları. 2002.
- Onaran, Alim Şerif. *Türk Sineması*. Ankara: Kitle Yayınları. 1999.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. C. II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1995.
- Panofsky, Erwin. *İkonoloji Araştırmaları: Rönesans Sanatında İnsancıl Temalar* (çev. Orhan Düz), İstanbul: Pinhan Yayıncılık. 2018.
- Ryan, Michael-Kellner, Douglas. *Politik Kamera*. (çev. Elif Özsayar). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2016.
- San, İnci. “Kültür Aktarımı ve Çağdaş Kültür Sorunu İçinde Sanat Eğitiminin Yeri”. *University Journal Of Faculty Of Educational Sciences (JFES)*, 16, 2019, 137-145.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. “Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 82, 2017, 9-23.
- Seyman, Yaşar. “Alevi Öğretisinde ve Toplumsal Yaşamda Kadın”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 32, 2004, 65-78.
- Sivri, Medine-Kuşca, Sibel. “Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal Deyiş ve Nefeslerinden Alevi-Bektaşî Kozmogonisi ve Kırklar Meclisi’ne”. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 20 (78), 2014, 179-202. <https://dergipark.org.tr/en/pub/fe/issue/26054/274429>
- Taşğın, Ahmet-Solmaz, Bünyamin. “Hacı Bektaş ve Hacı Toğrul Karşılaşması: Güvercin ve Doğan Donuna Bürünme”. *Turkish Studies*, 7 (1), 2012, 105-129.
- Taşğın, Ahmet-Atay, Öner. “Hacı Bektaş Veli Velayetnamesini Yeniden Okumak: Macar Turul’u İle Gül Baba’nın Tuğrul’u”, *Sbard-Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 30, 2017, 115-126.
- Tükel, Uşun-Yüzcü. Serap Arsal. *Sözden İmgeye Batı Sanatında İkonografi*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık. 2014.
- Uyanık, Zeki. Son Dönem Türk Sinemasında Alevi Kimliğinin Görünümü. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (21), 2014, 42-60. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kdeniz/issue/16854/175350>
- Yenidoğan, Ceyhun. “3 Boyutlu Filmlerin Yapım Süreçleri Ve Türkiye’den Bir Örnek: Kötü Kedi Şerafettin”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı, 2018.
- Yıldırım, Ali. “Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi”. *Eğitim ve Bilim Dergisi*, 23 (112), 1999, 7-17.

- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları. 2016.
- Yılmaz, Hulusi. “Alevi Kimliği Üzerine Bir Değerlendirme”. *Hacı Bektaş Veli Ve Alevilik Bektaşilik Arattırmaları Akademik Çalıştayı, 11-13 Mayıs 2017 Nevşehir Raporu*. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Ve Uygulama Enstitüsü*, 2018, 12-16.
- Watts, Steven. “Walt Disney: Art And Politics İn The American Century”. *The Journal Of American History*, 82 (1), 1995, 84-110.





## GÜVERCİNE AĞIT'TA BEKTAŞİLİĞİN İZLERİ

### TRACES OF BEKTASHISM IN GÜVERCİNE AĞIT

ÖZGE AKSOY SERDAROĞLU   \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

#### Öz

Gürsel Korat, çağdaş Türk edebiyatı tarihinde Anadolu'nun çok kültürlü, çok dilli ve çok dinli atmosferini kaleme aldığı roman, öykü ve incelemeleriyle öne çıkar. Korat'ın Kapadokya'yı tarihî bir arka plan eşliğinde ele aldığı *Zaman Yeli*, *Güvercine Ağıt* ve *Kalenderiye* adını verdiği romanları, ünlü *Çiftaslan* üçlemesini oluşturur. *Çiftaslan* üçlemesinin ilk baskısını 1999 yılında yapan ikinci romanı *Güvercine Ağıt* ise Bektaşiliğin tarihî birikimine, felsefesine ve bir inanç sistemi olarak geleneksel özgül değerlerine odaklanmasıyla dikkat çekicidir. Makalede, *Güvercine Ağıt*'ta Bektaşilik tarihi ve felsefesi; “dört kapı ve kırk makam”, “babagan bir derviş olmak”, “dize, nefes ve deyişler”, “don değiştirme, çile odası ve cavlaklık” başlıkları altında belirlenir. Buna ek olarak ruh göçü, Ene'l hakk ve cinsel yaşamdan soyutlanma gibi Bektaşiliğin geleneksel birikiminin, romanda doğrudan dünya merkezli, evrimin doğanın küçük süreçlerden oluşan büyük süreç olduğu yönündeki yaklaşımına hoşut bir biçimde yeniden yorumlandığı da görülür. Cinsellik de bu bağlamda insanlığın göz ardı edilemeyen, bastırılmayan ya da yok sayılmayan bir gerçekliği olarak romanda “Saruca Abdal” ile “Gülbeyaz” arasındaki aşktan filizlenerek belirir. Bu makale, tarihin gerçeklikle kurduğu ilişkiye mesafeli ve şüpheli bir gözle bakmayı öneren yeni tarihselci bakışın ışığında *Güvercine Ağıt*'a yansıyan Bektaşiliğin izlerini ele alır. Yeni tarihselci bakışta edebiyat ve tarihin gerçekliği arasındaki sınırlar muğlaktır. Söz gelimi kurmaca bir yapıtta anlatıcı, gerçekliği, kendisinin ve okurun entelektüel donanımının yardımıyla yeniden oluşturur. *Güvercine Ağıt* söz konusu edilen tüm yönleriyle yeni tarihselci bakışa göre Bektaşiliğin kimi geleneksel özgül değerlerine ilişkin anlatıcının yeni bir kavrayış ve yorum getirdiği özgün bir yapıttır. Bu yapıt, yalnızca Bektaşiliğin değil, bunun yanında Hristiyanlık ve İslamiyet'in de birtakım kalıplaşan inanç kabullerine yönelik evrensel kimi yeni eleştirel bakış açıları önerir.

**Anahtar Kelimeler:** *Hacı Bektaş Velî, Bektaşi, Bektaşilik, derviş, yeni tarihselcilik.*

#### Abstract

Gürsel Korat stands out in the history of contemporary Turkish literature with his novels, stories and studies that he wrote about the multicultural, multilingual and multi-religious atmosphere of Anatolia. Korat's novels *Zaman Yeli*, *Güvercine Ağıt*

\* Sorumlu Yazar, Başkent Üniversitesi, ozgeaksoy\_tde@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9567-2739.

and *Kalenderiye*, in which he deals with Cappadocia with a historical background, form the famous *Çiftaslan* trilogy. The second novel of the *Çiftaslan* trilogy, *Güvercine Ağıt*, which made its first edition in 1999, is noteworthy for its focus on the historical accumulation, philosophy and traditional values of Bektashism as a belief system. This article deals with the traces of Bektashism reflected in *Güvercine Ağıt* in the light of the new historicist perspective, which proposes to look at the relationship that history establishes with reality with a distant and suspicious eye. The boundaries between the reality of literature and history are blurred. The narrator reconstructs reality with the help of his own and the reader's intellectual equipment in a work of fiction. The analysis emphasizes the historical framework of Bektashism and the traditional specific values as a belief system, in addition to referring to the traditional images of Bektashism mentioned in the novel under the titles of "four doors forty maqams," "being a babagan dervish," "verses, breaths (nefesler) and folk poems," and "metamorphosis, ordeal room, and *cavlaklık*." In addition, the traditional accumulation of Bektashism such as transmigration, Ene'l hak and isolation from sexual life is reinterpreted in a direct world-centered approach, in line with the approach that evolution is a big process consisting of small processes. In this context, sexuality emerges from the love between "Saruca Abdal" and "Gülbeyaz" as a reality of humanity that cannot be ignored, suppressed or ignored. *Güvercine Ağıt* is a unique work in which the narrator brings a new understanding and interpretation of some traditional specific values of Bektashism according to the new historicist perspective with all its aspects. Also, I argue that the narrator presents new interpretations of various traditional values of Bektashism in *Güvercine Ağıt* and that the novel offers new critical perspectives on certain stereotypical belief assumptions, including Christianity and Islam.

**Key Words:** *Hacı Bektaş Veli, Bektashi, Bektashism, dervish, new historicism.*

## Giriş

Öykü ve senaryonun yanında oyun, roman, inceleme ve çocuk kitabı gibi türler de kaleme alan Gürsel Korat'ın *Güvercine Ağıt* romanında Bektaşilik geleneğinin izlerini ele alan bu çalışmanın amacı; "Saruca Abdal" adlı Kalenderi bir dervişin inanç ve düşünce evreninde yaşadığı dönüşümü, Hristiyanlık ve İslamiyet'e dair getirilen kimi eleştirileri yeni tarihselciliğin öngördüğü bakış açısıyla incelemektir. Gürsel Korat'ın *Çiftaslan* serisinin ikinci romanı *Güvercine Ağıt*'tir. Serinin ilk romanı *Zaman Yeli*'nde anlatılanlardan yaklaşık yarım yüzyıl sonraki dönem *Güvercine Ağıt*'ta ele alınır. Serinin üçüncü romanı *Kalenderiye* de yine Kapadokya merkezli bir Kalenderilik anlatısıdır. Bektaşiliğin bir tema olarak yeni tarihselcilik bağlamında romana yansıyan yönlerine odaklanan bu makale, *Güvercine Ağıt*'ta Bektaşiliğin izlerini; tarih ile edebiyat ilişkisini muğlaklaştıran, özgün bir kurmaca gerçeklik içinde yeni bir yorum olarak okumayı önerir. *Güvercine Ağıt*'ı her şeyden önce tarihi bir dönemin ürünü olarak ele alır. Tarihin işaret ettiği Bektaşilik ile edebiyatın yarattığı Bektaşilik ayrımında anlatıcı ile okurların yeni kurmaca gerçeklikte etkinliği üzerinde durur. Çünkü yeni tarihselci bakış açısına göre gerçeklik; bütünlüğü olmayan, eksik bir yapıdır ve ancak kurmaca yoluyla gerçekliğin eksik bırakılan parçaları doldurulabilir. Tarihi bir sürecin malzemesi olarak kabul edildiğinde romanın ve elbette diğer edebi yapıtların, geçmişe ilişkin gerçekliği arama yolunda değiştirici ve dönüştürücü etkisi söz konusu edilir. Söz gelimi Çimen Günay Erkol ve Hazel Melek Akdik Bener (2022, 444); Korat'ın 1915 yılının Nevşehir'ini konu aldığı romanı *Unutkan Ayna*'yı "Mekân, Travmatik Bellek ve Edebiyat: Bir Tarihsel Roman Olarak" inceledikleri makalesi de bu bağlamda önemli bir boşluğu doldurur. Çünkü bu makale ile varılan sonuçlardan biri, *Unutkan Ayna*'nın bir roman olarak "travmatik tarihin" edebiyat yoluyla "dönüşümü"nü temsil etmesidir. "Okur" ve "edebiyat" ilişkisinin "ölçülemeyen yönleri"ne odaklanmasıdır.

Yeni tarihselcilik, Stephen Greenblatt, Luis Montrose gibi araştırmacılar tara-

findan eleştirel bir yöntem olarak ilk kez 1980’lerde ortaya atılır. Tarihin zamandizinsel sebep-sonuç ilişkilerini “nesnel” bir şekilde yorumladığını iddia eden yaklaşımına alternatif bir bakış açıdır. Bir edebiyat metnini anlamak için tarihe başvurulabilir fakat bu başvuruda nesnellik iddiası yoktur. Çünkü tarih, geçmişin “doğru” ya da “gerçek” yönlerini belirleyemez. Bu bağlamda tarihin gerçeklikle kurduğu ilişkiye mesafeli ve şüpheli bir gözle bakan yeni tarihselcilik, gerçekliği; toplumsal, politik ve kültürel pratiklerin izini sürerek yakalamaya çalışır. Tarih kavramının gerçeklikle kurduğu bağ üzerine yeniden düşünülür. Tarihin gerçeklikle kurduğu bağın güvenilirliği ya da doğruluğundan kuşku duyulur. Çünkü tarih, geçmişi eksiksiz ve bütünlüklü bir biçimde yazamaz. Yaşanan gerçeklik, yalnız kimi yönleriyle kaydedilebilir. Silinen ve bazen kaybolan tarih içinde, gerçekliği ve diğer boşlukları tarihçi bizzat kendisi doldurur. Tarih ile edebiyat gerçekliğe getirdikleri bakış açıları dolayısıyla birbirinden çok farklı olmayan kurmaca evrenler olarak düşünülür. Edebiyat metni ile tarih metni arasındaki sınırlar muğlaklaşır. Tarihi metin, edebiyat metni gibi okunabilir ve değerlendirilebilir. Serpil Opperman (2006, 16) yeni tarihselciliği Louis Montrose’nin yaklaşımını öne sürerek “tarihin metinselliği ve metnin tarihselliği” şeklinde açıklar. Edebiyat metni de tarihi belgeler gibi okunabilir ve incelenebilir. Aynı şekilde edebi metinler de tarihi metinler gibi okunabilir. Edebiyat tarihe, tarih de edebiyata yaklaşır. Söz gelimi bir romanda tarihi bir konudan söz eden bir kurmaca ortam varsa bu kez tarihçi yerine anlatıcı devrededir ve gerçekliği, kendisinin ve okurun entelektüel donanımının yardımıyla yeniden düşünüp yorumlar. Gerçeklik, tarih biliminin verileriyle değil anlatıcı ve okurun kültürel arka planından ilerler.

*Güvercine Ağıt*’taki zaman, mekân ve tarihle örülü kurmaca evren, yeni tarihselci yaklaşıma uygun niteliklerle kuruludur. Romanın başlangıcında olayların 1294 yılında gerçekleştiği açıkça ifade edilir. Romanda tarihi bir dekor olarak anlatılan Moğolların Anadolu’yu işgali, 1243 yılındaki Köseadağ Savaşından sonra Anadolu Selçuklu Devletinin sistematiğini ve kültürünü askeri, hukuki ve ekonomik açılardan etkileyen önemli tarihi bir gerçeklik olarak bilinir (Erkoç, 2005, 37). Bu savaştan sonraki yıllarda Konya, Nevşehir vb. iller ve çevresinin büyük bir Moğol baskısı altında kaldığından romanda da söz edilir. Oldukça sert vergi yükümlülükleri, orantısız güç kullanımıyla bastırılmaya çalışılan kimi isyanlar ve bütün bunlardan dolayı düzenlilik içinde sürüp gitmesi imkansızlaşmış bir yaşam, romanda da söz konusudur.

Yazar ve okur, rolleri ve işlevleri doğrultusunda gerçekliği, organize biçimde yeniden kurar. Boşlukları beraber doldurur. Gerçeklik, kimi yönleriyle okurun yazarla birlikte yeniden dokuduğu bir motiftir. Tarih ve edebiyat, bu bağlamda birbirini aynı oranda etkilemeli ve birbirini aynı oranda yansıtmalıdır. Birinin diğerine göre önceliği ya da sonralığı yoktur. Tarihle koşut, tutarlı ya da çelişkili kimi durumlar kurmaca evrende var olabilir. Kurmaca evrendeki gerçeklik tam da kurmaca olduğu için sorgulanamaz.

Bu makalede *Güvercine Ağıt*’ta tarihi gerçekliği bulunmayan fakat tarihi gerçekliği yeniden kuran roman kişilerine odaklanılır. Söz gelimi “Saruca Abdal”, romanda tarihteki Kalenderî dervişlerin özelliklerine ve Kalenderî tarikatının işleyişine yönelik kimi bilgileri temsil eder ama gerçeklikte kanyla canıyla “Saruca Abdal” adıyla bilinen bir derviş hiçbir zaman var olmamıştır. Yine “Gülbeyaz” da “XIII. yüzyılda kadınların oluşturduğu ileri sürülen bir teşkilat” (Köprülü, 1991, 415) olduğu kabul edilen Bâciyân-ı Rûm’un, kadın dervişlerinden biri olarak tarihi gerçekliği romanda yeniden kurar fakat o da tıpkı Saruca Abdal gibi gerçeklikte “Gülbeyaz” adıyla hiçbir zaman yaşamamış biridir. Stavro da bu romanda Anadolu Selçuklu Devleti tarihinde, seyri değiştiren kritik görevleri dolayısıyla bilinen “emir”lerin gerçekte hiç yaşamamış hayali bir izdüşümüdür. Kurmaca evrende tarih ve edebiyat ilişkisinin ortaya çıkardığı boşlukları okur ve yazar birlikte doldurur. Söz konusu roman kişilerinin tarihi gerçekliklerini anlatıcı da okur da sorgulanamaz.

Bu makalenin amacı, on üçüncü yüzyıl sonları, on dördüncü yüzyıl başlarının etkisi iyice artan Moğol baskısı karşısında Anadolu coğrafyasının değişen toplumsal, politik, askeri, ekonomik ve kültürel dokusunu tarihi bir gerçeklik ve bir dekor olarak işleyen bir roman olan *Güvercine Ağıt*'taki Kalenderî ve Bâcıyân-ı Rûm gibi dönemin öne çıkan tarikatlarının öğretî yapılarının dervişler tarafından sorgulanan ve çığnayan kurallarına yeni tarihselci bakışa koşut biçimde tarih ve kurmacanın bir aradalığı dolayımında yaklaşmaktır. *Güvercine Ağıt*'ın tüm bu yönleriyle alternatif bir Bektaşılık gerçekliğini nasıl önerdiği üzerinde durmaktır.

### 1. *Güvercine Ağıt*'ın Kurmaca Evreni

Roman, 1294 yılında Anadolu'da Moğol baskısının işgale dönüştüğü dönemi anlatır. Bu dönemde Selçuklu ülkesi, Moğollar tarafından tehdit edilmektedir ve buna karşılık Selçuklu yönetimi birtakım politik adımlar atmaktadır. Güç mücadeleleri, hırs, korku, beşerî ve ilahi aşk, ölüm, dürüstlük, kötülük gibi izlekler etrafında Bektaşî tarikatına mensup dervişler ile Selçuklu yönetimi arasında yaşanan ilişkilerden söz edilir.

İlk bölüm, Civan adlı bir keşişin Toroslardan Binboğalara doğru, Kayseri yolunda manastıra giderken ormanda kaybolduğunu anladığı an başlar. Civan, ormanda yolunu bulmaya çalıştığı sırada Türkmenlere esir düşer.

Romanda, Peristrama'nın emiri olan Stavro'nun elli yıl önceki bir lanetten duyduğu korku ve nefret duygusu yer alır. Bu lanete göre Haydar, Stavro'nun annesi olan Tamara'nın babasıdır. Haydar'ın Tamara dışındaki tüm çocukları teker teker yaşama veda eder. Stavro'nun sağlıklı bir yaşlılığa doğru yol aldığı düşünülen annesi Tamara, günün birinde beklenmedik şekilde merdivenden düşerek ölür. Stavro dolayısıyla dedesi Haydar'dan nefret ederek ve dedesinin yazgının başına gelmesinden oldukça korkarak yaşar.

Saruca Abdal adlı bir Kalenderî derviş, elli yıl önce Haydar adlı bir "deli" ile olan anısını hatırlayacaktır. Fâzıl ise Haydar'ın yeğenidir fakat bunu kendisi de bilmiyordur. Mihayıl ise bir keşiştir. Türkmenlere esir düşen Civan'a Urkuş ya da Şamnalika olarak bilinen Türkmen bir kadın, tableten sürekli hikâyeler okur. Stavro'nun eşi ve Episkopos, Fâzıl'dan haberdardır fakat bunu Stavro'ya nasıl söyleyeceklerine dair kaygı duymaktadırlar. Handili adlı bir diğer roman kişisi, "Çiftaslan İsyanı"na dair detayları verir. Romanda, adaletli bir düzen ve hiyerarşinin olmadığı bir sistemi savunulara yönelik Moğolların ezici bir baskı kurması işlenir. Alitokuş adında bir destan anlatıcısı "Moğol casusu" olarak suçlanır ve acımasızca katledilir. Ardından Civan da tutuklanır. Selçuklu'nun önceden bildiği bir baskın söz konusudur. Bu, Kayseri'ye yönelik Muhyiddin'in baskınıdır. Moğollardan yana olduğu düşünülen Mengüberdi katledilir. Stavro da Haydar'ın Saruca Abdal tarafından sevildiğini bildiği için Saruca Abdal'ı tutuklatmak ister. Stavro, onun bir Moğol casusu olduğu yönünde bir iddia ortaya atarak onu tutuklatır. Zindan, dervişin zikir etkinliğini gerçekleştirdiği bir mekân olarak dikkat çeker. Ayrıca Saruca Abdal'ın nefesleri de Bektaşîliğin felsefesini ortaya koyması bakımından öne çıkar. Saruca Abdal, ağır işkenceler gördüğü zindanda Gülbeyaz'a rastlar. Gülbeyaz, Haydar'a inanan bir derviştir. Saruca Abdal, kadın dervişliğine dair Gülbeyaz ile sohbet eder. Kadınların derviş olmasını eleştirir. Gülbeyaz bu noktada hayal kırıklığı yaşar. Stavro, peşini bırakmayan korkunun esiri olarak bu kez Fâzıl'dan kurtulması gerektiğine inanarak ona duyduğu düşmanlığı artırır. Civan, papaz olduğunu kanıtlayamadığı için ağır işkencelere maruz kalır. Şahveli, Şamnalika'nın ölen eski eşinin babasıdır ve zindanda Civan ile karşılaşır. Şamnalika da aynı zamanda Muhyiddin'in esiridir. Gülbeyaz ve Saruca Abdal arasında filizlenen aşk, Saruca Abdal tarafından Bektaşîliğin bazı öğretilerinin köktenci biçimde sorgulanmasına neden olur. Stavro, Fâzıl ile Mihayıl'ı zindana attırır. Aynı zindanda artık Saruca Abdal, Gülbeyaz, Fâzıl, Mihayıl ve Guiseppe Manzone bulunur. Muhyiddin,

Selçuklu sultanının verdiği yetkilerin dışına çıktığı için cezalandırılarak emirlikten men edilir. Şamnalıka, Civan ve Şahveli esirlikten kurtulur. Guiseppe Manzone ve Mihayıl da kurtulur. Fakat Stavro, Fâzıl ile Gülbeyaz'ı öldürmeyi planlamaktadır. Romanın sonunda Stavro, bu insanları katlettiği için kısmen pişman olsa da duyduğu vicdan azabını şeytana yükleyerek kendisini rahatlatma yoluna gider. Stavro, Fâzıl ile Gülbeyaz'ın cansız bedenlerinin yanından Saruca Abdal'ı almaya geldiği zaman Saruca Abdal'ın da çoktan öldüğünü görür ve bastıramadığı vicdan azabı, onun kurtulduğunu zannettiği Haydar'ın laneti olarak ölene kadar kendisine refakat eder.

## 2. Dört Kapı ve Kırk Makam

Bektaşiliğin gereklilikleri ve aşamalarını temsil eden şeriat kapısı, tarikat kapısı, marifet kapısı ve hakikat kapısı olarak bilinen dört kapının toplam kırk makamı vardır. *Güvercine Ağıt*'ta “dört kapı” ve “kırk makam” üzerine yapılan karakteristیک inanç sistematüğinden söz edilir. Romanda Saruca Abdal adlı derviş, benimsediği Bektaşî öğretilerine başlangıçta uygun biçimde davranış sergiler. Derviş için beş duyuyla gerçekleştirdiği her eylemin bir alt metni olmalıdır:

“Saruca Abdal, Hakikat Kapısı'nın gereğini yerine getirebilmek için bilgidenden öte sezgiyle davranmayı, her şeydeki gizli anlamı aramayı bir alışkanlık haline getirmişti; göklerin haritası neye işaret ediyordu?” (Korat, 2021, 29).

Saruca Abdal'ın görünenin ötesindeki gerçeği düşünerek kendi “cevheri”nin ne olduğunu düşünmeye başladığı anda aklından geçenlerin Bektaşilik'in dört kapısı olması da Bektaşiliğin romandaki yansımalarından biridir. Anlatıcı, Saruca Abdal'ın imgelemi üzerinden bilgi verir: “Şeriat kavmi havadur” dedi mırıldanarak, tarikat kavminin ateş; marifet kavminin su, hakikat kavminin ise toprak olduğunu aklından geçirirken yüzünü kaşdı, gözünün birini kısmıştı, bir cebir sorusu düşünür gibiydi” (Korat, 2021, 30).

Anlatıcı, Saruca Abdal'ın Bektaşilik tarikatına mensup bir derviş olarak gerekliliklerini tamamladığı kapıları anlatırken her bir kapının niteliklerini de ifade eder. Bektaşiliğin inanç sistematüğünün kısa bir özeti gibi dört kapıyı geçmek için uyması gereken kuralları açıklar:

Kur'an'ı eksiksiz öğrendiği şeriat kapısını; tüm dinleri öğrenip mürşitten el aldığı tarikat kapısını; şeyhinden el aldığı marifet kapısını büyük bir sabır ve olgunlukla geçmişti; halifeden el alması, şeyh olup bir tekkeye çekilmesi çok yakındı. Bu nedenle dervişlikte en yüksek düzey olan hakikat kapısına ulaşmanın anahtarını arıyor, yıllardır-kaybettiğini yalnızca kendisinin bildiği- o tartışmayı kazanacağı bir kerametın peşinde yürüyordu (Korat, 2021, 27).

Bektaşiliğin *Güvercine Ağıt*'a yansıyan dört kapı ve kırk makam öğretisinin tarihî ve felsefî dinamiklerine ilişkin başka, yeni bir yorumu yoktur. Dört kapı ve kırk makam öğretisinin geleneksel birikimi romanda yalnızca Saruca Abdal kişisi üzerinden işlenir.

## 3. “Babagan Bir Derviş” Olmak

Anlatıcı, *Güvercine Ağıt*'ta İhlara'ya doğru yol alırken kırk gün boyunca “çileye kapanan” Saruca Abdal'ın “babagan bir derviş” olarak yapması gerekenleri, “cerre çıkmak” ve “dilenmek” olarak işler (Korat, 2021, 106). Bektaşiliğin iki büyük kolundan biri “Babagânlar”, diğer kolun yani Çelebiler'in tersine herhangi bir soydan gelmez ve doğrudan tarikat sistematüğünde örgütlenir (Çıplak-Çevik, 2019, 24-39). Saruca Abdal'ın derviş olarak kadınlarla ilişki kurması, onlara ilgi duyması yasaktır: “Bir babagan derviş, Tanrı gibi davranmalıydı, üremekten kaçınmalı ve ruhta çokluğa varmalıydı. O zaman dervişlik gelir, o zaman bilgi aracsız görünürdü” (Korat, 2021,

27).

“Cerre çıkmak” ile dini açıdan eğitimli sayılabilecek öğrencilerin, tarikat mensupları ve ehillerinin ya da kanaat önderlerinin camilerde toplantılar düzenleyerek halkı aydınlatmaları ifade edilir (İpşirli, 1993, 388-389). Öte yandan hakikatin ardında koşan; “cerrar” olarak da adlandırılan bu kimseler, söz konusu zorlu nefis mücadelesi sürecinde; eğitim aldıkları medresenin civarındaki yerleşim yerlerinden beslenme ihtiyaçlarını minimum düzeyde talep ederler. Ekinlerin biçildiği ve alınan ürünlerin toplandığı zamanlarda da yine bu kimseler, o senenin veriminden nasiplenmek amacıyla ürün talep ettikleri bölgenin sınırlarını genişletirler (Musalı-Ayyıldız-Gökmen, 2022, 79). “Derviş” sözcüğünün kökenine dair birçok farklı görüş ortaya atılmış olsa da “kelimenin eskiden beri “yoksul ve dilenci” anlamında kullanılmış olduğu” kesin olarak kabul edilmektedir (Yazıcı, 1994, 188-190). İhlara yolunda Saruca Abdal’ın “babagan bir derviş” olarak görüntüsü verilir ve hareket halinde bir beden gücüyle birlikte halkı sürekli aydınlatmayı hedefleyen bir zihin işçiliği etrafında şekillenir:

Boynuzlu börk, çığlak kafasını güneşten koruyordu ama boynundaki ve kulağındaki iki demir halkalar güneşten ısındığı için canı yanıyordu. Hırkasının üzerinde bir keçi pöstekisi, belinde kalın bir kuşak vardı. Sırtında içi dolu bir torba, boynunda ise dilenirken kullandığı *keçgül* denen bir kap taşıyordu. Çıplak ayaklıydı, sakınımsız yürüyordu, arada bir başını kaldırıp mavi gözlerini kısarak ileriye bakıyordu (Korat, 2021, 109).

Anlatıcının yukarıda Saruca Abdal adını vererek çizdiği derviş profiliyle arka planda aslında vermek istediği bilgi; “(...) sufi gelenek içerisinde “Keşkül-ü cer” ile ifade edilir. Derviş olma yolunda, ilim ve hikmet yolunda seyri sülukta geçirilen aşamalardan birisi, elinde kap ile kapı kapı dolaşarak yiyecek yani yol azığı istenmesidir” (Musalı-Ayyıldız-Gökmen, 2022, 79).

Saruca Abdal’ın İhlara yolunda bir grup asker ile karşılaştıktan sonra askerlerin onun torbasını alması önemlidir. Çünkü askerler dervişin torbasındakileri kontrol ederken dervişin heybesindeki nesnelere neler olduğu da gözler önüne serilir:

“Bir sapan, tef, boynuz, kaval, çakı, bileyi taşı, esra ve esrar çekerken dumanın ziyan olmasını önleyen büyükçe bir bez, küçük torbalarda nane, çetene, kavurga, kayısı pestili, kaya tuzu, un ve iki çanak” (Korat, 2021, 110).

Bunların yanında romanda, Bektaşî bir dervişin kadınlara ilgi duymasının yasak olduğu da yinelenir; “cinsel ilişki kurmasını simgesel olarak yasaklayan kuşak” yani “tecerrüd kemeri” ile söz konusu askerler dalga geçer (Korat, 2021, 110).

“Babagan bir derviş olmak”, *Güvercine Ağıt’a* Bektaşîliğin yansıyan bir diğer yönüdür. Dört kapı ve kırk makama dair izlerin ele alınmasına benzer şekilde “babagan” dervişlik de Bektaşîliğin geleneksel öğretilerine uyumlu bir biçimde Saruca Abdal kişisi üzerinden işlenir.

#### 4. Dize, Nefes ve Deyişler

Saruca Abdal’ın roman boyunca söylediği dize, nefes ve deyişler, Bektaşîliğin temel felsefesini kurmacanın evreninde ortaya koyar. Anlatıcı, romanına başlamadan önce okura romandaki tüm deyiş ve nefeslerin kendisine ait olduğunu açıklayan bir not düşer (Korat, 2021, 8). Bu bağlamda romanda geçen tüm deyiş ve nefeslerin özgün olması dikkat çekicidir. Saruca Abdal’ın, Başhisar’daki konağın avlusundaki yedi dervişe “dinleyin” mesajı vermek için ellerini gökyüzüne kaldırırken söylediği ilk dizeler, dervişin içselleşen inanç dünyasının kapılarını aralar:

Görürlük görünmezdir biliklik bilinmezdir/

Bir yoldur dönülmezdir o sırra eren menem/

Akıl meydanında zâhir Câbirî'yi gören menem (Korat, 2021, 24).

Dönülmeyen bir yola girmiş ve girdiği bu tarikat sayesinde büyük hakikatin keşfini Cabir'in rehberliğinde elde etmiştir. Aşağıdaki birinci nefeste ise Saruca Abdal, içselleştirdiği benden “dinin merkezi” olarak söz eder. Bu nefes sırasında dönerek içindeki beni keşfetme yolculuğuna çıktığını ve bu yolda alevler içinde kalana kadar durduğunu anlatır. Dönerken yanmasının anlamı; onun kendini gerçekleştirmesi ve içindeki beni bulmasını sağlayan bir motivasyondur. Birinci nefesin son iki dizisinde Tanrı'nın sırlarına erme makamında olduğunu ifade eder. Dervişin kendini “Hakk-el yakıyn” olarak ifade ettiği bu aşama bilindiği üzere hakikat kapısıdır. Bu kapının makamları yoğun bir hoşgörü içinde sırra eriş düşüncesini önceler

Aydururam *kiblem* seniñ sen menden içre mensin /

Meğer kutub bura densiñ gayri niyçün dolanayım /

Ateş döne döne yanar gendin içre gendin arar /

Derviş kimi semah döner men döndükçe yanayım /

Ali'yim men ay okundum Muhammed'im mim okundum /

Saruca'yım sin okundum Hakk-el yakıyn bir mânâyım (Korat, 2021, 28).

Anlatıcının, dervişin hakikat kapısında olduğunun bildirgesi sayılabilecek bu nefesinden sonra “su ve toprak”, “hava ve ateş”, “yıldızlar”a dair detaylar vermesi dikkat çekicidir. Çünkü anlatıcı, dervişin; Bektaşiliğin hakikat kapısının gerektirdiği “bilgiden öte sezgi”, ve “gizli anlam”ın önemini anladığını göstermek ister (Korat, 2021, 29).

Saruca Abdal'ın söylediği ikinci nefes; onun trans halinde sürdürdüğü dönme eylemiyle birlikte dile gelir. Bu nefeste derviş tek elindeki tefi işaret ederek onu çalınca Tanrı ile buluştuğunu söyler. Müziğin Tanrı'ya ulaşmayı amaçlayan yolda derviş güdüleyen bir şevk imgesi olarak ele alınması bu nefeste öne çıkar. Müzik; ritmi ile mistik odaklanmanın şiddetini artırır. Haydari bir dervişin ney ve zilden ibaret olduğunu ve erişmeye çalıştığı sır ile müzik arasında kutsal bir bağ kurduğunu anlatır:

Dünbegi *çaluban* Hak ile vuslat olam/

Tütük esrarın harı benim esrarım bola/

Haydari *çeng-ü* neydür medet ya merdan /

Sovuk bir nesne dahi efkârı harım bola (Korat, 2021, 112).

Dervişin romanda dile getirdiği üçüncü nefes, şeriat kapısının gerekliliklerini ifade eder. Şeriat kapısı ilk kapıdır ve Bektaşî öğretilerinin giriş niteliğinde mürşide anlatılması söz konusudur. İbadetler ve ibadetlerin nitelikleri ön plandadır. Yasaklar ve sınırlar, şeriat kapısında özellikle dikkat çekilen noktalardır. Bu bağlamda da üçüncü nefeste şeriat kapısından söz edilmesi; “Rum bacılar” ocağının “arifi” bir kadın olarak Gülbeyaz'ın Saruca Abdal ile karşılaşmasından sonra tesadüfi değildir. Çünkü sonrasında derviş ile Gülbeyaz arasında duygusal bir ilişki yaşanacaktır. Nefeste dervişlerin saçlarının kazımaları, bu kapının özünün ve temsiline rüzgâr olduğu, aşkın ateşinde dervişlerin metaforik biçimde yanarak toprak olmaları, kendi benlerini ve benlerdeki Tanrı'yı, sırrı böylelikle keşfetmeye çalışmaları anlatılır:

Cevheri yel oluptur ol şeriat kavminin /

Abidan mut görüptür pirlerin *çakusunda* /

Yanardur odlar kimi ağardur südler kimi /

Zahidler küldür kimi tarikat yapısında /  
 Yel menem vü kor menem kor üzre buhur menem /  
 Marifetdür hor menem esrârîñ kokusunda /  
 Topraktan gelür Saruca *âhir* toprağa varuca /  
 Hünkâra muhib olunca hakikat kapısında (Korat, 2021, 123).

Anlatıcının dervişlerin fiziksel görünümünü betimleyen bir deyiş kullanması da dikkat çekicidir. Sakalı ve kaşı olmayan, tüysüz bir baş ile derviş resmedilir. Sırta erince Tanrı'nın kendi beninde keşfedileceğini öne sürer:

Yülük sakalun kaşuñ sema ider *tüysüz* başuñ /  
 Tengriyle aynudur yaşuñ seni toprak alısar /  
 Yaradur hasretin hârını *söndür ateşin fârını* /  
 Şarab verir efkârını, kır da destiye dolısar /  
 Gel ey miskin Saruca perdeyi kaldur aruca /  
 Bad u ab nâr oluca Tañrı sende olısar (Korat, 2021, 112).

Romanda; Saruca Abdal'ın Gülbeyaz'ın katledilmesinden sonra söylediği son nefes, sözünü önceden ettiği nefeslerden biçimce farksız olsa da içerik yönünden kökten bir değişimi yansıtır. Yukarıda, Bektaşiliğin dört kapı, kırk makam olarak belirttiğim öğretilerini ya da tüysüz, sakalsız bir dervişin dönerek kendi beninde Tanrı'ya ulaşma yolunda çektiği zorluklar ile nefsin köreltme çabalarını anlatan ifadeler bu nefeste anlatılmaz. Bu nefes ile Saruca Abdal, bir Kalenderi dervişten çok, sıradan bir insanın yaşayabileceği beşerî aşka ait hisleri aktarmak ister. Anlatıcının ifadesiyle bu nefes; bir "şair"ın kumaşından doludizgin bir aşkın itirafıdır. Bu nefes ile romanda Bektaşî öğretilerinden farklı olarak Tanrı aşkının yerine beşerî aşkın geçtiği rahatlıkla söylenebilir. Çünkü artık nefeste dikkat çekilen Tanrı değil, bir kadındır:

Bir bak mene ey peri tatlug dilin nic'oldı/  
 Yiğlip akar gözyaşım gülgün bulmaya geldim/  
 Bilem men sözümde gül bulam men yüzümde gül/  
 Olam men özümde gül câna *gülmeye geldim*/  
 Can bülbülün sesinde gül açar nefesinde/  
 Cânımıñ her pâresinde cânân olmağa geldim/  
 Ey cânânım ey bülbül sen yoğ isen ben neyim/  
 Aşkınıñ pençesinde sararub solmağa geldim (Korat, 2021, 147).

Anlatıcı, "Temmet ya kerim-i zülcelâl, lebbeyk" cümlesiyle dervişin çektiği gülbank sonrasında ritim tutarak transa geçtiği dönüş silsilesinin sona erdiğini bildirdiğini de açıklar (Korat, 2021, 112). *Güvercine Ağıt* başlıklı romanda nefes, dize ve deyiş kullanımları Saruca Abdal'a aittir. Bunlar romanda yine Bektaşiliğin bir bildirge niteliğinde inanç sistematiğini vurgulamak için yer alır. Saruca Abdal'ın buraya kadar romandaki işlevi Bektaşiliğin geleneksel birikimini pekiştirmektir. Fakat romandaki nefeslerden sadece biri ise Bektaşiliği bütünlüklü ve kökten biçimde yeniden değerlendirmek adına beşerî aşkı anlatır. Sonunda Saruca Abdal, Gülbeyaz adlı kadın dervişe âşık olur ve söz konusu beşerî aşk dervişe Bektaşilik bağlamında öğretilen çoğu şeyi yeniden düşünmesine imkân sağlayan önemli bir detay olarak işlenir. Nefesin biçim özellikleri geleneksel birikimi yansıtsa da içeriği kökten bir değişim geçirir. *Güvercine Ağıt*'a yansıyan dize, nefes ve deyişlerden yalnızca tek bir nefeste Saruca Abdal kişisi üzerinden geleneksel Bektaşî imgesi yıkılmaya ve Bektaşilik öğretileri



kimi yönleriyle sorgulanmaya başlar.

## 5. Don Değiştirme, Çile Odası ve Cavlaklık

*Güvercine Ağıt*'ta Emir Muhyiddin'in konağının avlusunda, aralarında Kallenderi dervishi Saruca Abdal'ın da bulunduğu yedi dervişin beklediğinden söz edilir. Saruca Abdal'ın diğer dervişlerle bekleşirken dile getirdiği ifadelerle göre bu konak, yaklaşık elli yıl önce Moğollar ile savaşırken arkadaşı Cabirî ile birlikte savaşın bitiminde ortalıktan kaybolan Emir Haydar'a aittir. Saruca Abdal'ın sözünü ettiği Haydar'ın hikâyesinin birçok farklı içeriği vardır ve bu söylencelerden birine göre adı sıklıkla geçen Haydar'ın asıl sözcük anlamı; "aslan"dır. Hacı Bektaş Veli, "Haydar" adlı bir aslanın üzerinde elinde "yılan" görünümünde bir "kamçı"yla gezer. Kapadokya'daki mağaralardan birinde birçok aslan yavrusunun kuyrukları zamanı gelince yılanı dönuşür ve aslanların vücutlarından ayrılıp Anadolu'ya kök söktüren Moğolların yönetiminin sonunu getirmek üzere harekete geçer (Korat, 2021, 23). Söylencenin devamında güvercin imgesinin Haydar, Cabirî ve Vasili'yi temsil etmesinden söz edilir: "Şeyh Cabirî'nin "huzuruna çıkılan" yer, onun mezarı sayılan kayısı ağacıdır:

*Cabirî'nin yüzü", sayılan bu ağacın yanına gelenler önce niyaz ederek toprağı öper ve ağaçla konuşarak dallarına bez bağlarlardı. Derler ki Cabirî'nin her ölüm yıldönümünde şafak vaktinde bu ağacın dallarından üç güvercin çıkar; birinin adı Haydar, birininki Cabirî, öbürünün adı ise Vasili'dir. Güvercinler uçup gittikten sonra dallara bağlanmış adak bezleri kanlanır, sonra da kırmızı bir kiraza dönuşür, yere düşer (Korat, 2021, 25).*

Romanda don değiştirmeye ilgili bir başka detay da bu kez, Kayseri Emiri Mengüberdi'nin ölen kızının hatırasını diri tutmak amacıyla yaptırdığı kümbettir. *Kümbetin yapımında görevli olan taş süsleme ustası* Hayruddin Aka, kümbetin giriş kapısına bazı çıkıntılar inşa eder. Bu çıkıntıların sabah güneşıyla oluşan gölgeleri, kapının üzerinde yükselen mermer yazıta düştüğü vakit, tünemiş bir güvercin gölgesini ortaya çıkarır:

Bu yumru bedeninin tek başına bir taştan veya topraktan farksızlığını -cesedi- ifade eder, güneş hareket ettikçe gölge yumrudan ayrılır, -ruh bedenden çıkar- ve kapıdan içeri girerek ortadaki mermer lahdin üzerine düşer. Bu, merhum Didarşah Hatun'un ruhunun temsilidir. Yılda iki kez gerçekleşen bu olaydan ilki, genç hanımın öldüğü güne denk gelir (Korat, 2021, 59).

Hayruddin Aka üzerine yıldırım düştükten sonra ölür ve ölümünün ardından "taşa işlediği güvercin suretinin, o öldüğünde göğe yükseldiği" dilden dile dolaşır ve romanda halkın bu durumu "Haydar'ın yeniden dirileceğinin belirtisi" olarak yeniden yorumladığı geçer (Korat, 2021, 107). Halk, Moğol baskısının artan şiddeti karşısında güvercin donunda Haydar'ı canlandırma isteği içindedir. Romanda sözü edilen söylencedeki *güvercin imgesi*; "uyumlu", "munis" ve "tevazu" üçgeninde olumlu bir anlamı simgeler (Taşgın ve Solmaz, 2012, 127).

Hacı Bektaş Veli'nin atı ya da aslanı olduğu iddia edilerek sembolleştirilen Haydar ile elinde tuttuğu kamçısı olduğu iddia edilerek sembolleştirilen Cabirî'ye bu yolla doğanın döngüsünde peyderpey yenilenecek sonsuzluğa ulaştıkları kutsal bir nitelik kazandırılır. Güvercin gölgesi ile ruh arasında eş değer bir düzlemde sembolleştirilerek ilgi kurulması da yine don değiştirmenin ölüm ve ruhu temsil eden bir kategoride yorumlandığını gösterir. Güvercin donunda Hacı Bektaş Veli imgesi, Bektaşiliğin romanda tekrar eden izlerinden biridir: "Su berektir, güvercin de Hacı Bektaş Veli'nin sureti. Hacı Bektaş'ın bereketi üzerimize olsun" (Korat, 2021, 140).

Don değiştirmenin yanında çile odası ve cavlaklıkla ilgili detaylar da *Güvercine Ağıt*'ta Bektaşiliğin izleri olarak belirir. Bektaşilikte mürşidin bir odaya gi-

rerek kırk gün sadece ibadet eylemini yerine getirmesi beklenen imtihan süreci, romanda “çile odasına çekilmek” olarak verilir. Çile odasına girince meşguliyet sadece ibadetle sınırlandırılır ve kırkıncı günün sonunda çile doldurulduktan sonra; yıkanma, kıyafetini değişme ve kurban eti yeme gibi ritüeller yerine getirilir (Gökbel, 2019, 194).

Tahsin Yazıcı (1993, 226-227) “yüz” ile “güneş”, “kıl” ile “bulut” arasındaki benzerliği vurgular ve Tanrı ile insan arasında şeffaf bir ilişkinin olması gerektiğine işaret ederek “cavlak”ın Bektaşilik içindeki yerini özetler:

Kalenderilere göre yüz güneşe, kıllar buluta benzer. Güneşin görülmesi için bulutun aradan çekilmesi gerekir. Bulut olmadığı zaman güneş dünyayı aydınlatır. Sevenle sevilen arasında bir kıl dahi bulunmamalıdır. Kıllar insanın güzelliğini örter ve onun en güzel biçimiyle görülmesini engeller. Bu yüzden engellerin ve perdenin kaldırılması gerekir.

Romandaki derviş imgesi de Yazıcı'nın cavlaklık açıklamasıyla örtüşür:

“Kaşı, saç ve sakalı kazınmış olduğu için güneş onu tek sözcükle mahvetmişti, başını öne eğerek yürümesi bundandı” (Korat, 2021: 109).

Saruca Abdal, kendi kendine dans etmeye ve odaklanmaya başladığı anda “çehar darb” adı verilen başın dört ayrı köşeye vuruşunu temsil eden bir hareket icra eder; bu dört vuruşun aslında ayrı ayrı “hava, su, ateş ve toprak”ı temsil eden “şeriat”, “tarikat”, “marifet” ve “hakikat” anlamlarına geldiğini de bilir: (Korat, 2021, 111). “Çehar darb”, bir Bektaşi terimi olarak kıllardan arınmayı işaret eder ve romanda da Saruca Abdal'ın saç, kaşı, bıyığı ya da sakalı yoktur. İnsanın yüzündeki güzelliği örttükleri ve Tanrı ile aralarına perde koyduğuna inanıldığı için kılların tıraş edilmesi gerekir.

*Güvercine Ağıt*'ta Bektaşiliğin güvercin donuna girme, çile odası ve cavlaklık olarak bilinen izleri herhangi bir sorgulama ya da yeni bir yoruma neden olabilecek bir yapıda ele alınmaz. Geleneksel dokusu pekiştirilir ve yine merkezde Saruca Abdal ile Haydar üzerinden işlenir.

## 6. Bektaşiliği Sorgulamak

Saruca Abdal'ın “deli” Haydar ile konuşması önemlidir. Çünkü Saruca Abdal, dervişlik deneyimini bu konuşmadan sonra düşünmeye başlar. Delinin Tanrı fikri, Saruca Abdal'ı kışkırtır. Saruca Abdal, inancıyla ilgili daha önce içten içe düşünüp de daha önce derinlemesine hiç didikleme niyeti göster(e)mediği detayları, Haydar ile konuştuğundan sonra fark eder. Haydar, Bektaşiliğin geleneksel ölçütleri ve sistematizini alaycı bir dille eleştirir ve ruh göçüne inanmaz. Bektaşiliğe göre, İslam düşünce tarihinde “tenasüh” olarak bilinen ruh göçü inancı vardır (Yitik, 2011, 443). Fakat *Güvercine Ağıt*'ta anlatıcı, bu noktaya Saruca Abdal üzerinden mesafeli bir bakış açısı ile yaklaşır ve Saruca Abdal'ın da Haydar gibi ruh göçüne inanmadığını ortaya koyar. Haydar, Şeyh Cabiri'nin yüzüne benzetilen ağacı kesmek isteyen basit bir deli değildir: “Tanrı yok, kâinat var! (Korat, 2021, 25) der. Saruca Abdal, hiç alışık olmadığı bu yaklaşımı ifade eden Haydar'ın duyduğu güçlü ve kendinden emin duruştan içten içe etkilenir. Haydar'ın Cabir ve Tanrı ile diğerlerinin arasında hiçbir açıdan fark olmadığını iddia etmesi karşısında ise şaşırır. “Ene'l hakk diyorusañ, Allah da senden üstün olabilemez” diyen Haydar'ın düşünceleri, “Zekeriya Râzî'nin zamana ait görüşleri” ile örtüşmektedir ve Bektaşiliğin inanç sistematizinin temellerinden biri olan “ruh göçü”nü sorgular:

“Fisagor'u ezber iden Cabiri'i tanıyordım; yaman adamıdı. Moğolunan güleşirkene telef oldu. Cabiri nere gitdi, toprağa. Adamı böcükler yidi, böcükler

de yidiğini sıçdı. Aha, işte çakırdikeni! Cabiri de bunun gübresi! ‘Ruhlar gezer’ diyenin encamı böyle olur. Biliñ mi ki, Cabiri’nin tiken tiken sakalı var idi!” (Korat, 2021, 27).

Toprak, böcek, dışkı döngüsü; bir ölünün bedeninin ekosistemde geçirdiği süreci imler. Ruh göçü inancına alternatif olarak sunulan bu sorgulama, dünya merkezlidir ve evrimsel farkındalığa erişen düzeyde bir bakış açısı yaratır. Ekosistemde “çakırdikeni”nin büyümesine yardımcı olan besleyici öğelerden sadece biri, bir insan türü olarak “Cabiri” ve onun “tiken tiken sakalı” imgesi de söz konusu evrimsel farkındalık iddiasını pekiştirir.

Saruca Abdal’ın “Rumiyan Bacıları”nın başına “kadın” haliyle arif olarak geçen Gülbeyaz’ı merak etmesiyle başlayan bir ikinci sorgulaması da “aslan söylencesi” ile devam eder. Derviş, söz konusu aslan söylencesini yıllardır önemseyip anlatırsa da herkesin aslanı sorgulamadan kabul etmesi ve benimsemesinde kendince “itici” ve “şüpheli” bir yön bulunduğuna kanaat getirir. İnancının bu derece sarsılmasına şaşırarak birlikte bunun nedeni üzerine etrafla düşününce dervişin geçmişte deli derviş (Haydar) ile yaptığı konuşma aklına gelir. Delinin aslan söylencesine dair geliştirdiği akılcı eleştirel düşünce evrenini çok makul bulmaya başlar ve onun hayalini düşünerek semaya şöyle bir feryat gönderir:

“Toyudum, meni söz ile dağladıñ. Hiç mi acımañ yoğudu? Gel de şinci çık önüme!” (Korat, 2021, 108).

Romanda sadece Saruca Abdal, Bektaşiliğe mesafeli biçimde yaklaşır. Saruca Abdal’ın, Gülbeyaz’a âşık olması ve onunla sevişmesi bu iddiayı güçlendirir. Saruca Abdal, Gülbeyaz ile seviştikten sonra kendisini Bektaşî bir derviş olarak suçlayan, Gülbeyaz’ın ise kalbini derinden yaralayan şu sözleri dile getirir:

“Biz günah işledik... Kirlendük kim bizi ancak deryalarda yuyalar da pir ü pak olak” (Korat, 2021, 141).

Dolayısıyla bu sözleri sarf eden Saruca Abdal’ın, sınırlarını beşerî aşkın tutkusu ve şehvetiyle zorladığı çemberi bu noktada tamamen kırabildiği de söylenemez. Derviş, Gülbeyaz’ın ölümüne dek Bektaşiliğin sınırlarını aşması ve sorgulamasını suçluluk duyarak gerçekleştirir.

*Güvercine Ağı*’ta Bektaşiliğin izleri, tarihî ve felsefî birikiminin ötesinde de ele alınır. Söz konusu geleneksel birikimin öngördüğü doktrinler, Saruca Abdal, Haydar ve Gülbeyaz adlı dervişlerin öncülüğünde orijinal, derin ve kayda değer bir bilişsel dönüşüm geçirir. Dervişlerin Tanrı’yı, dünyayı ve çevrelerinde olanı biteni anlamaya yönelik zihinsel etkinliklerinin tümünde kökten değişim gerçekleşir. Anlatıcı, okurlarına söz konusu bu dönüşüm ve değişim sürecini, yeni bir Bektaşilik gerçekliği olarak kurmaca evrenin özgürlüğünde edebiyatın lirik ve estetik gücünden ilham alarak önerir.

## 7. İnanç Sistemlerini Sorgulamak

Romanda Mihayıl; Hristiyan bir konuk olarak Türkmenlerle on iki gündür birlikte vakit geçirir ve durumdan hoşnuttur. Keşiş Mihayıl, Türkmen kocalarından birinden “Çiftaslan İsyanı” üzerine birtakım hikâyeler dinler. Hikâyelerin içeriğinden oldukça etkilenir. Söz konusu isyanın “yüksek ahlaklı ve iyilik dolu bir ayaklanma” olduğunu düşünür (Korat, 2021, 79). Ayrıca Çiftaslan İsyanı’nı başlatanlar arasında “beyler beyefendiler”in olmaması da Mihayıl’ı cezbeder (Korat, 2021, 79). Bir isyan etrafında sosyal adalet üzerine düşünerek derinleştirdiği evrensel bakış açısı; onun, kendi dini olan Hristiyanlığa dair ciddi bir sorgulama içinde olduğunu kanıtlar:

“Mihayıl’a göre yalnızca tanrısal adaleti kavrayan kişiler zengin

zenginliğine, yoksulun da yoksulluğuna karşı dururdu. Yoksulların ezikliğini, yürek sızılarını ve gözyaşlarını anlamayanlar yalnızca bencillerdi. Başları kötü bir makasla yoluna yoluna tıraş edilen, konuşmayı bile beceremeyen kölelerin sıcak ekmeğe bakışlarını görüp de etkilenmeyenlerin, ilahi dinlerken duygulanması boşunaydı. Kölesini kırbaçlayan adamın, «İsa efendimiz havarilerin ayaklarını yıkamış» diyerek ağlaması saçmaydı. Tarlalarda sap toplayıp harman savuran, gece gündüz efendilere hizmet eden kölelere ve her işte zorla çalıştırılan tutsaklara acımayanların sofuluğunda itici bir taraf vardı. Zenginler yalnızca kendileri için dindar olabiliyordu, yoksullar ise başkaları için; zenginler başkalarına bir şey verdiklerinin farkında idiler, yoksullar ise veremediklerinin; zenginler kendi adları için cami, medrese veya kilise yaptırıyorlardı, yoksullar ise yalnızca «yapıyorlar»dı” (Korat, 2021, 79-80).

Mihayıl, Hristiyanlığın Ortodoks mezhebinin ritüellerinden biri olan “kut-sal üçleme”yi de kabul etmeyerek “işaret parmağıyla” kendine özgü bir “istavroz” hareketi geliştirir (Korat, 2021, 80). Bu; onun, Hristiyanlığı hem biçim hem de içerik olarak olduğu gibi benimsemediğini, içkin inanç evreninde yenilediğini gösteren bir detaydır.

Mihayıl et yemeyen biri olarak neredeyse sadece etle beslenen Türkmen yerinde zorlanır. Bu durumu düzeltmek adına konuksever Türkmenler, Mihayıl’a İsa’nın havarilerinden bazılarının “balıkçı” olduğunu öne sürerek ona saygıyla balık ikram eder. Ama Mihayıl, Hristiyanlık tarihinde anlatılan bu balıkçı simgesinin bir tür “saçmalık” olduğunu düşünür:

Onlar gerçekten balıkçı değil, Hristiyanlığın sembolü olan balığı, binlerce kişiye ulaştıran kişilerdi. İsa’nın mucizeleri arasında anlatılan “bir küfe balıkla beş bin kişinin doyması” öyküsü, beş bin kişinin Hristiyan olması anlamına gelmiyorsa, yalnızca saçmalık olabilirdi. Gizemli mesajlarla birbirlerini tanıyan, Hristiyanlığı düşmanlardan gizlemek için balık sembolünü kullanan ilk keşişler balık düskünü pisboğaz kişiler miydi de bu yeme içme konularıyla Hristiyanlık yan yana getiriliyordu? (Korat, 2021, 80).

Romanda anlatılan “İkonía”; Konya’dır fakat bugünkünden epey farklı olarak çok uluslu, çok kültürlü, çok dinli, çok dilli bir yapı içinde idealize edilir:

“Şehir kocaman bir dış kaleyle çevriliydi: Kaleni içinde kubbeleri göz kamaştıran kiliseler, çatıları ışıltılı havralar, çinileri akla zarar medreseler, taş işçiliği göze alan camiler ve saraylar vardı” (Korat, 2021, 44).

İkonía; “Mevlevi derviş”, “mavi giysili papaz”, “siyah cübbeli hâce”, “başı kippalı haham”, “başıkabak Haydarî derviş”, “seyfi külah giymiş Ahi”, “sivri tepeli miğferleriyle devriye gezen Moğol askeri”, “çara bürünmüş Ermeni kadını” ve “belikleri örgülü Türkmen kadını”nın bir arada yaşayabildiği bir şehir olarak bilinen Müslümanlık ve Hristiyanlık kalıplarının dışında sıra dışı bir ortam sunar. İslam’da yasak olduğu bilinen “heykeller”, “resimler”, “kabartmalar” bu şehirde Müslümanların yapılarında yer alır ve yine İslam’ın kalıplaşmış inanma biçiminden farklı olarak “müzikli ibadetler” yapılı (Korat, 2021, 44-45). Şehrin söz konusu ayrık, harmanlanmış, karmaşık yapısı; Hz. Muhammed adına yaptırılan “Rûmî harflerle Türk lisanında yazılmış” bir yazıt ile simge hâline gelir (Korat, 2021, 45). Şehrin kozmopolit yapısının bu şekilde idealize edilmesi, dinler arası diyalogun yüceltilmesi ve dinlerin birbiri içine geçmiş etkileriyle bir büyük bütünlüğü temsil ederek ele alınması; insanlığa kalın duvarlarla ayrılmış gibi öğretiligelen dini sınırların kültürel bağlar karşısında dönüşebildiğini gösterir. Bu anlamda, öğretî evrenleri birbirinden farklı gibi gözükse de aslında varoluşsal anlam arayışı bakımından İslamiyet, Hristiyanlık ve diğer dinlerin; çoğu açıdan aynı amacın peşinde olduğu iletisi verilir.

Kayseri Emiri Mengüberdi'nin *ölen kızının hatırasını diri tutmak amacıyla yaptırdığı kümbete taş süsleme ustası* Hayruddin Aka, bazı çıkıntılar inşa eder. Bu çıkıntılar; “güvercin gölgesi” görünümündedir ve İslam'a göre “günah” kabul edilen bir detaydır. Emir, ustanın yaptığı bu işlemi başlangıçta dine uygun olmadığı gerekçeyle kabul etmez fakat içten içe de hoşuna gider. Bu konuyu birçok otoriteye danışır ve en sonunda İslam'ın heykel ve tasviri yasaklayan inanma biçimini sorgulayarak şunları söyler:

Hayruddin Aka bir tasviri açıkça yapmadığına göre bu dine göre suç değildir. Ruh nasıl elle tutulamazsa gölge de elle tutulamaz, ruh ile gölgenin yapısı birdir; o halde tezyinkârın yaptığı şey maddeyi taklit etmek değil anlamı ortaya çıkarmaktır. Nasıl ki söz Tanrı'nın ise ve şairler de Tanrı'ya ait sözleri bir esinle anlam denizinden alarak önümüze koyduklarında suç olmuyorsa, bu adamın yaptığı da aynıdır: Tezyinkâr ayın altındaki âlemden işaretler seçmiş ve bir araya getirmiştir, bu da şiirin sözleri kadar tanrısaldir (Korat, 2021, 59).

*Güvercine Ağıt* Hristiyanlık ve İslam'ın akıl ve şüpheyi reddeden, dogmatik yönlerinin, inanma biçimlerinin sorgulamalarını da içerir. Tek Tanrılı dinler, karakteristik doktrinleri bağlamında birbirlerinden her ne kadar çok farklıymış gibi algı-lansa da birbirini tamamlayabilen yönleriyle bütüncül yapıyı kurabilir ve aynı amaca yönelik uğraşlar veren insanların ortak belleğinde varoluşsal ihtiyaçları giderebilir. Romanda dervişliğin ilkelerini sorgulayanın Saruca Abdal adlı bir derviş olması, Hristiyanlığı sorgulayanın ise bir din adamı (keşiş) olması da manidardır.

### Sonuç

*Güvercine Ağıt*, Bektaşiliğin geleneksel birikimini ele alan bir romandır. Roman kişilerinden Saruca Abdal'ın, düşünce ve yaşam pratikleriyle Bektaşiliğin karakteristik niteliklerine ilişkin öngörülen geleneksel sınırlar ve yasakları aşılır. Saruca Abdal'ın alternatif yola yönelmesinin kaynağında Haydar adlı dervişin felsefi sözleri yer alır. *Güvercine Ağıt*'ta Bektaşiliğin tarihi gerçekliği ve felsefesi; dört kapı ve kırk makam, babagan bir derviş olmak, dize, nefes ve deyişler, don değiştirme, çile odası ve cavlaklık gibi geleneksel Bektaşî öğretileri üzerinden bir bildirge niteliğinde işlenir. Fakat *Güvercine Ağıt*'ta ruh göçü, Ene'l hakk ve cinsel yaşamdan soyutlanma; doğrudan dünya merkezli, evrimin doğanın küçük süreçlerden oluşan büyük süreç olduğu bilgisine koşut bir yaklaşımla yeniden ele alınır. Cinsellik de bu bağlamda insanın göz ardı edilemeyen, bastırılmayan ya da yok sayılmayan bir gerçekliği olarak romanda Saruca Abdal ile Gülbeyaz arasındaki aşktan filizlenerek belirir. Romanda yalnızca Bektaşiliğin değil, Hristiyanlık ve İslam'ın üzerine de yeniden düşünülür. Hristiyanlık, sosyal adaleti gözetmeyen ve ayrıcalıklı sınıfların refahını önceleyen öğretileri nedeniyle bir keşiş tarafından eleştirilirken İslam, resim ve heykel gibi sanatları yasaklayan tek boyutlu bakış açısı yüzünden sorgulanır. *Güvercine Ağıt*'ta anlatıcı, özgün bütünlük bir inanç sistemi olarak sekiz yüz yıldır süregelen Bektaşilik geleneğinin birikimlerini, Hristiyanlık ve İslam gibi tek tanrılı, iki büyük egemen dinle birlikte; toplumsal, politik ve kültürel açılardan akılcı ve insan merkezli bir duyarlıkla kurmaca evrende verili gerçeklikten bağımsız olarak yeniden düşünür.

### Kaynaklar/References

Buçukçu, Nur Meftun. “Yeni Tarihselcilik Açısından Gürsel Korat'ın Romanları Üzerine Bir İnceleme”. Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. 2020.

Çıplak, İsa Tolga-Çevik, Zeki. “Babagan Bektaşilik ve Demokrat Parti”. *Osmanlı Me-*

*deniyeti Araştırmaları Dergisi*, 5 (2019), 24-40.

Erkoç, Hayrettin. “Anadolu’da Moğol Etkileri (13.-15. Yüzyıllar)”. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, 13, 19, (2015), 37-64.

Erkol Günay, Çimen-Akdik Bener, Melek. “Mekân, Travmatik Bellek ve Edebiyat: Bir Tarihsel Roman Olarak ‘Unutkan Ayna’”. *Kültür ve İletişim*, 50 (2022), 424-446.

Gökbel, Ahmet. *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2019.

İpşirli, Mehmet. “Cer”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 7 (1993), 388-389.

Korat, Gürsel. *Güvercine Ağıt*. Yapı Kredi Yayınları, 2021.

Köprülü, Orhan Fuat. “Bâciyân-ı Rûm”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 4 (1991), 415.

Musalı, Namiq-Ayyıldız, Ceren-Gökmen, Hüseyin. “Carcarlara İlişkin Bir Literatür Değerlendirmesi ve Rus Türkolog V. A. Gordlevskiy’nin Konu ile İlgili Tespitleri”. *Edeb Erkan*, 1 (2022), 77-93.

Opperman, Serpil. *Postmodern Tarih Kuramı: Tarihyazımı, Yeni Tarihselcilik ve Roman*. Phoenix Yayınları, 2006.

Taşğın, Ahmet. “Hikâye-i Hacı Bektaş-ı Veli Risalesi ve Hacı Bektaş’ın Hayatı Hakkında Bazı Değerlendirmeler” *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 1 (2009), 48-84.

Taşğın, Ahmet-Solmaz Bünyamin. “Hacı Bektaş ve Hacı Toğrul Karşılaşması: Güvercin ve Doğan Donuna Bürünme” *Turkish Studies*, 1 (2012), 105-129.

Yazıcı, Tahsin. “Çârdarb”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 8 (1993), 226-227.

Yazıcı, Tahsin. “Derviş”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 9 (1994), 188-190.

## SON ASIR MUTASAVVIF ŞAİRLERDEN ÖMER NECMÎ EFENDİ VE SÂKİNÂMESİ'NİN YENİ BİR NÜSHASI

ON OMER NECMÎ EFENDI AND HIS SAKI-NAME FROM THE LAST CENTURY SUFI POETS

MEHMET GÖKTAŞ   \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

MEHMET ÖZTÜRK   \*\*

### Öz

Ömer Necmî Efendi, geleneğin izinde şiiirler kaleme alan mutasavvıf bir şairdir. İstanbul'da doğmuştur. Asıl mesleği askerlik olan şair önce Halvetiyye tarikatına intisap etmiş dönemin Şazeliyye, Melâmiyye, Şettâriyye ve Rufâiyye tarikatlarından irşat icazeti almıştır. Manisa'nın Alaşehir kazasında belli bir süre irşat vazifesini yerine getirmiştir. 1307/1889 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Velûd bir şair olan Necmî'nin tamamı tasavvufi mahiyette olan *Türkçe Divan*, *Farsça Divançe*, *Kaside-i Elfîyye*, *Tuhfe-i Vahdet*, *Şem'anâme* ve *Sâkinâme* olmak üzere toplam altı adet eseri bulunmaktadır. Sâkinâmeler, Fars ve Türk İslam Edebiyatı'nda yaygın edebî türlerdendir. Ömer Necmî Efendi'nin tasavvufi mahiyette kaleme aldığı *Sâkinâme* manzumesini ele aldığımız bu çalışmada öncelikle Ömer Necmî Efendi'nin biyografisi ve sâkinâmeler hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Daha sonra asıl konumuzu teşkil eden Ömer Necmî Efendi'nin *Sâkinâmesi*'nin tespit edilen iki nüshasının tanıtımı yapılmıştır. Edisyon kritiği ile birlikte transkripsiyonu yapılan eser yeniden edebî bir miras olarak ilim ve edebiyat âlemine sunulmuştur. Ayrıca son bölümde eser ana hatlarıyla muhteva bağlamında tahlile tabi tutulmuştur. Eserle ilgili daha önce tek nüsha üzerinden bir çalışma yapılmıştır. Ancak ikinci bir nüshanın tespiti eserin iki nüsha üzerinden yeniden incelenmesini gerekli kılmış; müstakil bir başlıkta sıralayacağımız nedenlerden dolayı eser üzerinde tekrar çalışma gereği duyulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Tasavvufi Edebiyat, Ömer Necmî Efendi, Sâkinâme.

### Abstract

Ömer Necmî Efendi is a sufi poet who writes poems in the footsteps of tradition. He was born in Istanbul. The poet, who joined the military profession, first joined the Halvetiye sect and received guidance from the Shazeliyye, Melâmiyye, Syattariyah, and Rufaiyya sects of the period. He fulfilled his duty of guidance for a certain period in the Alaşehir district of Manisa. He died in Istanbul in 1307/1889. Necmî, who is a productive poet, has a total of six works, all of which are of a mystical nature:

\* Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, mehmet.goktas@atauni.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-6384-5287.

\*\* Dr. Bingöl Üniversitesi, berdavi90@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1306-126X.

Turkish Diwan, Persian Diwancha, Kasîde-i Elfiyye, Tuhfe-i Vahdet, Şem'anâme and Sâkinâme. Sâkinâmes are common literary genres in Persian and Turkish-Islamic Literature. In this study, the Sâkinâme poem of Ömer Necmî Efendi, which was written in a mystical nature, is discussed. In the study, after giving brief information about Ömer Necmî Efendi's life and Sâkinames, two copies of Necmî Efendi's Sâkinâme were introduced, edition critiqued work, It was transcribed and presented to the world of science and literature as a cultural and literary heritage. In addition, in the last section, the work was analyzed in the context of its content. A study on the work was done on a single copy before. However, the detection of a second copy made it necessary to re-examine the work in two copies. Due to the reasons that we will list in a separate title, it was felt necessary to work on the work again.

**Key Words:** Turkish Islamic Literature, Sufi Literature, Ömer Necmî Effendi, Sâkinâme.

## Giriş

Bu çalışmada XIX. asrın mutasavvıf şairlerden Necmî Ömer Efendi'nin tasavvufi mahiyette olan *Sâkinâmesi* ele alınmıştır. Çalışmada şairin biyografisi ana hatlarıyla tanıtılmıştır. Akabinde Fars ve Türk İslam Edebiyatı'nda yaygın olan türlerden sâkinâme kelimesinin etimolojisi, edebi bir tür olana kadar geçirdiği serüven ve kendisine yüklenen anlam katmanları temel kaynaklardan hareketle açıklanmıştır. Edebiyatımızda sâkinâme türü yaygın olduğundan bu tür ile alakalı çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Rıdvan Canım'ın "*Türk Edebiyatında Sâkinâmeler ve İşretnâme*" ve Mehmet Arslan'ın "*Aynî Sâkinâme*" adlı çalışması sâkinâme türü hakkında yapılan en kapsamlı çalışmalar olarak öne çıkmaktadır. Rıdvan Canım tarafından yapılan çalışmada, sâkinâmenin tanımı, sâkinâmelerde konu, şekil ve bu türün Arap, Fars ve Türk edebiyatlarındaki tarihî gelişimi irdelenmektedir (Canım, 1998). Mehmet Arslan tarafından yapılan çalışma da benzer olmakla birlikte özellikle Türk edebiyatında yazılan sâkinâmeler hakkında verdiği detaylı malumattan ötürü önem arz etmektedir (Arslan, 2003). Bunların dışında Muhammet Kuzubaş "*Atâî'nin Âlemnümâ (Sâkinâme) Mesnevisinin Karşılaştırmalı Metni ve Konu Bakımından İncelenmesi*" (Kuzubaş, 2007), Abdullah Aydın, "*Hanyalı Nûrî Osman'ın Sâkinâmesi*" (Aydın, 2011), Ayşe Büyükyıldırım, "*Kâşif ve Sâkinâme'si*" (Büyükyıldırım, 2009), Bekir Çınar, "*Tifli Ahmed Çelebi ve Sâkinâme'si*" (Çınar, 2002); Erdoğan Uludağ, "*Dîvân Edebiyatı Türlerinden Sâkinâmeler ve Şeyhülislâm Bahâyi'nin Sâkinâmesi*" (Uludağ, 1998), Hamza Koç, "*İskeçeli Mîr-i 'Alem-zâde Rif'at ve Sâkinâmesi*" (Koç, 2017), Kaplan Üstüner, "*Na'im'in Sâkinâmesi*." (Üstüner, 2013), Sâkinâme türü hakkında yapılan inceleme-metin çalışmalarının bazılarıdır.

Necmî'nin *Sâkinâmesi* üzerine yapılan bu çalışma, bir metin neşri çalışmasıdır. Çalışmanın odağını oluşturan *Sâkinâme*'nin elde edilen iki nüshası karşılaştırmalı olarak okunmuş edisyon kritiği ve transkripsiyonu yapılarak müellif nüshasına en yakın metin elde edilmeye çalışılmıştır. Eser üzerine daha önce Karga Göllü tarafından tek nüsha üzerinden bir çalışma yapılmıştır. Tek nüsha üzerinden yapılan bu çalışmada anlamın bozulmasına sebep olabilecek ufak bazı hataların olduğu görülmüştür. Tarafımızdan yapılan bu çalışmada iki nüsha kullanılmıştır. Eserin tenkitli metni kurulmuş, ilim ve edebiyat âlemine sunulmuştur. Oluşturulan tenkitli metinden hareketle *Sâkinâme* genel anlamda tahlil edilmiştir. Bu çalışma, tespit edilen yeni nüshadan hareketle daha önce yapılan çalışmaya katkı sunmakta ve sâkinâme metnini iki nüsha ışığında görmeyi sağlamaktadır.



## 1. Ömer Necmî Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

Ömer Necmî Efendi İstanbul'da doğmuştur. Kaynaklarda doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Necmî'nin *Kaside-i Elfiyyesinde* geçen beyitlerden hareketle 1230/1815 yılında dünyaya geldiği söylenmektedir. Asker olan Necmî, 24 yaşında iken Halvetiyye tarikatına intisap etmiş; şeyhinin işaretleriyle altı yıl sonra 1260/1844 yılında İstanbul'a dönmüş ve burada evlenmiştir (Paşazade, 2002, 18-21).

Şeyhinin vefatından sonra Ahmed-i Deyyâr'a intisap eden Necmî, onun vefatından sonra halefi Hacı Bilal'e bağlanmıştır. Hacı Bilal'in vefatının akabinde Şazeli tarikatı şeyhi Nureddin Mağribî'ye intisap ederek ondan irşat icazeti almıştır. Daha sonra İstanbul'a dönen Necmî, Rufai şeyhi Ahmed Hakkî'dan 1277-78/1860-61 yıllarında irşat izni almıştır. Resmi vazifesinden emekli olduğu 1291/1874 yılına kadar Manisa'nın Alaşehir kazasındaki dergâhta irşat vazifesini yerine getirmiştir. 1307/1889 yılında İstanbul'da vefat eden Necmî, Hırka-i Şerif civarına defnedilmiştir<sup>3</sup>.

Necmî'nin *Türkçe Divan*, *Farsça Divançe*<sup>4</sup>, *Kaside-i Elfiyye*, *Tuhfe-i Vahdet*, *Sâkinâme* ve *Şem'anâme* olmak üzere toplam altı adet eseri bulunmaktadır. *Türkçe Divan*'ı, *Farsça Divançesi* ile birlikte 1867 yılında İstanbul'da basılmıştır. Divanda 165 gazel, 7 musammat ve 1 müstezat vardır. *Kaside-i Elfiyyesi* divan edebiyatının en uzun kasidelerinden biridir ve adından da anlaşılacağı üzere bin beyitten meydana gelmektedir. *Tuhfe-i Vahdet*, tasavvufi mahiyette olup mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. On iki fasıl olarak düzenlenen eser, 576 beyittir (Paşazade, 2002, 27). *Şem'anâme*, kaside nazım şekliyle yazılmıştır ve 69 beyittir.

Çalışmamıza konu olan *Sâkinâme* ise kaside nazım şekliyle yazılmış 40 beyitten müteşekkil bir manzumedir. Ayrıca *Sâkinâme*'nin yazılı olduğu nüshanın devamında yine Necmî tarafından kaleme alınmış farklı konuları muhtevi 4 gazel ile 1 murabba da<sup>5</sup> bulunmaktadır.

## 2. Edebî Bir Tür Olarak Sâkinâme

Sâkinâmeler, Fars ve Türk İslam edebiyatında yaygın olarak eser verilen türlerdendir. Sâkî kelimesi Arapça olup *sekâ* “نفس” fiilinden türemiş ism-i fâil bir kelimedir. Sâkinâmelere dair yapılan çalışmalarda bu kelimenin kök fiilinin *et-teskiye* olduğunun yazılması zühul eseri olsa gerektir (Canım, 1998, 9; Arslan, 2003, 13). Zira *tef'îl* babından olan kelimenin ism-i fâilinin *musakkîn* “مُصَقِّمٌ” şeklinde gelmesi lazımdır. Bununla birlikte su içirmek fiili *if'âl* ve *mufâ'ale* bablarından da gelmektedir (İbn-i Manzur, ts., 14/390-394). Sözlüklerde *sekâ* kelimesi su vermek, su içirmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır. İbn-i Rûmî'nin şu beytinde sâkî kelimesi, kök fiili olan *sekâ* kelimesi ile birlikte zikredilmiştir:

إذا ما سقى الساقى بأمثالها ف      عظم  
معا بكلس كان ي      سقى بمثلها

(İbnu'r-Rûmî, ty., 292).

Arapça, Farsça ve Osmanlıca sözlüklerde sâkî sözcüğü benzer anlamlarda kullanılmaktadır. *Tâcu'l-'arûs*'ta “Kişiye içeceğini sunan” (ez-Zebîdî, 1979, 38/290). *Lügat-i Nimetullâh*'ta “Su üleşdirici ve şarab sunucu ve şarab içici, ‘Arabîdir.’” şeklin-

3 Arslan, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/Necmî-omer-Necmî-efendi-istanbullu>, Erişim Tarihi 20.06.2023.

4 Eser Bilge Karga Göllü tarafından çalışılmıştır. Geniş bilgi için bkz.: Bilge Karga Göllü, *Ömer Necmî Efendi Farsça Divançe*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2021.

5 Bu manzumeler Bilge Karga Göllü tarafından çalışılmıştır. Bkz.: Bilge Karga Göllü. “Necmî'nin Bi-

linmeyen Türkçe Şiirleri”, *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* Ağustos (17) 2022, 85-100.

de geçmektedir. (Nimetullah Ahmed, 2015, 279). *Terçeme-i Kânûnu'l-edeb*'de daha genel bir ifadeyle "İçmeye uygun nesneyi veren kişidir." şeklinde tanımlanmaktadır (Müstakîmzâde, 2021, 1805). *Kâmûs-i Türkî*'de ise bu kelime "Su veren, su dağıtan veya satan, bezm-i 'işrette içilen şarab vesâireyi kadehlere döküp dağıtan adam, kadeh sunan." şeklinde iki anlamda kullanılmaktadır. (Şemseddin Sâmî, 2012, 719). Yine bu kelimeden türetilen *sakâ* "عاقَّةٌ سَلَا" mahalleden kırba veya hayvanla su taşıyan kimseye denmektedir (Şemseddin Sâmî, 2012, 746).

Lugavî anlamının yanı sıra sâkî kelimesine tasavvufî anlamlar da yüklenmiştir. Buna göre Hz. Âdem veya Cebrâil aleyhiselâma Sâkî-yi rûhâniyân denilmektedir. Kamer, subh-i sâdık, pir ve mürşitten kinaye olarak Sâkî-yi şeb. Sâkî-yi Kevser, Kevser şarabı sunan anlamındadır, mecazen Hz. Ali'nin lakabıdır. Sâkî-yi lehçe ise mutrib ve muganni anlamlarında kullanılmıştır (Mu'în, hş. 1391, 2/1802). *Keşşâfu Istilâhâtî Fünûn* adlı eserde sâkî kelimesinin tasavvufî olarak şu anlamlarda kullanıldığı yazılmaktadır:

"Sâkî'den murad, şeyh-i kâmil ve mürşid-i mükemmildir. Ariflerin gönüllerine sırların keşfi ve hakikatlerin beyanı ile feyz ulaştırın ve onların gönüllerini onaran mürşid-i kâmil. Sâkî, temsîlî güzel bir surettir ki sâlik onu gördüğünde kendisinde ilâhî bir sarhoşluk meydana gelir. Hak aşıklarına aşk ve muhabbet şarabı vererek onları fenafillâha ulaştırın sâkî sıfat Allah (et-Tahânevî, 1996, 922-923)."

Nâme kelimesi ise Farsçadır. Kelime sözlükte; mektup, sevgiye ve aşka dair yazılmış mektup, kitap, mecmua gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Develioğlu, 2015, 942). *Burhân-ı Katı*'da şu şekilde geçmektedir:

"Hâme vezninde. Nâm ile hâ-yı tahsisadan mürekkeptir. Mektûb, fermân ve buyrultu makulesi risâleye itlak olunur. Unvanlarında veya ahirlerinde isim yazıldığı itibariyle. Kitap mevkiiinde dahi isti'mal olunur. Şeh-nâme, Bâz-nâme gibi." (Mütercim Asım Efendi, 2009, 540).

Sâkinâme, Arapça sâkî ve Farsça nâme kelimelerinden meydana gelmiş mürekkep bir isimdir. İçeriklerine göre tasavvufî ve dünyevi şeklinde iki kısım halinde ele alınan sâkinâmeler hakkında benzer tanımlar yapılmaktadır. *Ferheng-i Fârisî*'de Sâkinâme, mecazi (tasavvufî) olarak tanımlanmaktadır: "Mesnevi nazım şekliyle ve *mütekârib* bahrinde yazılmış, şairin sâkiye seslenerek ölümü hatırlatması, dünyanın geçiciliğine değinerek nasihat vermesi ve sâkiliğe teşvik etmesi gibi konuları ihtiva eden manzume." (Mu'în, hş. 1391, 2/1802). *Kâmûs-i Türkî*'de *Ferheng-i Fârisî*'nin aksine Sâkinâmelerin kaside nazım şekliyle yazıldığı ifade edilmektedir: "Eski *şu'ârânın* âdeti üzere sâkiye hitaben söylenen kaside ve manzume." (Şemseddin Sâmî, 2012, 719). Genel anlamda sâkiye hitap edilerek gerçek veya mecaz (tasavvufî) anlamıyla içki ve içki âleminin övüldüğü eserler şeklinde açıklanmaktadır (Tahirü'l-Mevlevî, 1998, 128; Develioğlu, 2015, 1070; Pala, 2013, 387; Keleş, 2020, 68). Bu manzumeler bazen müstakil mesnevi nazım şekliyle yazılmış; bazen de mesnevi-lerde bir bölüm olarak veya divanlarda kaside, terki-i bend, terci-i bend, gazel gibi farklı nazım şekilleriyle kaleme alınmışlardır (Molla Abdunnaîm, hş. 1340, 34).

*Sâkinâmelerin* kaynağı Arap edebiyatında yazılan içki muhtevalı şiirler olan "*Hamriyyât*" türü manzumelerdir. İçki ve içkiye dair ifadeler ilk olarak Cahiliye Dönemi Arap edebiyatında görülmektedir. İslam'ın gelişiyle birlikte içki, İslam toplumunda yasaklanmış; şairler belirli bir süre bu yasaktan dolayı içki muhtevalı şiirler yazmamıştır. Emevîler Dönemine gelindiğinde Cahiliye Dönemi şiir temaları tekrar kullanılmaya başlanmıştır. Öyle ki bu tarza dönüşün öncülerinden biri de Emevî halifesi I. Velid (720-724) olmuştur. Bu dönemde yeniden yazımına başlanan *hamriyyat* tarzı şiirler, Abbâsî Dönemi şairlerinin divanlarında daha fazla görülmeye başlanmıştır;

Ebû Nuvâs ve İbnü'l-Mu'tezz gibi şairlerin içki muhtevalı şiirleri çok beğenilmiş ve dilden dile dolaşmıştır (Arslan, 2003, 19-20). Şarap muhtevalı şiirlerin yazımında görülen artış ve yaygınlıktan olsa gerek erken sayılabilecek bir dönemde Rakîk el-Kayrevânî (ö. 1034'ten sonra) tarafından *Kutbü's-sürûr fi evsâfi'l-humûr* isimli içki konulu şiir mecmuası kaleme alınmıştır (Kâzerûnî, h.ş. 1386, 31). Sonraki yüzyıllarda tasavvufun etkisiyle *hamriyyat* tarzı manzumelerde içki ve içkiye dair unsurlara tasavvufi/mecazi anlamlar yüklenmiştir. Ömer b. Fâriz'ın *el-Kasîdetü'l-mîmiyye*'si diğer adıyla *el-Kasîdetü'l-hamriyyesi* bunun en güzel örneğidir. Şair bu kasidesinde ilahî aşkı işlemiştir. Yine Şemseddin Muhammed en-Nevâcî'nin (ö. 1455) *Halbetü'l-Kümeyt* isimli eseri *hamriyyat* türü şiir literatürü açısından önem arz etmektedir.

Fars edebiyatında yazılan sâkinâmelere dair malumat büyük oranda Fahru'z-zamân Molla Abdunnebi'nin *Tezkire-i Meyhâne* adlı eserine dayanmaktadır. Esere göre İran edebiyatında yazılan ilk sâkinâme Nizâmî-i Gencevî'ye aittir (Molla Abdunnebi, h.ş. 1340, 31). Ancak yapılan çalışmalar Fars edebiyatında yazılan ilk sâkinâmenin Fahreddin Esad Gürgânî'ye ait olduğunu göstermektedir (Kâzerûnî, h.ş. 1386, 33). Hâcû-yi Kirmânî'nin *Hümâ ve Hümâyün* adlı mesnevisinde “Der nikûheş-i rûzigârı u taleb-i rûzigâr” başlıklı manzume ise ilk müstakil sâkinâme olarak bilinmektedir. Özellikle Safeviler Döneminde tasavvufî ve dünyevî sâkinâme yazımında ciddi artış olduğu görülmektedir (Abbasi, 2021, 109). Fars edebiyatında bu türde eser vermiş bazı şairler şunlardır: Emîr Hüsrev Dihlevî, Hâcû-yi Kirmânî, Hâfız-ı Şîrâzî, Ümmîdî, Pertevî, Kâsimî ve Câmî.

Türk edebiyatında yazılan ilk sâkinâmeye Harizmî'nin *Muhabbetnâmesi*nde tesadüf edilmektedir. Türün Anadolu sahasındaki ilk örneği XV. yüzyıl şairlerinden Ahmed-i Dâî'nin terci-i bend şeklinde yazdığı manzumedir. Edirneli Revânî'nin *İşretnâme* isimli mesnevisi ise ilk orijinal sâkinâme olarak kabul edilmektedir. Revânî'yi Hayretî, Fuzûlî, İşretî gibi şairler takip eder. Sonraki yıllarda sâkinâme yazımı artarak çoğalmış, çok sayıda Türk şair *sâkinâme* kaleme alınmıştır<sup>6</sup>.

### 3. Ömer Necmî Efendi'nin Sâkinâmesi ve Nüshaları

Eserin tespit edilen iki yazma nüshası bulunmaktadır. Nüshalardan biri Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu Nu. 257'de, diğeri ise Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi Nu. 12106'da bulunmaktadır. Süleymaniye nüshasının istinsah tarihinin daha eski olması ve daha okunaklı olmasından dolayı metin inşasında esas nüsha olarak kabul edilmiştir. Süleymaniye nüshasına S rumuzu, Koyunoğlu nüshasına ise K rumuzu verilmiştir.

Süleymaniye nüshası, 116 sayfadan müteşekkildir. 17 Eylül 1907'de Seyyid Ahmed İrânî tarafından ta'lik hatla istinsah edilmiştir. Nüshada bulunan *Şem'anâme-i Necmî* başlıklı manzumenin sonunda eserin istinsah tarihi ve müstensih hakkında şu ifadeler yer almaktadır: “Tamâm şod in kitâb-ı müstetâb be-kalem-i hakîrû's-seyyid Ahmed İrânî fi-târîhi 9 şehri-i Şa'ban sene 1325”.

Koyunoğlu nüshası ise 49 varaktan müteşekkil olup her sayfasında 19 satır bulunmaktadır, sanat kaygısından uzak rik'a hatla istinsah edilmiştir. Nüshanın kapak sayfasında geçen “...aynen istinsah etdim” ifadesinden bu nüshanın eserin müellif nüshasından istinsah edildiğini teati ettirir de kesin değildir.

Yine eserin sonunda “İşbu Tuhfe-i Vahdetle ibtidâ olunub yine vahdetle ihtîtam olmuşdur Elhamdülillâh. 2 Zi'l-hicce 1299” ifadesi yer almaktadır. Nüshanın kapak sayfasında da verilen bu tarih, müstensih tarafından müellif nüshasından

<sup>6</sup> Türk edebiyatında sâkinâme yazar şairler hakkında bilgi için şu iki esere bakınız: Rıdvan Canım, *Türk Edebiyatında Sâkinâmeler ve İşretnâme*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998. Mehmet Arslan, *Aynı Sâkinâme*. İstanbul: Kitabevi, 2003.

aynen aktarılmıştır. Verilen bu tarih, nüshada bulunan *Kaside-i Elfiyye, Sakinâme, Şem'anâme* ve *Tuhfe-i Vahdet* başlıklı manzum eserlerin 1299/1881 tarihinde yazıldığını göstermektedir.

#### 4. *Sâkinâme*'nin Yeniden Ele Alınması

Ömer Necmî'nin *Sâkinâmesi* daha önce Karga Göllü tarafından "*XIX. Yüzyıldan Bir Sâkinâme Örneği: Sâkinâme-i Necmî Baba*" başlığıyla çalışılmıştır. Yapılan çalışma Süleymaniye nüshasından hareketle tek nüsha esas alınarak çalışılmıştır. Haliyle çalışma tek nüsha üzerine inşa edildiği için istinsah ve kısmen hatalı okuma kaynaklı olarak yazarın vezni düzeltmeye yönelik birtakım tasarrufları olmuştur. Metin neşri çalışmalarında asıl amaç eserin müellifin kaleminden çıkmış hâlini neşretmektir. Şayet eserin müellif nüshası yoksa eseri müellif nüshasına en yakın şekilde neşretmektir. Bu çalışmada amacımız mevcut her iki nüshayı kullanmak suretiyle müellif nüshasına yakın bir metin ortaya koymaktır. Ayrıca tek nüsha üzerinden yapılan çalışmada olası mümkün ve anlam bozukluğuna sebep olabilecek yanlış okumaları iki nüsha karşılaştırmasıyla gidermektir. Öncelikle belirtmek gerekir ki *Sâkinâme*'nin elimizde bulunan her iki nüshası da müellif nüshası değildir. Süleymaniye nüshası, istinsah tarihi olarak daha eskidir ancak temin edilen ikinci nüsha olan Koyunoğlu nüshasında müstensihin "...aynen istinsah ettim" ifadesi zihne müellif nüshasından yapılmış izlenimi verse de bunu teyit edecek bilgiye sahip değiliz. Bizim amacımız bu çalışmada her iki nüshadan yararlanmak suretiyle müellif nüshasına yakın yeni bir metni tenkitli ve transkribe ederek yayınlamaktır. Bu çerçevede yaptığımız mukayese ve mülâhazalarımız şu şekildedir:

"Sâkî bileler ölmeden evvel nedir ölmek  
Görsünler içüb bu meyi dünyâdaki haşrı"

S nüshasında "meyî" kelimesi 9, 13, 20, 37, 40. beyitlerde bütünüyle "mey" şeklinde yazılmıştır. Sadece S nüshası üzerinden metni inşa eden Karga Göllü, burada oluşan vezin hatasını ünlü türemesiyle gidermiştir. Ancak K nüshası esas alındığında burada metne herhangi bir müdahaleye gerek kalmaksızın müstensihden kaynaklı kusur ortadan kalkmaktadır. Yine manzumenin S nüshası ikinci beytinde "şamla" kelimesi K nüshasında "şâm ile" şeklinde istinsah edilmiştir. Burada da K nüshasının esas alınması durumunda herhangi bir tasarrufa ihtiyaç duymaksızın müstensihden kaynaklı kusur giderilmiş olmaktadır:

"Sâkî beni bu bezimde mest eylediñ evvâh  
Fark eyleyemem anıñ içün şâm ile fecri"

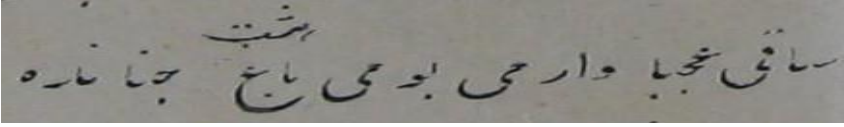
Zeyd ile Amr Arap dili gramer kurallarının anlatımında verilen örnek cümlelerde istimal edilen isimlerdir. Necmî de manzumesinin 8 ve 35. beyitlerde yer verdiği bu iki isimden 'Amr, Karga Göllü tarafından yapılan çalışmada "Ömer" şeklinde okunmuş ve dipnotta bu beyitlerin vezninin kusurlu olduğu vurgulanmıştır. Bu beyitlerde kelime aslına ve vezne uygun olarak 'Amr şeklinde okunmalıdır. Nitekim şair 35. beytin ikinci mısrasında "Darba düşürür medresede Zeyd ile 'Amr'ı" ifadesi ile "Darabe Zeyd'un 'Amran" kalıp cümlesine telmihle buna açıkça işaret eder:

"Sâkî beni âh mest u harâb etdi bu bâde

Teşhîş idemez oldum emân Zeyd ile 'Amr'ı"

Manzumenin 24. beytinin ilk mısraı S nüshasında "Sâkî 'acaba var mı bu mey bâğ-ı cinânda" şeklinde geçmekte, K nüshasında "bağ" kelimesi yerine "heşt" ifadesi yer almaktadır. S nüshasında bağ kelimesinin üzerine de yazılan "heşt" keli-

mesi istinsaktaki siliklik ve okuma zorluğu sebebiyle Karga Göllü tarafından “deşt” şeklinde okunmuş ancak beytin anlamına “bağ” kelimesinin daha uygun olacağı kanaatinden ötürü haklı olarak “bağ” kelimesi tercih edilmiştir. Mısra S nüshasında şu şekildedir:



K nüshası, S nüshasında okunması güç yerlerde ibarenin doğru şekilde okunmasına yardımcı olmuştur. Nitekim S nüshasında 37. beytin ikinci mısrasında geçen “itse” kelimesi müstensih hattından kaynaklı olarak okunaksız olup Karga Göllü tarafından vezin gereği “inse” şeklinde okunmuş ve dipnotta da bu kelimenin yazma nüshada “enîse” şeklinde yazıldığı belirtilmiştir. Beyit şöyle okunsa daha uygun olur:







“Sâkı bu meyi içmeyen olmaz mı peşimân

Yarın nice biñ itse gerek âh ile zârı”

34. beytin birinci mısrasında geçen “sen müttehem” ifadesi Karga Göllü tarafından “seg-müttehem” şeklinde okunmuştur ki S nüshasında da öyle yazılmaktadır. K nüshasında “sen müttehem” şeklinde olan ifade anlama daha uygun görülmektedir. “Ey sâkı! fakih ilmiyle âleme karşı kibirle övünürken sen beni bu manevi sarhoşlukla insanlar nazarında töhmet altında bıraktın” anlamına gelen beytin şu şekilde okunması daha uygun görülmektedir:



“Sâkı beni sen müttehem etdiñ bu sekrle

‘İlmiyle faķih eylemede ‘âleme faķri”

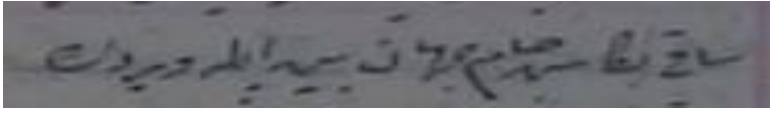
Karga Göllü tarafından yapılan çalışmada 15 ve 16. beyitlerde geçen “ver sen” ile 10. beyitte geçen “versen” kelimeleri bütünüyle “versen” şeklinde okunmuştur. Nüshalar incelendiğinde “ver sen” kelimelerinin kefi Türkî ile yazıldığı versen kelimesinin ise nûn ile yazıldığı görülmektedir. “Versen” kelimesi S nüshasında  K nüshasında  şeklinde istinsah edilmiş; “ver sen” kelimesi ise S nüshasında 15. beyit  şeklinde 16. beyit ise  şeklinde, K nüshasında ise 15 ve 16. beyitler  -  şeklinde yazılmıştır. S nüshasında 16. beyit her ne kadar versin olarak okunsa da manzumenin bütününde sakiye hitap edilmesinden dolayı beytin anlamına “ver sen” daha uygun olup bu beyitte K nüshası esas alınmıştır. 16. beyit şu şekildedir:



“Sâkı beni tekrâr ile mest eyle bu meyden


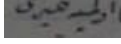
Vir sen baña Hâķ vire saña bundaki ķayrı”

Sen kelimesinin bütünüyle S nüshasında  ve K nüshasında  şeklinde yazılması ve ayrıca “verdin” kelimesinin de her iki nüshada kefi Türkî ile yazılması bu durumu teyit etmektedir.

“Sen” ve “verdin” kelimeleri sırasıyla K ve S nüshasında şu şekilde istinsah edilmiştir:





Aynı durum 21. beyitte “besle sen” kelimesinde de görülmektedir. Bu kelime Karga Göllü tarafından “beslesin” olarak okunmuştur ve böyle okunmaya da müsaittir. Nüshalarda nûn ile yazılan kelime sırasıyla K ve S nüshasında şu şekilde istinsah edilmiştir:  - .

Ayrıca 21. beytin S nüshasında geçen  ibaresi “olmaya sabrı” şeklinde okunmaya uygundur ve Karga Göllü tarafından haklı olarak öyle de okunmuştur. Toplumumuzda “sabırsızlıktan ölmek” tabirinin çağrışımıyla “ölmeye sabrı” şeklinde okunmaya da uygundur. Bu iki şıkkın ötesinde K nüshasının tüm noktalamalarına baktığımızda bu ibare  “olmaya sayrı/hasta olmasın” şeklinde bir okumayı da mümkün kılmaktadır. Beyitteki “cân” ve “besle” kelimelerinden hareketle “sen onu meyle besle ta ki beslenmeyerek zaafa düşüp de hasta olmasın” anlamına gelecek şekilde okumak anlam bütünlüğü açısından daha uygun görünmektedir. Ayrıca “hayrı”, “gayrı”, “seyri” “ayrı” şeklindeki kafiye örgüsüne de uygunluk arz etmektedir:

“Sâkî bu meyiñ kaçresidir tendeki cânım

Besle sen anı mey ile tâ olmaya sayrı”

33. beytin ikinci mısraının son kelimesi S nüshasında “kasrı” olarak istinsah edilmiştir. Haliyle meslektaşımız Karga Göllü kelimeyi yazıldığı gibi  “kasrı” şeklinde okumuştur. Kelime K nüshasında  “ka’rı” olarak geçmektedir. Beytin anlam bütünlüğüne bakıldığında “deryâ-yı haqîkat” terkbine derinlik anlamına gelen “k’ar” kelimesi daha uygun düşmektedir. Deniz/derya kelimeleri edebiyatımızda büyüklük ve derinlik sembolü olarak kullanılır. Dolayısıyla beyit şu şekilde okunmalıdır:

“Sâkî bu meyiñ menba’ı deryâ-yı haqîkat

Qorqma tükene yokdur anıñ hadd ile ka’rı”

Manzumenin 29. beytinin ikinci mısraında K nüshasında “yık kubbe-i kabri”, S nüshasında “yılan kubbeli kabri” şeklinde istinsahlardan kaynaklı bir farklılık vardır. Yılan kelimesinin S nüshasındaki yazılışı tereddüt hâsıl etse de yılan olarak okunabilir. Beytin anlamına baktığımızda kibir ve gösteriş olarak görülen kubbeli kabrin, öze nüfuz edememiş, aşkın tadına varamamış şekilci kişiliğe sahip ham sofunun başına yıkılması daha uygun gibi görülmektedir.

“Sâkî benim ol cām-ı Cem olsun hele kabrim

Şüfniñ hemân başına yık kubbe-i kabri”

## 5. Sâkinâme’nin Ana Hatlarıyla Tahlili

Ömer Necmî Efendi'nin kaside nazım şekliyle Mef'ûlü/ Mefâ'ilü/ Mefâ'ilü/ Fe'ûlün vezniyle kaleme aldığı eser, 40 beyitten müteşekkildir ve sade bir dille kaleme alınmıştır. Her beytin ilk mısrasının Sâkî ön redifiyle başlaması adeta beyitleri tek bir konu etrafında birleştirmiş, manzumeyi tekrar ve hitap sanatı içinde yek-âhenk hâle getirmiştir. Manzumenin kafiyesi “hecr”, “sihr”, “fecd” kelimelerinde de görüldüğü üzere “r” sesi ile oluşturulmuştur. Eserde ilk anda hitap, tekrar, tenasüp, teşbih sanatları göze çarpmaktadır. Sihr-i helal, istifham, tezat gibi sanatlarla da şair manzumeye ayrı bir güzellik katmıştır.

“Klasik Şark-İslâm edebiyatlarındaki yaygın anlayışa göre âşıklar sevgilerine elest bezminde âşık olmuşlardır. Elest günündeki ruhlar meclisinde âşık uyanık olduğunu, sevgilisini ilk defa orada gördüğünü ve görür görmez hemen âşık olduğunu söyler. Bu aşkın o günden beri sürüp geldiğini, aşk şarabının kendisine o gün içirildiğini belirten âşık, sevgilinin en büyük âşığının da kendisi olduğunu ima eder. Âşığın elest günündeki uyanıklığı mecazidir, aslında âşık sevgilinin güzelliği karşısında sarhoş ve sergerdandır.” (Pala, 1992, 108).

Bezm, Farsça sohbet meclisi anlamına gelmektedir. Bezm-i ezel, bezm-i elest, bezm-i can gibi çeşitli terkiplerle eserlerde sıkça kullanılan bir mazmundur. Şair şiirine ve macerasına bu mecliste kendisine sunulan bâde/mey ile başlar. Başlangıçta şair kendisine sunulan bu meyden müşteki bir tavır takınır gibi görünürken ilerleyen bölümlerde bu bir ihsan-ı ilahiye dönüşecektir. Edebiyatımızın gelişme gösterdiği tüm alanlarda bezm-i ezel terkihi hep kullanıla gelmiştir. Edebî geleneğimizde Cenâb-ı Hak için sâkî-i bâkî ve sâkî-i ezel terkipleri de kullanılmıştır. Bu mana Mehmet Akif'in “Gece” şiirinde sarih olarak şöyle ifadesini bulur:

“Gel ey sâkî-i bâkî, gel, Elest'in yâdı şâd olsun:

Yarım peymâne sun, bir cür'a sun, tek aynı meyden sun!”

Tasavvufi anlamda âşık insan tipinin temel özelliklerinin Ömer Necmî tarafından bu *Sâkinâme*'de dile getirildiğini görmekteyiz. Sâkî tarafından âşığa ezel meclisinde aşk badesi sunulmuştur. Bu bade âşığı onulmaz tatlı bir derde düşürmüş ve tahayyürde bırakmıştır. Fakat sâkî bu badeyi sunarken âşığı teshir eden bu badedeki büyüleyici özelliği bildirmemiştir. Tasavvufi anlamda Cenab-ı Hakk'ın sâkî-i ezel olarak da tavsif edildiğini sâkinâmelerle ilgili yukarıda yapılan açıklamada görmüştük. Ezel meclisinde bade sunan sâkinin “Sâkî beni bu bezmde mest eylediñ eyvah” mısrasından hareketle şairin ilk beyitlerde hitap ettiği sâkî ile Cenâb-ı Hakk'ı kastetmiş olması muhtemeldir. 16 ve 17. beyitlerde ise sâkî mürşid-i kâmil görünümündedir ve âşık tekrar ile ondan mey istemektedir. Sunulan bu meye mukabil âşık, sâkî için hayra ve muradına nail olması dileğiyle Hakk'a niyaz eder.

Ezel bezminde sunulan bade ile mest olan âşık kendinden geçmiş “*bâde-i hecr*” ve “*bâd-ı firâk*” ile mahubundan ayrı düşmüş artık bu bade nin tesiriyle gece ile gündüzü, deniz ile sahili, lütuf ile kahrı, yıl ile ayı tefrik edemez hâle gelmiştir. Buraya kadar zıtlıklar üzerinden ifade edilen tüm durumlar klasik edebiyatımızda sâkî tarafından sunulan badeyi içen âşık insan tipinin en belirgin özellikleridir. Tasavvufi edebiyat geleneğimizde âşık insan tipine ait bu hususlar çokça dile getirilir. Nitekim XV. yüzyıl mutasavvıf şairlerimizden Şeyh İbrahim Tennûri'nin (? -1482) “kahrın da hoş lütfun da hoş” nakaratıyla meşhur ve sadece üç beytini aşağıda iktibas ettiğimiz man-



zumesinde de “cefâ-vefâ, kahr-lutuf, hil’at-kefen” gibi tezat durumlar Hak âşığı için birdir, farkı yoktur:

“Câna cefâ yâ kıl vefâ kahrın da hoş lütfun da hoş  
Yâ derd gönder yahud devâ kahrın da hoş lütfun da hoş  
Hoşdur bana senden gelen yâ hil’at ü yahud kefen  
Yâ tâze gül yahud diken kahrın da hoş lutfun da hoş  
Gelse Celâl’inden cefâ yahud Cemâl’inden vefâ  
İkisi de câna safâ kahrın da hoş lutfun da hoş (Fidan, 2005, 45).”

Hangi edebî tür ve şekil içinde dile gelmiş olursa olsun, âşıklığı kendileri için bir imtiyaz olarak gören şairlerin bu gelenek içinde ortaya koydukları mananın hep aynı olduğu görülmektedir.

Âşık garip sırlar barındıran bu sihirli badeyi içtikten sonra adeta iradeyi ortadan kaldıran büyülenmeyle hayır ile şerri ayırt edemez hale düşmüştür ve badeyi sunan sâkiden bu işin sırrını bildirmesini istemektedir.

“Sâkî n’ola bu bâdede bir sırr-ı garîb var

Bildir baña da luṭf eyle tâ bundaki sırrı”

Tecahül tavrı hissedilen bu ve emsali beyitlerden sonra şair klasik edebiyat geleneği içinde âşık insan tipini övgüye, tezadı durumunda olan şekilci tipleri yergiye tabi tutarak manzumeyi şekillendirir. Aşk kalbe ait bir hususiyettir ve mahbuba kavuşturucu en etkili vasıta. Buna mukabil aşk badesinden mahrum müderrislerin medreselerde gramatik ve fikhî mütalaaların öznesi olan Zeyd ve Amr üzerinden yapılan uzun ve yorucu çabalar âşık tarafından eleştirilir. “Hamr-ı tahûra” olarak tavsif edilen bu bade ve meyden sufi, zahit ve fakih mahrum kaldıkları için öze nüfuz edemeyip şekilde boğulup kalmışlardır. Şayet onlar bu meyden içebilselerdi onlar da bahr ile berrin farkına varamayacak kadar tahayyürde kalacaklar, aşk deryasına düşüp marifet incileri çıkaracaklardı. Ölmeden evvel ölmenin ne olduğunu bilecekler ve haşri dünyada yaşayacaklardı. Âşık, sahip olduğu bu tarifi imkânsız hoş hallerin zahit, sofi ve fakih tarafından da yaşanmasını talep eder görünürken aslında bu tiplerle inceden inceye müstehzi bir tavır takınmaktadır.

Necmî; Şâzelî ve Rufai tarikatlarından mücaz bir postnişin olmakla beraber manzumesinde sadece Melamiye’den bahseder. Melamiye, sâkînâmede anlatılan âşık insan tipinin hâlet-i ruhiyesine daha uygun ve münasip düşmektedir.

Manzumede “ölmeden önce ölünüz” hadisi mealen iktibas edilirken “Hamr-ı tahûra” ifadesi ile İnsan Suresi 21. ayette **رُوهُ اَظْطَرُّوْهُ** şeklinde geçen kısma telmihte bulunulmuştur.

Netice olarak Ömer Necmî’nin bu *Sâkînâmesi* tamamen âşık, ârif, rind – sofi, fakih, zahit tiplerinin klasik edebiyat geleneği içindeki rolleri üzerine kurgulanmış bir manzumedir.

## 6. Tenkitli Metin

### Mef’ûlü/ Mefâ’îlü/ Mefâ’îlü/Fe’ûlün<sup>7</sup>

7 Bu makalede nüsha farkları dipnotta beyit numarası verilerek gösterilmiştir. Farklılıkların metinde verilen hali doğru olarak kabul edilmiş, farklılık ise bulunduğu nüsha ile birlikte dipnotta yazılmıştır.

1. Sākī baña sen bezm-i ezel bāde-i hecri  
Şunduñ belī bildirmediñ âh bundaki sıhri
2. Sākī beni bu bezmde mest eylediñ evvâh  
Farğ eyleyemem ânñ için şâm ile fecri
3. Sākī gemimi bād-ı firāk ile düşürdüñ  
Girdāba bu şeb farğ idemem sâhil-i bahri
4. Sākī ne ‘aceb şunduğñ ol meydeki esrâr  
Temyîz idemem n’oldu baña luğ ile qahrı
5. Sākī baña sen cām-ı cihân-bîn ile verdiñ  
Bir bāde ki farğ eylemem sâl ile şehri
6. Sākī n’ola bu bādede bir sırr-ı garîb var  
Bildir baña da luğ eyle tâ bundaki sırrı
7. Sākī beni bu bāde ‘aceb hâle düşürdü  
Temyîz idemez oldum amân hayr ile şerri
8. Sākī beni âh mest ü harâb etdi bu bāde  
Teşhîş idemez oldum amân Zeyd ile ‘Amr’ı
9. Sākī bu meyi medresede içmediler mi  
Şüfiyle fakîh içer iken küp ile zehri
10. Sākī bu meye derler imiş hamr-i tahūrâ  
Virseñ ne olur zâhid u şüfilere bari
11. Sākī bu yem-i ‘aşkda serhûş olub ânlar  
Düşerler idi bilmeyerek bahr ile berri
12. Sākī şûlara vir hele bir kaçre bu meyden  
Deryāya düşüb çıkaralar gevher ü dürri
13. Sākī bileler ölmeden evvel nedir ölmek  
Görsünler içüb bu meyi dünyadaki haşri
14. Sākī kerem it zâhide içsün bu şarâbdan  
Bilsün bu imiş cennet içinde mey nehri
15. Sākī eğer içmez ise zâhid baña vir sen

- Kerrār ile ben içerim olsun baña ecri
16. Sākī beni tekrār ile mest eyle bu meyden  
Vir sen baña Hāḡ vire saña bundaki ḡayrı
17. Sākī hele baḡ bu meye pek neṣ'e-dilem ben  
Sen vir baña tā vire murādīñ saña Tañrı
18. Sākī şofuya yoḡ mu bu meyden 'aceb ḡiṣṣe  
Vir cur'amızı olsun āniñ 'öşrinüñ 'öşri
19. Sākī kerem it eyleme ol şūfiyi maḡrūm  
'Afv eyle de geç sen āniñ inkārını ḡayrı
20. Sākī o meyi kesme benim oldu ma'āşım  
Gezdirme baña 'ayşım için Şām ile Mışr'ı
21. Sākī bu meyiñ ḡatresidir tendeki cānım  
Besle sen anı mey ile tā olmaya şayrı
22. Sākī ile dil cām u mey u bezm ile rindān  
Yek ten imiş ey şanma bular ḡayrı vü ayrı
23. Sākī ḡadeḡiñ çün baña mir'āt-ı cihān-bīn  
Mümkin olamaz ta'n ile şūfilere kesri
24. Sākī 'acaba var mı bu mey heşt cinānda  
Şorma bilemez mes'eleyi zāhid ü dehrī
25. Sākī benim āh gözlerimi cām-ı mey itdiñ  
Toldur içelim rüz u şebān bari bu ḡamrı
26. Sākī bu meyiñ ḡurmetine ḡā'il olurmuş  
Zāhid ne 'aceb bilmez iken bundaki sırrı
27. Sākī baña vir olsun ḡarām bāde-i 'aşḡı  
Tā mest olayım bilmeyeyim ḡaşr ile neşri
28. Sākī baña şuñ cām-ı Cem'i toldur hemān dem  
Sille gibi ur şūfleriñ aḡzına mūhri
29. Sākī benim ol cām-ı Cem olsun hele ḡabrim  
Şūfīniñ hemān başına yık ḡubbe-i ḡabri
30. Sākī içelim biz gelüb ol bādeyi her dem

- Şarf eyleyelim rakş u tarablarla bu ‘ömri
31. Sākī olalım biz de Melāmiyye’ye ilhāk  
Şarķı vü ğazel-hān olarak terk idüb ğayrı
32. Sākī beni ta’n itme ben ‘atşān-ı dilem āh  
Dil-sīr olamam içsem eĝer baħr ile nehri
33. Sākī bu meyiñ menba’ı deryā-yı haķıķat  
Korķma tükene yokđur anıñ ĥadd ile ka’rı
34. Sākī beni sen müttehem etdiñ bu sekirle  
‘İlmiyle faķıh eylemede ‘āleme faħri
35. Sākī ne için okutmaz o dersini ‘aşkıñ  
Darba düşürür medresede Zeyd ile ‘Amr’ı
36. Sākī bu meyiñ cāmını kim deste alırsa  
Görür o hemīn cennet-i ‘irfāndaki kaşrı
37. Sākī bu meyi içmeyen olmaz mı peşimān  
Yarın nice biñ itse gerek āh ile zārı
38. Sākī baña mir’āt-ı cemāl cām-ı Cem oldu  
İçince hemān gördü gözüm şuret-i yārı
39. Sākī bu meye virmiş ĥarām ĥükm ile müftī  
Bilmem neden aldı ‘aceb ĥükm bu emri
40. Sākī ne olur bu meyi içdikçe bu Necmī  
Her şeb ider ol ‘ālem-i lāhūta çü seyri

### Sonuç

Sākīnāmeler, Klasik Türk edebiyatı geleneği içinde önemli edebî türlerdendir. Sākīnāmelerin tarihî süreç içinde gelişimi, muhteva özellikleri, önemli temsilcileri hakkında azımsanmayacak ölçüde çalışmalar yapılmıştır.

Ömer Necmī Efendi XIX. asırda yaşamış meslek itibarıyla asker olan, sāhibü’s-seyf ve’l-kalem (kılıç kalem sahibi) vasfına sahip, Şāzeli ve Rufai tarikatlarından mücāz, mutasavvıf bir şairdir. Şekil ve muhteva olarak geleneğin izinde neşrettiği

eserlerinde ana unsur tasavvufudur. Onun *Sâkînâmesi* üzerine yaptığımız bu çalışmada elde edilen sonuçlar şöyledir:

Ömer Necmî Efendi'nin Mef'ûlü/ Mefâ'îlü/ Mefâ'îlü/Fe'ûlün vezniyle ve kaside nazım şekliyle kaleme aldığı eser, 40 beyitten müteşekkildir ve sade bir dille kaleme alınmıştır. Her beytin ilk mısraının Sâkî ön redifiyle başlaması adeta beyitleri tek bir konu etrafında birleştirmiş, manzumeyi tekrar ve hitap sanatı içinde yek-âhenk hâle getirmiştir. Manzumenin kafiyesi “hecr”, “sihr”, “fecd” kelimelerinde de görüldüğü üzere “r” sesi ile oluşturulmuştur.

Eser incelendiğinde mutasavvıf şairlerde sıkça rastladığımız sanat kaygısından uzak, düşüncelerini aktarmada şiiri bir vasita olarak kullanma durumu Ömer Necmî Efendi'nin bu manzumesinde de kendisini hissettirmektedir. Böyle olmakla beraber tamamen sanattan mahrum olduğunu söylemek de kesinlikle doğru değildir. Şair mecaz, teşbih deyim, tenasüp, sihr-i heâl, telmih, tezat, istifham ve iktibaslarla eserini zenginleştirmiştir. Şiirin üslubuna, tanzimine ve kullanılan kelime, terkip ve mazmunlara dikkat ettiğimizde şairin kendisinden önce eser vermiş sanatkarlardan etkilendiği açıkça görülmektedir.

Manzume klasik edebiyat geleneği içinde ve sâkînâmelerde âşık, arif, rind-zahit, sofı, vaiz tiplerinin tezaadı üzerine kurgulanmış bir metindir. Bir tarafta samimi, beklentisiz, sadece mahbuba odaklanmış bir aşk; diğer tarafta şekilde kaybolmuş, teferruatta boğulmuş, aşkın tadına varamamış şekle mahkûm ham sofuluk vardır. Aşık-fakih tiplerine paralel tekve ile medrese mukayesesini de çağrıştıran beyitler manzumede ana temayı oluşturmaktadır.

Meslektaşımız Karga Göllü tarafından Süleymaniye nüshası üzerinden yapılan bir çalışma olmakla beraber eserin ikinci yazma nüshasının tespiti bu eseri yeniden ele almayı gerekli kılmıştır. Yaptığımız çalışmada, Süleymaniye nüshası metin inşasında esas nüsha olarak kabul edilmiştir. Eser iki nüsha üzerinden, önceki çalışmanın mütemmim bir cüzü olarak, metin tenkidi ile müellif nüshasına yakın olduğunu düşündüğümüz yeni bir metin neşri ile ilim âlemine sunulmuştur.

### Kaynaklar/References

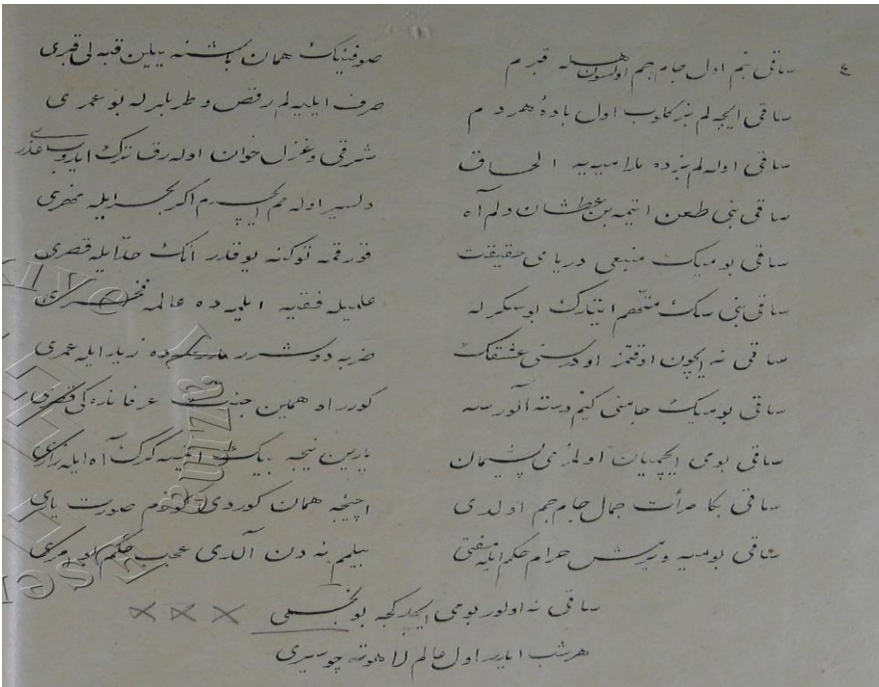
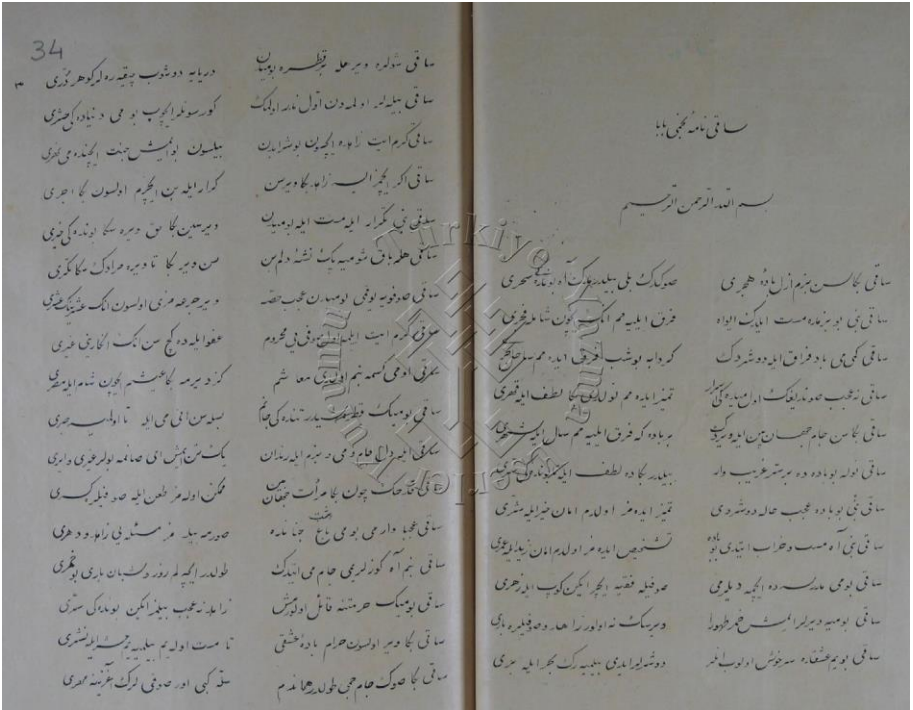
- Abbasi, Sakineh. “Sâkînâme (ve Muğannînâme) Yeki ez Zıdd-ı Nev'hâ-yi Hamâse”. *Fasl-nâme-i 'İlmî Kavoşnâme* 22/48 (2021), 79-114.
- Arslan, Mehmet. *Aynî Sâkînâme*. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Aydın, Abdullah. “Hanyalı Nûrî Osman'ın Sâkînâmesi”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (BUSBED)* (2011), 167-192.
- Aynur, Hatice. vd. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları XII Metin Neşri, Problemler, Tespitler, Öneriler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Büyükyıldırım, Ayşe. “Kâşif ve Sâkînâme'si”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı* 39 (2009), 763-776.
- Canım, Rıdvan. *Türk Edebiyatında Sâkînâmeler ve İşretnâme*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Çınar, Bekir. “Tıflî Ahmed Çelebi ve Sâkînâme'si”. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2002), 111-154.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2015.

- Fahru'z-zamânî, Molla Abdunnebi Kazvîni. *Tezkîre-i Meyhâne*. haz. Ahmed Gülçin Me'ânî. Tahran: İkbâl, 1340.
- Fidan, Mustafa. İbrahim Tennûrî Hayatı ve Eserleri. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.
- Güven, Abdullah Muaz. *Müstakîm-zâde Süleyman Sa'deddin Efendi'nin Kânûnu'l-edeb Tercümesi (Tahkik 3. ve 4. Cilt)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- İbn-i Manzûr, Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab Cilt 14*. Beyrut: Daru's-sadr, ts.
- İbnü'r-Rûmî, Ebu'l-Hasan Ali b. Abbas b. Cüreyc. *Dîvânü İbnü'r-Rûmî*, Şerh: Ahmet Hasan Besec, Cilt 3. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2002.
- Kaplan Üstüner, "Na'im'in Sâkînâmesi". *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Prof. Dr. Âmil Çelebioğlu Armağanı* Volume 8/1 (2013), 2719-2785.
- Karga Göllü, Bilge. "XIX. yüzyıldan Bir Sâkînâme Örneği: Sâkînâme-i Necmî Baba". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* (2022), 173-201.
- Karga Göllü, Bilge. *Ömer Necmî Efendi Farsça Divançe*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2021.
- Karga Göllü, Bilge. "Necmî'nin Bilinmeyen Türkçe Şiirleri", *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* Ağustos (2022), 85-100.
- Kâzerûnî, Ahmed Hüseyinî. "Tebyîn-i Hakâyik-i 'İrfânî ve Ma'rifet-şinâsi der Sâkînâ-mehâ-yi Edeb-i Fârisî". *Edebiyât-ı Tatbîki* 4 (1386), 32-51.
- Keleş, Reyhan. *Kavram Atlası Türk İslâm Edebiyatı II*. Gazi Kitabevi, 2020.
- Koç, Hamza. "İskeçeli Mîr-i 'Alem-zâde Rif'at ve Sâkînâmesi". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 3/4 (2017), 109-126.
- Köksal, Fatih. *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2017.
- Kuzubaş, Muhammed. *Atâi'nin Âlemnümâ (Sâkînâme) Mesnevisinin Karşılaştırmalı Metni ve Konu Bakımından İncelenmesi*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Fîruzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-muhît*. nşr. Halil Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-marife, 2011.
- Mu'în, Muhammed. *Ferheng-i Mu'în*. Tahran: Emîr Kebîr, Cilt 2, 1391.
- Mütercim Âsım Efendi. *Burhân-ı Kattı*. haz. Mürsel Öztürk vd. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Necmî Ömer Efendi. *Başlıksız*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihanesi, 257.
- Necmî, Ömer Necmî Efendi. *Başlıksız*. Konya: İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi, İzzet Koyunoğlu, 12106.
- Nimetullah Ahmed. *Lugat-i Ni'metullah*. haz. Adnan İnce, Ankara: Türk Dil Kurumu

Yayımları, 2015.

- Pala, İskender. “Bezmi-i Elest”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6. Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 108.
- Paşazade, Erhan. *Necmî Ömer Efendi'nin Dîvân, Tuhfe-i Vahdet ve Kasîde-i Elfiyye İsimli Eserlerinin Transkripsiyonlu Metni ve Divanı'nın İncelenmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. haz. Fazılhak Nergiz vd. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2012.
- Tâhiru'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügati*. haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Hâmid. Muhammed Sâbır. *Keşşâfu İstîlâhâtî'l-funûn ve'l'ulûm*. thk. Rakîk el-Acem vd. Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 11 Nisan 2023. <https://teis.yesevi.edu.tr>
- Uludağ, Erdoğan. “Dîvân Edebiyatı Türlerinden Sâkinâmeler ve Şeyhülislâm Bahâyi'nin Sâkinâmesi”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 9 (1998), 49-64.
- Ünver, İsmail. “Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”. *Journal of Turkish Studies* 3/Volume 3 Issue 6 (2008), 1-46.
- Zebidî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Ali Hilâlî, 38.Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hukûmetü'l-Kuveyt, 1987.

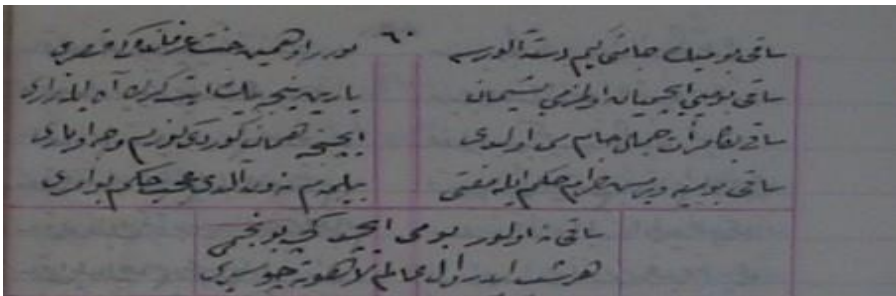
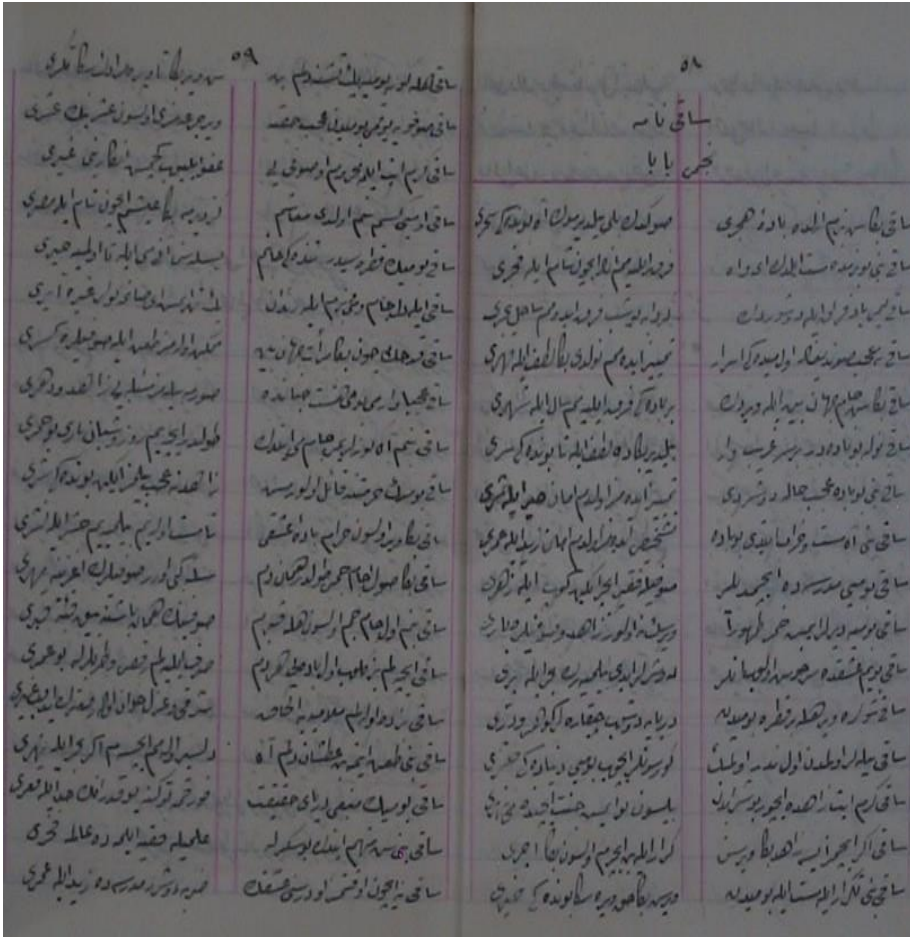
Ekler/Appendixs  
Ek-1. Metin- Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası-







Ek 2. Koyunoğlu Nüshası



## EHLÎ'NİN DÜVÂZ-NÂME TEMALİ *ELİF-NÂME*'Sİ EHLI'S DUVAZ-NAME THEMED *ELIF-NÂME*

**Büşra ÇELİK VURAL**   \*  
Sorumlu Yazar/Correspondence

### Öz

Elif-nâmeler, mısra, beyit ya da bentlerin ilk harfleri alt alta sıralandığında elif harfinden yâ harfine ya da yâ harfinden elife kadar elifbâ sırasını takiben yazılmış şiirler olup bunlardan düvâz-nâme temalı elif-nâmeler ise başta Hz. Ali olmak üzere Ehlîbeyit, On İki İmamların övgüsü üzerine kaleme alınmışlardır. Bu çalışmanın konusu olan *Elif-nâme* ise Ehlî mahlaslı bir şair tarafından düvâz-nâme tarzında yazılmıştır. Söz konusu *Elif-nâme*, Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Hazine Kitaplığı 1067 numarada kayıtlı *Mecmû'a-ı Eş'âr*'ın 52b-53b yaprakları arasında kayıtlıdır. Osmanlı Devleti'nin çeşitli vilayetlerinde müderrislik ve kadılık yaptığı bilinen Tayyib-zâde Ehlî'nin (öl. 1600-1601) tezkirelerde tasavvuf temayülünün olduğu yazılmışsa da bu temayülün hangi yöne olduğuna dair bir bilgi verilmemiştir. Ehlî'nin tasavvufi eğiliminin izini sürmek adına çeşitli mecmua ve cönklerde taramalar yapılmış, neticede Ehlî'nin daha çok âşikâne şiirler yazdığı görülmüştür. Kesin bir yargıya varılmamakla birlikte elimizdeki *Elif-nâme*'nin biyografik kaynaklarda ismi geçmeyen ancak Alevi ve Bektaşî inanç sistemine mensup başka bir muhtemel olan başka bir Ehlî mahlaslı şaire ait olması muhtemeldir. Makalenin giriş bölümünde harflerin icadından bu yana Yahudilik ve İslamiyet'teki harf gizemciliğine kısaca değinildikten sonra Türk edebiyatındaki elif-nâmeler üzerinde durulmuş, ardından Ehlî'nin hayatı ile biyografik kaynaklarda edebî şahsiyetine dair yapılan değerlendirmeler sunulmuştur. Son olarak şekil ve muhteva yönünden incelenen *Elif-nâme*'nin çeviriyazılı metni verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Elif-Nâme, Düvâzdeh-Nâme, Duaz İmam, İsnâaşeriyye, 16. Yüzyıl, Ehlî.

### Abstract

Alif-nâmes mean poems written following the order of alifbâ from the letter alif to the letter yâ or from the letter yâ to the alif when the first letters of the verse, couplet or bent are listed one under the other. Among them, alifname poems with the theme of duvaz-name were written in praise of the Ahl al-Bayt, The Twelve Imams

\* Dr.Öğr. Üyesi, Yıldız Teknik Üniversitesi, busra.celk@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5419-1805.

and especially caliph Ali. Alif-nâme, which is the subject of this study, was written by a poet with the pseudonym Ahlî in the style of duvaz-name. *Alif-nâme* is registered in the Topkapı Palace Museum Library between the pages 52v-53v of *Mecmû'a-ı Eş'âr* registered at the Hazine Library number 1067. Although it is written in the biographies of Tayyib-zâde Ehlî (d. 1600-1601), who is known to have worked as a professor and judge in various provinces of the Ottoman Empire, that he had a sufistic tendency, but no information is given. Scans were made in various magazines and junks in order to track down his tendency. As a result, it was seen that Ahlî wrote mostly lyrical poems. Although a definite judgment is not reached, there is a possibility that the *Alif-nâme* maybe belongs to another poet with the same pseudonym, whose name is not mentioned in the biographical sources, but who is likely to be affiliated with the Alevi and Bektashi belief system. In the introductory part of the article, after briefly mentioning the letter mysticism in Judaism and Islam since the invention of letters, the alif-names in Turkish literature are emphasized, and then the evaluations made on the life of Ahlî and his literary personality in biographical sources are presented. Finally, the transliterated text of the *Alif-nâme*, which was examined in terms of form and content, are introduced.

**Key Words:** Alif-Nâme, Dawazdeh-Nâme, Dawaz Imam, Twelver Shi'ism, 16<sup>th</sup> Century, Ahlî.

## Giriş

Seslerin simgesel karşılığı olan harfler bugünkü bilgiler ışığında milattan önce 1700 tarihinde Fenikeliler tarafından icat edilmiştir. Fenikelilerin icat ettiği alfabeye göçler yoluyla yayılarak güneyde Main-Sebe, Himyer ve Habeş yazılarına, kuzeyde Kuzey Sâmi alfabelerine temel teşkil etmiştir (Durmuş, 1997, 158). Tarih boyunca birçok kavimin ilgi ve dikkatini çekmiş olan harflere türlü anlam ve gizemler yüklenmiştir. İnsanoğlu kimi zaman harfler aracılığıyla geleceğe dair bilgi edinmenin yollarını aramış kimi zaman da harflerin varlıklar üzerine tesir ettiğine inanarak birtakım ritüeller oluşturmuştur. Kâinatın yaratıcısı ile yaratılışı başta olmak üzere bu yaratılışın sebebi, amacı ve işleyişi gibi insanlığın üzerinde düşünüp cevabını bulamadığı bu mistik sorulara harf ve sayılar yoluyla yanıt aranılmıştır.

İlk çağ filozoflarından Pythagoras “Evrende her şey bir ahenge, bir ölçüye, bir sayıya bağlıdır” fikrini ortaya atarak varlığın özünün sayı ve sestem ibaret olduğunu savunmuştur (Tez, 2011, 195). Pythagoras’ın bu görüşü çağlar boyunca yankı bulmuş ve kendisinden dört yüzyıl sonra yaşamış olan İskenderiyeli Philon<sup>2</sup>’ün düşüncelerini etkilemiştir. “Hakikat”ın ne olduğunu araştıran Philon, onun kutsal kitap aracılığı ile olduğu gibi sunulamayacağı fikrine vararak hakikati *Tevrat*’ın satır aralarında aramaya başlamıştır. *Tevrat*’ı hem alegorik ve mistik bir bakış açısı hem de sayı ve harf mistisizmi ile yorumlayan Philon aynı zamanda *Tevrat*’ı Yunan felsefesi ile olabildiğince bağdaştırmaya çalışmıştır (Hegel, 2019, 335-336). Tefsir ve tevîl yöntemleriyle Philon adeta Kabala’ya zemin hazırlamıştır.

Harf ve sayı gizemciliğinin en etkin şekilde görüldüğü Kabala, *Tevrat* ve *Zebur*’un zahiri manası ile yetinmeyip kutsal metinlerde geçen harf ve sayıları yorumlayarak onlardan gizli manalar çıkarma öğretisidir (Epstein, 1993, 24-25). Kabalist Yahudilere göre Tanrı dünyayı yaratırken harfleri bir gereç olarak kullanmıştır. Bundan dolayı harfler dünyanın temeli, şekli ve sesidir<sup>3</sup> (Epstein, 1993, 120). Ka-

2 Philon’un fikir ve uygulamaları için bk. G. W. F., Hegel (2019). *Felsefe Tarihi Platon’dan Ortaçağ Felsefesine*. Çev: D. B. Kılınç, (2) 335-340, İstanbul: NotaBene Yayınları; B. Dalkılıç (2003). “İskenderiye’li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefi Yöntemi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (15); Mehmet Aydın (2005). *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya: Damla Ofset A.Ş.

3 İslamiyet’te kâinatın “kâf” ve “nûn” harflerinden yaratılması telakkisine benzer bir şekilde Kabalistler evrenin “alef”, “mem” ve “shin” harflerinden var olduğuna inanır. Bu harflerin evrende var olan tüm elementleri içerdiğini söyleyen Kabalistler insanın bu harflerden oluşmuş bir mikrokosmos olduğunu düşünürler (Epstein, 1993, 120).

balizmin ortaya çıktığı yerde, İspanya'da doğan Abraham Abulafia'ya (öl. 1290'dan sonra) göre Tanrı'nın yarattığı harflerle damgalanan insan "haklı olan İlahî vasa" ancak kendisindeki mevcut harflerin yerlerini değiştirdiğinde (harf permütasyonu) erişebilecektir. Bu yönde Abulafia, "gematria"<sup>4</sup>yı da kapsayacak bir şekilde harflerin yer değiştirmesine dayanan bir yöntem geliştirmiştir. Tzeruf<sup>5</sup> adındaki bu yöntem aynı zamanda İslam'daki zikir ibadetini andırmaktadır (Epstein, 1993, 138; Fenton, 2004, 254).

Tasavvufta "hakikatin hitap dili veya vasıtası" olarak tanımlanan harflere İslam dininde büyük önem atfedilmiştir (Weir, 1987, 230). Kâinatın "kün"<sup>6</sup> emri ile var edilmesi, *Kur'ân-ı Kerim*'de bazı surelerin başında bulunan mukatta harfler<sup>7</sup>, kaynağının Hz. Peygamber olduğuna inanılan *el-Cefr* adlı kitap gerek zahir gerek bâtin İslam ulemasının harflere ve sayılara ilgilerini artırmıştır. Rivayete göre Kur'an'ın bâtinî manalarını Hz. Peygamber'den öğrenen Hz. Ali onları "cefr" adı verilen kuzu derisi üzerine yazarak *el-Cefr* ve *el-Câmi'a* adlı iki eser telif etmiştir. Çözülmesi çok zor rumuzlarla dolu olan *el-Cefr* sadece Hz. Ali soyundan gelen liyakatlı ve ehil kimseler tarafından anlaşılabilir (Yurdağür, 1993, 215). *El-Cefr* ile birlikte yükselen harf ve sayı temayülü özellikle Bâtını Şiilerde "ilm-i hurûf" adı verilen harf ilmi ve mistisizminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. "Harf ve sayılar aracılığıyla doğaya etki edilebileceği veya bunlarla gaybden haber verileceği inancına dayanan bir ilim" olarak tanımlanan ilm-i hurûf, *el-Cefr* ile de yakından ilgisi olan altıncı imam Ca'fer-i Sâdık'la (öl. 147/865) başlamıştır (Bozhüyük, 1998, 400; Melikoff, 1993, 184; Yurdağür, 1993, 215).

Hz. Peygamber zamanından sonra yetişen âlim ve mutasavvıfların harf temayüllerindeki itkilerden birinin de "işârî tefsir" olması ihtimal dahilindedir. İşârî tefsir anlayışı "*Kur'an*'daki kelime ve lafızların zahir manasının yanı sıra sûfinin marifetteki derecesine göre halka halka genişleyen iç (batn-bâtin) mânaları" düşüncesi çerçevesinde şekillenmiştir (Uludağ, 2001, 424-425). *Kur'an*'daki bâtinî manaları yakalayabilmek adına harf ve sayı mistisizmine yönelen İbn Arabî ve İsmail Hakkı Bursevî gibi müellifler *Kur'ân-ı Kerim*'i harf sembolizmi ile yorumlamışlardır (Uludağ, 2001, 426).

Sekizinci yüzyıldan itibaren ilm-i hurûf ekseninde oluşan zengin bibliyografya 14. yüzyılda ortaya çıkıp belirgin izlerinin 17. yüzyıla kadar görüldüğü Hurufilik inancına uygun zemini sağlamıştır. Esterâbâdlı Fazlullâh (öl. 1394) tarafından kurulan Hurufilik, harflerin esrarına dayanan ilmin inanç şeklinde sistematize edilmiş hâlidir. Hurufî öğretiyeye göre Tanrı, tüm evreni temel sayı ve harflerin toplamı olan 32

4 Tarihî kökeni Asurlulara dayanan gematria, harflerin sayısal değerlerine dayanan hem bir hesap sistemi hem de Kabbalist Yahudiler tarafından *Tevrat*'taki gizli hakikatleri açığa çıkarmak için kullanılan bir yöntemdir. İbrânî kelimelerdeki her bir harfin sayısal değerini hesaplayan Kabbalistler o değere karşılık gelen başka bir kelime veya alfabesindeki harfler aracılığıyla yorum geliştirmişlerdir (Schimmel, 2014, 44-45; Fenton, 2004, 244).

5 Abulafia tzeruf yöntemiyle insanın doğayı değiştirebileceği inanır. Bilindiği üzere Hz. Musa kavmi ile Mısır'dan kaçarken (Exodus) Kızıldeniz'i ortadan ikiye bölerek karşı tarafa geçmiştir. Abulafia, Hz. Musa'nın bunu "meyabesh" kelimesini zikrederek başardığı fikrindedir. Kurumak manasındaki meyabesh kelimesini ele alan Abulafia, kelimenin "yam" yani deniz kelimesi ile kurak toprak manasındaki "ya be sha" kelimesinin birleşmesiyle oluştuğunu açıklamış, Hz. Musa'nın bu kelimeyi zikrederek denizi kurutup ikiye böldüğünü iddia etmiştir (Epstein, 1993, 154).

6 Allah'ın bir şeyi yaratmak istediği zaman onu yoktan var etmesini karşılayan "kün" yani "ol" emri Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde (Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/59-47; En'am 6/73; Meryem 19/35; Mü'min 40/68; Yâsîn 36/82) geçmektedir. Tüm kâinatın sadece iki harf aracılığıyla meydana gelmesi başta mutasavvıflar olmak üzere İslam âlimlerinin ve şairlerin ilgilerini çekmiş ve bu hususta eserler meydana getirilmiştir.

7 Âlim ve mutasavvıfların harflere olan temayüllerinde Kur'an'daki yirmi dokuz surenin başında bitişmeksizin yer alan ve "huruf-ı mukattaa" denilen harfler de etkili olmuştur. Belirli bir anlamı olmayan bu hikmetli harflere zaman içinde pek çok müfessir tarafından farklı yorumlar getirilmiştir. Bilgi için bk. M. Zeki Duman-Mustafa Altundağ (1998). Huruf-ı Mukattaa. *TDVİA*, 18, 401-408. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

harf ve sayıyla yaratmıştır (Usluer, 2009, 116). Kur'an'ı harf ve sayı sembolizmi ile yorumlayan Fazlullâh'ın elde ettiği tüm sonuçlar adeta 28 ve 32 harfin varlığına kanıt teşkil eder (Usluer, 2009, 126). Hurufiler insanı bütün evrenin özelliklerini taşıyan bir "mikrokosmos" telakki etmişler ve bilhassa Tanrı'nın insanın yüzünde tecelli ettiğini düşünmüşlerdir (Melikoff, 2010, 174). Bu ve buna benzer düşünceleri "sapkın" olarak değerlendirilen Fazlullâh, nihayetinde Timur'un oğlu Miranşah tarafından idam edilmiştir. Henüz hayatta iken pek çok destekçi toplamış olan Fazlullâh'ın görüşlerini şiirleştirip geniş kitlelere yayan en etkili taraftarlarından biri İmâdüddin Nesîmî (öl. 1417)'dir.

Fazlullâh-ı Hurufî'nin en sadık talebelerinden olan Nesîmî'nin *Dîvân*'ında harfler epey geniş bir yer tutmuş, şair varlıklarla harfler arasında ilgiler kurup sık sık teşbih ve istiarelere başvurmuştur. "Harfden özge Hâlık'a yoktur nişân" anlayışıyla harflerdeki esrarı ön plana çıkaran şiirler yazan Nesîmî, Kur'an'daki bazı ayetleri de Hurufilik inancı doğrultusunda yorumlamıştır. Bu bakımdan eğer Âşık Paşa'nın *Elif-nâme*'si bir tarafa bırakılırsa, harflerin şiirlerde bu denli geniş yer bulmasının Nesîmî ile başladığını söylemek hata olmaz. Nesîmî'den sonraki yüzyıllarda da şairler tarafından her biri sevgilinin bir güzellik unsuru ya da uzvuna yahut âşığın hâllerinden işaretlere dönmüş harfler şairlerde gizli dil oluşturmaya kadar varacak olan bir sürece girmişler<sup>8</sup>, zamanla gizli ve simgesel anlamlar kazanarak kendi içlerinde bir kavram ağı oluşturmuşlardır. Elif-nâmeler ise harflerdeki bu kavram ağının hem şekil hem de içerik olarak somut bir şekilde görüldüğü şiir türü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Elif-nâme, Arap elifbasının ilk harfi olan "elif" ve Farsça 'mektup, risale, kitap' manasındaki "nâme" sözcüklerinin birleşmesi ile meydana gelen bir kelime olup edebiyat terimi olarak mısra, beyit ya da bentlerin ilk harfleri alt alta sıralandığında elif harfinden yâ harfine ya da yâ harfinden elife kadar elifbâ sırasına göre sıralanan şiir türü anlamına gelmektedir (Öztoprak, 2006, 136).

Bugünkü bilgilere göre elif-nâme mantığı ile yazılmış ilk alfabe şiiri bir kutsal kitapta yer almaktadır. *Eski Ahit*'in *Mezmurlar (Zebur)* bölümünde bulunan 119. *Mezmur* İbrani harfleriyle yazılmış bir harf şiiridir. Alef ile başlayıp tav harfi ile biten bu şiir toplamda 22 bentten oluşmaktadır. Tanrı sözlerinin yücelik ve güvenilirliğini konu alan bu şiirde kelimeleri oluşturan harflerin tümü kullanılarak muhatapta bir etki bırakmak amaçlanmış olabilir. Batıda harf şiirlerine kudsîyet atfedilmesinin ve genel olarak dinî içerikli metinlerin harf şiiri şeklinde yazılmasının sebebinin 119. *Mezmur* olması muhtemeldir. Nitekim yine elif-nâme mantığı ile yazılmış *abecedarian* ya da *abecedarius* denilen şiirler genellikle dinî niteliktedir. Bununla birlikte bir tekerleme gibi A'dan Z'ye kolay okunduğu ve akılda kaldığı için çocukları eğitmek amacıyla da yazılmışlardır. 119. *Mezmur*'dan sonra tespit edilebilen ilk harf şiiri Augustinus (öl. 430) tarafından 393 yılında yazılmış olan "Psalmus contra partem Donati" adlı şiirdir (Hirsch, 2014, 1).

## 1. Türk Edebiyatında Elif-nâmeler

Harf esasına dayalı olan bu şiirler her ne kadar edebiyat araştırmacıları tarafından "elif-nâme" ismiyle geniş kabul görmüşse de bazı edebî metinlerde elif-nâmelerin farklı adlandırılmalarına rastlanılmaktadır. Örneğin Latîfi *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*'sında Melîhî'nin *Elif-nâme*'sinden "Hurûf-ı teheccî üzre bu ebyât anun kasîdesindendir" şeklinde bahsetmiştir (Canım, 2018, 493). Yine Latîfi, Sâgarî<sup>9</sup> maddesinde şairin

8 Şairlerin harf ekseni etrafında oluşturduğu temsil, teşbih, istiare ve gizli dil için bk. Dursun Ali Tökel. *Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği*, İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2016.

9 Sâgarî'nin hezliyât kabilinden yazdığı "'Ayşî gibi bir cilt ü çepel câhil ü aħmak/Gelmeye nitekim döne bu çarħ-ı mutabbak" matlıbu bu *Elif-nâme* 16. yüzyıl şairlerinden Hasbî'nin -muhtemelen hâşîhanede iken- kardeşi Keşfi için yazdığı *Elif-nâme*'ye bir zemin teşkil etmiş olabilir. "Hicv-i Hasbî Birâderi Keşfiye demişdür" başlıklı *Elif-nâme* Topkapı Sarayı Müzesi Revan Kitaplığı 1969 numarada kayıtlı mecmuanın 133b-134a varakları arasında bulunmaktadır. Yüksek lisans tezi olarak çalıştığımız bu mecmuadaki mezkur

*Elif-nâme*'sini "hurûf-ı teheccî" üzere yazılmış şiir olarak tarif etmiştir (Canım, 2018, 260). "Hurûf-ı teheccî" kullanımının yanı sıra elif-nâmelerin "hurûfî'l-hecâ", "tertibü'l-hurûf", "gazel-i hurûfât" şeklinde adlandırıldığı da görülmüştür (Kaplan, 2022, 457).

Elif-nâmelere dikkati ilk çeken araştırmacı olan Çelebioğlu elif-nâmelerin divan ve halk edebiyatının ortak ürünü olduğunu ve hem dinî hem de din dışı elif-nâme örneklerinin bulunduğunu belirtmiştir (1998, 605). Bunun dışında elif-nâmeler akrostiş şiirlerin ilk örnekleri olarak değerlendirilmiştir (Öztoprak, 2007, 817; Hirsch, 2014, 1). Bu sebepten ötürü elif-nâmelerin bir tür mü yahut akrostiş içeren bir edebî sanat mı olduğu konu üzerinde çalışmaları olan araştırmacılar tarafından tartışıl-gelmiştir. Dilçin (1983, 493) elif-nâmeleri akrostiş şiir geleneği içinde ele alıp Esrar Dede'nin *Elif-nâmesi*'ni örnek olarak sunmuştur. Dilçin'e atıfta bulunan Öztoprak (2007, 828) elif-nâmelerin harf sırasını esas almasından dolayı şekille alakalı bir sanat olduğunu belirterek muvaşşah sanatının bir alt kolu olduğunu belirtmiştir. Güzel (2012, 634) ise elif-nâmelerin edebî sanattan ziyade edebî bir tür olduğu kanaatindedir.

Türk edebiyatında genellikle münferit çalışmaların konusu olan elif-nâmeler bu güne kadar toplu olarak sadece bir çalışmada ele alınmıştır. *Türk Edebiyatında Harf Şiirleri ve Elif-nâmeler* adlı çalışmada üçü Latin alfabesiyle yazılmış olmak üzere toplam 72 elif-nâme metni bir araya getirilerek yayımlanmıştır (Temizkan, 2007). Temizkan, elif-nâme metinlerinin teması, yazıldığı nazım şekli ve tertibi ile alakalı bilgiler vererek elif-nâmelerde yer alan harflerin vurguladığı kavramları açıklayarak bir tablo hâlinde sunmuştur.

Son yıllarda Kaplan'ın da elif-nâme türüyle alakalı çalışmalarına değinmek yerinde olacaktır. Kaplan, çalışmalarını daha çok divan edebiyatı sahasında yazılmış olan elif-nâmeler üzerinde yoğunlaştırmış ve hemen her nazım şeklinde kaleme alınan bu şiirlerin en çok kaside, gazel ve mesnevi nazım şekillerinde yazıldığını istatistiksel olarak tespit etmiştir (2018, 198). Kaplan, divan edebiyatı sahasında eser veren 73 şair tarafından yazılmış 122 elif-nâme metnini hem içerik hem de biçimsel olarak tetkik ederek elif-nâme metinlerinin "düz, ters, düz-ters, ebcedname ve iç içe elif-nâme" olarak beş temel başlıkta toplanabileceğini belirtmiş ve elif-nâmelerin tertibi hususunda 14 maddeden oluşan ayrıntılı bir tasnif yapmıştır (Kaplan, 2022, 442).

Türk edebiyatındaki ilk harf şiiri 11. yüzyılda Uygur sahasında yazılmış olup her bir bendi sekiz mısra olan yirmi bir bentten müteşekkil bir manzumedir (Arat, 1991, 106-107). Arap harfi ile yazılmış ilk elif-nâme örneği ise Âşık Paşa'ya aittir. Şair *Elif-nâme*'sini dörtlüklerle/bentlerle yazmış olup her bir harfin altında 7 adet dörtlük sıralamıştır. Kaf harfinin mükerreren yazılması ve gelenek olarak lâmelif harfine ayrı bir bent olarak yer verilmesi ile *Elif-nâme*'deki bent sayısı 30'a çıkmıştır. Her dörtlüğe aynı harfle başlayıp dörtlük boyunca aynı harfi devam ettiren Âşık Paşa şiirde şekilsel estetik yakalamıştır (Demirel, 1996, 204).

## 2. Ehlî (ö. 1009/1600-1601)

Günümüze ulaşan biyografik ve bibliyografik kaynaklar incelendiğinde Türk edebiyatında Ehlî mahlaslı tek bir şair karşımıza çıkmaktadır: Tayyib-zâde Ehlî<sup>10</sup>

şiir baştan sona müstehcen unsurlar barındırmasından ötürü epey sansür gerektireceği için teze dahil edil-memişti. İçinde yakası açılmamış pek çok mizah ve hiciv unsuru barındıran bu *Elif-nâme*'nin sansürlü bir şekilde yayımlanmasının mizah edebiyatımız açısından faydalı olacağını düşünmekteyiz.

10 Gerçi Ehlî bazı kaynaklarda iki farklı şair olarak yer almıştır. Ergun, Rızâ'nın *Riyâzî Tezkiresi*'nden bilgi aktarıırken bir hata yaptığını söyleyerek Tayyib-zâde Mehmed Ehlî'yi "Tayyib"i "Tabib" olarak okuyup sehven Enderunlu Hakîm-zâde Mehmed Ehlî olarak kaydettiğini belirtmiştir (1227; Zavotçu, 2017, 62). Hâlbuki *Rızâ Tezkiresi*'nde Hakîm-zâde Ehlî'nin hâl tercümesi ve sunulan beyitler esasen Tayyib-zâde Ehlî'ye aittir. *Rızâ Tezkiresi*'nden alınan bu bilgi yanlışlığı *Sicill-i Osmânî*'de devam etmiş, Ehlî yine Enderunlu bir şair olarak gösterilmiştir (Akbayar-Kahraman, 1996). *Tuhfe-i Nâ'îli* yazarı ise tüm bilgileri mez-

(Kaplan, 2020). 16. yüzyılda yaşayan Ehlî'nin asıl adı Mehemed olup babasının adına nispetle Tayyib-zâde lakabıyla tanınmıştır. Şairin kendisine mahlas olarak Ehlî kelimesini seçmesi ehlibeyte olan hürmet ve sevgisinin bir ifadesi olarak yorumlanabileceği gibi İran edebiyatının önemli şairlerinden Ehlî-i Şîrâzî'ye (öl. 1535) olan bir öykünmenin yansıması da olabilir. Nitekim Atâyî Ehlî hakkında "sanâyi-i şîriyyede Selmân ve Ehlî'ye bedel" değerlendirmesinde bulunmuştur (1268, 446). İlmiye sınıfına mensup bir ailede İstanbul'da dünyaya gelen Ehlî'nin anne tarafından dedesi Remzî mahlasıyla şiirler yazan Bursalı kadı Mustafa Efendi, babası ise kadı Tayyib Efendi'dir (Sungurhan, 2017, 221; Solmaz, 2018, 111). Ehlî'nin Abdurrahman adında müderris bir ağabeyi ve yine kendisi gibi şair ve müderris olan Şeyhî Çelebi adında bir kardeşi vardır (Sungurhan, 2017, 485). Ayrıca Aşık Çelebi de *Meşâ'irü 'ş-Şu'arâ*'sında Ehlî ile akraba olduklarından bahsetmiştir (Kılıç, 2018, 173).

İlim ve kültür sahibi bir ailenin içinde yetişen Ehlî ilk eğitimini muhtemelen ailesinden almış daha sonra Hoca-zâde Şems Efendi'den mülazım olmuştur. Bir süre Bursa'da Sultâniye medresesinde müderrislik vazifesi yapıp çeşitli medreselerde ders veren Ehlî, Edirne'de müderris iken "cânib-i kazâya rızâ verip" baba mesleğini yapmaya başlamıştır. Hasan Çelebi, alim biri olarak gördüğü Ehlî'nin müderrisliği bırakıp kadılık yapmaya başlamasının "aceb" bir durum olduğunu söylemiş ve adeta bunu yadırgamıştır. Hatta Ehlî hakkındaki son cümlelerinde onun tekrar müderrislik işine geri dönüp ilimle meşgul olmaya devam etmesi ümidinde olduğunu belirtmiştir (Sungurhan, 2017, 220). Vardar Yenicesi ve Siroz gibi büyük yerleşim yerlerinde kadılık yapan Ehlî 1009/1600-1601 tarihinde Nevî-zâde Atâyî'ye göre Rodos'ta Riyâzî ve Hasan Çelebi'ye göre Mısır'da vefat etmiştir (Atâyî, 1268, 446; Açıkgöz, 2017, 80; Sungurhan, 2017, 220). Vefatına "Rahmet ede rûh-ı Ehlîye İlah" tarihi düşürülmüştür (Kayabaşı, 1997, 161).

## 2.1. Kaynaklarda Şahsiyetinin ve Sanatının Değerlendirilmesi

Kaynakların hemen hepsi Ehlî'nin ilim ve irfan sahibi bir şahsiyet olduğu hususunda birleşirler. Ehlî'nin tasavvufa "bir miktar" yönelip bu sahada ün yaptığı bilgisini veren Hasan Çelebi onun mücahede potasında benliğini erittiğini, hâl ehlinin bile Ehlî'nin yanında konuşamaz hâle geldiğini yazmıştır. Ehlî'nin emsalsiz bir yaradılıştaki olduğunu, meşgul olduğu ilim dalında kısa zamanda ustalık kazandığını, bu yüzden akranlarının hasedini üstüne çektiğini belirtmiştir (Sungurhan, 2017, 220). Hasan Çelebi'ye göre Ehlî sadece şîr alanında kendisini kanıtlamış bir şair değil aynı zamanda sayısız bilgi ve fazilet sahibi bir âlimdir. Nitekim Ehlî'nin aşağıdaki matla'ı Hasan Çelebi'nin kendisi hakkında yazdıklarını haklı çıkaracak niteliktedir:

*İlm ile 'irfân ile şehri tıttırdur şöhetüm*

*Ehl-i diller içre zâhir gün gibi ehliyyetüm<sup>11</sup>*

Âşık Çelebi, Ehlî'nin akrabalık ilişkilerine değinerek dedesi Mustafa Remzî Çelebi ve dayısı İlmî Efendi'nin de fâzıl ve âlim kişiler olduğunu söylemiştir. Ehlî'nin yetiştiği ilmi çevreye dikkati çeken Âşık Çelebi "Erkek dayıya çeker" sözüne atıfta bulunarak onu dayısı İlmî Efendi'ye benzetmiştir. *Meşâ'irü 'ş-Şu'arâ*'ya göre Ehlî doğuştan ilim, fazilet ve güzel ahlak sahibi olgun bir insan olup güzel şîir yazmaya muktedirdir. Öyle ki şîirinde orijinal hayalleri güzel bir üslupla yazdığı için başkalarınınca

cederek Ehlî'yi iki ayrı maddede iki farklı kişi olarak ele almıştır (Ergun, 1227). Beni bu bilgidenden haberdar eden kıymetli hocam sayın Dr. Öğr. Üyesi Ali Emre Özyıldırım'a hem bu önemli bilgi hem de makaledeki diğer değerli katkıları için çok teşekkür ederim.

11 *Mecmû'a-ı Eş'âr* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No. OE\_Yz\_0593) 45a. Bu şîir aynı zamanda Koç Üniversitesi el yazmaları koleksiyonunda bulunan bir ilahi mecmuasının 312b yaprağında "Ehlî Efendi Cezîre-i Midillîvi" başlığı ile yer almaktadır (Babaarslan, 2018, 1611). Hâlbuki bu gazel İstanbullu Tayyib-zâde Ehlî'ye aittir. Şairin Rodos'ta vefat ettiği rivayeti yanlış aktarılacak yine bir ada olan Midillîli olduğu kanaati oluşturmuş olsa gerektir. Nitekim kaynaklarda Midillîli Ehlî Efendi diye bir kimse bulunmamaktadır.



gıpta edilmektedir. Âşık Çelebi'ye göre Ehlî'nin tek ayıbı “zen-dost” olmasıdır. Şairlerin ekseriyetle “mahbûb-perest” olmalarının makbul olduğu bir zamanda Âşık Çelebi'nin bunu “rezâ'il” kabilinden addetmesi şaşırtıcı olmasa gerekir (Kılıç, 2018, 173).

Ahdî Çelebi, Ehlî'nin gece gündüz gönül ehli dostlarıyla karşılıklı şiir söyleyip ilim üzerine münazaralar yaptığını aktarmıştır. Ehlî'nin emsalleri arasında henüz genç olmasına rağmen ince manaları anlayan biri olduğunu belirterek güzel üsluplu sözleri ve ruha ruh katan beyitleri olduğunu nakletmiştir (Solmaz, 2018, 110). Riyâzî, Ehlî'nin ilmî yönüne dikkati çekerek irfan sahibi kişiler arasında “ehliyyet ve kemal” sahibi olduğu için hilal gibi parmakla gösterildiğini belirtmektedir (Açıkgöz, 2017, 79). Ehlî hakkındaki en büyük övgüyü yapan Nev'î-zâde Atâyî, Ehlî'nin şiir sanatında İran edebiyatının zirve şairlerinden Selmân-ı Sa'vecî ve Ehlî-î Şîrâzî'ye denk olduğunu belirterek onun incelik ve belagatin ön planda olduğu şiirlerinin tıpkı bir “darb-ı mesel” olduğu söylemiştir (Atâyî, 1268, 446).

Kaynaklarda Ehlî'nin henüz gün yüzüne çıkmamış kayıp eserleri olduğu rivayet edilmiştir. Örneğin, Kafzâde Fâ'izî *Tezkire*'sinde “Bu ebyât anuñ divânından intihâb olındı” ibaresini düşerek Ehlî'nin bir *Dîvân*'ı olduğundan bahsetmiştir<sup>12</sup>. Buna benzer olarak *Sicill-i Osmanî*'de Ehlî'nin *Hüsn ü Dil*'i olduğunu söylenmiştir (Akba-yar-Kahraman, 1996, 446; Köksal, 2021, 1). Ancak Ergun, *Sicill-i Osmânî*'de yer alan bilginin yanlış olduğunu, *Hüsn ü Dil*'in Ehlî'ye değil, Ahî'ye ait olduğunu söylemiştir (Ergun, t.y., 1227). Köksal ise bilginin ihtiyatla karşılanması gerektiğini kaydetmiştir.

Peki, elimizdeki *Elif-nâme* Tayyib-zâde Ehlî'ye mi aittir? Yukarıda hâl tercümesi ve edebî şahsiyeti anlatılan şairin hem yaşamı hem de -elde bulunan sınırlı sayıda- şiirlerinin içeriği göz önünde bulundurulduğunda düvâzdeh-nâme temalı bir elif-nâme yazması ihtimal dışı değilse bile şüphelidir. Bilindiği üzere düvâzdeh-nâmeler sadece Alevi ve Bektaşî şairler tarafından değil Eşref-zâde Rûmî, Gelibolulu Âlî, Nev'î gibi Sünnî şairler tarafından da yüzyıllar boyunca yazılmıştır. Ehlî'nin samimi bir ehlibeyt sevgisi ile bir düvâzdeh-nâme yazması olağandır. Dikkati çeken ve şüpheye düşüren husus ise Ehlî'nin -eldeki sınırlı sayıda- şiirlerinde genel olarak lirik bir üslupla âşıkane gazeller yazmış olmasıdır. Ehlî'nin tezkirelerde her ne kadar tasavvufa yönelimi olduğu belirtilmişse de kaynaklarda yer alan şiirlerinde tasavvufa yahut ehlibeyte dair güçlü bir ize rastlanılmamıştır. Bu sebeple Ehlî'nin şiirlerinde tasavvufi bir eğilim olup olmadığını tespit edebilmek adına pek çok sayıda mecmua ve cönk taranmış ve toplamda 28 şiiri<sup>13</sup> tespit edilmiştir. Bu şiirlerden yalnızca bir tanesinde mutasavvıfane bir eda<sup>14</sup> hissedilmekte, geri kalan şiirlerinde ladini 12 Fâizî, Abdülhây b. Mustafâ Feyzillah b. Kâf-zâde Ahmed. *Zübdetü'l-Eş'âr* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Bel\_Yz\_B.000011) 11b.

13 Şiirlerden bazılarının künyeleri şu şekildedir: Ehlî Beg, *Michigan Üniversitesi 356 Numaralı Şiir Mecmû'ası*, 74a (Vural, 2013, 188); Ehlî, *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 739 Numarada Kayıtlı Mecmû'a-yı Nezâyir*, 40a (Yurdakul, 2019, 77); Kasîde-i Ehlî Efendi, *Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi Bölümü 3424 Numaralı Mecmû'a-i Kasâ'id*, 86a (Aldemir, 2015, 270); Ehlî, *Muallim Cevdet K.479 Kayıtlı Mecmû'a-i Eş'âr*, 2b (Öztürk, 2013, 37); Ehlî, *Koç Üniversitesi El Yazmaları Koleksiyonunda 102 Numarada Kayıtlı İlahi Mecmû'ası*, 257a (Babaarslan, 2018, 1611); *Nuruosmaniye 4962 Numaralı Mecmû'a-i Eş'âr*; 256b, 266a, 266b, 276b, 281a, 288a, 289a (Kölemen, 2011, 78, 115, 118, 163, 183, 213, 218). Ehlî-i Mu'îd, *İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi 2276 numarada Kayıtlı Mecmû'a-ı Letâ'if*; 6a, 12b, 15b, 40a, 66b, 76a, 77a, 93b, 103b, 111a, 162a, 166b, 178a, 212b, 224a (Atik Gürbüz, 2011, 143, 160, 176, 277, 382, 433, 442, 507, 546, 577, 787, 805, 853, 1009, 1056).

14 Bahsi geçen şiir şöyledir: 1. Gönül âyinesinde 'ışık ile tâ kim cilâ gördüm//Vücüdüm 'âleminde cilveger bir dil-rübâ gördüm 2. Hâkîkat şemsine bakdum eş er yok hiç 'avâlimden// 'Adem zerrâtına kıldum nazâr şemsi nümâ gördüm 3. Vücüd-i mu'tlakı bir bahre bir emvâca beñzetdüm// Hâfâ ıldüm velî emvâcdan bahri cüdâ gördüm 4. Fenâ ez-hod beka bi'l-hakq nedür fehm eyledüm ey dil//Şühüd-i Hâkka ma'vı oldum beka ba'de'l-fenâ gördüm 5. Rızâ vürdüm aña sînem siper kıldum gögüsü gördüm// Baña kaşd ildi toğruldu gelüp tir-i kaşa gördüm 6. Tabîb[i] derd anuñ bîmârî 'âşık şerbeti miñnet// Mañabbet 'âleminde bir 'aceb dârü's-şifâ gördüm 7. Bîhamdillâh cihânda mâ-sivâ bilmem nedür Ehlî// Neye bakdumsa anda pertev-i nür-ı hudâ gördüm. *Mecmû'a-i Eş'âr* (Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Bölümü, 06 Mil Yz A 2605/1) 72a.

üslup gözlemlenmektedir. Eldeki tek bir şiirden *Elif-nâme*'nin Tayyib-zâde Ehlî'ye ait olduğuna hükmetmek şimdilik mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı *Elif-nâme*'nin adı herhangi bir kaynakta yer almamış meçhul bir Ehlî'ye ait olması ihtimal dahilinde olup ileride bulunacak olan yeni bilgi ve belgeler şiirin aidiyeti hakkındaki şüpheleri ortadan kaldırılabılır.

### 3. Ehlî'nin *Elif-nâme*'si

Ehlî'nin düvâzdeh-nâme içerikli *Elif-nâme*'si Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Hazine Kitaplığı 1067 numarada kayıtlı *Mecmû'a-ı Eş'âr*'ın 52b-53b yaprakları arasında bulunmaktadır. İlgili mecmûa 147 varak olup içerisinde Usûlî, Ahmed Paşa, Karamanlı Nizâmî, Hayâlî, Zâtî, Şem'î, Emrî, İshak Çelebi, Necâtî, Mesîhî, Hayretî, Revânî gibi genel olarak 15. ve 16. yüzyıllarda yaşamış şairlerin şiirleri yer almaktadır. İçinde Amrî ve Âhî *Dîvân*larının bir nüshasının da bulunduğu mecmûada Mesîhî'nin *Edirne Şehr-engiz*'i ile Taşlıcalı Yahyâ'nın *Şâh u Gedâ* adlı mesnevisinin bir kısmı da mevcuttur.

Mecmûanın tertip zamanı ile alakalı bir tarih kaydı bulunmamaktadır. Bu tür durumlarda mecmûada yer alan şiirlere atılan başlıklar genellikle nüshanın tarihi hakkında ipucu olmakta ise de mezkur mecmûada çok az sayıda başlık kullanılması tahminde bulunmayı güçleştirmiştir. Mecmûada yazı stili ve mürekkebin baştan sona değişmediğinin gözlemlenmesi mecmûanın aynı müstensih tarafından yazıldığına işaret eder. Bu nedenle, 119b'de yer alan "min-Kelâm-ı Fevrî Efendi Rahimehu'llâh" başlığından -Fevrî'nin 1571'de vefat etmesi cihetiyle- mecmûanın 1571 ve/veya sonrasında hâlen tertip edildiğini göstermektedir.

#### 3.1. *Elif-nâme*'nin Şekil ve Muhteva Özellikleri

Ehlî'nin *Elif-nâme*'si dinî-tasavvufî mahiyette olup bir düvâzdeh-nâme örneğidir. Farsçada 'on iki' manasına gelen "dûvâzdeh" kelimesi ile 'mektup, risale, kitap' anlamında kullanılan "nâme" kelimelerinin bir araya gelmesi ile oluşan düvâzdeh-nâme, terim olarak, genellikle Alevî ve Bektaşî şairler tarafından yazılan "On İki İmam<sup>15</sup>'ın ad ve özelliklerine, bazen de 'hâl tercemelerine ve menkıbelerine' temas eden manzumelere verilen addır" (Güzel, 2012, 358). Dûvâzdeh-nâmelerin "oniki imam, duvaz, duvazdeh, duvazdeh imam, duvaz-imam, eimme-i isna aşeriyye" vb. şeklinde isimlendirildikleri de görülür (Turan ile Kılıç, 1999, 357).

Dûvâz-imâmîler esasen Hz. Ali merkezli İslam anlayışının bir tezahürüdür. Son peygamber olan Hz. Peygamber'in vefatı ile nübüvvet devri kapanmış ve Hz. Peygamber'in nübüvvet hariç diğer vasıflarıyla vasıflandığı Hz. Ali ile birlikte velayet çağı başlamıştır (Sarıkaya, 2009, 232). Otman Baba tevhit-nübüvvet-velayet algısını *Velâyetnâmesi*'nde şu şekilde açıklamıştır:

Allah önce kendi nurundan Muhammed ve Ali'nin nurunu yaratmıştır ki bunlardan biri nübüvveti diğeri velayeti temsil eder. Adem'den Abdülmüttâlib'e kadar bu nur bir bütün olarak gelip ondan sonra ikiye ayrılmış, nübüvvet nuru Abdullah aracılığı ile Muhammed'e velayet nuru Ebu Talib aracılığıyla Ali'ye geçmiş ve onlarda kemal derecesinde zuhur etmiştir. Hz. Muhammed'le beraber nübüvvet devri kapanmış ve velayet devri başlamıştır ki bu devrin başında Hz. Ali vardır. Nübüvvet ve velayet özünde bir nurdan geldiği için velayeti inkar etmek tıpkı nübüvveti etmek gibi insanı dinden çıkarmaktadır. Hz. Ali'nin arkasından velayet on bir evladı tarafından

15 On İki İmam'ın isim ve künyeleri sırasıyla şu şekildedir: Ali b. Ebû Tâlib (öl. 40/661), Hasan b. Ali (öl. 49/669), Hüseyin b. Ali (öl. 61/680), Ali Zeynelâbidîn (öl. 94/713), Muhammed el-Bâkır (öl. 114/733), Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765), Mûsâ el-Kâzım (öl. 183/799), Ali er-Rızâ (öl. 203/818), Muhammed et-Takî el-Cevâd (öl. 220/835), Ali en-Nakî el-Hâdî (öl. 254/868), Hasan b. Ali el-Askerî (öl. 260/874), Muhammed el-Mehdî el-Muntazar ( d. 15 Şâban 255 / 29 Temmuz 869). Ayrıntılı bilgi için bk. Ethem Ruhi Fiğlalı (2001). İsnâaşeriyye, *TDVİA*, 23, 142-147.

temsil edilmiştir (Yıldırım, 2022, 221).

Hız. Ali, Hız. Peygamber'in pek çok övgüsüne mazhar olmuştur. Ancak bunlardan "Zıkrı Aliyyin ibâdetun" yani Hız. Ali'nin fazilet ve menkabelerini anmanın nafile ibadetten sayılması ehlibeyite mensup veya ehlibeyit muhibbi şairlerin bu yolda eser yazmalarına vesile olmuş olabilir (Derman, 1965, 53). Bundan dolayı ehlibeyti, Hız. Ali'yi ve Hız. Ali soyundan gelenleri düvâz-nâme, velâyet-nâme, nefes veya deyişlerle övmek dinî olarak da sevaptır. Nitekim Ehlî eserinin altıncı beyitinde Hız. Ali'nin adını kendisine vird edindiğini ve bunun kendisine sonsuz bir hayat bağışladığını söylemiş ve eserinde en çok Hız. Ali'nin adına yer vermiştir.

"On İki İmam'ı övmek ve onlara salat u selâm getirmek" için yazılan düvâz-deh-nâmelerin Nâsiriddin-i Tûsî'nin yazdığı *Hutbe-i Duvazdeh İmâm* ile başladığı düşünülmektedir (Yıldırım, 2022, 219). Düvâzdeh okumak Alevî ibadetlerinin mühim erkânlarından olup Hatâyî'nin üç nefesi ile başlayan cem ayininde nefeslerden bir tanesinin mutlaka düvâzdeh olması zorunludur (Melikoff, 2010, 184). Düvâzdehler aynı zamanda kişiyi koruduğuna inanılan bir dua niteliği taşırlar. Örneğin *Gökçeler Buyruğu*'nda Hız. Peygamber'den rivayet edildiği söylenen "Kim hutbe-i duvazdeh imamı sabah okursa akşama kadar on iki bin melek onu korur, ... tüm dünya ona düşman olsa bile bir kılına bile zarar gelmez" sözleri düvâz-nâmelerin bu özelliğine işaret eder (Kaplan, 2008, 93). Nitekim düvâz-nâmelerin koruyucu vasfına işaret eden Gelibolulu Âlî de on iki imam övgüsünde yazdığı düvâz-nâmeye vefk başlığını atmıştır (Ayдын, 2022, 269).

Klasik Türk edebiyatında düvâzdeh-nâme şeklinde yazılmış elif-nâmelere az da olsa tesadüf edilmektedir. Bunların en meşhuru şüphesiz Fuzûlî (öl. 1556)'nin "Kasîde Der-Medh-i Hazret-i Şâh-ı Velâyet ve Sitâyîş-i E'imme-i İsnâ 'Aşer" başlığı taşıyan şiiirdir (Öztoprak, 2006, 328). "Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün" kalıbıyla yazılmış olan şiir toplamda 28 beyitten oluşmaktadır. Fuzûlî'nin *Elif-nâme*'si düz elif-nâme örneği olup mısra başlarında harflere yer verilmemiştir. Her bir beyitte bir çiçek adı yahut çiçekle alakalı bir kelimeye yer vermiş olan şairin şiiri aynı zamanda musammat kasidenin de güzel bir örneğidir.

Fuzûlî ile aynı yüzyılda yaşamış ve yine onun gibi Azeri sahasında şiir yazmış olan Şah İsmail Hatâyî'nin (öl.1524) de düvâzdeh-nâme temalı *Elif-nâme*'si vardır. Hatâyî'nin bu şiiri ilginç bir şekilde divan nüshalarında bulunmayıp her ikisi de 19. yüzyılda istinsah edilmiş olan iki şiir mecmuasında yer almaktadır (Macit, 2017, 131-134). Nâşirin mecmualarda kayıtlı bu şiirin Hatâyî'ye aidiyeti hakkında şüpheleri olmuş olmalı ki tenkitli divana dahil edilmediği görülmüştür. "Elif anı bilmişem men lâ fetâ illâ 'Alî//Ya yalanı silmişem men lâ fetâ illâ 'Alî" matlarıyla başlayan şiir "Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün" kalıbıyla yazılmış olup 17 beyitten oluşmaktadır. Kaside nazım şekli ile yazılmış şiir ters düz elif-nâme örneğidir (Özcan, 2015, 201).

Tekke ve âşık edebiyatı bünyesinde eser veren bazı şairlerin de düvâzdeh-nâme içerikli elif-nâmeleri bulunmaktadır. Bunlardan Makedonyalı Murtaza Sükûtî Babâ'nın (öl. 1896) düvâzdeh-nâme içerikli *Elif-nâme*'si bulunmaktadır. Gazel nazım şekli ile yazılan şiir 16 beyitten oluşmaktadır (Özcan, 2019, 269). Yine Kıbrıs'ta doğup hayatının büyük bir kısmını Edirne'de geçirmiş olan Kıbrıslı Âşık Kenzî'nin (öl. 1839) de bu tarzda yazdığı *Elif-nâme*'si vardır (Batislam, 2018, 11). Yine 19. yüzyıl şairlerinden Erzurumlu Noksânî'nin de bu minvalde üç *Elif-nâme*'si vardır (Sümer, 2022, 76-84). 20. yüzyılda yaşamış Müdâmî'nin (öl. 1968) de yine düvâz-nâme temalı *Elif-nâme*'si bulunmaktadır (Sümer, 2022, 123).

Ehlî'nin *Elif-nâme*'si kaside nazım şekli ile yazılmış olup 29 beyitten oluşmaktadır. Remel bahrinin "Fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün" kalıbı ile yazılan *Elif-nâme*'de ze (ج) harfi hariç mısra başındaki harfler vezne dahil edilmiştir. Her ne kadar lâmelif (ل) harfi Arap elifbâsında müstakil bir harf olarak yer almasa da çoğu

şair gibi Ehlî de *Elif-nâme*'sinde lâmelife ayrı bir beyitle yer vermiştir. Bununla birlikte Ehlî'nin *Elif-nâme*'si pe (پ), çim (چ), je (ج) ve kâf-ı Fârisî (ك) gibi Fars elifbâsına münhasır harfleri içermemektedir. Bu harflerin kullanımına çok sık rastlanılmasa da Nesîmî ve Hatâyî elif-nâmelerinde yer aldıkları görülmektedir. Eser, elif'ten yâ harfi-ne kadar elifbâ sırasını takip ettiği için bir düz elif-nâmedir.

Safevi Devleti'nin kurucusu olan Şah İsmail İsnâşeriyye düsturu ile kelime-i şhadete "Hz. Ali'nin veli olduğuna şahitlik ederim" manasındaki "Aliyyun veliyyullah" ifadesini eklemiş, buna ilaveten İslam'ın beş şartına tevella-teberra maddelelerini ekleyerek Müslümanlık şartlarını yediye çıkarmıştır. Tevella, Hz. Peygamber'in ehlibeytini, Hz. Ali'yi, Oniki İmam'ı ve Kerbela şehitlerini sevmek; teberra ise onlara düşmanlık edenlere, Hz. Ali'nin öldürülmesinden sorumlu olan kişilere, Muaviye'ye, Yezid'e, Hz. Hüseyin'i öldüren Şimr'e beddua etmek anlamındadır (Melikoff, 2010, 270). Velayet anlayışıyla birlikte Ehlî'nin *Elif-nâme*'sinde tevella-teberra düşüncesinin de etkili olduğu görülmektedir. Ehlî, *Elif-nâme*'sinde tevellanın gereği olarak ehlibeyt sevgisini dile getirip yine teberra anlayışının bir yansıması olarak Yezid'e Allah'ın lanetinin "ber-mezîd" olmasını dilemiştir. Ayrıca Hz. Ali'nin hilafetine muhalif olup ona iftirada bulunan daha sonradan Cemal Vak'ası'nda Hz. Aişe tarafında yer alan Mervan da şiirde beddua ile anılmıştır.

### 3.2. *Elif-nâme*'de Geçen Özel Adlar ve Unvanlar

Yukarıda belirtildiği üzere Ehlî'nin *Elif-nâme*'si tevella-teberra düşüncesinin güçlü bir şekilde öne çıktığı bir şiirdir. Eserde, Hz. Peygamber ve Hz. Ali başta olmak üzere on iki imamın adları veya unvanları tek tek anılmış, teberanın bir gereği olarak da Yezid, Mervan ve Dünbekilere yönelik olumsuz ifadeler kullanılmıştır.

Ehlî gelenek gereğince eserine Allah lafzı ile başlamıştır. Elif kelimesi Allah'ın birliğine delalet eden tevhidî bir harf olup birçok elif-nâmenin lafza-i celâl ile başladığı görülür. Allah lafzının yanı sıra şair "Hak" kelimesini de kullanılmıştır (9, 15 ve 18. beyitler). Ehlî eserinin ilk beyitinde Hz. Peygamber'e de yer vererek onun "Ahmed" ve "Mahmûd" isimlerini zikretmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in "Muhammed" ismini, Allah'ın elçisi manasındaki "Resûlu'llâh" unvanı ile insanların en hayırlısı manasında hakkında söylenen "hayr-ı beşer" unvanlarını anmıştır (5, 10 ve 28. beyitler). Ehlî, eserinde insanlar arasından seçilmiş olan Hz. Peygamber'in pek çok övgüye layık olarak yaratıldığını vurgulamıştır.

*Elif-nâme*'nin üçüncü ve dördüncü beyitlerinde şairin "âl-i abâ" sevgisini anlattığı görülür. Bu iki beyit aynı zamanda on iki imamın özelliklerinin anlatılmaya başlanmasından önce bir girizgâh niteliği taşımaktadır. Âl-i abâ, ehlibeyt ile aynı anlama gelen bir ibare olup Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluşan ailesi anlamındadır. Şair, ümit bahçesindeki ağacının meyve verebilmesi için onu "âb u hevâ" ile sulanması gerektiğini söylemiş ve kendisine ehlibeyt için gözyaşı döküp ah etmesi gerektiği imasında bulunmuştur. Ehlî, ehl-i beyt kelimesinin yanı sıra "âl-i Ali" ve "âl-i Muhammed" ifadelerini de kullanmıştır (7, 15 ve 25. beyitler).

Ehlî'nin *Elif-nâme*'sinde en fazla yer alan isim Ali ismi olup şair 5 ve 12. beyitler arasında Hz. Ali övgüsüne yer vermiştir. Şair, 5. beyitte Allah'ın bağışlayıcı yönüne işaret eden cemal kelimesi ile cezalandırıcı yönünü temsil eden celâl kelimesini anmıştır. Cemal kelimesini daha çok hoşgörü sahibi olan Hz. Peygamber ile, celâl kelimesini ise düşmana karşı korkusuzca savaşan Hz. Ali ile ilişkilendirmiştir. Hz. Peygamber, iyilik ve güzellik membaı iken Hz. Ali çift başlı kılıcın yani Zülfikar'ın sahibidir. Hz. Ali, şiirde Haydar-ı Kerrâr, şâh ve şeh ifadesi ile de anılmıştır (12, 14 ve 29. beyitler).

Ehlî, on birinci beyitte Hz. Zekeriya'nın yaşadığı elim hadiseye telmih-

te bulunmuştur. Hatırlanacağı üzere Hz. Zekeriya Yahudilerden kaçarken bir ağaca saklanır. Eteğinin ucunun dışarıda kalmasını şeytan peşindekilere haber verir. Bunun üzerine bir biçki ile ağacın kesilmesi suretiyle Hz. Zekeriya şehit olur. Haksız yere ve hunharca şehit edilen Zekeriya peygamber edebiyatımızda Hakk'a olan teslimiyeti ile ön plana çıkmaktadır. Ehlî, Hz. Zekeriya gibi eğer baştan aşağı ikiye bölünse de bundan incinmeyeceğini söyleyerek özellikle çıktığı yoldan ne olursa olsun geri dönmeyeceğini ima etmiştir. Alevî ve Bektaşilerde yoldan dönmeyip verilen ikrara sadık kalmanın, seri verip sırrı vermemenin oldukça mühim bir husus olduğu hatırlanmalıdır.

On altıncı beyitten itibaren Hz. Ali'nin başta iki oğlu Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olmak üzere Hz. Ali'nin soyundan gelen imamlar anılmıştır. Ehlî, her iki torunun Hz. Peygamber'in "kurretü'l-ayn"ı yani göz bebekleri olduğunu söyleyerek aynı zamanda Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in İmran dilindeki adlarını Şebbîr ve Şebber isimlerini de anmıştır. Hz. Ali oğullarına bu adları vermek isteyince Hz. Peygamber tarafından isimlerin Arapça karşılıkları verilmiştir (Gölpınarlı, 1979, 47).

Ehlî sırasıyla "zeyn-i beşer" olarak Hz. Hüseyin'in oğlu olan dördüncü imam Zeynelabidin'i; hüner ehli olarak addettiği İmam Bakır ve Cafer-i Sadık'ı; Şâh-ı Horasân unvanı ile İmam Rıza'yı; akıl ve fikir sahipleri olmaları hasebi ile Muhammed et-Takî ile Ali en-Nakî'yi; kıymetli bir inci olarak görülen ve Mehdî'nin babası olan Hasan-ı Askerî'yi anmıştır. Son olarak on iki imamın sonuncusu olan Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'dan "Mehdî" adı ile bahsedilmiştir. Hayatta olup bir mağarada saklandığına inanılan Mehdî, insanları karanlıktan ve zulümden kurtarıp aydınlığa eriştirecek bir kurtarıcıdır (Üzüm, 2009, 271).

Ehlî, 23. beyitte "on iki imam" ifadesini anarak on iki imama kötü bakanların boylarının lam harfine dönmesini, bellerinin bükülmesini ister. Akabindeki beyitte Mervan'dan bahseden şair onun kötü duruma düşmesini temenni ederek Emevî devletinin yıkılmasında etkili olup halifelîği tekrardan Hz. Ali'nin soyuna getiren Ebû Müslim-i Horasanî'yi övmüştür.

Ehlî, olumsuz bir tavır takındığı "Dünbeki" taifesine de bedduada bulunmuştur. Şair, ehlibeyiti reddeden Dünbekilerin iki dünyada da ney gibi inlemelerini, onların bedbaht olmalarını dilemektedir. Dünbeki "sarığının ucuna taylasan bağlayan adam" demek olup Müslüman müderris ve kadınlara verilen lakap olarak tanımlanmıştır (Redhouse, 1987, 916). Gökyay, Gelibolulu Âlî'nin *Hâlâtü'l-Kâhire*'sinde geçen bu kelimeye "Müslüman şeriat adamları için kullanılan bir lakap" anlamı vermiştir (Gökyay, 1984, 70). Şentürk, eldeki beyitlerden hareketle dünbeki kelimesinin rahatına düşkün, fakirlikten iz taşımayan kimseler için kullanıldığını tespit ederek "dünyaya tapan itibarsız ve yaramaz kimse" manasını vermiştir (2019, 375-376). Şentürk'ün tanık olarak sunduğu beyitlerden Karamanlı Aynî'nin "Oldı sehmeine kırân hûk-i Yezîdi kıraram//ÿ seg ü iy dünbekî sâhib-kırânem ya kimem" beyitinde Dünbekilerin Yezid taraftarı olduğu sezilmektedir.

Son beyitte şair "eğer o Şah'ın (Hz. Ali'nin) yoluna sadakatle çıktıysan özünü ve yüzünü toprak hâline getir" diyerek kendisine tevazuu tavsiye etmektedir. Bu ifade Hz. Ali'nin lakaplarından biri olan Ebû Tûrâb'a bir işaret olmalıdır. Hz. Peygamber tarafından verilen bu lakap "toprağın babası" demek olup Hz. Ali'nin alçak gönüllü yaradılışına işaret etmektedir. Günümüzde bile hâlen alçak gönüllü insanlar için "yüzü yerde" deyimini kullanıldığı hatırlanmalıdır.

4. Metin<sup>16</sup>*[Elif-nāme-i Ehlī]*

*Fe 'ilātün fe 'ilātün fe 'ilātün fe 'ilün*

1. **Elif** Allāh ḥaḳı Aḥmed ü Maḥmūd-ı<sup>17</sup> beşer  
*'Işkına eylemişüz terk-i dil ü cān-ile ser*
2. **Bā** beyān étدی 'ıyān gün gibi rüz-ı ezeli  
*Eyledi barmaq işārātıyla şaḳḳ-ı kamer*
3. **Tā** temennā olan Allāhdan Aḥmed ḥaḳı bu  
*K'èdeviüz āl-i 'abā mihri-le 'uḳbāya sefer*
4. **Ş ā ş** emer vère dēr iseñ şecer-i bāğ-ı ümüd  
*Ehl-i beytüñ ḥaremin āb u hevāyıla şuvar*
5. **Cīm** cemāl ile celāl oldı Muḥammedle 'Alī  
*Birisi kān-ı melāḥat biri zū 't-tīg-ı dü-ser*
6. **Hā** ḥayāt-ı ebedī oldı baña zıkr-i 'Alī  
*Ölürem bir nefes urursam eger ḡayrı diğer*
7. **Hā** ḥarīdār-ı 'Alī āl-i 'Alī bendesiyem  
*'Işḳ bāzār[ı] içinde édeli şevḳ güzer*
8. **Dāl** devlet baña yétmez mi bu kim mihr-i 'Alī  
*Eyledi dilde beden içre revān gibi maḳar*
9. **Zāl** zıkr eylemege medḥine leb vèrdi çü Haḳ  
*Dehenümden dökilür söz yèrine dürr ü güher*
10. **Rā** Resūlu 'llāh anuñ ḥaḳḳına dèdi ki 'Alī  
*Dīnümüñ revnaḳıdur şāḥib-i tefsīr ü<sup>18</sup> ḥaber*
11. **Zā** Zekerıyyā gibi başdan beni ger şaḳḳ édeler<sup>19</sup>  
*Hāşe bu yolda dil-āzürde olam zerre ḳadar*
12. **Sīn** sa 'ādet yaḳasın bulmaḳ eger ister iseñ  
*Dutağör Ḥaydar-i Kerrār etegin ırma nazar*
13. **Şīn** şaḳḳ müdbir ü bed-baḥt ḳaçan ola sa 'īd  
*Olmadı çün başarı étmege āfāḳa nazar*
14. **Şād** şabr ile çü şadr olur imiş şaḥşa maḳām  
*Şabr édüp şāh eşigi ḥızmetine bağla kemer*
15. **Ḍād** zıdd oldıḡı 'çün āl-i Muḥammedle Yezīd  
*Ber-mezīd oldı aña la `net-i Haḳ şām u seḥer*
16. **Tā** tarīḳat begidür şāh Hüseyin ile Ḥasan

16 *Mecmū'a-ı Eş'ār* (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine Kitaplığı, No. 1067) 54b-55a.

17 maḥmūd-ı: maḥmūd u H. Anlam gereği değıştirilmiştir.

18 tefsīr ü: tefsīr-i H. Anlam gereği değıştirilmiştir.

19 Bu mısradaki harf vezne dahil edilmemiştir.

*Ḳurretü 'l-'ayn-ı Nebī ya 'ni ki Şebbür ü Şeber*

17. **Zā** zuhūr etdi 'Alī ibni Hüseyn ibni 'Alī<sup>20</sup>

*Hakkına dēdi anuñ zeyn-i 'abā zeyn-i beşer*

18. **'Ayn** 'ālemde 'ıyān gün gibi ey tālib-i Hakk

*Bākir u Ca'fer-i Şādıkdur olan ehl-i hüner*

19. **Ġayn** ğayretlü özin tapmışı erdür tanıyan

*Hacc-ı hidāyet<sup>21</sup> (?) ile şāh-ı Horāsān meger*

20. **Fā** fikir eylemege getüre 'ālemde felek

*Bir Takī gibi takī yā ho Nakī gibi bir er*

21. **Ḳāf** kıymetlü güher dürr-i Hasan ibni Nakī

*Dür-i deryā-yı kıdem hādi-i Mehdīye pezer*

22. **Kāf** külliyyen hidāyet kıla Mehdī erişe<sup>22</sup>

*Götüre zulmeti hīç kılmaya zulmetden eş er*

23. **Lām** lām olsun anuñ kıdidi bu küfr-i ğam ile

*Kim bu On İki İmāma kıla bir egri nazar*

24. **Mīm** Mervān olayıdı seg ü har cümle kamu

*Müslim-i Mervīye ger vèrmese Allāh zafer*

25. **Nūn** ney gibi enīn olsun iki 'ālemde

*Münkir-i āl-i Muḥammed dirilen Dünbekiler*

26. **Vāv** veylinden ırağ olmağa maḳşūduñ ise

*Eyle cān ile göñülde āl-i 'abā mihrine yèr*

27. **Hā** hidāyet erişenlerde olur ḥubb-ı 'Alī

*Kim ölür başı<nu> vèrür ālini cān ile sever*

28. **Lāmelif** lā dèyenüñ başını kes kınını dök

*Böyle dēdi dèyü nakl eylediler Ḳayr-ı Beşer*

29. **Yā** yolında o şehüñ şıdık ile başduñsa kıdem

*Ehliyā özüñi ḥāk eyleyügör yüzüñi yèr*

## Sonuç

Harfler icat edildiği zamandan bu yana insanoğlunun ilgi ve merak konusu olagelmiştir. Zamanla edebiyatın da konusu ve malzemesi olan harfler bazen maşukun bir güzellik unsuru ya da uzvuna yahut aşığın hâllerinden işaretlere dönüşmüş, gitgide gizli ve simgesel anlamlar kazanarak kendi içlerinde bir kavram ağı oluşturmuştur. Elif-nâmeler ise harflerdeki bu kavram ağının hem şekil hem de içerik olarak somut bir şekilde görüldüğü şiir türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Çoğu zaman dinî-tasavvufî konular üzerine yazılan elifnâmelerin düvâz-nâme şeklinde yazılmış olanlarına da rastlanılmaktadır.

20 Alī ibni Hüseyn bin 'Alī; Hüseyn bin 'Alī ibn 'Alī H. Anlam ve vezin gereği değiştirilmiştir.

21 Vezin aksamaktadır.

22 "Külliyen" kelimesi vezni aksatmaktadır.

Düvâz-nâmeler başta Hz. Ali olmak üzere ehlibeyt, On İki İmamlar ve Şii mezhep büyüklerinin övgüsü üzerine kaleme alınmış olup mezhep fark etmeksizin Osmanlı şairlerinin alaka duyduğu bir şiir teması olmuştur. Elimizdeki düvâz-nâme temalı bu *Elif-nâme* Ehlî mahlaslı bir şaire aittir. Biyografik ve bibliyografik kaynaklar incelendiğinde Ehlî mahlaslı tek bir şair karşımıza çıkmaktadır. 16. yüzyılda yaşamış olan Tayyib-zâde Ehlî (öl. 1600-1601), Osmanlı Devleti'nin çeşitli vilayetlerinde müderrislik ve kadılık yapmış olup tezkirelerde tasavvufa temayülü bulunan bir şair olarak anılmıştır. Ehlî'nin edebî şahsiyeti ve tasavvuf temayülü hakkında bilgi edinebilmek için çeşitli mecmua ve cönklerde taramalar yapılmıştır. Yapılan taramalar neticesinde Ehlî'nin daha çok âşıkâne gazeller yazdığı görülmüştür. Kesin bir yargıya varılmamakla birlikte elimizdeki *Elif-nâme*'nin biyografik kaynaklarda ismi geçmeyen ancak Alevi mezhepli ve/veya Bektaşî meşrepli olması muhtemel olan başka bir Ehlî mahlaslı şaire ait olma ihtimali bulunmaktadır.

Ehlî *Elif-nâme*'sinde tevella ve teberrâ anlayışını yansıtmış, tevellanın gereği olarak Hz. Ali ve diğer on bir imamı övmüş, teberrânın gereğince Mervan, Yezid ve Dünbekilere karşı son derece olumsuz bir tavır takınmıştır. Büyük olasılıkla Sünnî akideye bağlı olarak yetiştiği tahmin edilen Ehlî'nin tevella-teberrâ anlayışıyla düvâz-nâme yazması onun ehlibeyt ve On İki İmam sevgisine sahip, tasavvufa meyilli belki de Bektaşî-meşrep biri olduğunu akla getirmektedir. Bununla birlikte yukarıda da belirtildiği gibi şiirin Ehlî mahlasını kullanan ancak biyografik kaynaklarda kendine yer edinmemiş meçhul bir Ehlî'ye ait olması da ihtimal dahilindedir. İlerleyen zamanlarda elde edilecek yeni bilgi ve belgelerden kesin bir sonuca varmak daha mümkün görünmektedir.

Divan edebiyatı sahasında yazılmış düvâz-nâme temalı pek çok şiir mevcuttur. Ancak düvâz-nâme şeklinde yazılmış elif-nâmelere pek tesadüf edilmemektedir. Günümüz bilgileri ışığında divan edebiyatı sahasında yazılmış düvâz-nâme temalı elif-nâme özelliği taşıyan iki şiir bulunmaktadır. Hatâyî (öl. 1524) ve Fuzûlî'ye (öl. 1556) ait bu iki şiirden Hatâyî'nin şiiri oldukça yalın bir dil ve sade bir üslupla yazılmış olup ezberlenmeye ve bestelenmeye müsaittir. Fuzûlî'nin çiçek ve çiçek unsurlarına dayalı teşbih, istiare ve diğer edebî sanatlardan yararlanarak yazdığı *Elif-nâme*'sinde dilin daha ağır ve sanatkârâne olduğu görülmektedir. Ehlî'nin *Elif-nâme*'si ise açık bir üslupla kaleme alınmıştır. Bununla birlikte *Elif-nâme*'de Hatâyî ve Fuzûlî'nin şiirlerinden farklı olarak daha keskin ifadeler kullanılması dikkat çekicidir. Ehlî'nin şiiri bu sahada yazılmış düvâz-nâme temalı elif-nâmelere yeni bir örnek olması bakımından değerlidir.

### Kaynaklar/References

- Açıkgöz, Namık. Riyâzu's-Şu'arâ. Müellifi: Riyâzi. Ankara: Kültür-Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. (e-kitap). [Erişim tarihi: 20.03.2023].
- Akbayar, Nuri. (1996). Sicill-i Osmanî. Müellifi: Mehmed Süreyya, (Sadeleştiren S. A. Kahraman), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Aldemir, Kamil. *Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi bölümü 3424 numaralı şiir mecmuası (Mecmua-i Kasa'id) (52a-91a varak) (Transkripsiyonlu metin-inceleme)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2015.
- Arat, Reşit Rahmeti. *Eski Türk Şiiri*. Ankara: TDK Yayınları, 1991.
- Atik-Gürbüz, İncinur. *Mecmû'a-i Letâ'if*. Yayınlanmış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2011.
- Aydın, Dilara. "Klasik Türk Şiirinde Düvâz-dehler". 103/ 261-281. *Türk Kültürü ve*



*Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2022.

- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Damla Ofset A.Ş., 2005.
- Babaarslan, Giyasi. *Koç Üniversitesi El Yazmaları Koleksiyonunda Bulunan İlahi Mecmuasının (Mecmû'a-i İlahiyyât) Transkripsiyonlu Metni ve Mestap'a Göre Tasnifi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi, 2018.
- Batıslam, H. Dilek. "Kıbrıslı Âşık Kenzî'nin Elif-Nâmeleri". 1/2, 7-16. *Kıbrıs Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi*, 2018.
- Bozhüyük, Mehmet Emin. "Hurûf". *TDVİA*. 18/ 397-401, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Canım, Rıdvan. *Tezkiretü 'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*. Müellifi: Latifi. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. (e-kitap). [Erişim tarihi: 20.03.2023].
- Çelebioğlu, Âmil. "Harflere Dair". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.
- Dalkılıç, Bayram. "İskenderiye'li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefî Yöntemi". 15/ 61-79. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003.
- Demirel, Mustafa. "Âşık Paşa'nın Elifnamesi ve Dil Özellikleri". 3/ 203-246. *Bilig*, 1996.
- Derman, Mehmet Ali (1965). *Evlîyalar Şahı*. İstanbul: Anadolu Matbaası.
- Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları, 1983.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa". *TDVİA*, 18/ 401-408. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Durmuş, İsmail. "Harf". *TDVİA*, 16/ 158-163. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Şairleri 3. Cilt*, İstanbul: Bozkurt Matbaası, 1936-1946.
- Epstein, Perle. *Kabala Musevi Mistiklerinin Yolu*. Çev: N. Karayazgan – Ş. Barkın. İstanbul: Dharma Yayınları, 1993.
- Fâizî, Abdülhayy b. Mustafa Feyzillah b. Kâf-zâde Ahmed. *Zübdetü'l-Eş'âr*, İBB Atatürk Kitaplığı, Bel\_Yz\_B.000011.
- Fenton, Paul B. "Yahudilik ve Tasavvuf". Çev: S. Çift. 13/1 / 245-260. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. "İsnâaşeriyeye". *TDVİA*, 23/ 142-147. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Hâlâtü'l-Kâhire mine'l-Âdâti'z-Zâhire*. Müellifi: Gelibolulu Âlî. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1984.
- Gölpınarlı, Abdülbâkiy. *Oniki İmâm*. İstanbul: Der Yayınevi, 1979.
- Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Felsefe Tarihi Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*. Çev: D. B. Kılınç. İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019.
- Hirsch, Edward. *A Poet's Glossary*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt Publishing, 2014.
- Kaplan, Doğan. *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Kaplan, Hasan. "Müniri'nin Şiirlerinde Harf Simgeciliği ve Şairin Elif-nâmesi". 177-208. Ed. M. F., Murad, S.- İlhan, M. *Uluslararası Amasya Şairleri Bilim Şöleni* (s. 177-208). Kibatek Yayınları, 2018.
- Kaplan, Hasan. "Klasik Türk Edebiyatında Elifname Geleneği ve İsmail Hikmetî'nin Elifnameleri". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* , 6 (2), 437-384, 2022.
- Kaplan, Yunus. Ehlî, Tayyib-zâde Ehlî Efendi. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ehli-tayyibzade-ehli-efendi>. [Erişim Tarihi: 26 Mart 2023].
- Kayabaşı, Bekir. *Kâf-zâde Fâizî'nin Zübdetü'l-Eş'âr'ı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Malatya: İnönü Üniversitesi, 1997.
- Kılıç, Filiz. *Meşâ'irü's-Şu'arâ*. Müellifi: Âşık Çelebi. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. (e-kitap). [Erişim tarihi: 20.03.2023].
- Köksal, Mehmet Fatih. "Hüsn ü Dil (Ehlî)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/husn-u-dil-ehli>. [Erişim Tarihi: 26 Mart 2023].
- Kölemen, Sema. *Nuruosmaniye Kütüphanesi 4962 numaralı mecmua (247a-324b)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2011.
- Macit, Muhsin. *Hatâyî Dîvânı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Mecmû'a-ı Eş'âr*. İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Hazine Bölümü, No. H. 1067.
- Mecmû'a-ı Eş'âr*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No. OE\_Yz\_0593.
- Mecmû'a-ı Eş'âr*. Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Bölümü, No. 06 Mil Yz A 2605/1.
- Melikoff, Irene. *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. Çev: T. Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2010.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar -Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Çev: T. Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1993.
- Nev'î-zâde Atâyî. *Zeyl-i Şakâyık Li-Atâyî (Hadâyıku'l-Hakâyık fî Tekmîleti's-Şakâ-yık)*. İstanbul, 1268.
- Özcan, Hüseyin. "Hataî'nin Elifnâme Şeklinde Yazdığı Düvazdeh". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 76: 191-204, 2015.
- Özcan, Nurgül. "Rumelili Murtaşâ Sükûti Divanı'ndaki Elif-nâmeler". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* , (15) , 263-273, 2019.

- Öztoprak, Nihat. “Bursalı Feyzi Efendi’nin Elifnameleri”. *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 35/ 135-167, 2006.
- Öztoprak, Nihat. “Elifnâmelerin Tertip Hususiyetleri ve Metin Tesisindeki Yeri”. *Atatürk Üniversitesi Uluslar Arası Türklük Bilgisi Sempozyumu*. 817-829. Erzurum, 2007.
- Öztoprak, N. “Elifname Yazma Geleneğine Göre Fuzûlî’nin Elifnamesi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Uluslararası V. Dil, Yazın, Deyişbilim Sempozyumu*. s. 327-336. Pegem A Yayınları, 2006.
- Öztürk, Uğur. *Mecmû’a-i Eş’âr (Muallim Cevdet K.479) (İnceleme- Tenkitli Metin)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, 2013.
- Redhouse, James William. *A Turkish and English Lexicon/Kitâb-ı Ma’ânî-i Lehce*. Lebanon, 1987.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. (2009). “Alevî İnançlarında Hz. Muhammed” *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak. 228-240. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. Çev: M. Küpüşoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.
- Solmaz, Süleyman. *Gülşen-i Şu’arâ*. Müellifi: Ahdî-i Bağdâdî. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. (e-kitap). [Erişim tarihi: 20.03.2023].
- Sungurhan, Aysun. *Tezkiretü’s-Şu’arâ*. Müellifi: Kınalızâde Hasan Çelebi. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. (e-kitap). [Erişim tarihi: 20.03.2023].
- Sümer, Muhammet. *Âşık Tarzı Şiir Geleneğindeki Elifnâmelerde Tasavvufî Motifler*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2022.
- Şentürk, Ahmet Atillâ. *Osmanlı Şiiri Kılavuzu, Cilt 3 (Dâbbe-Düzgün)*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2019.
- Temizkan, Mehmet. *Türk Edebiyatında Harf Şiirleri ve Elif-nâmeler*. İzmir: Külcüoğlu Kültür Merkezi Yayınları, 2007.
- Tez, Zeki. *Matematiğin Kültürel Tarihi*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.
- Tökel, Dursun Ali. *Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Turan, Fatma Ahsen ve Kılıç, Filiz. “Türk Edebiyatında Duvazdehler”. *I. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*. 357-367. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman. “İşârî Tefsir”. *TDVİA*. 23/ 424-428. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Usluer, Fatih. *Hurufilik İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
- Üzüm, İlyas. “İnançtan Külte: Alevilikte Oniki İmam İnancı”. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak. 268-285. Ankara: Kültür ve

Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.

Vural, Emre. *Michigan Üniversitesi 356 Numaralı Şiir Mecnû'Ası (İnceleme-Metin)*.  
Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, 2013.

Weir, Thomas Hunter. "Harf". *MEB İslam Ansiklopedisi*, 5/ 230-231. İstanbul: MEB  
Yayınları, 1987.

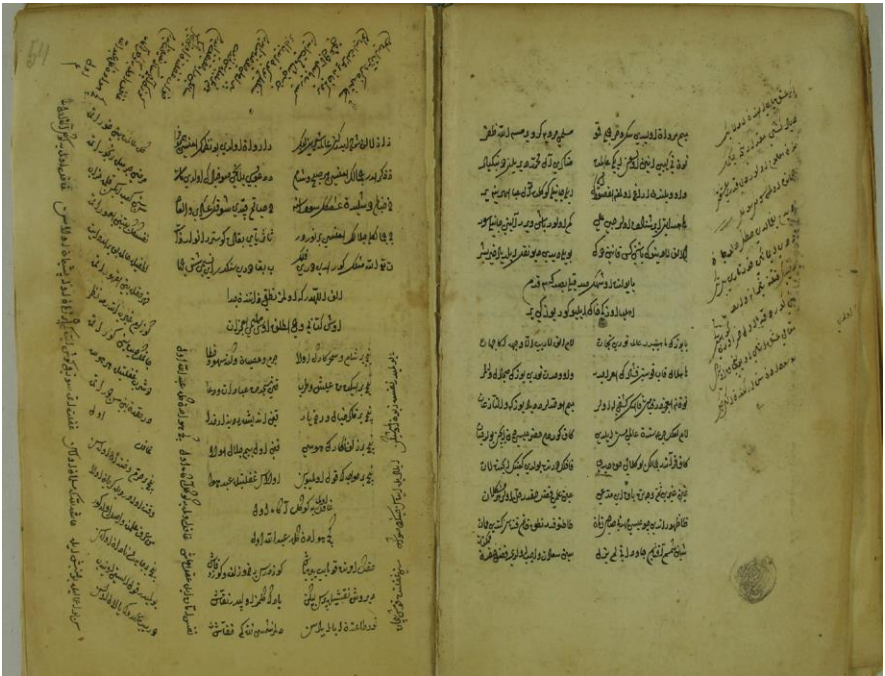
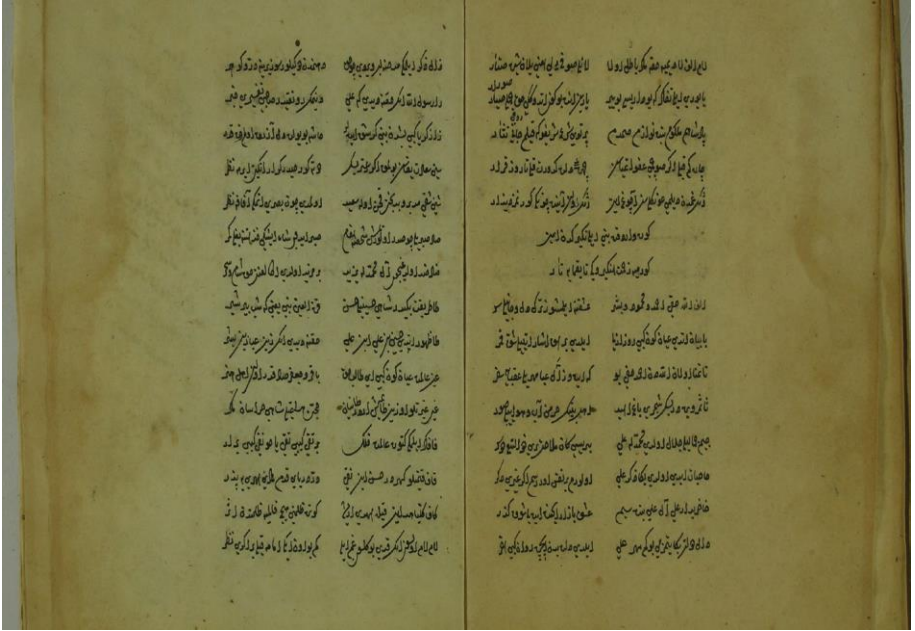
Yıldırım, Rıza. *Menâkıb-ı Evliyâ (Buyruk) Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edis-  
yon-Kritik Metin*. İstanbul: YKY Yayınları, 2022.

Yurdağür, Metin. "Cefr". *TDVİA*, 7/ 215-218: İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın-  
ları, 1993.

Yurdakul, Rabia Nur. *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 739  
Numarada Kayıtlı Mecnû'a-yı Nezâyir (25b-50a) (İnceleme-Metin-Çeviri)*.  
Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2019.

**Ekler/Appendics**

**Ek 1: Mecmû'a-ı Eş'âr, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine Kitaplığı, No. 1067, 54b-55a.**





## OSMANLI İRAN İLİŞKİLERİNDE BİR NÜFUZ ARACI OLARAK TARİKAT ŞEYHLERİ: ŞEYH MA'RÛF ÖRNEĞİ\*

### ORDER SHEIKHS AS A TOOL OF INFLUENCE IN OTTOMAN-IRAN RELATIONS: THE EXAMPLE OF SHEIKH MA'RF

Doç. Dr. Zekeriya IŞIK   \*\*

Sorumlu Yazar/Correspondence

#### Öz

Osmanlı Devleti'nin doğu sınırlarının fiziki olarak dağlık olması, din, mezhep, tarikat ve etnisite bakımından çeşitlilik arz etmesi siyasi, askeri ve güvenlik açısından kontrolünü zorlaştırmıştır. Bu sınırların İran gibi siyasi olduğu kadar dini ve mezhebi bakımdan da muhalif olan bir devletle paylaşılıyor olması bölgede aşiret ve tarikat gibi örgütlü yapıların varlığını ve uzun ömürlülüğünü teşvik etmiştir. Bölgenin tarihsel seyrinde ve Osmanlı-İran ilişkilerinin gelişiminde XVI. yüzyıldan itibaren daha çok Kürt Emirlikleri ve aşiretler etkin rol oynarken XIX. asrın ortalarına doğru tarikat şeyhleri ön plana çıkmaya başlamıştır. Böylesi bir değişimin yaşanmasında bölgede Osmanlı modernleşme çabalarının bir neticesi olarak hayata geçirilen merkezî idari reformların etkisi büyüktür. Yapılan reformlarla emirlik sistemi kaldırılmış, yerine ihdas edilen idari kadrolara merkezden bürokratlar atanmıştır. Bu yörenin yapısını tanımayan bu bürokratlar, aşiretler arasında zuhur eden geleneksel sorunların çözümünde yetersiz kalmıştır. Bölgedeki bu kaotik durum aşiretler üstü bir konumda bulunan tarikat şeyhlerinin bir çözüm aracı olarak ön plana çıkmasında ve giderek siyasi- politik nüfuzlarını arttırmalarında etkili olmuştur. Bundan sonraki süreçte Osmanlı-İran ilişkilerine de yansıdığı şekliyle yer yer mezhebi farklılıklarına dahi bakılmaksızın tarikat şeyhleri önemli bir aktör haline almıştır. Bölgede her iki ülke açısından tarikatların yükselmesinde reformların yanında Batılı ülkelerin İslam dünyası üzerinde giderek artan baskıları ve yürüttükleri misyonerlik faaliyetlerinin menfi sonuçları da etkili olmuştur. Bu çalışma, Osmanlı-İran ilişkilerinde tarikatların oynadıkları rolü Berzencî ailesinden bir Kadiri şeyhi olduğu anlaşılan Şeyh Ma'rûf ve faaliyetlerini temel alarak ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Şeyh Ma'rûf, kalabalık müritleri ve müntesipleriyle birlikte İran'ın Merivan bölgesinde bir taraftan Sünnî tasavvuf geleneğini korumaya ve yaşatmaya çalışması diğer taraftan da nüfuzu altındaki topraklarda ziraat ile uğraşarak üretime katkı sağlamasıyla her iki ülke için de sosyo-ekonomik ve politik bir güce dönüşmüştür. Dolayısıyla Şeyh Ma'rûf'un hicreti ve Osmanlı topraklarına yerleşmesi hadisesi bu bağlamda çok yönlü önemli bir örneklige sahiptir.

\* Bu makale, Bakü'de düzenlenen INCSOS VII (2022)-Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde "İran'dan Göç Eden Meşâyî hi Osmanlı Sosyal ve İctimai Yapısına Uyarılma Çabaları: Şeyh Ma'rûf Örneği" adıyla sunduğumuz ve sadece özeti yayımlanan bildirinin geliştirilmesi ve yeniden düzenlenmesi sonucu hazırlanmıştır.

\*\* Doç. Dr. Hitit Üniversitesi, zekeriyaistik@hitit.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3528-902X.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, İran, Tarikat, Berzencî, Şeyh Ma'rûf.

### Abstract

The physical ruggedness of the eastern borders of the Ottoman Empire, along with its diversity in terms of religion, sects, orders, and ethnicity, made political, military, and security control challenging. Sharing these borders with a state like Iran, which was not only politically but also religiously and denominationally opposed, encouraged the presence and longevity of organized structures such as tribes and orders in the region. In the historical course of the region and the development of Ottoman-Iranian relations, from the 16th century onwards, Kurdish emirates and tribes played a more influential role, while in the mid-19th century, Sufi order sheikhs began to take the forefront. The effect of the centralizing administrative reforms implemented as a result of Ottoman modernization efforts in the region played a significant role in such a transformation. With these reforms, the emirate system was abolished, and central bureaucrats were appointed to newly established administrative positions. These bureaucrats, unfamiliar with the structure of the region, proved inadequate in resolving traditional issues that arose among the tribes. This chaotic situation in the region contributed to the prominence and increasing political influence of Sufi order sheikhs, who held a supra-tribal position. As this process continued, it also influenced Ottoman-Iranian relations, with Sufi order sheikhs becoming important actors in the region, regardless of sectarian differences in some cases. In the rise of orders in the region, in addition to reforms, the negative consequences of Western countries' increasing pressure on the Islamic world and their missionary activities also played a significant role. This study aims to shed light on the role of Sufi orders in Ottoman-Iranian relations, based on the activities of Sheikh Ma'ruf, who is identified as a Qadiri sheikh from the Berzenci family. Sheikh Ma'ruf, along with his numerous followers and disciples, not only sought to preserve and perpetuate the Sunni Sufi tradition in the Merivan region of Iran but also became a socio-economic and political force for both countries by engaging in agriculture and farming in the territories under his influence, contributing to production. Therefore, the migration of Sheikh Ma'ruf and his settlement in Ottoman territories has multifaceted significance in this context.

**Key Words:** Ottoman, Iran, Orders, Barzenji, Sheikh Ma'rûf.

### Giriş

Osmanlı-İran ilişkilerine yön veren çok farklı dinamikler söz konusu olmuştur. Bu dinamikler iki ülke arasındaki coğrafyanın dağlık yapısı, bu durumun da etkisiyle taraflar arasındaki siyasi sınırların düzenli ve istikrarlı bir statüye kavuşturulmaması, bilhassa konargöçer aşiretlerin yaptığı sınır ihlalleri neticesinde küçük çaplı çatışmaların ve demografik hareketliliğin süreklilik arz etmesi (Soofizadeh, 2017, 437) bölgedeki halkların dini, mezhebi, etnik ve kültürel çeşitliliği, aşiret ve tarikat gibi farklı örgütlü yapıların varlığı şeklinde sıralanabilir. Tüm bunlara XIX. yüzyılın ortalarına doğru bölgede emperyalist faaliyetlerini giderek artıran Batılı ülkelerin hassas siyasi ve toplumsal dengeleri bozma teşebbüsleri de eklenmelidir. Nitekim bu yüzyılda iki ülke arasındaki ilişkiler daha çok bölgeye nüfuz etmeye çalışan İngiltere, Rusya gibi devletlerin riyasetinde gelişmiştir (Orat, 2014, 63).

Osmanlı-İran ilişkilerinin tarihi seyrine en çok etki eden hadiselerin başında ise şüphesiz Safevîlerin XVI. yüzyılın başında şeyhlikten şahlığa sıçramak suretiyle bir devlet kurmaları gelmektedir. Ahmet Cevdet Paşa'nın ifadesiyle Şah İsmail'in, Osmanlı Devleti'nin yanı başında, ona rağmen başka bir İslamî yönetimin yaşayamayacağını anladıktan sonra İran'da Şii mezhebini temel alarak devletini kurması İslâm toplumu arasına büyük bir ayrılık sokmuştur (1972, 45). Bu durum Safevî döneminden başlayarak Osmanlı-İran ilişkilerinin gelişiminde, hudutların güvenliğinin temininde, bölgede bulunan aşiret-tarikat örgütlenmelerine siyasi ve stratejik anlamlar yüklen-



mesinde başat rol oynamış, her iki devlet açısından bölgede hâkimiyet kurmak için dini, mezhebi dengeleri ve söz konusu yapıları hesaba katmak zorunlu bir hal almıştır.

Safevîlerin Anadolu'da bilhassa imparatorluğun doğusunda yaşayan Kızılbaş Türkmenlerle olan sıkı mürit, muhip ilişkisinin sonraları siyasi ve politik gayelere de hizmet etmesi (Solak-Zâde, 1989, 421; Gündüz, 2013, 51-60) XVI. yüzyılda Osmanlı-İran çatışmasının temel nedeni olduğu gibi bölgenin siyasi ve demografik olarak şekillenmesinde de belirleyici olmuştur. Nitekim bu durum bölgede ve hudutlarda I. Selim'in ilgi alanına Kızılbaşlarla mücadele noktasında Kürt mirlerinin girmesine zemin hazırlamıştır. Kendisi de bir Kürt olan ve bölgeyi çok iyi bilen İdris Bitlisî'nin I. Selim'e verdiği güven onun, Osmanlı hâkimiyetini benimsemeleri amacıyla mahalli aşiret liderleriyle görüşmesi için bizzat görevlendirilmesiyle sonuçlanmış, nihayetinde o, yoğun çaba ve gayretiyle yirmi beş aşiretin Osmanlı hizmetine girmesine vesile olmuştur (İdris-i Bitlisî, 2013, XXXVI). O'nun bu gayretleri Osmanlı kadar Kürt aşiretlerinin de işine yaramış, nitekim imtiyazlarının devamlılığına imkân sağlayan bir idari teşkilatlanma ihdas edilmiştir (Bayrak, 2012, 648-649). Bir taraftan Kürt Emirlerine toprak ve hediyeler, bir takım hak ve ayrıcalıklar sağlanırken diğer taraftan da onlardan devlet otoritesine boyun eğmeleri ve Kızılbaşlığa karşı verilen mücadeleye ortak olmaları istenmiştir (Bayrak, 2012, 648-649; Gündüz, 2013, 145). Yaşanan bu süreç Kürt mirlerinin zeamet ve timardan muaf tutulmaları böylece ekonomik ve askerî bakımlardan bağımsızlık elde ederek Şîlik tehdidini önlemeye başlamaları ve Osmanlı ile İran arasında çok yönlü stratejik bir tampon oluşturmalarıyla neticelenmiştir (Atmaca, 2013, 86). Nitekim 1514 Çaldıran Zaferi ardından Irak'ın kuzeyinin önemli bir bölümü Osmanlı idaresi altına alınarak Diyarbakır Eyaleti'ne bağlanmış, Kanuni Sultan Süleyman'ın Bağdat'ı fethi (1534) ile bölgede kalıcı idari yapılar kurulmuş, Bağdat Eyaleti ihdas edilerek, Musul müstakil sancak hâline getirilmiş ve Irak'ın tamamı Bağdat valilerince yönetilmiştir (Bayrak, 2012, 648). Müstakil sancak veya eyalet olarak yönetilen Şehrızor ise XVIII. yüzyılın başında Kerkük, Erbil, Köy-Sancak, Karaçolan (Şara-bazar), Revanduz ve Harir sancaklarından teşekkül eden eyalet hâline getirilmiş ve bu sancaklar yurtluk-ocaklık ve hükümet olarak idare edilmiştir (Bayrak, 2012, 649; Marûfoğlu, 2013, 236-37). Bu idari yapılanma ve Kürt aşiretlerine sağlanan otonomi ve ayrıcalıklar bölgede onların giderek çoğalmalarına, nüfuzlarının artmasına ve kontrol altına alınmalarının güçleşmesine yol açmıştır.<sup>3</sup> Ancak öyle ya da böyle modernleşme sürecinde emirliklerin tasfiyesine kadar bölgede Osmanlı idaresinin tesisi, İran ile kurulan münasebetlerin mahiyetinin belirlenmesinde başat rolü emirlikler ve aşiretler oynamıştır.

Söz konusu bu yapıların dışında bölgede Osmanlı-İran ilişkilerinin gelişimine etki eden diğer bir olgu da bu çalışmanın esas konusunu teşkil eden aşiretler üstü, ülkeler arası bir güç ve nüfuza sahip bulunan tarikat yapılanması olmuştur. Şîî İran devletini kuran iradenin bizatihi bir tarikat olması (Safevîyye) bundan sonraki süreçte İran ile Osmanlı tarafında ve hudutlarda yaşanacak olan gelişmelerde din, mezhep ve tarikatı olabildiğince belirleyici noktaya taşımıştır. Zira Sünnî geleneğe sahip olan Safevîyye tarikatının Şîileşmesi, ardından hâkim olduğu coğrafyada resmi kurumlar eliyle halkı, ulema ve meşâyihî bu mezhebi kabule zorlaması, birçok Sünnî ailenin Osmanlı topraklarına göç etmesine neden olurken<sup>4</sup> aynı zamanda Nimetül-

3 Mehmet Arif Efendi aşiretlerin kendi çıkarlarını önceleyen, Osmanlı İran ilişkilerine de tesir eden idare edilmesi güç tutumlarını "Bu aşiretlerin durumunu hudutlarda olup da görmelidir. Ufacık bir şeyden Kürt ağasının canı sıkıldığı gibi aşireti ile beraber İran'a geçer, orada sıkılırsa Rusya'ya veya tekrar Osmanlı Devleti'ne gelir." şeklinde ifade etmiştir (Mehmed Arif, 2006, 333).

4 Mesela Tebriz'in Urmiye kasabasında doğduğu için Rumiye Şeyhi diye meşhûr olan Nakşi meşâyihinden Aziz Mahmûd-i Urmevî (ö. 1048/1639), İbrâhîm-i Gülşenî (ö. 940/1534) gibi Şîî Safevîlerin Sünnîlere yaptıkları baskı üzerine hicret ederek Diyarbakır'a gelmek ve burada kurduğu tekkesinde irşada devam etmek zorunda kalmıştır (Alkış, 2015, 27). Ancak Şeyhin, İran hâkimiyetine giren bölgeden göç etmek durumunda kalması onun bu coğrafyadaki sosyal ağlarıyla olan ilişkilerini büsbütün kesememiştir. Naîmâ (ö. 1128/1716) bu durumu Şeyhin kerametleri, hal ve tavırları sayesinde cihan şöhretiyle dolmuş, Rum, Arabistan, Kürdistan ve Acemistan halkı ona muhip olmuş, biraz da abartarak müritlerinin sayısı kırk

lahiyye ile Kübreviyye'nin Zehebîyye ve Nûrbahşîyye kolları gibi bazı Sünnî tarikatların Şiîleşmesine yol açmıştır (Kavak, 2023, 62). Bundan sonraki süreçte bilhassa Kâdiriyye, Nakşibendîyye ve Şâzilîyye tarikatları bölgede Sünnîliğin varlığını sürdürebilmesi için büyük çaba göstermek durumunda kalmıştır. Mesela Mevlana Hâlid Bağdâdî (ö. 1242/1827) Sünnîliğin zayıf ve mecalsiz kaldığını gördüğü İran'a halifelerini gönderdiği gibi onların faaliyetlerine mani olunmaması için hem yerel hem de İran merkezi hükümetindeki üst düzey devlet yöneticilerine mektuplar göndermiştir (Kavak, 2013, 63). Bölgede Sünnî tarikatlara ait faaliyetlerin yok denecek kadar azaldığı tarihsel süreçte bilhassa Berzencî ailesi devreye girmiş İran'ın Irak sınırına yakın olan Bane ve Merivan gibi Kürt şehirlerine Kadirî şeyhleri göndermek suretiyle Sünnî tasavvuf geleneğini yaşatmaya çalışmıştır (Kavak, 2023, 67-68). İşte bu çalışmanın konusunu teşkil eden ve Berzencî ailesinin mensubu bulunan Şeyh Ma'rûf da<sup>5</sup> ya bu misyonla Merivan'a gönderilmiş ya da daha önce gönderilenlerin soyundan olup burada doğmuş ve yetişmiş olmalıdır. Böylece bölgede bilhassa Irak'ta önemli bir güce sahip olan Kadirîlik İran'da da nüfuz alanları oluşturmayı başarmıştır.<sup>6</sup> Ancak tarikat şeyhlerinin tarihte hiç olmadığı kadar büyük bir güç ve nüfuz kazanmalarının XIX. yüzyılda yaşanan gelişmeler ve bölgede değişen dengeler sayesinde vuku bulduğunun altı çizilmelidir. Bilhassa Osmanlı-İran sınırında yaşanan karışıklıklar, dini, mezhebi ve ideolojik farklılıklardan kaynaklı sorunlar, İran'ın sınır ötesi müdahalelerinin yarattığı siyasi, askeri, kültürel ve demografik problemler, Osmanlı reformlarının bölgedeki tarikat şeyhlerine sağladığı fırsatlar, şeyhlerin irşat misyonları gereği elzem gördükleri sınır ötesi seyahatler<sup>7</sup> ve ülkelere sarkan büyük talip toplulukları meşâyihin güç ve itibar kazanmasında etkili olmuştur. Nihayetinde Osmanlı- İran hudutlarının her iki yakasında da geniş müntesip ağlarına dolayısıyla büyük güç ve saygınlığa sahip olan Berzencî ailesinden, Kadirîyye tarikatı meşâyihinden Şeyh Ma'rûf, tam da tarikat şeyhlerinin kuvvet ve kudret sahibi oldukları bu zaman diliminde (XIX. asrın son çeyreğinde) Merivan ve Süleymaniye bölgelerinde tasavvufî hizmetleri ve sosyo-ekonomik-politik faaliyetleri ile önemli bir aktöre dönüşmüş görünmektedir.

## 1. Amaç ve Yöntem

Bu çalışmanın amacı, tarihi arka planını da akılda tutmak kaydıyla XIX. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı-İran ilişkilerinde bir nüfuz aracı olarak tarikat şeyhlerine biçilen rolü, onlara yönelik geliştirilen politik tutumu, göçleri ve sisteme adaptasyon çabalarını bilhassa Osmanlı Devleti açısından ve Şeyh Ma'rûf örnekliliği üzerinden or-

bini aşmıştı şeklinde izah etmiştir (Naîmâ, 2007, 901-902). İbrahim Peçevî (ö. 1059/1649) ise bu durumu Kürtlerin yoğun bir şekilde sefer sırasında orduya gelerek Şeyhin çadırını sordukları ve onun bu şöretinin Sultan IV. Murat'ta (ö. 1049/1640), rahatsızlık uyandıracak boyutlara ulaştığı şeklinde ifade etmiştir (Peçevî, 1992, 431).

5 Bu çalışmanın konusunu teşkil eden ve XIX. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı kayıtlarında varlığına rastlanan Şeyh Ma'rûf, Irak'ta Süleymaniye şehrinin kuzeydoğusuna düşen Nûde Köyünde 1166/1753 tarihinde Berzencî ailesinin bir mensubu olarak dünyaya gelen ve 1839'da vefat eden meşhur Şeyh Ma'rûf ile karıştırılmamalıdır (Benli, 2019, 359). Bu çalışmada geçen Şeyh Ma'rûf aşağıda detaylı bilgi verileceği üzere yine bir Berzencî şeyhi olup kuvvetle muhtemeldir ki ismini taşıdığı bu meşhur zat ile akrabadır.

6 Nakşî Halidîlik'in İran'da görülmesi ise XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren olmuştur. Tarikatın, Osmanlı sınır bölgeleri ile ülkenin kuzeyinde Taliş ve Horasan eyaletlerinde, İran'ın kuzeybatısında Urmiye ve Mahabat şehirlerinin merkezini teşkil ettiği geniş bir sahada, bilhassa Sünnî Kürtlerin yaşadığı yerlerde, Urmiye, Uşneviye, Salmas, Maku şehirlerinde ise Azeriler arasında oldukça yayıldığı kaydedilmiştir (Kavak, 2023, 63).

7 Bir tarikatın öğretisini yayması, geniş toplumsal ağlara ulaşabilmesinin başlıca yollarından birisi tasavvufî anlamlar da yüklenen seyahat istilâdır. Şeyh'in görevlendirmesiyle halifeler zaman, mekân, mesafe ve ülke sınırları tanımaksızın uzun seyahatlere çıkar, gittikleri yerlerde etraflarına büyük kalabalıklar toplar dolayısıyla tarikatın irşat dairesini, müntesip ağını genişletmek için mücadele ederlerdi (Işık, 2016, 53). Dolayısıyla bölgede Kadirî ve Nakşî şeyhleri için Sünnî Osmanlı Devleti'ne ve halife-sultana itaat etmek ya da Şii İran'dan gelebilecek tehditlere göğüs germek önemliydi ancak bu durum şartlar gereği onların her zaman en öncelikli meselesi olmayabilirdi. Bu nedenledir ki bazen İran ile siyasi ve politik çıkarların örtüşmesi Şii yönetim ile Sünnî tarikat şeyhlerini ya da İran sınırları içerisinde kalsa bile Osmanlı yönetimi ile bazı aşiret ve tarikat şeyhlerini aynı politik düzlemde birleştirebilmiştir.

taya koymaktır. Meselenin çok geniş ve farklı yönlerinin olması hasebiyle konu daha çok İran'ın Merivan kazasında yaşayan ve bir Berzencî Şeyhi olan Şeyh Ma'rûf'un geniş maiyeti ve müntesipleriyle birlikte Osmanlı coğrafyasına olan büyük göç hikâyesi İran ve bilhassa Osmanlı Devleti'nin ona, taraftarlarına karşı gösterdiği siyasi, politik tutum ve uygulamalarla sınırlandırılmıştır. Çalışmanın giriş kısmında bölgede Kürt aşiretleri ve emirliklerinin ön plana çıkmaları ile zamanla bu güçlü konumlarını tarikat lehine kaybettikleri tarihsel süreç kısaca ortaya konulmaya çalışılmıştır. İlk bölümde XIX. yüzyılda bölgede birçok tarihi ve konjoktürel unsurun devreye girmesiyle güçlenen tarikatların Osmanlı-İran ilişkileri üzerinde artan etkileri izah edilmeye gayret edilmiştir. İkinci bölümde ise tüm bu tarihsel zemin üzerinde Osmanlı-İran hudutlarının geçişliliğine, tarikat şeyhlerinin bu geçişler sayesinde edindikleri güç ve nüfuz ya da yaşadıkları sorunlara, dönemin siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel problemlerine ve çatışma alanlarına işaret eden Şeyh Ma'rûf'un Osmanlı ülkesine göçü ile Osmanlı sistemine adaptasyonu üzerinde durulmuştur.

Konu spesifik bir karaktere haiz olduğundan çalışmada daha çok Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı arşivi verilerinden yararlanılmış, bunun yanında dönemin kronikleri, biyografi çalışmaları ve bu alanda yapılmış araştırmalardan da istifade edilmiştir. Tarihi bir araştırma hüviyetinde olan çalışmada veri toplama araçlarıyla elde edilen belge ve bulgular öncelikle genel tasnife tabi tutulmuş, ardından tenkit ve içerik analizleri yapılmış ve nihayet sentezlenmek suretiyle metin oluşturulmuştur. Şeyh Ma'rûf hadisesi hakkındaki kayıtların azlığı çalışmanın en önemli sınırlılığı olmuştur.

## 2. Bölgede Değişen Dengelerle Güçlenen Tarikatların İki Ülke Arasındaki Nüfuz Mücadelesine Etkileri

Buraya kadar yapılan izahattan da anlaşılacağı üzere XIX. yüzyıl reformlarına kadar geçen sürede doğu sınır bölgelerinin idaresi, Osmanlı-İran ilişkilerinin siyasi, askeri, ekonomik ve mezhebi mahiyeti, her iki ülke içlerine doğru yayılan nüfuz ağlarıyla daha çok Kürt aşiretleri ve emirlikleri üzerinden yürümüştür. Tarikat şeyhleri ise aşiret kadar olmasa da bölge halkları üzerindeki güç ve nüfuzlarıyla gerek mirlerden ve aşiretlerden gerekse her iki ülke bürokrasisinden kendisine muhatap bulmayı başarmıştır. Ancak XIX. yüzyıl ortalarına doğru bu durum değişmeye başlamış tarikat yapılanması, bilhassa yüzyılın ikinci yarısında bölgede dini ve manevi olduğu kadar siyasi ve politik bir güç merkezi olarak da ön plana çıkmıştır. Öyle ki zamanla Kürtler arasında tasavvuf sisteminin kitlelerin dini haline geldiği kaydedilmiştir (Fatah, 2023, 29).

Bu büyük değişim ve dönüşümün gerçekleşmesinde, tarikat şeyhlerinin bu denli bir güç ve nüfuzla ulaşmalarında dolayısıyla Osmanlı-İran ilişkilerinde de etkin bir konum edinmelerinde kanaatimize göre dört önemli husus başat rol oynamıştır. Bunlardan **birincisi** Osmanlı yöneticilerinin daha çok toplumun kendi içinde yaşadığı tarihi gelişmeler ve değişimler sonucu geleneksel kurumların yozlaşması, çağın gereklerine cevap verememesi, birçok alanda Avrupalı ülkelerin gerisinde kalınması gibi nedenlerle bir çözüm aracı olarak reforma sarılmaları<sup>8</sup> ile Osmanlı'nın doğu bölgelerinde giriştiği köklü islahatların geleneksel idari düzeni ve dengeleri değiştirmesidir. Bu durum bölgede bir taraftan Hristiyan Batılı ülkelere boyun eğilerek yapıldığı düşünülen reformlar üzerinde bir meşruiyet sorunu doğurmuş (Bruinessen, 2019, 82, 91-96) diğer taraftan da reform ile kurulmaya çalışılan düzen bir kaos ve kriz iklimine yol açmıştır.

II. Mahmut'un modern, merkeziyetçi bir devlet aygıtı var etme gayretleri ülke çapında olduğu gibi doğuda da gerek idari gerekse toprak düzeni bakımından

<sup>8</sup> Osmanlı reformunun temel itici faktörü, çok sayıda araştırmacının da vurguladığı üzere dış etkenler yani diğer devletlerin baskısı veya etkisi değil, Osmanlı'nın toplumunun kendi iç dinamikleri içerisinde geçirdiği bir takım tarihi gelişim ve değişimler olmuştur (Uğur, 2003, 595).

önemli değişikliklere kapı aralamıştır. Osmanlı merkezi devlet otoritesini yeniden tesis etme çabaları emirliklerin kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır (1851) (Ma'rûfoğlu, 2013, 237; Bruinessen, 2019, 94). Tasfiye edilen emirlerin yerini ise merkezi hükümet tarafından atanan valiler almış ancak bu bürokratlar mirlerden boşalan siyasi ve idari otorite boşluğunu dolduramamış hatta onların bölgenin dinamiklerini bilmemelerinden kaynaklı bir takım uygulamaları aşiretler arasındaki sorunların daha da artmasına yol açmıştır. Soygun, hırsızlık, kundakçılık gibi hadiseler artmış, halkın can, mal güvenliği kalmamış, kan davaları<sup>9</sup> çözülemez bir hal almıştır (Bruinessen, 2019, 94, 112). İşte bu kriz ortamı başka bir geleneksel yapının tarikatların ve tarikat şeyhlerinin siyasi ve politik güç kazanmalarına zemin hazırlamıştır. Bunda şüphesiz şeyhlerin burada yaşaması, büyük çoğunluğunun Kürt olması hasebiyle bölgenin tüm problemlerine ve dinamiklerine vakıf olmalarının etkisi büyük olmuştur. Bunun yanında ilerleyen süreçte Sultan II. Abdülhamid'in reformist tutumu, merkezîyetçi ve İslamcı politikaları, Doğu Anadolu ve Irak'ta merkezi otoriteyi tesis etmeyi, Ermeni örgütlerinin faaliyetlerine engel olmayı (Asan, 2016, 47; Fatah, 2023, 32) ve İran'ın Şiîlik propagandasına set çekmeyi amaçlayan siyaseti de şeyhlerin statüsünü ve nüfuzunu artırmıştır.<sup>10</sup> Bu dönemde şeyhlerin, aşiretler arası çatışmaların sonlandırılması, çıkardıkları isyanların bastırılması, güç ve nüfuzlarının kendi lehlerine olduğu kadar devletin iradesi ve otoritesi yönünde de kısıtlanması böylece merkezi otoritenin tesis edilmesinde oynadıkları mühim rol, bilhassa Nakşî Halidî şeyhleri ile daha az sayıdaki Kadiri şeyhinin statü ve konumlarını güçlendirmiştir (Atmaca, 2013, 86).<sup>11</sup>

Bölgede giderek güçlenen tarikat şeyhlerinin davranış ve tutumları Şeyh Ubeydullah (ö. 1883) isyanında görüldüğü üzere yer yer Osmanlı-İran ilişkileri ve her iki devletin otoritesini temin çabaları üzerinde olumlu ya da olumsuz yönde mühim etkiler yaratmıştır. Şemdinan bölgesinde Nehre-i (Nere-i) beldesinde "Sadat-ı Nehri" şeyhliği şeklinde adlandırılan ailenin bir mensubu olan Şeyh Ubeydullah, bir Nakşî Halidî şeyhiydi (Mehmed Emin Zeki Bey, 1998, 381). Aslında Sünniliği kuvvetle savunan bir tarikata mensup olmasına rağmen İran Devleti daha Muhammed Şah (1834-1848) zamanında bu ailenin kontrolünde bulunan tekkeye yarıdımlarda bulunmak, postta oturan şeyhe hediyeler göndermek çabasında görülür ki burada gayenin şeyhin bölgede aşiretler üzerindeki nüfuzundan faydalanmak olduğu açıktır (Çabuk, 2019, 170). Şeyh Ubeydullah, zamanla bölgedeki cemaatlerin ruhani lideri, Kürt emirliklerinin akıl hocası haline gelmiş, çoğu tütün tarlası olmak üzere bilhassa Hakkâri civarında ve İran tarafında geniş topraklara sahip olmak suretiyle (Sarıçioğlu, 2013, 12) şeyhlik ile toprak ağalığını şahsında toplamıştı. Dolayısıyla onun mürit ağı ve nüfuzu altındaki topraklar hem Osmanlı-İran sınırlarını aşmakta ve siyasi otoritelerini yarmakta hem de ticaret yollarının güvenliğinin sağlanması, iki ülkede yaşanan vergi

9 Bu sorunlar arasında devleti en çok uğraştıranların ve ciddi güvenlik sorunlarına yol açanların başında kan davaları gelmekteydi. Mesela Talabaniler ile sadâtı Berzencî aşiretleri arasındaki kan davasının sona erdirilmesi için yapılanlar hakkında bk. (BOA. Y.PRK.HR. 13/32, 25 Zilkade 1307/13 Temmuz 1890). Yine Acarma Urbani ile Ebu Cabir ailesi arasında meydana gelen kan davasında, gayr-i meşru hareket ettiğinden dolayı Kerkük sabık Mutasarrıfı Fehmi Bey hakkında yapılan tahkikat hakkında bk. (BOA. DH.HMŞ. 3/1, 20 Cemaziyühür 1334/24 Nisan 1916).

10 Nitekim II. Abdülhamid döneminde bölgedeki medreseler, tekkeler ve hangahlar yeniden inşa edilerek sosyo-ekonomik olarak desteklenmiştir (Fatah, 2013, 32).

11 Mesela Diyarbekir vilayetinin bazı bölgelerinde ve Mardin sancağında kimi Kürt aşiretleri tarafından bir ihtilal başlatılmış, bazı köylerde baskın, katil ve cürüm olayları yaşanmıştı. Bunun üzerine mahalli hükümet bir takım tedbirler almıştır ki bunlardan birisi de meşâyih-i kiramdan Abdullah el-Nakşibendî, Mehmed Halid ve Atullah efendilerin işe koşulmaları onların nasihat ve irşatları sayesinde bu aşiretlerin tard ve def edilmelerinin sağlanmasıydı (BOA. DH.TMIK.M. 5-61, H.18 Zilhicce 1313/ 31 Mayıs 1896); Yine Hristiyan bir azınlık olan Tayyarilerle Kürt aşiretleri arasında zuhur eden çekişme ve çatışmaları önlemek için nasihat bulunan Nakşibendî Şeyhi Mehmed Efendi'ye bu hizmetine karşılık nişan verilmesinin sözü konusu edildiği görülmektedir (BOA. Y. PRK.MYD. 7-107, H. 20-12-1305/ 28 Ağustos 1888); Bir başka hadiseye göre de Mızuri Aşireti tarafından yapılan zulmün engellenmesi için de Şeyh Mehmed Efendi nasihat ile sorunun çözümlenmesine katkı sunması için Şemdinan'a gönderilmiştir (BOA. DH.ŞFR. 227-64, R. 10 Recep 1314/ 2 Mart 1890).

vb. düzenlemeler onu ve etrafında toplanan Kürt aşiretlerini de bağlamaktaydı (Sarıkcıoğlu, 2013, 12). İlk zamanlarda Şeyh Ubeydullah'ın aşiretler üzerinde nüfuzunu artırması, Şii İran'ının nüfuz alanının kısıtlanması, Ermeni faaliyetlerin önlenmesi gibi son derece stratejik anlamlar taşıdığından Osmanlı yönetimi ondan ve faaliyetlerinden memnun görünmekteydi. Hatta onun 1877-78 Osmanlı Rus harbine kayıtsız kalmayışi müritleri ile savaşa katılma ve katılımı teşvik etme girişimleri ayrıca takdire şayan bir hadise olarak değerlendirilmiş (Mehmed Emin Zeki Bey, 1998, 381; Çabuk, 2019, 171) hatta şeyhin bir takım taşkınlıkları savaş zamanında kitleler üzerindeki nüfuzu nedeniyle sineye çekilmişti (Sarıkcıoğlu, 2013, 7). Ancak ne var ki Şeyh Ubeydullah, nüfuzu altında bulunan aşiretlerden kurulu bir ordu ile İran'a girerek Kürt yerleşim merkezlerini ele geçirdiği gibi vergi meselesi ve bürokratların kötü yönetimi vb. bahanelerle (Bruinessen, 2019, 77-78) Osmanlı yönetimine karşı da kıyama kalkışmaktan ve bu kez de Kürt aşiretlerini Osmanlı'ya karşı kıskırtmaktan geri durmamıştı. Nitekim onun bu kıyama 1880-82 yılları arasında filizlenen ilk Kürt hareketinin öncüsü olmuştu (Abu-Manneh, 2005, 293; Çabuk, 2019, 172-174). Asıl amacının Osmanlı ve İran imparatorlukları arasında bağımsız bir Kürt devleti kurduğu iki ülke Hariciye nezaretleri arasındaki yazışmalardan da anlaşılabilir<sup>12</sup> Şeyh Ubeydullah, nihayetinde iki ülkenin iş birliği yapmasıyla (Mehmed Emin Zeki Bey, 1998, 389) Osmanlı birlikleri tarafından yakalanarak Musul'a ardından ailesiyle birlikte Hicaz'a sürgüne gönderilmiştir (BOA. Y. PRK.BŞ. 7/12, 23 Muharrem 1300/4 Aralık 1882; Y.PRK.ASK. 14/54,19 Eylül 1298/1 Ekim 1883). Nitekim bu olay ailenin siciline işlenen ilk vaka da değildi. Şeyh Ubeydullah'ın babası Seyyid Taha'da zamanında Kürt aşiretleri ile Nesturiler arasındaki çatışmaları kızıştırmakla suçlanmış, İran sınırındaki Nehri'ye, Şamdinan Emirliğine kaçmak zorunda kalmıştı (Abu-Manneh, 2005, 293). Görüleceği üzere hadise birisi Sünnî diğeri Şii olan iki komşu ülkeyi, tarikat şeyhliğini, iki ülke hudutları içerisine yayılan geniş halk kitleleri ve aşiretleri içine alan girift bir meseleye dönüşmüştür. Şeyhin Sünnî bir geleneğe sahip olması Osmanlıya sadakatini temin etmediği gibi onu peşinen İran hükümetinden de koparamamıştır.

Çok önemli bir husus da tarikat organizasyonunun ve şeyhlerin bölgede giderek artan bu siyasi ve politik güçlerinin onlara, bu dönemde gerek İran gerekse bilhassa Osmanlı tarafında reformlarla kurulmaya çalışılan yeni düzenin menfaatlerine aykırı bir duruma yol açtığına karşı direnç gösterme hatta radikal çözümler üretme cesareti vermesidir. Nitekim Şeyh Ubeydullah'ın vergi meselesi ve merkezden atanan bürokratların kötü yönetimini de öne sürmek suretiyle isyan etmesinden başka yine bir Nakşi şeyhi olan Kemaleddin Efendi'nin de on beş yıl önce İran'a yaklaşık on bin hane halkı ve müritleriyle göç etmesinde de benzer etkilerin söz konusu olduğu arşiv kayıtlarından anlaşılabilir. Zira Şeyh Kemaleddin ve on binleri bulduğu anlaşılabilir müntesiplerinin devletin aşiretlerden talep edilen bir takım vergi ve yükümlülükleri yerine getirmeleri ve hudutlarda Kürt aşiretlerine uygulanan hukuki kaidelere uymaları yönündeki telkinlerinden rahatsız olarak peyderpey kitleler halinde göç ettikleri anlaşılmaktadır (BOA. 79/131, 20 Zilhicce 1310/5 Temmuz 1893). Bu durum İran'a göç eden meşâyihin irşad niyeti, Sünniliği koruma ve yaşatma gayesi dışında siyasi, sosyal, ekonomik başkaca sebeplerle de buraya hicret edebildiklerini göstermesi bakımından mühimdir. Zira bu durum aynı dönemde İran'dan Osmanlı ülkesine göç eden Şeyh Ma'rûf'un kalabalık halkı ve müritleriyle yaptığı hicrette de benzer hususların etkili olabileceği izlenimi vermektedir (BOA. A. MKT. MHM. 498/53, 9 Safer 1306/15 Ekim 1888).

Tarikat şeyhlerinin bölgede güç ve nüfuzlarının artmasına neden olan **ikinci** husus ise XIX. yüzyıl başlarından itibaren Batılı emperyalist ülkelerin dünyanın çeşitli yerlerinde olduğu gibi bu bölgede de Müslümanların yaşadıkları topraklara

<sup>12</sup> Şeyh Ubeydullah'ın amacının İranlı valilerin Sünnî Kürtlere yaptıklarını iddia ettiği zulmü önlemek olmayıp, İran ve Osmanlı Kürtlerini birleştirerek müstakil bir eyalet oluşturmak olduğu ve muhakkak cezalandırılması gerektiğine dair İran Hariciye Nezareti'nin telgrafı için bk. (BOA. Y.PRK.EŞA. 2-73, H-29 Zilhicce 1298/22 Kasım 1881).

saldırıları, birtakım müdahaleci faaliyetleriyle İslam ülkelerini tehdit etmeleridir.<sup>13</sup> Bu durum sınırların güvenliği, devlet otoritesinin temini ve egemenlik sahasının korunması bakımlarından tarikat organizasyonunu önemli bir konuma yükseltmiştir. Nitekim Müslümanlar için bir beka meselesi olarak görülen bu tehditler Mevlana Halid önderliğinde Nakşî Halidî kolun gelişmesinde ve giderek bölgede çok güçlü bir politik aktöre dönüşmesinde etkili olmuştur.<sup>14</sup> Öyleki Nakşî Halidî Şeyhlerinin Uzak Doğu'da Müslümanların yabancılarla karşı direndiği Achehnese savaşlarında, yine bir Nakşî şeyhi olan Şeyh Şamil liderliğinde Kuzey Kafkaslarda Ruslara karşı verilen halk direnişinde, Batılı ülkelerin Osmanlı topraklarına yönelen tehditlerinde, Şii İran başta olmak üzere bölgedeki Rafizîlere karşı verilen mücadelelerde en ön saflarda yer almaları bu durumu doğrulamaktadır (Algar, 1976 123-152; Bruinessen, 2019, 82). Yine Batılı ülkelerin misyonerler üzerinden bölgedeki yerel Hristiyan azınlıkları din ve milliyetçilik bağlamında motive ederek, kendi mezhepleri ve hükümetleri himayesine almak pahasına asırlardır yaşaya geldikleri idari, siyasi düzene, toprak ve vergi sistemine hulasa Kürt aşiretlerine karşı kışkırtmaları da tarikat şeyhlerinin yükselişinde etkili olmuştur.<sup>15</sup> Zira misyonerlerin faaliyetleri zamanla Kürt aşiretleri ile yerel Hristiyan azınlıklar arasında sorunlara ve çatışmalara yol açmış (Atmaca, 2019, 523-526),<sup>16</sup> dışarıdan yapılan müdahaleler bölge halklarında dini ve manevi duyguların yükselmesine, tarikat şeyhleri etrafında toplanılmasına dolayısıyla da şeyhlerin güç ve otoritelerinin bir kez daha artmasına vesile olmuştur (Bruinessen, 2019, 94-95).

Üçüncü etken ise İran'ın nüfuz alanını genişletmek için Osmanlı ülkesine yönelik geliştirdiği politikalarıdır. Bölgede yaşayan Kürtlerin yaklaşık dörtte üçünün ki, çoğu Kurmancı'ye ait lehçeleri konuşan kuzey ve güney grubun Sünnî ve Şafîî oldukları ancak Osmanlı İmparatorluğu ve İran'ın Şii bölgelerine komşu olan güney bölgelerindeki Kürt aşiretlerinin Şii mezhebine veya ona yakın birçok dini inanca mensup oldukları vakıdır (Fatah, 2023, 29, 34). Irak'taki Arap Şii grupların varlığı da buna eklenmelidir. Bölgenin bu demografik ve kültürel çeşitliliği şüphesiz Osmanlı-İran ilişkilerinin gelişiminde etkili olmuştur. Nitekim İran'ın bölgedeki politikaları nüfuz sahibi çoğu Sünnî aşiret ve tarikat şeyhleriyle geliştirdiği ilişkilere,<sup>17</sup> aşiretler

13 İslam dünyasının giderek Batılı ülkelerin tahakkümüne maruz kalmasının XIX. yüzyılın ikinci yarısında bilhassa Nakşibendîliğin yayılması ve güçlenmesine olan etkileri için bk. (Bruinessen, 2019, 82-84).

14 Halidîlik, Hindistan'dan Osmanlı topraklarına XIX. asrın başlarında orada tasavvufî eğitimin almış olan Mevlana Halid tarafından getirilmiş bir Nakşibendî-Müceddidî koludur. Bk. (Abu-Manneh, 2005, 267).

15 Mesela İngiliz Misyoneri Mister Brown asırlardır Hakkâri'de Kürt Aşiretleri arasında yaşayan Nesturileri İngiliz hükümetinin himaye ve nüfuzuna alma ve Protestanlığı onlara kabul ettirme çabasına girişirken görülmektedir. Nesturi Milleti Reisi Ruhanişi Marşemun üzerinde nüfuz kurmaya çalıştığı anlaşılabilir misyonerin Hakkâri'den Bağdat'a kadar geniş bir sahada faaliyetlerini sürdürdüğünü anlaşılmaktadır. Nitekim Bâb-ı Âli, mahalli yöneticileri onun hakkında uyarmakta hal ve hareketlerinin dikkatle takip edilmesi gerektiğini bildirmektedir (BOA. DH.MKT. 2062-98, H. 16 Zilhicce 1310/ 1 Temmuz 1893); Güneydoğu Anadolu'da Hakkâri yöresinde yaşayan Nesturiler üzerinde İngiliz misyoner faaliyetleri hakkında bk. (Satılmış, 2007, 653-688).

16 Bu hususta mesela Musul Nesturilerinin sakin olduğu Hakkâri civarında İngiliz misyonerleri tarafından yapılan kışkırtmaların hükümetçe dikkate alınması gerektiğinin şifreli bir belge ile ilgililere iletiildiği görülmektedir (BOA. DH.ŞFR. 430-98, R. 5 Haziran 1330/ 18 Haziran 1914); Bir başka vesikada ise Musul Valiliği'nin Dahiliye Nezareti'ne gönderdiği telgrafta Musul'daki Ermenilerin eğitim müesseselerine, İngiliz misyonerlerinin mekteplerine ve İngilizlerin Nesturileri Osmanlı aleyhine kışkırtıklarına dair bilgiler yer almaktadır (BOA. DH.ŞFR. 446-31, R. 20 Teşrinievvel 1330/2 Kasım 1914); Dahiliye Nezaretine gönderilen şifreli bir yazıda da bir süredir bölgede dolaşan İngiliz Seyyah Hers ile Amerikalı misyoner Mister Anders'in teşviklerinin sonucu hanelerini boşaltarak Deyrülgufran Kilisesi'ne ve Midyat'ın dağlık bölgesindeki Süryani köylerine sığınan Mardin Süryanilerine teminat verilerek yerlerine iade edildiği kaydedilmiştir (BOA. DH.ŞFR. 194-64, R. 28 Haziran 1312/ 10 Temmuz 1896).

17 Mesela Sünnî Baban ümerasının aralarındaki mücadele, çatışma ve kaos ikliminden İranlılar sürekli istifade etmiş ve Bağdat vilâyeti kargaşadan uzak kalmamış, nihayet bu ocak kaldırılmış Baban ümerası dağılmıştır (Ahmed Cevdet Paşa, 1972, 296); Yine Sünnî-Şafîî Baban Emirlîği, Osmanlı Devleti'ne ve halifeye saygı göstermesine rağmen yeri geldiğinde Şii İran ile siyasi ve stratejik ilişkiler kurmaktan geri durmamıştır (Atmaca, 2013, 86).

arası sorunlardan yararlanmak suretiyle avantaj sağlama girişimlerine, bölgedeki Osmanlı idari birimlerine emirlerin, mutasarrıfların atanmasına olan müdahalelerine,<sup>18</sup> yaylak-kışlak problemlerine, firari meselelerine<sup>19</sup> ve Osmanlı topraklarında kalan Şii halklar üzerinde tesis etmeye çalıştığı bağlara dayanmaktaydı. Bu girişimlerin her hepsinde de tarikat şeyhleri hem İran hem de Osmanlı tarafı için çok önemli güç merkezleri olarak ön plana çıkmaktaydı.

İki ülke arasında XIX. yüzyılın sonlarına kadar ciddi problemlerin yaşanmasında sınır anlaşmazlıkları kadar iki ülke topraklarında yaşayan toplulukların karşılıklı mezhep farklılıklarının da etkisi vardı. Mesela Atebât-ı âliyât (yüksek eşikler) veya “atebât-ı mukaddese” diye anılan ve Şiiler tarafından mukaddes mekân olarak kabul edilen yerlerin Necef, Kerbelâ, Kâzımiyye ve Sâmerrâ (İlhan, 1991, 49) gibi Osmanlı hâkimiyetindeki şehirlerde bulunması bir takım sorunlara yol açmaktaydı. Zira Şiilerin bu şehirlerdeki türbeleri ziyareti, kimilerinin buralarda ikamet etmesi, bu yerlerin hac yolları üzerinde bulunmaları ve İranlı zengin Şiilerin ölülerini gömmek üzere buralara getirmeleri gibi hususlar iki ülke arasında sürekli sorunlara neden olmaktaydı (Akman, 2022, 252). Bilhassa Kaçar İran Şahlarının (1794-1925) Şii ulemanın gözündeki dini meşruiyetlerini sağlamlaştırmak gayesiyle Atebât şehirlerine önem verme, buralarda bulunan İranlıları ve Şiileri koruma, şikâyet ve taleplerinin takipçisi olma görevlerini daha çok benimzedikleri kaydedilmiştir (Akman, 2022, 256). Nitekim daha 1745 yılında Nadir Şah ile yapılan savaş, 1822 ve 1846 tarihleri arasındaki savaşlar sonucu yapılan birinci ve ikinci Erzurum görüşmeleri ve nihayet Feth Ali Şah (ö. 1250/1834) dönemi başlarında yaşanan hadiseler de (Akman, 2022, 252) sınır problemleri ile dini ve mezhebi sorunların bir birine karıştığı tarihi iklimi işaret etmesi bakımından mühimdir.

İran’ın Doğu Anadolu, Irak ve diğer Arap bölgelerine yakınlığı ve bu coğrafyadaki bilhassa mezhepsel faaliyetleri Osmanlı tarafından bir tehdit unsuru olarak görülmesinde başat rol oynamıştır (Karakaya, 2019, 27). Bu durumda Osmanlı yönetimi karşı bir hamle ile İran’da yaşayan Sünnî ulema ve meşâyihî maddi olarak desteklemiş, Osmanlı topraklarına göç edenleri Şeyh Ma’rûf örneğinde görüleceği ve yukarıda bahsi geçen Nakşi Şeyhi Kemaleddin Efendi ve on bin hanelik halkı ve müritlerinin tekrar Osmanlı tarafına göçünde (BOA. Y.A.RES. 65/20, 4 Zilhicce 1310/19 Haziran 1893) müşahede edildiği üzere onları taltif ve teşvik etmiş,<sup>20</sup> İran ve Rusya ile yaşanan siyasî, askerî problemlerde Nehri ve Biyare şeyhlerinin İran’daki nüfuzundan yararlanmaya çalışmıştır (Kavak, 2023, 68; Gündüz, t.y., 40). Nitekim Nakşi Halidîlerin, Kadiri ve Şazeli tarikatlarının Osmanlı’dan aldığı destekten de istifade ederek İran’da varlığını sağlamlaştırmaya çalıştığı, burada Sünnî medrese ve tasavvuf

18 Nitekim İran’ın uluslararası hukuka aykırı davranarak, Şehrizar Eyaletinde emirlerin atanmasında söz sahibi olmak istediği, vergi talep edebildiği, emirler arasındaki rekabete, haneden mensupları arasındaki ihtilaflara karşılık bölgede nüfuzunu artırmaya çalıştığı, mevcut anlaşmalara uymayarak firari beyleri himaye ettiği kaydedilmiştir (Bayrak, 2012, 649); Nihayetinde İran’ın bu istenmeyen tutumu 1823’te Erzurum’da iki ülke arasında yapılan antlaşmanın önemli sorunlarından birisi olarak tartışılmış ve “Hiçbir devletin iç işlerine karışmak caiz olmadığından, Bağdat ve Kerkük taraflarında Devlet-i Aliye’nin yapacağı tayinlere İran karışmayacak” maddesi ile antlaşmaya konulmuştur (Ahmet Cevdet paşa, 2011, 390).

19 İran ile 1823’te Erzurum’da yapılan antlaşmada kışlak ve yaylak meselesi ile firari sorunu da çözülmeye çalışılmıştır. Bk. (Ahmet Cevdet paşa, 2011, 390).

20 Bu hususta bir kayıta on beş sene önce İran’a hicret etmiş olan meşâyih-ı Nakşibendiyye’den Şeyh Kemaleddin Efendi’nin ilticasının kabul edilerek ailesi, müritleri ve taraftarlarının boş arazilere iskân edilmesi istenirken (BOA. Y.A.RES. 65/20, 4 Zilhicce 1310/19 Haziran 1893) bir başka kayıta da Şeyh Efendi, Kerkük ve Raniye kazası ile Balık nahiyesinde yaşayan aşiretlerden olduğu anlaşılan müntesiplerinden on beş sene evvel İran’a hicret edenlerden kendisiyle birlikte geri dönenlerin Berçova veyahut Erbil’de yerleştirilmesi için resmi mercilere müracaat ederken görülmektedir (BOA. Y.MTV. 81/128, 14 Safer 1311/27 Ağustos 1893). Anlaşılacağı üzere İran’da bulunan Sünnî ulema ve meşâyih öteden beri Osmanlı nezdinde büyük bir itibar kazanmış İran’ın Şii propagandasının önüne geçilmesi bölgede Sünnî inanç ve akidelerin güçlendirilmesi için taltif edilerek kendilerine maddi desteklerde bulunulmuştur. Daha 1503 yılında otuzu aşkın âlim ve sufiye maaş tahsis edilerek toplamda 86.000 akçe masraf yapıldığı, Buhara’daki Nakşi tekkesine de 5000 akçe gönderildiği yönündeki bilgiler bu durumun açık bir göstergesidir (Gündüz, t.y., 40).

gelenegini güçlendirmek, Sünnî entelektüel şahsiyetler yetiştirmek ve Osmanlı Devleti'nin İran'a karşı yürüttüğü siyaseti desteklemek için mücadele verdiği (Kavak, 2023, 66) yukarıda ifade edilmişti.

Bu dönemde tarikatları ön plana çıkararak **dördüncü** unsur ise XIX. yüzyılda tüm dünyada yaşanan gelişmelere bağlı olarak giderek değişen hudut olgusudur. Orta ve Yeniçağların güvenliği merkeze alan sınır, hudut anlayışının zamanla değiştiği ve modern zamanlarda daha çok bir egemenlik sahasının tarifi ve tahkimi gibi anlamlar kazanmaya başladığı görülmektedir. Zira XIX. yüzyılda sınırların belirlenmesinde artık yeryüzü şekilleri, etnografik ve geometrik sınırlar etkili olmaya başlamıştır (Efe-Kızıl, 2017, 78). Bu durum, bölgede devletler, tarikatlar, aşiretler arası etnik ve mezhebi düsturların da işin içinde olduğu birçok denge unsurunun bir birine geçmesine, otorite ve egemenlik kavramlarının anlam ve mahiyetinin büyük oranda değişmesine ve belirsizleşmesine neden olmuştur. Bu bağlamda II. Abdülhamit döneminde çok sayıda sınır ihlalleri, hudut çatışmaları, aşiretler arası çekişmeler, iki ülke arası göçler ve iltica talepleri, ittifaklar ve çatışmalar söz konusu olmuştur.<sup>21</sup> Hal böyle olunca her iki ülke de sınırlarda hâkimiyetlerini tesis etmek gayesiyle Kürt aşiretleriyle ve tarikat şeyhleriyle sıkı ilişkiler kurmaktan, onları yanlarına çekmek gerektiğinde kullanarak sınır ötesi müdahalelerde ve baskınlarda bulunmaktan geri durmamışlardır. Osmanlı yönetiminin hâkimiyetini sağlamak gayesiyle artan talepleri bazı aşiretlerin yerlerini terk etmelerine dolayısıyla demografik hareketliliğin artmasına neden olmuştur. Devlet muhaliflerce terk edilen yerlere kendisiyle uyumlu olan diğer aşiretleri-tarikat şeyhleri ve müntesiplerini bir denge unsuru olarak ya da-muharip güç olarak yerleştirmiş bu durum da iki ülke arasındaki sınırları daha da belirsiz bir hale sokmuştur (Kaya, 2018, 104-105). Nitekim Ahmet Cevdet Paşa İran'ın bölgedeki politikalarına ve aşiret beyleriyle olan ilişkilerine dair verdiği bilgilerle bu durumu teyit etmektedir. Ona göre İran, aşiret beylerine iyi davranır, onlara değerli hediyeler verir ancak daha sonra bunun birkaç katını aşiretlerden geri alırdı. Aşiretlerin beylerine bağlı olmaları İran'ın işine gelir, sınır boylarındaki aşiretleri kendilerine çekerek onların Osmanlı topraklarına saldırmalarını sağlayarak aslında bundan avantaj sağlamaya çalışırdı. Osmanlı tarafı durumdan şikâyet ettiğinde ise “Bizim haberimiz yok, eşkiyayı tedip edin” diyerek işten sıyrılırdı (2011, 368).<sup>22</sup> Aslında bu durum Osmanlı-İran sınırlarının din, mezhep, tarikat, aşiret ve etnik olarak bir birine geçmişliğinin yarattığı karmaşık sosyolojik zemine işaret etmekte dolayısıyla her iki ülkenin göçler karşısında sergiledikleri naif tutumun nedenlerini bir yere kadar ortaya koymaktadır. Göç engellenemiyorsa o zaman ondan maksimum fayda sağlanmalıydı ki Ahmet Cevdet Paşa'nın yaptığı durum tespitinden İran'ın tam da böyle yaptığı anlaşılabilir. Aslında Osmanlı açısından da durum farklı değildi. Mesela Şeyh Kemaleddin Efendi'nin İran'a göçü, Sünnî geleneğin burada korunması ve yayılması, tanıdığı ve irtibatla olduğu Osmanlı bürokrasisinin yönlendirmelerine açık bulunması gibi nedenlerle Osmanlı yönetimi açısından yaşanacak maddi kayıplar bir tarafa bırakılarak aslında stratejik faydalar ümulan bir hadise şeklinde de değerlendirilmiş olmalıdır. Yine zamanında benzer şekilde İran'a bilhassa Kürtlerin yaşadığı bölgelere göç etmiş olan çok sayıda Kürt âlim ve meşâyihin,<sup>23</sup> bilhassa Kadiri tarikatına mensup Berzencî şeyhleri ve muhtemelen onların soyundan gelen Şeyh Ma'rûf'un faaliyetlerinden de benzer stratejik kazanımlar hedeflendiği söylenebilir. Burada ister göç karşı tarafa isterse de bu tarafa yapılınsın her halükarda devletlerin bundan en çok faydayı

21 Söz konusu mücadele, çatışma, göç ve ilticalar için bk. (Çabuk, 2019, 117-169).

22 Mesela 1822'de Hayderanlı aşireti Diyarbakır taraflarına geçmiş, onların arkasından bölgeye giren İran askeri bir sürü hayvanı gasp ettiği gibi çok sayıda Osmanlı tebaasını da esir almıştır (Ahmet Cevdet paşa, 2011, 368). Bölgede Osmanlı ve İran yönetimleri açısından ciddi sorunlara sebep olan ve ancak her iki ülkenin işbirliği ile çözülebilen Derviş Paşa hadisesi için bk. (Ahmed Cevdet Paşa, 1972, 2653, 2655).

23 Mesela Molla Muhammed Torcanizâde (d. 1313) daha eğitim öğretim hayatında hem Irak hem de İran'daki birçok medreseye gitmiştir; Şeyh Muhammed Garib Hüseyin Berzencî de (d. 1285) irşad için doğduğu ve tahsilini yaptığı Irak'tan İran'ın önce Cevanrud nahiyesine bağlı Kışlaban köyüne gelmiş bir süre sonra da Sincâb bölgesindeki Niyâlâvere köyüne yerleşmiştir (Baba Merdux Ruhânî, 2021, 390, 409).



sağlamaya gaye edindiği söylenebilir. Nitekim Şeyh Ma'rûf ve kalabalık mürit ve müntesiplerinin Osmanlı ülkesine göç etme girişimi bu kez farklı şekillerde devlete faydalı olacağı düşünülerek bir teşvik ve taltifin konusu yapılmıştır. Yani Osmanlı ve İran yönetimleri meşâyih riyasetinde vuku bulan demografik hareketliliklere karşı keskin ve meşakkatli bir mücadele vermektense her iki durumdan da fayda sağlayacak stratejik politikalar geliştirmeyi daha yerinde görmüşlerdir denilebilir.

Buraya kadar yapılan izahat doğrultusunda kanaatimize göre Osmanlı Devleti bu dönemde Şeyh Ma'rûf örneğinde de görüleceği üzere hem kendi iç dinamikleri hem de İran'ı göz önünde bulundurarak doğu hudutlarında bulunan tarikatları ve tarikat şeyhlerini şu sebeplerle teşvik ve tahkim etmiştir: İran'ın bölgedeki aşiretler üzerinde güç ve nüfuz kurmasını önlemek, bilhassa Irak'ta Şiilik yönünde faaliyetlerde bulunarak gücünü artırmasına mani olmak; İran coğrafyasında kalan Sünnî aşiretleri konsolide etmek, Osmanlı-İran ilişkilerinde onların varlığından siyasi, politik ve stratejik kazanımlar elde etmek; güçle gelen aşiret ve tarikat çevrelerini stratejik bölgelerde iskân ederek Osmanlı sınırlarını tahkim etmek, güvenliğini sağlamak. Bunlardan başka misyonerlik faaliyetleri ile giderek bölgede güç ve nüfuzlarını artıran Batılı emperyalist güçlere ve onların kışkırttığı azınlıklara karşı, bölge halkının dini ve manevi duygularını yükseltmek, onları tarikat şeyhleri etrafında toplamak suretiyle Osmanlı halifeliğinin nüfuz ve otoritesi altında tutmak; aşiretlerin bağımsız ve başına buyruk hareketlerini bir yere kadar sınırlandırmak, olası isyanlarının bastırılmasında şeyhlerden istifade etmek; II. Mahmut'tan itibaren modern merkezîyetçi devlet kurma çabaları doğrultusunda aşiretleri devlete eklemlenmek ve sisteme uyumlu hale getirmek için tarikat şeyhlerinin nüfuzundan faydalanmak; halk arasındaki sorunları, aşiretler arası ihtilafları, çatışmaları ve kan davalarını şeyhlerin nüfuzları sayesinde çözerek bölgede huzur, güvenlik ve asayiş sağlamak.

### 3. İran'dan Gelen Tarikat Şeyhlerinin Bir Nüfuz Aracı Olarak Teşviki: Şeyh Ma'rûf Örneği

Osmanlı arşiv kayıtlarından anlaşıldığı üzere Şeyh Ma'rûf, Berzencî ailesinden olup bu aileye mensup şeyhlerin birçoğu gibi Kadîrî meşâyihindedir (BOA. BEO. 569/42602, 16 Şaban 1312/12 Şubat 1898). Berzencî ailesinin aslı ise Kübreviyî şeyhlerinden Seyyid Ali Hemedânî'niye dayandırılmaktadır. Onun oğulları Seyyid İsa ve Seyyid Musa'nın XV. yüzyılda Şehrezor'a gelerek Berzence köyünde ikamet etmeye başlamalarıyla ailenin Berzencîler olarak anılmaya başlandığı düşünülmektedir (Burinessen, 2013, 375; Kavak, 2018, 422-423). Aile, Osmanlı hâkimiyeti boyunca gerek yerel Kürt idarecileri gerekse devlet yöneticileri nezdinde saygın bir konum edinmiştir ki bunda Berzencî meşâyihinin ilmi ve tasavvufî faaliyetleri kadar nesepelerinin Hz. Hüseyin'e dayandığını iddia etmelerinin de etkisi büyük olmuştur (Kavak, 2018, 422-423). Yine bunda ailenin bölgede ekonomik kaynakları kontrol altında tutan birkaç büyük ve nüfuzlu tarikat şeyhi ailesinden birisi olmasının da rolü vardır (Burinessen, 2013, 374). Berzencî ailesi için Seyyid Muhammed Ma'rûf en-Nûdehî'nin (ö. 1126/1714) Şeyh Ali ed-Dulepmevî vasıtasıyla Kadîrî tarikatına intisap etmesi hem Berzencî aşireti hem de Kuzey Irak'ta Kadîrîliğin güçlü bir şekilde yayılması bakımından bir dönüm noktası olmuştur (Baba Merdux Rûhânî, 2017, 391; Arslan, 2017, 15; Benli, 2029, 359).<sup>24</sup> Kâdirîlik, Kuzey Irak'ta ilk olarak Musul bölgesinde ardından Şehrezor bölgesinde yayılmışsa da ailenin en ünlü ve etkin şahsiyetlerinden olan Şeyh Muhammed Ma'rûf b. Mustafâ Nûdehî Berzencî'nin (ö. 1254/1838) başta olmak üzere çok sayıda Kadîrî şeyhinin çabalarıyla tarikat, Süleymaniye bölgesine güçlü bir şekilde yayılmış, zamanla da burası Kâdirîliğin en kuvvetli merkezlerinden birisi olmuştur (Kavak, 2015, 34). Konu açısından son derece önemli bir gelişmede odur ki Süleymaniye ile Pencüvin bölgesi arasında kalan Teratevend köyünde, İran'ın

24 Çok geniş bir aile olan Berzencîler, Kübrevilikten başka Sünnî geleneğe sahip Kâdiriyye, Halvetiyye ve Nakşibendiyye tarikatları ile Kâkaiyye ve Berzencîyye gibi heterodoks tasavvufî yapılanmalar içinde de yer almıştır (Kavak, 2018, 423).

Merivan bölgesinde bulunan Bîlo ve Dâsiran köyleri ile Bane bölgesinin Sorîn ve Hangezâle köylerinde tasavvufi faaliyetlerini sürdüren Kadiri Şeyhlerinin meşhur Şeyh Ma'rûf Berzencî'nin (ö. 1254/1838) dayıları olmasıdır (Kavak, 2011, 150). Şu halde arşiv kayıtlarında ilk olarak İran'ın Merivan bölgesinden müritleri ve müntesipleriyle birlikte Osmanlı topraklarına gelmek için 1888 tarihli yazışmalar ile izin isterken görülen Şeyh Ma'rûf Efendi'nin, aynı ismi taşıdığı Şeyh Muhammed Ma'rûf b. Mustafâ Nûdehî Berzencî'nin annesi tarafından akrabalarından yani onun dayılarından devam eden kuşaklardan olması muhtemeldir. Ancak biyografisi hakkında çok sınırlı bilgilere ulaşılabilen Şeyh Ma'rûf'un Süleymaniye'den zamanında Merivan'a göç etmiş olma dolayısıyla bu geniş ailenin başka bir koluna mensup bulunma ihtimali de tümüyle göz ardı edilmemelidir. Nitekim bu tarihsel süreçte Berzencî şeyhlerinin Irak'tan İran tarafına geçerek burada uygun gördükleri yerlere yerleşerek irşat faaliyetlerinde bulunmalarının yaygın bir hadise olduğu anlaşılmaktadır. Mesela ilk önceleri Irak'ta Hezarmird köyünde yaşayan Hacı Şeyh İsmail Hezarmerdî Berzencî de (1213/1798-99) bunlardan birisi olup zamanla İran'a göç ederek Cavrud bölgesindeki Jenin köyüne yerleşmek suretiyle irşat faaliyetlerinde bulunmuştur (Baba Merdux Rûhanî, 2017, 302).<sup>25</sup> Şeyh Ma'rûf ve dokuz yüz haneyi bulan maiyetinin tarım ve ziraatla uğraştıkları göz önüne alındığında bu durum Şeyh Efendi'nin burada doğmuş, yer ve yurt tutmuş olma ihtimalini kuvvetlendirir de yine de eldeki kısıtlı verilerle bunun kesin olarak böyle olduğunu söylemek mümkün değildir. Kaldı ki bölgede aşiretlerin sık sık büyük kitleler halinde yer değiştirmesi rastlanan bir durumdu.<sup>26</sup> Kayıtlarda doğum ve ölüm tarihi hakkında bilgi bulunmayan Şeyh Ma'rûf anlaşıldığı kadarıyla XIX. yüzyılın ikinci yarısı, XX. yüzyılın başlarında yaşamış, ömrünün ilk kısmını İran'ın Merivan bölgesinde bulunan tekkesinde diğer kısmını ise göç ettiği Süleymaniye'de iskân edildiği bölgede yürüttüğü irşat faaliyetleriyle geçirmiştir. Berzencî gibi Süleymaniye'den İran'a Merivan'a kadar uzanan geniş ve güçlü bir ailenin mensubu olması onu, Osmanlı-İran sınırlarını ve iktidarlarını aşan, her iki ülkeye de yayılan örgütlü, sosyal ve demografik bir yapının parçası kılmıştır. Ailesi yakınları ve taraftarları İran'ın Merivan kazasında yaşayan Şeyh Ma'rûf ve aşiretinin burada kendilerine ait olan topraklarda ziraatla, çiftçilikle uğraştıkları anlaşılmaktadır (BOA. DH.MKT. 1555/105, lef 1- 7).

Sadat-ı Berzencîye mensubu olması hasebiyle kendisini bir seyyid olarak gören Şeyh Marûf Efendi, İran'dan Osmanlı topraklarına göç etmek hususunda Osmanlı yönetimine ilk talebini Nakîb Seyyid Mustafa Efendi'ye gönderdiği bir yazıyla yapmıştır. Aslında bu durum benzer hadiselerde İran'dan göç eden meşâyihin hangi kanallardan Osmanlı yönetimiyle iletişim kurmaya ve uzlaşma zemini bulmaya çalıştığını göstermesi bakımından önemlidir. Şeyh Ma'rûf, söz konusu yazısında iki yüz hane "taallukât (akrabaları) ve müridânıyla (müritleriyle) bu tarafa (Osmanlı coğrafyasına) hicret edeceğinden harap köylerden bir kaçını kendisine tahsisini" rica ederken görülmektedir (BOA. DH. MKT. 1555/105, 25 Zilkade 1305/3 Ağustos 1888, lef-1; A. MKT.MHM. 498/53, H-09 Safer 1306/15 Ekim 1888).

Osmanlı yönetimi Sünnî bir tarikat geleneğine haiz, aynı zamanda Berzencî gibi her iki ülke topraklarında da saygın ve nüfuzlu bir aşirete mensup bulunan şeyhin, kendi topraklarına göçünü belgelerden anlaşıldığı kadarıyla çok yönlü olarak

25 Bir başka misale göre de Şeyh Muhammed Garib Hüseyinî Berzencî'nin de (d. 1285) Irak'ta Çınâre köyünde doğduğu medrese eğitimi ardından Şeyh Muhammed Melik Berzencî'ye intisap ederek Kadiri halifesi olduğu ve bir süre sonra şeyhinin onu irşat için İran'a gönderdiği görülmektedir (Baba Merdux Ruhâni, 2021, 390, 409). Bu tür örnekler Şeyh Ma'rûf için de benzer bir durumun tamamen göz ardı edilmeyeceğini göstermektedir.

Diğer taraftan bazı Berzencî şeyhlerinin İran'a göçünde ailenin önde gelen büyük şeyhlerinin Kuzey Irak'ta ve bilhassa Süleymaniye yöresinde onlara şans tanımayacak kadar güçlü olmalarının da rolü olmalıdır.

26 Nitekim yukarıda adı geçen Şeyh Kemaleddin'in çok büyük sayıda müridi ve taraftarıyla önce İran tarafına göç ettiği, on beş yıl burada kaldıktan sonra geriye dönmek için Osmanlı yönetimine müracaatta bulunduğu göz önüne alındığında benzer hadiselerin vuku bulabileceği, Şeyh Ma'rûf için de benzer bir durumun söz konusu olabileceği yadsınmamalıdır.

değerlendirmiş, bu hadiseden önemli kazanımlar sağlanabileceğini mütalaa ederek işe koyulmuştur. Şeyh'in müracaatı makul görülmüş, onun maiyetiyle birlikte iskânı için lazım gelen boş köylerin "mirî (devlete ait) köylerinden mi yoksa Emlâk-ı Hümâyûn'a"<sup>27</sup> dâhil olan köylerden mi olacağı; ziraatla meşgul olacaklarından kendilerine tohumluk zahire verilmesinden başka ne tür yardımlar yapılabileceği hususları Süleymaniye mutasarrıfı ve Musul vilayeti nezdinde yapılan yazışma ve telgraflarla tespit edilmeye çalışılmıştır (BOA. DH. MKT. 1555/105, lef-1). Yukarıda da izah edildiği üzere bu dönemde yaşanan aşiretler arası sorunlar ve çatışmalar demografik hareketliliği artırmış, çok sayıda köyün ve tarım yapılan arazinin boşalmasına yol açmıştı. Musul vilayetinden Hariciye Nezareti'ne çekilen telgrafta Şeyh Ma'rûf'un sözs konusu harap köylerden bir kaçının kendisi ailesi, akrabaları ve müritleri için tahsisini talep eden dilekçesinden bahsedilerek merkezi hükümetin bu konudaki tutumu sorulmuştur. Merkezi hükümet, Şeyh Ma'rûf'un hüsnühal (iyi hal) ashabından olması hasebiyle "mucîb-i hasenât (iyilik gereği)" olacağı görüşüyle birlikte gelen evrakı Sultan'ın iradesine sunmuştur ki (BOA. DH. MKT. 1555/105, 3 Zilhicce 1305/11 Ağustos 1888, lef 2) bundan hükümetin göçün gerçekleşmesini istediği ve bundan hem şeyh ve maiyeti hem de devlet adına fayda sağlanmasını beklediği aşikârdır.

Bir başka kayıta ise Şeyh Ma'rûf ve taraftarlarının sosyal ve demografik yapısına, gerçekleşen muhaceretin mahiyetine dair önemli bilgiler yer almaktadır. Buna göre 12 Eylül 1304/24 Eylül 1888 tarihinde Şeyh Ma'rûf'un İran'da kendisine ait olan birkaç köyü bırakacağı, Şeyh ve aşireti ziraatla uğraştığından ellerindeki çok sayıda zirai alet takımını da beraberlerinde getireceklerinden bahsedilmektedir. Bu durum temel geçim kaynağı ziraat olan aşiretin bu kabiliyetini kaybetmekten çekindiği, aynı zamanda bölgede zirai aletlerin temininde sıkıntı yaşayabileceklerini düşünerek durumu riske atmak istemedikleri şeklinde de yorumlanabilir. Şeyhin ikamet ettiği sahadaki gücü ve saygın konumunu yani kurulu düzenini bozarak bunca yakını, akrabasından başka zirai alet ve edevatından kaynaklanan ağır yükleri de yanına alarak yaptığı hicret "medâr-ı iftihâr (övünme vesilesi)" edilecek bir husus olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Şeyhin kendisine ait olan ağnamdan (koyun ve keçilerden alınan vergi) vergi alınmamak, "on nihayet on beş bin guruşla mevcuda kâfi gelecek tekeye (tekke) yapılmak daha ziyade (fazla) taltif buyrulursa duâgû"<sup>28</sup> namıyla bir miktar maaş" verilmek gibi muafiyet ve teşviklerle onura edilmeye çalışıldığı görülmektedir (BOA. DH. MKT. 1555/105, lef 4; Y. PRK.UM. 13/17, 21 Muharrem 1306/27 Eylül 1888; DH. MKT. 1551/39, 1 Safer 1306/7 Ekim 1888). Aslında bütün bu taltif ve teşvik girişimlerinin İran hududunda çok yönlü son derece stratejik bir hamle olarak görülen Sünnî bir tarikat şeyhinin göç kararını pekiştirmek ve nihayete erdirmek için olduğu açıktır. Zira Sakızlı Ahmet Efendi'nin Müftü efendiye gönderdiği bir yazıda Şeyh'in Osmanlı tarafına gelmek arzusunu beyan etmeye başladığından bahsedildiği gibi müntesiplerinin de iki yüz almayıp beş yüz haneden fazla bulunduğu şeklindeki ifadesinden (BOA. DH. MKT. 1555/105, lef 4) şeyhin yakından takip edildiği ve şeyhin müntesiplerinin çokluğunun hem stratejik hem de ziraatla uğraşmaları bakımından göçün teşvik edilmesi yönündeki motivasyonu artırdığı söylenebilir.

Şeyh Ma'rûf'un maiyetinin zamanla alınan bilgiler ve yazışmalar sonucu ilk bahsi geçen iki yüz haneden çok daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Mesela Dâhiliye kayıtlarında Şeyh Ma'rûf'un İran'dan göç eden üç yüz hane halkının Kızılca nahiyesinde iskân edildikleri Musul vilayetinden alınan telgraflardan anlaşılmaktadır. Bundan başka merkezi hükümet, İran'dan bu bağlamda gelen nüfusun şu ana kadar ki

27 II. Abdülhamid'in özel mülkleri ki bunlara arazi, bağ ve bahçeler de dâhil emlâk-ı hümâyûn denilmektedir. Bk. (Terzi, 2000, 90).

28 Bu unvan Osmanlılarda zamanla saray, merkez ve esnaf teşkilâtlarında dua ile ilgili görevleri yerine getirenler için kullanılan resmî bir göreve dönüşmüştür. Duacı, duahan şeklinde de zikredilen duâgû, günlük mesainin başlaması sırasında, belirli merasim ve şenliklerde duruma ve zamana uygun dualar okumakla görevliydi. Vakfiyelerde özellikle âlimlere ve tarikat mensuplarına ayrılan duâgûluk görevinin, ulema ve maşâyih desteklemek gayesiyle ortaya atıldığı düşünülmektedir (İpşirli, 1994, 541-542).

miktarının ne kadara ulaştığı, bunların nerelerde iskân oldukları ve Şeyh Ma'rûf'un dahi yakınlarıyla beraber gelip gelmediği hususlarını mahalli muhataplarına sorarken görülmektedir. Bu yazıya verilen cevapta İran'dan gelenlerin miktarının yukarıda geçen sayılardan çok daha fazla olup altı yüz haneye yakın olduğu bunların Şehriban kazasıyla Kazlıca ve Mavüt nahiyelerine yerleştirildikleri belirtildiği gibi bunlardan başka "üç yüz yirmi hane halkı dahi Bazban? kazasına yerleştirildiği" göçle gelenlerin toplam dokuz yüz haneyi bulduğu bir taraftan da muhaceretin vuku bulmağa devam ettiği kaydedilmiştir (BOA. DH. MKT. 1542/72, 1 Muharrem 1306/7 Eylül 1888; DH. MKT. 1555/105, 6 Muharrem 1306/13 Eylül 1888 lef 1-5). Şeyhin göç eden aşireti, mürit ve muhibbânının sayısı hakkında değişik bilgiler verilmesinden maiyetinin bir kısmının İran'da kaldığı bir kısmının da göçünü henüz tamamlamamış olduğunu düşünebilir. Vesikanın sonlarına doğru geçen ifadeler sadece Şeyh Ma'rûf'un hicreti değil benzer hadiselerde devletin genel siyasi ve politik duruşunu ortaya koymasına bakımından da mühimdir. Buna göre bu türden muhacirlerin mümkün olan yardımlarla uygun arazilere iskân edilmelerinin "şân-ı devlet(ten)" olduğu kaydedilmiştir ( BOA. DH. MKT. 1542/72; DH. MKT. 1555/105, lef 5-1; DH.MKT. 1534/74, 1). Yani devlet, bir takım muafiyetler, yardım ve ihسانlarla göçleri teşvik etmekte, gelenlerin iskânı ile devletin idari, sosyal, ekonomik ve askeri sistemine adaptasyonunu önemsemekte böylece boş, harabe köylerin doldurulmasıyla otorite boşluğu gibi stratejik bir problemini çözmekte, bu arazilerin ziraata açılmasıyla ekonomik kayıpların azaltılmasını vb. hususları politik gayeleri olarak belirlemiştir. Nitekim Şura-yı Devlet'e havale olunan bir başka kayda göre Süleymaniye Sancağı, Şehribân kazasında bir köyde bulunan arazinin dörtte biri peşin, kalanı dört senede ödenmek kaydıyla Sadât-ı Berzençiden Şeyh Ma'rûf Efendi'ye yüz elli beş bin kuruş bedelle hicri 1310 senesinde ihale edildiği görülmektedir. Bu müzayede Şeyh Efendi'nin ihale bedelinin çok azını, yirmi beş bin kûsur kuruşluk kısmını ödeyebildiğinden daha sonra iptal edilmiştir. Arazi için 1315 senesinde yeniden müzayedeye yapılmışsa da talibi çıkmamış bunun üzerine Şeyh Efendi'ye daha öncesinde ödediği yirmi beş bin kuruşu geçen bedelin iadesi ile işin sonlandırılması veya arazi bedelinin bu kez sekiz senede ödenmek şartıyla kendisine verilmesi söz konusu edilmiştir (BOA. Y.A.RES. 118/55, 27 Recep 1320/30 Ekim 1902, lef 1; ŞD. 2722/26, 26 Cemaziyülahır 1320/30 Eylül 1902). Önceki ihalenin iptal edilmesi, arazinin satışı için yapılan yeni ihaleye kimsenin alıcı olarak girmemesi ve sonuçta aynı bedelle fakat ödeme için verilen sürenin iki kat iyileştirilmek suretiyle yine Şeyh Efendi'ye verilmesi manidardır. Zira ihaleye hiç kimsenin girmemiş olması şeyhin ahali, bürokratik işlemlerin lehine işlemesi ise idareciler üzerindeki nüfuzuna işaret etmektedir. Diğer taraftan yöneticilerin bu tutumuyla hem şeyhi memnun etmek hem de arazilerin boş kalmasını ve vergi geliri kaybını önlemeyi hedefledikleri de söylenebilir.

Nihayetinde İran devletinin uyruğunda bulunan Şeyh Ma'rûf ile müritleri, muhipleri ve aşiretinin Osmanlı topraklarına göçü hususu iki ülke arasında siyasi ve askeri bir soruna dönüşmemesi için İran devleti tarafından da bilinmesi ve tasdik edilmesi gereken bir meseleydi. Zira firari olmayan gönüllülüğe dayanan göçler her iki ülke tarafından antlaşmalarla garantiye alınmış,<sup>29</sup> göçün fazlalığı, stratejik bir üstünlüğe vardırılması tarafların maharetine kalmıştı. Nitekim bu hadisede durum Vükelâ heyeti, Hariciye Nezareti ve Tahran Sefareti arasındaki yazışmalara konu olmuş, İran tarafından da bilinerek takip edilmiştir (BOA. DH. MKT. 1555/105, lef 3).

Osmanlı yönetiminin, Şeyh Ma'rûf'un ailesi, müritleri ve halkı ile birlikte göçünü teşvik etmek, Osmanlı sosyal ve içtimai düzenine entegrasyonlarını sağlamak noktasında benzer hadiseler için de örneklik teşkil eden uygulamaları şu şekilde sıralanabilir: Şeyh Marûf, ailesi, müritleri ve aşireti için boş, harabe olan münasip yerler tahsis edilmek suretiyle diğer tarikat ve aşiret çevreleriyle bir çatışmaya mahal

29 Osmanlı-İran antlaşmasında bu durum bir vesileyle (1823) "Haydaranlı ve Sebüklü aşiretlerinin İran'a tecavüz etmeleri önlenecek, kendi rızalarıyla İran'a geçenele mâni olunmayacak" ancak "kaçaklar iki tarafa da kabul olunmayacak" şeklinde kayıt altına alınmıştır (Ahmet Cevdet paşa, 2011, 390).

vermeksizin sağlıklı bir iskân siyaseti güdülmeye çalışılmıştır. Bu durum aynı zamanda benzer göçü düşünen çevrelere de olumlu bir mesaj olarak iletilmiş olmalıdır. Şeyh Ma'rûf, ailesi ve taraftarlarının geçim kaynağı olan zirai faaliyetlerini Osmanlı topraklarında da sürdürmeleri için gerekli önlemler alınmış, şeyh ve maiyetinin zirai aletlerini yanlarında getirmeleri teşvik edilmiş, kendilerine tarıma uygun arazi tahsisi, tohumluk temini yoluna gidilmiştir. Ayrıca altı yıl askerlik, üç yıl da aşardan muaf tutulmak gibi kolaylıklar sağlanmıştır (BOA. DH. MKT. 1555/105, 9 Safer 1306/15 Ekim 1888, lef 5-2; A. MKT.MHM. 498/53). Böylece Şeyh ve taraftarları en iyi bildikleri işle ziraatla uğraşmak suretiyle geçim sıkıntısı yaşamayacak, toprağa bağlanarak, iskân edildikleri yerleri yurt tutacak ve buraları terk edemeyecek, çevre topluluklarla sosyo-ekonomik bir çatışmaya girmeyeceklerdi. Askerlik ve vergi muafiyetinin bir zaman dilimiyle sınırlandırılması ise muhacirlerin otoriteye boyun eğme, vergi verme ve modernleşme sürecinde reformlarla bunlara eklenen askerlik vazifesini ifa etme sorumluluklarını yerine getirmelerini teminat altına almış, böylece Osmanlı tabiiyetine ve hâkimiyetine geçme, sisteme tam anlamıyla adapte olma süreci sağlıklı bir şekilde tamamlanmıştır.

Bütün bunlardan başka şeyhten vergi alınmaması, on-on beş bin kuruşla bir tekke yapılmak suretiyle irşat faaliyetlerini sürdürmesine imkân sağlanması ve duâgû namıyla münasip miktarda da bir maaş tahsis edilmesi hedeflenmiş böylece Şeyh ve maiyeti ile devlet arasında güçlü bir aidiyetlik bağı oluşturulmaya çalışılmıştır. Başka bir yönüyle de arazi ve tekke tahsisi şeyhin geri dönüşü olmayacak şekilde bu bölgeye iskânı, vergi ve askerlik muafiyetleri ve maaş tahsisi ise bu politikayı güçlendiren istimâlet siyasetine<sup>30</sup> işaret etmesi bakımından mühimdir. Nitekim Şeyh Ma'rûf ve onun statüsünde olanlara gösterilen saygı ve tazim, yardımda adeta sınır tanımayan davranış ve tutumun sadece Şeyh Ma'rûf ve taifesine özgü bir durum olduğu en azından onun gibi meşâyihant, seyyid bir zat ve taifesine yapılan bu ayrıcalıklı uygulamanın diğer muhacirlere uygulanamayacağı açıkça belirtilmiştir (BOA. DH. MKT. 1555/105, 9 Safer 1306/15 Ekim 1888, lef 5-2). Şeyhin mürit ve müntesiplerinin İran'da Şiîliğin Osmanlı coğrafyasına doğru yayılma sahası önünde bir tampon olarak bulunuyor olması onun jeopolitik önemini artırdığı gibi şimdi de aynı bölgede ancak Osmanlı tarafında faaliyetlerini sürdüreceği olması da yine aynı şekilde İran'a, misyonerlik faaliyetlerine karşı onu stratejik bir konuma yükseltmiştir. Zira Şeyhin tarikat, aşiret ve kitleler üzerindeki sevk ve idare edici karizmatik liderliği ve yüksek statüsü, devlet yöneticileri tarafından idrak edilmiş ve stratejik faydalara haiz bir husus olarak görülmek suretiyle ayrıca değerlendirilmiştir denilebilir.

## Sonuç

Osmanlı-İran hudutlarının fiziki olarak dağlık olması, dini, mezhebi ve etnik olarak çeşitlilik arz eden yapısı kontrol altına alınmasını zorlaştırmış bu nedenle daha Safevîlerden başlayarak iki ülke arasındaki sınırlar geçişken bir durum arz etmiştir. Bölgenin söz konusu dokusu iki devlet arasındaki nüfuz mücadelesine örgütlü yapılar olan aşiret ve tarikatları da eklemiş, bu durum da bölgede dengelerin değişkenlik arz etmesine yol açmıştır. Gerek bölgede yaşanagelen hadiseler üzerinde gerekse Osmanlı-İran ilişkileri üzerinde XIX. yüzyıl ortalarına kadar daha çok aşiretler ancak bu zamandan itibaren yaşanan tarihsel sürecin de bir sonucu olarak tarikatlar bilhassa Nakşî Halidî ve Kadirî şeyhleri etkili olmaya başlamıştır. Artık aşiretler arası sorunların çözülmesinde, aşiretlerin devlet otoritesine alınmasında ve Osmanlı-İran ilişkilerinde bir nüfuz aracı olarak avantaj sağlanmasında tarikat şeyhlerinin desteğini almak mühim bir mesele haline almıştır. Öyle ki her iki ülke açısından sınırların ötesinde güç ve nüfuz kazanmak için bölgede geniş müntesip ağlarıyla ülkeler üstü bir konuma sahip bulunan tarikat şeyhlerine ulaşmak siyasi ve politik bir hedefe dönüşmüştür. Hal

30 **İstimâlet**, sözlükte "meylettirme, cezbetme, gönül alma" şeklinde tarif edilmiştir. Osmanlı istimâleti halkı özellikle de gayri müslim tebaayı gözetme, onlara karşı hoşgörülü davranma, can ve mal güvenliğini sağlama, dini konularda serbestlik tanıma, vergi konusunda kolaylık gösterme şeklinde tezahür etmiştir (İlgürel, 2001, 362).

böyle olunca yer yer sağlanan güçlü ilişkiler gerek aşiretlerin gerekse tarikat şeyhlerinin iki ülke arasında geçişliliğini yani göç hadiselerini tetiklemiştir. Nitekim Berzencî aşiretinden bir Kadiri şeyhi olan Şeyh Ma'rûf'un müritleri ve müntesipleriyle kalabalık bir şekilde göç hadisesi bu sürece örneklik teşkil etmesi bakımından mühim bir hadisedir.

Tüm bu dönemsel gelişmeler ışığında Osmanlı yönetiminin Şeyh Ma'rûf ve muadili Sünnî meşâyih'in ve aşiretlerin kendi taraflarına göçünü teşvik ettiği böylece Şiî İran ile kendisi arasında bir tampon bölge oluşturmayı hedeflediği söylenebilir. İran'ın gerek Osmanlı ülkesindeki Şiî belde ve topluluklarla gerekse Sünnî hanedanlar ve şeyh aileleriyle kurmaya çalıştığı ilişkilerden benzer stratejik yaklaşımların onlar için de geçerli olduğu görülmektedir. Osmanlı yönetiminin jeopolitik ve stratejik açılarından bu tür hadiseler ne denli önem verdiği ise söz konusu göç unsurlarına sağladığı imkânlardan anlaşılmalıdır. Osmanlı yönetimi, sınırların tahkimi ve güvenliği, otonom aşiretlerin güç ve nüfuz alanlarının sınırlandırılarak merkezi otoritenin güçlendirilmesi; İran'ın bölgede, özellikle Irak'ın Şiî beldelerine doğru yayılma potansiyeli olan nüfuzunun önüne geçilmesi; giderek artan Batılı emperyalist faaliyetlere karşı Osmanlı tebaasının uyarılması, bu bağlamda hızlanan Ermeni faaliyetlerinin dizginlenmesi ve benzeri siyasi, sosyal, güvenlik ve stratejik hususlarda tarikat şeyhlerinden faydalanmayı hedeflemiştir. Bunlardan başka Şeyh Ma'rûf'un ailesi ve taifesinin terk edilmiş, harabe köylere iskân edilmeleri ve ziraatla uğraşmalarının temin edilmesi buraların şenlendirilmesi ve üretime katılması amacıyla yapılmıştır. Şimdilik muaf tutuldukları vergi ve askerlik vazifelerini bir süre sonra yerine getirecek olmaları ise bu beklentilerin sosyo-ekonomik ve askeri alanları da kapsadığını göstermektedir.

### Kaynaklar/References

- Abu-Manneh, Butrus. "Halidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış". Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler, ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: TTK, 2014.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Osmanlı Tarihi-Tarih-i Cevdet*, (Sadeleştiren Dündar Günday, Tertip ve tanzim Mümin Çevik), İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1972.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, (Haz. Mustafa Gencer). İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayınları, 1-2/ 2011.
- Akman, Ekrem. "Osmanlı-İran Arasında Bir Rekabet ve Nüfuz Alanı: İmam Musa Kâzım Türbesi". *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 101 (2022), 249-268. <https://doi.org/10.34189/hbv.101.010>
- Algar, Hamit. "The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance". *Studia Islamica*, 44 (1976), 123-152.
- Alkış, Abdurrahim. "XII ve XVII. Asırlar Arasında Diyarbakır'da Tasavvuf Kültürü". *E-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 7 (2015), 27.
- Asan, Hakan. "Devlet, Aşiret ve Eşkıya Bağlamında Osmanlı Muhacir İskân Siyaseti (1860-1914)". *Göç Araştırmaları Dergisi*, 2/3 (2016), 34-61.
- Arslan, Abdülrapik. Emîr-i Kebîr Seyyid Ali Hemedânî Hayatı. Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017.
- Atmaca, Metin. "Osmanlı-İran Sınırında İttifak ve Rekabet: Babanzâdeler (1500-1851)". Değerlendirme Sabri Akgönül, *Bilim ve Sanat Vakfı Bülten*, 25/83 (2013), 85-87.

- Atmaca, Metin. "Resistance to centralisation in the Ottoman periphery: the Kurdish Baban and Bohtan emirates" *Middle Eastern Studies*, 55/4 (2019), 519-539.
- Baba Merdûx Rûhanî, *Kürt Meşhurları Tarihi*, Çev. Hatice Yılmaz Arslan ve Kenan Subaşı, İstanbul: Ravza Matbacılık, 1. Cilt (2017).
- Baba Merdûx Rûhanî, *Kürt Meşhurları Tarihi*, Çev. Kenan Subaşı, İstanbul: Berdan Matbacılık, 2. Cilt (2021).
- Bayrak, Şaban. "Osmanlı-İran Devletlerinin Irak'ın Kuzeyindeki Aşiretlere Yönelik Siyasetleri ve Baban Mutasarrıfı Abdurrahman Paşa Olayı (1790-1813)". 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, c. 1 (2012), 647-662.
- Benli, Ali. "Nûdehî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2 (2019), 359-360.
- BOA. BEO. 569/42602; 1731/129807.
- BOA. DH.HMŞ. 3/1, 20.
- BOA. A.MKT. MHM 2/61; 498/53.
- BOA. DH.MKT. 1529/92; 1542/72; 1551/39; 1555/105; 2538/125; 2062-98.
- BOA. DH.ŞFR. 194-64; 227-64; 430-98; 446-31.
- BOA. DH.TMIK.M. 5-61.
- BOA. I.MSM. 50-1266.
- BOA. İ.DFE. 2/49.
- BOA. İ.ML. 1/5-1.
- BOA. ŞD. 2722/26.
- BOA. Y.A.RES. 65/20.
- BOA. Y.MTV. 81/128.
- BOA. Y.PRK.ASK. 14/54.
- BOA. Y. PRK.BŞ. 7/12.
- BOA. Y.PRK.EŞA. 2-73.
- BOA. Y.PRK.HR.. 13/32.
- BOA. Y. PRK.MYD. 7-107.
- BOA. Y. PRK.UM. 13/17.
- Bruinessen, Martin Van. "Kâdiriyye ve Kürtler arasında Kâdiriye Kolları". (Çev. Hür Mahmut Yücer), *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2013), 374-392.
- Bruinessen, Martin Van. *Ağa, Şeyh, Devlet*. Çev. Banu Yalkut, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Bruinessen, Martin Van. *Kürdistan Üzerine Yazılar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Çabuk, Fehminaz. *II. Abdülhamit Döneminde Osmanlı-İran İlişkilerinde Kürt Aşiret-*

*leri Meselesi*. Editör Kazım Kartal, Ankara: Iksad Publications, 2019.

Efe, Haydar-Kızıl, Murat. “Sınır Kavramı ve Tarihsel Süreç İçinde Türkiye-İran Sınırının Oluşumu ve Önemi”. *Erzincan Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 77/90 (2017), 77-90.

Fatah, Saman. *The Kurdish Tribes In The Ottoman Iranian Relations (1876-1914)*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.

Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Ankara: Seha Neşriyat, t.y.

Gündüz, Tufan. *Bozkırın Efendileri*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2009.

Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş-Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2013.

Işık, Zekeriya. *Devlet ve Tarikat-Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.

Işık, Zekeriya. *Şeyhler ve Şahlar-Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Değişim ve Gelişim Süreçleri*, Konya: Çizgi kitabevi, 2017.

Işık, Zekeriya. *Kanun ve Şeyh-Osmanlı Toplumunda Sufilerin İdare ve Mahkemeye İmtihanı*. Konya: Çizgi kitabevi, 2022.

İdris-i Bitlisî. *Heşt Behişt VII. Ketebe-Fatih Sultan Mehmed Devri (1451-1481)*. (Tashih-Tahkik-Çeviri Muhammed İbrahim yıldırım), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.

İlgürel, Mücteba. “İstimâlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 23 (2001), 362-363.

İlhan, Avni. “Atebât”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 4 (1991), 49-50.

İpşirli, Mehmet. “Duâgû”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 9 (1994), 541-542.

Kavak, Abdulcebbar. “İran’da Faaliyet Yürüten Nakşibendî- Hâlidî Şeyhlerinin Sünnî Kültüre Katkısı”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 59 (2023 ), 61-70.

Kavak, Abdulcebbar. “Şeyh Ma’rûf el-Berzencî ve Kâdiriyye Tarikatının Süleymaniye ve Çevresinde Yaygınlaşmasındaki Rolü” *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 28-2 (2011), 137-157.

Kavak, Abdulcebbar. “XVIII. Yüzyılda Kuzey Irak’ta Faaliyet Yürüten Kadirî Şeyhleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2015), 29-47

Kavak, Abdulcebbar. “Anadolu’nun İlim ve Tasavvuf Hayatında Öne Çıkan Berzencî Ulemâsı”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/20 (2018), 421-430.

Kavak, Abdulcebbar. “Safevîlerin Şifileştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak’taki Faaliyetleri”. *Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2019), 37-54 .

Karakaya, Adile. “Osmanlı Devleti İle İran Arasındaki Diplomatik İlişkilerde Görev Yapan Âlim Diplomatlar (XVII. Ve XVIII. Yüzyıllar)”, İstanbul Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kaya, Hakan. *Osmanlı-İran Sınırında Bir Serhad Sancağı: Bayezid (1578-1848)*, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.



- Marufoğlu, Sinan. “19. Yüzyılda Irak Vilayetlerinde Toprak Düzeni, Tapu ve Mülkiyet Sorunları”. *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (2013), 235-248.
- Mehmed Arif. *93 Osmanlı-Rus Harbi ve Başımıza Gelenler*, (Haz. Yahya Kemal Taştan), Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Mehmed Emin Zeki Bey, Meşahir-i Kurd u Kurdistan, Çev. M. Baban, M. Yağmur, S. Kutlay, Apec&Öz-Ge Yayınları, 1998.
- Naîmâ Mustafa Efendi. *Tarih-i Na’imâ*, Haz. Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Orat, Jülide Akyüz. “Yabancı Güçler Gölgesinde Osmanlı Devleti’ne Yönelik Şia Hareketleri”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 3/5 (2014), 62-73.
- Peçevî İbrahim Efendi. *Peçevî Tarihi*. (Haz. Bekir Sıtkı Baykal) Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Sarıkcıoğlu, Melike. “İran Arşivlerine Göre Şeyh Ubeydullah İsyanı”. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 3-5 (2013), 1-35.
- Satılmış, Selahattin. “XIX. Yüzyılda Nesturiler ve İngiliz Misyonerlik Faaliyetleri”, *Bellekten*, 71/261, (2007), 653-688.
- Soofizadeh, Abdolvahid. “Kaçar Ve Osmanlı Devletleri Arasında Belirsiz Sınır Meseleleri”  
*SUTAD*, 42 (2017), 437-449.
- Solak-zâde Mehmed Hemdem Çelebi. *Solak-zâde Tarihi*. (Hazırlayan Vahid Çabuk), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Terzi, Arzu. *Hazine-i Hassa Nezareti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Uğur, Yunus. “Rifa at Ali Abou El Haj: Osmanlı Devlet ve Siyasî Yapısına Farklı Bir Bakış”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1-2 (2003), 585-599.



## FÜTÜVVETİN KUTLU İÇECEĞİ ŞERBETE İŞLEVSEL BİR YAKLAŞIM A FUNCTIONAL APPROACH TO SHERBET, THE HOLY BEVERAGE OF FUTUWWAT

MERİÇ HARMANCI  ROR \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

AYNUR KOÇAK  ROR \*\*

### Öz

Toplumların tarihi süreçleri takip edildiğinde ritüellerin çok önemli bir yer tuttuğu, toplumsal değer olarak günümüze kadar gelen birçok uygulamanın ritüel kökenli olduğu görülür. Kentli kurumsallaşma süreçlerinin oluşturduğu resmiyetlere rağmen geleneksel törenler yerini korumuş ve yeni inançların içerisinde yaşamayı sürdürmüştür. Daha çok mitik dönemlerin etkisi ile çeşitlenen bu etkinlikler dinsel bir kayıdan ziyade gizemli bir büyü, kutlu bir adak veya uğurlu bir hediye gibi düşünülebilir. Bugün sınırlarını henüz tam olarak belirlemediğimiz fütüvvet yolu da İslam dini ile tanışan çok kültürlü toplumların yüzlerce yıl yaşattıkları geleneklerini buluşturan bir maneviyat alanı olarak ortaya çıkmıştır. Bu geleneklerden biri, şerbet olarak da anılan tuzlu su içme ritüelidir. Varlıklar, nesnelere ve eylemler, kavramsal karşılıkları yanında simgesel anlamlar ve sembolik çağrışımlar taşırlar. Sembolik anlamların gizemini çözmek, görünenin ötesine ulaşabilmeyi sağladığı gibi anlamlandırma ve somutlama yapmaya da yardım eder. Mitolojik metinlerden itibaren karşımıza çıkan kutsal su ve kutsal suyu içme ritüelleri fütüvvet geleneğinde şerbet/tuzlu su içme şeklinde yaşatılmaktadır. Bu çalışmanın amacı, fütüvvetnamelerde geçen tuzlu su içme ritüelinin kökeni, uygulaması, su ve tuzun sembolik anlamlarını tespit etmektir. Yapılan incelemelerde mitik dönemlerden itibaren taşıdıkları sembolik anlamlarla tüm toplumların vazgeçilmezi olan su ve tuzun birleşimi olan şerbetin fütüvvet intisap ve icazet törenlerinde de pek çok açıdan önemli işlevler yüklediği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Fütüvvetname, Ritüel, Sembol, Şerbet, Tuz, Su.

### Abstract

When the historical processes of societies are followed, it is seen that rituals have a very important place, and many practices that have survived to the present day as social values are of ritual origin. Despite the formalities created by urban institutionalization processes, traditional ceremonies have maintained their place and

\* Doç. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi, mericharmanci@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0003-1062-7926.

\*\* Prof. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi, aynurmazkocak@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9555-1088

continued to live in new beliefs. These activities, diversified mostly with the influence of mythic periods, are thought of as a mysterious spell, a blessed offering or an auspicious gift rather than a religious concern. The path of futuwwat, the boundaries of which we have not yet fully defined today, has also emerged as an area of spirituality that brings together the traditions of multicultural societies that have lived for hundreds of years after they met Islam. One of these traditions is the ritual of drinking salt water, also known as sherbet. Beings, objects and actions carry symbolic meanings and symbolic associations in addition to their conceptual equivalents. Unraveling the mystery of symbolic meanings not only enables us to reach beyond the visible, but also helps us to make sense and concretize. The rituals of drinking holy water and holy water, which we encounter since mythological texts, are kept alive in the form of drinking sherbet / salty water in the tradition of futuwwat. The aim of this study is to determine the origin, practice, and symbolic meanings of water and salt in the ritual of drinking salty water in futuwwatnames. It has been observed that sherbet, the combination of water and salt, which is indispensable for all societies with its symbolic meanings since mythic times, has also played an important role in many aspects of the initiation and initiation ceremonies of futuwwat.

**Key words:** Futuwwatname, Ritual, Symbol, Sherbet, Salt, Water.

## Giriş

Toplumların kültürel yapısının şekillenmesinde mihenk taşı olan bazı anlayışlar, yapılar, kurumlar vardır. Türklerin İslamiyet'i kabulü ile tanıştığı fütüvvet anlayışı, Türk kültür tarihi içinde önemli bir yere sahiptir. Fütüvvet, İslamiyet'in kabulünden sonra, önce sosyal bir kavram olarak ortaya çıkmaya başlamış, IX. yüzyılda gençler arasında sosyal, iktisadi ve siyasi bir yapılanma olarak fütüvvet teşkilatına ve sufilikle bütünleşerek tasavvufi fütüvvete dönüşmüştür. Sonrasında bu kurumsal kimliğini koruyarak esnaf teşkilatlarıyla birlikte bir meslek teşkilatı olarak ahilik fütüvveti şeklini almıştır (Ocak, 1996, 261). Torun, fütüvvetnamelere ilişkin yaptığı incelemesinde fütüvvetin oluşumunu şöyle aktarmaktadır:

“Fütüvvet bizzat Cebrâil tarafından Âdem, Nuh, İbrahim ve Hz. Muhammed'e olmak üzere dört peygamber (Çâr Pîr)'e getirilmiştir. Bunlar Cebrail elinden traş, tevbe, telkîn, şed, helva, yol ata, yol karındaş gibi fütüvvet şartlarının yerine getirmişlerdir. Fütüvvet, bu dört peygamber arasında oğuldan oğula intikal etmiştir. Son peygamber Hz. Muhammed'de din kemalemiş ve dinle birlikte fütüvvet de tamamlanmıştır...” (Torun, 1998, 154).

Fütüvvet<sup>3</sup>, bir yol ve gidiş hâlidir. Bu yola giren talibin belli kuralları olan eğitim, uygulama ve öğretim süreçlerinden geçmesi gerekir. Bir adap, erkân ve ritüel disiplini ile ortaya konulan bu gelenekten pek çok kurum, kişi ve anlatı türü de beslenmiştir. Fütüvveti konu edinen, onun esaslarını, ilkelerini, ahlakını, adabını ve erkânını anlatan yazılı eserler fütüvvetname adıyla anılır. Bu eserlerde sözel, bedensel, rakamsal, dinsel semboller, soru cevap kalıpları, dua, alkış kargış ifadelerine kadar ayrıntılara yer verilmektedir. Fütüvvetnamelerde intisap ve icazet törenlerinde her şeyin usulünce yapılmasına yönelik ayrıntılar, erkâna, usule, adaba gösterilen özen ve söylemdeki disiplinler de dikkat çeker.

Toplumsal bellek özellikle performans dayalı anma törenlerinde taşınıp sürdürülmekte, geçmişin imgeleri ve geçmişle ilgili bilgiler bu törenlerdeki tekrarlarla var olan sosyal düzeni meşrulaştırmaktadır (Connerton, 1999, 11-13). Fütüvvet

3 Bu çalışmada “fütüvvet” bir tasavvuf terimi olarak kullanılmaktadır. Uludağ, “Tasavvuf kaynaklarında, II. (VIII.) yüzyıldan itibaren önde gelen sûfîlerin fütüvvet kelimesini tasavvufi bir terim olarak kullanmaya başladıkları (nın) kaydedil (diğini)” belirtir (Uludağ, 1996, 261). Çalışmada fütüvvet yolcuları için genel olarak mürit veya talip sözcükleri kullanılmıştır.

ehlinin yolculuğundaki intisap ve icazet törenleri birçok yönden incelenmeye değer unsurları içermektedir. Özellikle insanı ve toplumu tanımayı hedefleyen disiplinlerce farklı bakış açılarıyla bu törenlerin ve uygulamalarının çözümlenmeleri gerekmektedir. Bu çalışmada fütüvvet törenlerinde gerçekleştirilen uygulamalardan biri olan tuzlu su içme ritüelinin simgesel anlamlarından söz edilmektedir. Çünkü simgeler dini hayatta önemlidir ve dünyanın saydam hâle gelmesinde aşkınlığın gösterilmesinde etkilidir (Eliade, 1991, 108). Toplumlar, kutlu öğretilerini ve güçlü inanışlarını simgesel anlamın neden olduğu kolay aktarım ve basit edinim yanında, toplumda önceden kabul gören simgesel formlara aşinalıkları üzerinden aktarmayı öğrenmişlerdir.

Fütüvvetnamelerde intisap ve icazet törenlerinin zamanı, mekânı, katılanlar, oturma düzeni, yapılan uygulamalar detayları ile aktarılmaktadır. Kaynaklardan edinilen bilgiye göre intisap ve icazet töreni için seçilen mekân “gayet maruf ve meşhur” (Gürel, 1992, 89) olmalıdır. Eliade’ye göre,

“Kutsal alanın, totem merkezinin sınırları içinde gerçekleştirilen yiyecek ve içeceklerle ilgili tüm ritüeller, mitolojik varlıklar tarafından *in illa tempore* (tarihin başlangıcında) gerçekleştirilen şeylerin yeniden üretimi ve taklidinden ibarettir.” (2003, 355).

Törenin gereğince olmasını sağlamakla görevli olan nakipler ayakta dururlar, konukların düzen gereğince yerleşmesini sağlarlar. Devamında nakip eline bir tas su ve süpürge alır, suyu yere serpip meydanı süpürür, bu sözün bitip erkânın başladığını gösterir. Cemiyette bulunanlar helalleşir, icazet ve intisap töreni başlar (Gölpınarlı, 1955-1956, 40). Bu törenin başka bir icrasında nakip eline bir tas su alır, koltuğunun altında bir süpürge olmak üzere şeyhin önüne gelir, bir dizini yere koyup öbür dizini dikerek şeyhin seccadesinin eteğine elini sürerek secde eder. Sonra ayağa kalkar ve süpürgesini koltuğunun altına alarak saygı ile geri çekilir (Gürel, 1992, 90). Şeyhü’ş-şüyuh başköşeye oturur, yanına şeyhler, daha aşağıya halifeler, müfretler, miyan-bes-teler, ahabpların oturması şeklinde bir sıralanış olur. Başarışlar, hizmet katında bulunur. Sonrasında sohbet yapılır, Kur’an, hadis, evliya kıssaları gibi çeşitli okumalar gerçekleşir. (Gölpınarlı, 1955-1956, 40; Gürel, 1992, 89). Kurumsal bir eğitim öğretim misyonunu da üstlenen bu törenler, bünyesinde barındırdığı değerleri aktarma süreçlerinde inanç ve uygulamalara sıklıkla sembolik anlamlar yükler.

## 1. Şerbet İçme Geleneği

Fütüvvetnamelerde şed bağlama, hırka ve şalvar giyme, helva yapma gibi sembolik değer taşıyan uygulamalara özel bir önem gösterildiği görülür. Abuali’nin (2022, 53) belirttiğine göre, gıda ile ilgili terminoloji de sufi teorik söyleminde önemli bir yer tutar ve sufi kılavuzlarında, şövalyelik (fütüvvet) eğitim rehberlerinde, menkıbelerde sufi yemek uygulamalarına yer verilir.

Şerbet içme de bu törenlere eşlik eden önemli bir uygulamadır. Şerbet, fütüvvet yoluna girecek talibe ve fütüvvette çeşitli makamlara geçiş törenlerinde yol ehline sunulan bir içecektir. Türk halk kültüründe de birçok geçiş töreninin simgesel içeceği olan şerbet, fütüvvetnamelerde alışılmış olanın dışında tuzlu su olarak karşımıza çıkar. Kutlu bir içecek olarak değerlendirilebilecek şerbet içme ritüelinin gerçekleştiği törenin Burgâzî’nin Fütüvvet-*nâme*’sindeki aktarımına göre, nakip, fütüvvet yoluna aday olan talibin sol yanında durur. Sağ eline biraz tuz, sol eline su alır. Fütüvvet hutbesini, çeşitli ayet ve sureleri okur. Mahfilde bulunanları selamlayarak bu kişinin teslim olduğunu, erenler yoluna niyet kıldığını söyler ve ardından şerbet içme ritüeli başlar:

“Kaçan bir kişi gele, bu yola girmeğe, erenleri birike, pây-mâçân dura, andan urudura, andan nakıyb dura, ya’nî fike, ol kişinin sol yanına ve sağ eline

biraz tuz ala ve sol eline su ala, andan ayıda...andan Fütüvvetden hutbesin okuya, yidi *âyât*-ı Kur'an okuya Beni-İsrail sûresinin *âyeleri* ola..." (Gölpınarlı, 1953-1954, 145-146).

Seyyid Hüseyin b. Seyyid Gaybî'nin ve Razavî'nin *fütüvvetnamelerinde* de nakibin bir elinde tuz, diğer elinde su ile meydana geldiği ve tuzu suya karıştırması anlatılır. Ardından dua edilir (Gölpınarlı, 1955-1956, 40-41, Gürel, 1992, 90). Bu bir nevi tören başlangıç ritüelidir. Fütüvvetnamelerde, hem talibe hem de mecliste bulunanlara neden şerbet yani tuzlu su içirildiğinin cevabı verilirken bunun kökenine dair anlatı, su ve tuzun taşıdığı sembolik anlamlara da dikkat çeker. Fütüvvet törenlerindeki şerbet içme geleneğinin kökenini Hz. Muhammed'e bağlayan anlatıya göre, Hz. Muhammed, peygamber olmadan önce fütüvvet sahibi adına şarap içirmiş. O dönemde fütüvvet sahibi biri olarak tanınan Ebû Cehil adına dört yüz kişi şarap içmiş. Hz. Muhammed, peygamber olduktan sonra yanında bulunan kırk genç de Peygamber adına fütüvvet yoluna girmek istediklerini söyleyince Peygamber, şarap içmenin doğru olmadığını ifade ederek onlara tuzlu su vermiş ve Peygamber adına tuzlu şerbet içmişler. Durumu öğrenip hiddete kapılan Ebû Cehil, dört yüz kişiyi, kırk kişinin üzerine göndermiş; yapılan savaşı Hz. Muhammed taraftarları kazanmış. Sonrasında fütüvvet ehlinin şarap içenler Ebû Cehil'e, tuzlu su içenler Hz. Muhammed'e mensup olmuşlar (Gölpınarlı, 1949-1950, 247).

Mintz (1997, 226-228, 252-253), *Şeker ve Güç* adlı eserinde bazı içecek ve yiyeceklerin tüketimleriyle ilgili değerlendirmesinde bunun özel bir olayla sıkı sıkıya ilişkisine dikkat çeker ve "o olayın bir parçası olarak törenselleştirilmiş" olduğunu dile getirir. Fütüvvet ehlinin törenlerinde özellikle simgesel olarak yeme-içme önceliği bulunan şerbet ve helvadır. Helva, "Kutsalla bağlantı ekseninde yola giriş ve gelişme sürecinin göstergesi olarak hayat verici bir güç ve yaşam enerjisi yiyeceği"dir. Fütüvvetnamelerde helvanın kökenini Hz. Adem'e bağlayan anlatı bir köken miti olarak değerlendirilebileceği gibi var oluş yolculuğunda da onu ilk sıradaki yiyeceklerden yapar (Koçak-Harmanlı, 2022, 634, 641). Şerbeti oluşturan su ve tuz da besin zincirinin önemli halkalarından olduğu gibi mitik dönemlerden itibaren taşıdıkları sembolik anlamlarla kültürün yapı taşlarından. Hindistan'ın din büyüklerinin kabri başında yapılan anma toplantısında söylenen Hint şarkısının sözleri su ve tuzun sembolik değerini göstermesi bakımından çok anlamlıdır:

"Suya biraz tuz kat!

Eğer tuz erirse buna ne ad verilmeli?

Mustafa da varlığını Tanrı'nın içinde eritti,

Varlığı eridikten sonra Tanrıya ne ad verilmeli?" (Schimmel, 1994, 216).

Suyun içinde eriyen tuz gibi bu şerbeti içen talibin de varlığını Tanrı içinde eritmesi beklenir.

### 1.1. İlk Öz: Su

Törenlerde tuzlu su içilmesinden yola çıkarak öncelikle üzerinde durulması gereken sembol/simge sudur. Richards, *Symbols and Religious Language* (Semboller ve Din Dili) adlı çalışmasında simgeye dair açıklamasını "anlamı olan her şey bir simgedir ve anlam, simgeyle ifade edilen şeydir" şeklinde yapar. Araştırmacıya göre,

"Tanım verildiğinde, tüm kelimelerin ve şekillerin sembol olduğu ve benzer şekilde kelimelerin, şekillerin ve fiillerin birer anlamı olduğu için tüm fiillerin sembol olduğu iddia edilebilir. Bir sembolün var oluşu ve gelişimi, o sembolün ve belirli sosyal, dini veya kültürel bağlamlarda alınan kararların kabul edilebilirliğinin bir sonucudur ve sembolün uygunluğu veya değeri, önemi ve anlamı bu bağlamlarda ve ilişkili olduğu sembollerin içinde bulu-

nacaktır.” (Richards, 1990, 1).

Varlığın dört unsurundan biri olarak kabul gören su, toplum için hayat kaynağı olması bakımından hayati olduğu kadar sade ya da sıradan bir varlıktır. Bu yönüyle sembolik taşıma gücü de o nispette güçlü ve kıvraktır. Yaşam düzeninin her aşamasında ve doğal olarak kültürün her şubesinde en değerli köşe başında ve en kritik merkezde duran su, tüm dinlerde ve inanışlarda farklı hâlleri ve formları ile güçlü kültürel kodlar yüklenir. Sadece söz varlıklarından yola çıkarak ortaya zengin bir evrensel birikim çıkar.

İnsan denen küçük evrenin yaratılışı, doğumu, yaşamı ve ölümü de su ile başlar suyla son bulur. En yalın hâliyle yıkama, arındırma ve durulama yoluyla temizlemek gibi görünen insan davranışlarının hemen hepsinin arkasında kutlu ya da mitik kodlar, simgesel roller yatmaktadır. Toplumlar bu kadim inanmalar gizemini ve esrarını ritüeller ve törensel ayinlerde simgeler ve semboller şifresinde dizdiği için su, tüm bu geleneğe ya da ritüele dönüşen uygulamalarda kendi formunda ya da başka kalıplarda bir hayalet gibi dolaşmayı sürdürmektedir. Çünkü bütün potansiyel ve üretken güçleri temsil eden su, bünyesinde taşıdığı tüm tohumlarla varoluşun kaynağı ve bir felaket ya da gerilemeden sonra dönülecek ilk özün simgesidir (Eliade, 2003, 196).

Bölgesel mitolojilere göre kimi farklılıklar taşısa da evren yaratım tasavvurlarında söz başlarında yine su vardır. Felsefenin kurucusu kabul edilen Antik Yunan filozofu Thales'e göre dünyanın yaratılışındaki asıl madde, ilke sudur. Aristoteles, her şeyin sıvı ile beslendiğini, ısının ondan çıktığını gören Thales'in suyu “varlığın ilkesi” olarak değerlendirdiğini belirtir (Aristoteles, 1996, 91-92). Farklı kültürlerin yaratılış ve kozmogoni ile ilgili anlatılarına bakıldığında her şeyin asıl maddesinin su olduğu; suyun canlı yaratılmış her şeyin ana maddesini ve yaratıcı gücü temsil ettiği görülür. Sümer, Grek, Mısır, Japon, Çin, İran, İskandinav gibi dünyanın pek çok kültürüne ait mitolojilerinde değişik biçim ve şekillerde olsa da su yaratılışın içinde yer alır (Sayım, 1996, 128-131, 137). Eski Türk inançlarında “önsüz ve sonsuz” olarak algılanan, tüm varlıkların oluşumunda bulunan bir unsur olan su (Korkmaz, 2003, 135), Türk kozmogonisinde de yaratılışın temel unsurudur. Altay ve Yakut Türklerinin kozmogoni mitlerinde başlangıçta her yer su ile kaplıdır ve kosmos, sudan yaratılır.

İslam kozmogonisinde de yaratılışın önemli öğelerinden biri olan sudur. “Her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi?” (Enbiya 21/30), “Allah hareket eden her canlıyı sudan yarattı.” (Nur 24/45) ayetleri suyun kozmostaki yerini ifade eder. Tasavvufta marifet ve ilahi feyzin simgesi olan su ile küllî akıl ve kâmil nefis ilişkilendirilir. Su, Allah'ın cemal ve celal sıfatlarını da işaret eder. Suyun diriltme ve yaşatma fonksiyonlarına bağlı olarak Allah'ın “hay” ismine de nispet edilir (Pala, 2009, 442). Necmüddin Kübra (1996, 75), “Ruhun toprakla kirlenmesi zevk aldığı lokmalardan hasıl olmuştur. Su ise, toprak ve çamuru yıkayıp temizlemek için yaratılmıştır.” sözleriyle suyun arındırma fonksiyonu üzerinde durur ki fütüvvet şerbeti de bu fonksiyonu ile dikkat çeker.

Fütüvvet şerbeti, onu içen talip için bir arınma ve yeniden başlangıç sağladığı gibi onun sahip olması/kazanması gereken hasletlere de işaret eder. Yunus Emre, su ile insana “safâ” (temizlik), “sahâ” (cömertlik), “lütf” (iyilik), “visâl” (kavuşma) olmak üzere dört iyi huyun geldiğini söyler (Günay-Horata, 2004, 69). Su metaforunu çeşitli manalarda kullanan Mevlâna, âlemi de “saf ve duru su” ile özdeşleştirirken suyun üzerindeki eşkal ve görüntülerin Allah'ın sıfatlarını temsil ettiğini ifade eder (Çatak, 2015, 61). Hacı Bektaş Velî'ye göre, marifet ehli olan âriflerin aslı sudur, çünkü su hem arıdır hem de artıdır. Suyun aslı ide yeşil cevherdendir ve o cevherin kudreti de Tanrı'nın kendisidir (Güzel, 2002, 169, 172).

Eliade (1992, 181-183, 184), suyun Tanrı nezdinde sahip olduğu ayrıcalık sayesinde, Tanrı'ya yakarılması durumunda kutsama özelliğine sahip olduğunu belirtir

ve suyla teması “yeniden doğum” “günahların yıkanması” olarak değerlendirir. Fütüvvetnamelerde talibe içerilen şerbet, suyun tasavvufta ihtiva ettiği kutsal anlamlarla donanarak onun yeni bir başlangıca attığı adımı, yeniden doğumu sembolize eder.

## 1.2. Kutlu Armağan: Tuz

Ritüel dünyasında su kadar önemli unsurlardan biri de tuzdur. Fütüvvet geleceğinde tuzun kökenine ilişkin anlatıya göre,

“Hz. İbrahim Kabe’yi yapınca etrafa saçtığı bir avuç toprak tuz ol(ur). Onunla misafirlerini ağırla(r). Tuzu topraktan kazarak çıkararak Süleyman (a.s.)’dır.” (Torun, 1998, 122).

Türk mitolojisinde ise tuzun kökenine ilişkin mite göre, Hz. Nuh’un oğlu Yafes’in torunu Tütek tuz âdetini başlatan kişidir. Anlatıya göre,

“Günlerden bir gün ava çıkıp geyik öldürüp kebab yapıp yiyordu. Bir parça et yere düştü. Onu yiyince ağızına çok hoş tat bir tat geldi. Çünkü o yer tuzla, yani tuzlu bir yer idi. Yemeğe tuz katmasını o çıkardı. Bu yüzden yemeğe tuz koyma âdeti ondan kalmadır.” (Ölmez, 1996, 119-120, 234).

Tuzun kullanımı bir uygarlık aşaması olarak değerlendirilir. Bu bağlamda Nâsirî’nin *Fütüvvet-nâme*’sinde geçen tuz ve suyla ilgili anlatı anlam kazanır. Adem mihr olarak Havva’ya tuz vermiştir. Fatıma’nın mihrî de tatlı sudur. “Tuz, ana mehridir, tatlı su da kız kardeş mehri.” Bu bakımdan tuz da su da bütün dünya halkına helaldir (Gölpınarlı, 1949-1950, 328). İslam düşüncesinin analık değeriyle daima ön planda tuttuğu bu iki kadına nikah armağanı olarak tuz ve su verilmesi pek çok yönden bu sembolik hediyelerin kutlu bir gösterge olduğuna işaret etmektedir.

Türk kültüründe tuz, ekmek ve su gibi kutsal olarak kabul edilir. “Tuz” kelimesinden türeyen “tuzgu” sözü, *Dîvânü Lugati’t-Türk*’te “yoldan geçen hısımlara ve tanıdıklara armağan olarak çıkarılan yemek” ve “armağan vermek” (Atalay, 1985, 424) anlamlarına gelir. Hz. İbrahim zamanında da hacca gidenler için mükâfat olarak cennetten alınan tuz hediye edilmiş (Muratoğlu, 1970, 5721). Türkçenin her döneminde olumlu anlamlar ifade eden tuz sözcüğü, Uygur döneminde mecaz olarak “fayda, güzellik, şirinlik” anlamlarına gelirken eski Türkçede “hoş, güzel, uygun ve faydalı şeyleri ifade etmeye yarayan bir kelime olarak kullanılmış, eski Anadolu Türkçesinde, “tat, şirinlik, güzellik, çekicilik” (Şen, 2004, 18, 21) ifadesi olmuştur.

Törenler bağlamında tuza dikkat çeken Stackert (2010, 237), “tuzun ilahi bir sunuya eşlik ettiği(ni)” belirtir. İlahi bir sunu olan kurban, insanlığın başlangıcından günümüze vazgeçemediği önemli bir ritüeldir. Trumbull (1899, 83), tuzun, hem pagan dünyanın geleneklerinde hem de İncil öğretilerinde kurbanlarda hayati bir unsur olarak kabul edildiğini ifade eder ve şu aktarımda bulunur:

“Rabbin İsrail’e olan buyruğunda kayıtsız şartsız şöyle deniyor: “Ve yemek sunularının her birini tuzla çeşitlendireceksin; Tanrı’nın antlaşmasının tuzunun yemek sunularından eksik olmasına izin vermeyeceksin; bütün sunularınla [kanlı ya da kansız sunularınla] tuz sunacaksın.”

İkel düşünce ve pratiklerde tuz, kan ve yaşamla eş tutulmuş ve tuz, kanın ve yaşamın sembolü olarak görülmüştür. Trumbull (1899, 53) “tuzun eti bozulmaktan korunmasıyla ek bir yaşam unsuruna atıfta bulunulduğu(na)” belirtir ve “tuzun aynı zamanda mumyalamak yerine yeniden canlandırarak korumak görevini üstlendiği(ni)” ifade eder. Stackert (2010, 235-252) ritüel eksenli tuza dair çalışmalarında bazı antik Yakın Doğu kült uygulamalarında tuzun hem olumlu hem de olumsuz anlamlar taşıdığına dikkat çekerek tuzun kralların sofrasından köylünün su kuyularına kadar yani toplumsal kademelerin tümünde ritüel olarak kullanıldığına vurgu yapar. Razavî’nin



*Fütüvvet-nâme-i Kebîr*'inde yemekten önce ve yemekten sonra tuz yalamanın sünnet olduğu ve tuzun yetmiş türlü derde iyi geldiği belirtilir. Bu fütüvvetnamede Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye yemeğe tuzla başlaması ve tuzla bitirmesi konusunda hatırlatmada bulunduğu ve tuzun delilik, cüzzam, karın ağrısı, diş ağrısı gibi yetmiş çeşit hastalığa şifa olduğu aktarılır (Gürel, 1992, 146).

Sadakatın timsali ve yemin törenlerinin vazgeçilmez sembollerinden su ve tuzun çift kutuplulukları dikkat çekicidir. Bir durumda yaşam aracı olan, başka bir durumda ölüm aracı olabilir. Trumbull'a (1899, 133) göre, küçük bir kıvılcımı tutuşturup canlı bir alevle dönüştürebilecek bir nefes, titreyen bir alevi de söndürebilir. Bir durumda ateşe hayat veren esinti, diğerinde ateşe ölüm verir. Ateş gibi tuz da hem yaşamın hem de ölümün simgesidir. Farklı bağlantılarda tuz, koruyucu ve yok edicidir. "Kişiyi ölümden bir tat; diğerine ise hayattan hayata bir tat verir." (Trumbull, 1899, 133).

Jones (1951, 22-30, 43), "*Folklor ve Batıl İnançta Tuzun Sembolik Önemi*" üzerine yazdığı uzun makalesinde tuzun her çağda doğal özelliğinden çok daha fazla önem taşıdığını, ilginç ve önemli kabul edildiğini, Homeros'un onu ilahi bir madde olarak nitelerken, Platon'un tuzu özellikle Tanrılar için değerli olarak tanımladığını ifade eder. Şeytanları kovmak için tuz kullanılan ritüeller olduğu gibi, halk zihninde tuzun büyüleri özelliklere sahip olduğuna dair kanıtları ortaya koyar. Araştırmacı, tuzun meninin bir sembolü olarak kullanıldığında da söz etmektedir. Genellikle dünya inanışlarında su pınarlarının dişil olarak kabul edilmesine karşın özellikle tuzlu pınarlar eril kabul edildiğini belirten Schimmel'e (1994, 28) göre, "kısır kadınların buralarda yıkanmasının nedeni budur." İslam dünyasında da zemzem suyu da hafif tuzlu olarak tarif edilir. Araştırmacıların tespitlerine göre tuz; sağlığın, arınmanın ve esenliğin sembolü olarak görülmesinin yanı sıra kısırlık, çözülme ve yıkım ile ilişkilidir. İslam dünyasının kutsal sularından biri zemzem suyudur. Kâbe'ye on dokuz metre uzaklıkta ve yerin kırk iki metre altındaki bu su hafif tuzludur. Rivayete göre Mekke vadisinde erzakları ve suyu biten Hacer, oğlu İsmail'in susuzluk çekmesi üzerine Safa ile Merve tepeleri arasında su ararken oğlunu bıraktığı yerde Cebrail tarafından kazılan topraktan çıkan suyu görür (Küçüktaşçı, 2013, 242, 244; Schimmel, 1994, 25).

Türk dünyasında ve Anadolu'da tuz kavurma, tuz yalama, tuzlu su ile yıkanma gibi uygulamalarda tuzun yukarıda değinilen semgesel özelliklerinden yararlandığı dikkat çekmektedir. Tuzun törenlere ve uygulamalara eşlik etmesi onun tarih boyunca özelliklerinin ve semgesel yönlerinin hafızalarda korunduğunu ve vazgeçilmezliğini ortaya koymaktadır.

### 1.3. Şerbet Kâsesi/Kadehi

Şerbetin sunulduğu kâse ya da kadeh gibi kaplar da sembolik anlamlar taşırlar. Hz. İsa'nın son akşam yemeğinde kullandığı kadehin kutsal kabul edilmesi gibi Doğuda da kadehe bir nevi kutsal sembolik anlamlar yüklenmiş; meclislerde kadehler yere konulmamış, sakiler kadehi hürmetle sunmuştur (Bahadır, 2013, 242-291). Fütüvvet törenlerindeki şerbet içme ritüeli sırasında nakibin kâse/kadehi sunuş şeklinin detaylı verilmesi kâsenin sembolik kutsallığına işaret etmektedir. Nitekim Ambrosia ya da hayat suyu ile sembolize edilen kutsal içeceğin içinde bulunduğu kazan, tencere, kadeh gibi kaplar, içinde bulunan kutsal içeceğin büyüsel gücünün toplandığı yerler olarak görülür ve bu kaba sahip olanların kahraman veya Tanrı olduğuna, ölümsüzlüğe veya sonsuz gençliğe sahip olduğuna inanılır (Eliade, 2003, 212).

Farklı maddelerden ve çeşitli formlarda yapılagelen kadehler, fütüvvetnamelerde sıklıkla kâse biçimiyle karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan tasavvuf sözlüklerinde kadeh ve kâse "sülük hâlinde, sâliki mest eden vahdet (birlik) şarabının (tecellilerinin) kadehi" olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca "âşık kişinin kalbi, bu tecellilere mazhar olan kadeh" olarak görülmüştür (Cebecioğlu, 2005, 354). Tasavvuf şirin-

de aşk ve şarap birlikte ele alınan kadeh, tasavvufi bir anlam taşır ve “kadehe konulan şarap ilâhî aşkı, kadeh de âşğın gönlünü veya mürşid-i kâmilin tâlibe telkin eylediği “ismullah’ı” sembolize eder (Kurnaz, 1993, 42).

Fütüvvetnamelerde insanın topraktan yaratılmasına ilişkin ayetlere (Fatır 35/11, Rûm, 30/20, Tâhâ, 20/55; Hacc, 22/5) atıfta bulunularak “temiz suyun pişmiş topraktan yapılma bir kadehte yahut testide bulunması” tavsiye edilir (Gölpınarlı, 1949-1950, 248). Toprağın suyla buluşarak değişim yaşayıp can bulması gibi toprak kâsede sunulan şerbet de talip için değişimi, yeni başlangıcı sağlayacaktır.

## 2. Şerbet İçme Ritüelinin İşlevsel Yönleri

Su ve tuzun karışımı ile oluşan şerbeti içme ritüeline yer veren fütüvvetnameler incelendiğinde bu uygulamaların talip ve törene katılanlar arasında gerçekleştiği görülmektedir. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümü “Kendine Giden Yolda Şerbet” ve “Birlikte Yolda Şerbet” başlıkları altında değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

### 2.1. Kendine Giden Yolda Şerbet

İnsanlık tarihi boyunca doğadaki geçişler, insanın biyolojik ve sosyal geçişleri önemsenmiş ve bunlarla ilgili inanç ve uygulamalar süreklilik göstermiştir. Yeni başlangıçlara saf, temiz, sağlam ve diri olarak adım atılarak başlamak amaçlanmıştır. Bu bağlamda eskinin bırakılıp yeninin kabulü ve onaylanması da belli bir düzende uygulanan törenlerle gerçekleşmiştir. Geçiş dönemleri üzerindeki önemli çalışmasında Van Gennepe (2022, 64) “kaynaşma ritleri”ni değerlendirdiği örneklerde bir topluluğa dahil olacak adayların özellikle suyla veya suya eklenen bazı maddelerle kutsandığından söz ederek örnekler verir.<sup>4</sup>

Fütüvvet ehli arasına girmeyi hedefleyen adaydan da öncelikle kendini hazırlaması beklenir. Törende, sağ elinde tuz, sol elinde su bulunan nakip

“Ulu Tanrı suyu temizleyici, tuzu da öldürücü kıldı ve yüce buyruğuyla bu tatlı ve içilecek su, öbürü de tuzlu ve acı buyurdu (XXV, al-Furkan). Onu ahd, borç ve mîsak kıldı. Tanrı lânet etsin ahdini bozana” diyerek tuzu suya atar (Gölpınarlı, 1949-50, 41, 223).

Suyu, Allah Teâlâ’nın temiz yarattığını şimdi bu su ve tuz kavliyle ve hazır bulunan

4 Müslüman tarikatları intisap için erginlemeye Fas’ta “ouird” denir. Yalağa inme, yalaktan su içme, bir sıvıyı içme, yutma ya da ağzını onunla çalkalama edimi hiç şüphesiz en temel kaynaşma ritidir: İseviyye tarikatına intisap etmek için yeni müntesip ağzını olabildiğince açar, törenin yöneticisi üç kez boğazına tükürür (Van Gennepe, 2022: 116).

“Sih tarikatına giriş uygulamalarının başında şekerli su, dualarla kutsanır ve küçük bir hançerle karıştırılır, müntesibin kafasına ve gözlerine sürülür. Yeni müntesip, kalan suyu içer ve kutsayıcılarla birlikte özel bir tür ezme yer. Şekerli suyla kutsanan ve özel bir yiyeceği vücuduna sokan yeni müntesip, bunlarla yeni bir hayata adım atmış olur (Van Gennepe, 2022, 116).

“Hristiyan cemaati içindeki ilk derece katekümendir; bu dereceye intisap için adaya yapılan uygulamalar arasında “şeytan çıkarıcı okunmuş tuzun verilmesidir.” (Van Gennepe, 2022, 112)

Adayın kutsanmasını ardından kutsanmış su katekümene serpilir, böylece katekümene ritin devamında okunan duanın sözlerine göre “yeniden doğmuş” (regeneratus), “yeniden yaratılmış” (reconcu) olur. Vaftiz edilenler giysilerini çıkarır, vaftiz anne babalarının yardımıyla beyaz giyinirler. Haç işaretiyle onları “damgalayan” Metropolitin önünde toplanırlar. Bu, apaçık tanrısallığı sahiplenme ve müminler topluluğuyla kaynaşma ritidir. Dolayısıyla yalnız müntesipler komünyonu kabul edilir.

Sonra içmeleri için kısa süre önce kutsanmış bal, su ve süttten oluşan bir içecek hazırlanır. Usener’in bunu Dionysos gizemlerine bağlaması Duchêne’ye göre yanlıştır, ben de bu konu hakkında her şeyden önce şunu eklemek isterim: Bu, Avrupa’da birçok kırsal bölgede yeni doğanlara, şüphesiz anne sütü gelmeden önce verilmiş ve hâlâ verilmekte olan içecektir. Son olarak, “yeniden doğuş” vaftiz olanların ellerinde mumlarla yürüttüğü bir geçit alayıyla belirti lirdi. Büyük Işık, Antik Yunan Gizemlerini hatırlatır ve “ölüler”in her zaman “gerçek gün”ün ışığına doğduğunu gösterirdi (Van Gennepe, 2022, 113-114).

cemaatin nakilliği ile kabul ettiğini ve bu yoldan ve bu kapıdan yüz döndürmemesi gerektiği Burgâzî Fütüvvetnamesi'nde şöyle geçer:

“Andan fike ayıda: “Esselâmu aleyküm iy hâzırân. İşbu kişi teslim oldu ve niyyet *kıldı bu erenler* yolına; bu suyu Allâhu taâla *pâk kıldı*, yarattı; imdi işbu suya ve bu tuza işbu ikişi kavlibirle bu hâzırân cemâat ta nuklûğıyla and virdüm ki yüz döndürmeye, bu yolda ve bu kapıda ola diye ve dahı tuzı suya kata. Eğer sonra yüz döndürecek olursa göreler, bu dünyâda *hâli* nola ve *âhiretde* ne hale uğraya” (Gölpınarlı, 1953-1954, 145-146).

Ardından mecliste bulunanlardan onay alınarak talibe bu şerbet içirilir. Katılma ritlerinin ilk aşaması eşikte bulunan adayın öncelikle arınarak topluluğa dahil olmasıdır. “Eşik, spiritüel alanın dış sınırının arkaik simgesidir.” (Van Genep, 2022, 29). Eşikteki aday, yeni statü ile ilgili hususlarda bir *tabula rasa*, boş bir levha olmalıdır. Grubun bilgisi ve bilgeliği o levha üzerine yazılacaktır (Turner, 2018, 105). Törende tuzlu su içmek bir ortak anlaşmaya imza atmak gibi düşünülmelidir. Talip, bu tuzlu suyu içerek orada hazır bulunanların huzurunda söz verir. Sosyal alanda sadakat, vefa, olgunluk gibi insani vasıflarla ilintilenen tuz akdin/sözün bir ögesidir. Anadolu'daki gelenek, birlikte yemek yiyen ya da birbirine yiyecek ikramında bulunan kişilerin birbirine kötülük yapmayacağı şeklindedir. Bu bağlamda “tuz ekme hakkı” sadakat ve güvenin kutsi bir yeminidir (Acaloğlu, 2004, 134-135). “Dostluk, vefa, arkadaşlık, sadakat, insanlık, samimiyet, mertlik, dürüstlük gibi kavramları içine alan” bu deyim aynı sofradan alınan nasibin ömür boyu sürecek samimiyet ve dostluğu beraberinde getirdiğine ve onları bir ettiğine işaret eder (Elçin, 1977, 74).

İntisap töreninde içilen bu suyla daha önceki hayattan yeni hayata bir geçiş yapılmış olur. Çünkü su, “bütünü parçalar, biçimleri yok eder ve hem canlandırır, hem arındırır” (Eliade, 2003, 217). Nasıl su ve tuz birbirlerine katılıp karışınca birbirlerinden ayrılmıyorsa yola giren talibinde katıldığı bu yoldan ayrılmaması gerektiğine ilişkin bir sembolik uygulama gerçekleştirilir.

### 1.1.1. Arındırıcı Dengeleyici Şerbet

Fütüvvet yoluna girmek isteyen talibin yola girişinde ona tuzlu su içirilmesi onun yenilenmesini ve arınmasını temsil eder. Tuz, dengeyi sembolize eder. Uçucu ve katı iki zehrin uygun oranlarda birleşiminin şifa, denge oluşturması gibi tuz da dengede olmanın ifadesidir (Temren, 1994, 214). “Suda her şey ‘erir’, her ‘biçim’ parçalanır, her ‘geçmiş’ tarih olur; geçmişte olan her şey suya battıktan sonra yok olur gider.” (Eliade, 2003, 201-202). Tuzun suda erdiği gibi talip de benliğini eritip yola adanır, yolla bütünleşir. Yeniden doğum ve canlanma imgesi olan su, “biçimleri çözmekte/bozmakta, ilga etmekte, “günahları yıkamakta” böylece hem saflaştırıcı hem de canlandırıcı/yeniden hayat verici olmaktadır” (Eliade, 1991, 109). Sufi törenlerinde içilen su, bu özelliği ile bir taraftan arındırıcı/saflaştırıcı olurken bir taraftan adayı yeni hayata hazırlamaktadır. Müellifi bilinmeyen bir Fütüvvet-nâme'nin hemen başında “*başka şeyleri bırakıp su ve tuzu seçmemiz boşuna değil, onlara yönelmemiz batıl sayılmaz.*” şeklinde bir açıklama yapmakta ve bunu her şeyin yok olduktan sonra suyla yeniden canlanmasına ve her şeyin bozulduktan sonra tuzla düzelmesine bağlanmaktadır (Gölpınarlı, 1949-50, 231-232). Kötülüğü yok eden şerbet, insanın dengeli olmasını sağlarken huyunu da güzelleştirir. Su, kin ve hasedi; tuz ise hiddeti ve inadı ortadan kaldırır. Su, arılığıyla insanı her dertten, felaketten kurtarır, zorluk ve korkuları yok eder (Gölpınarlı, 1949-50, 232). Yaşam şerbetiyle yeniden doğan talip, artık yeni bir “kültür dünyası”na dahil olacaktır.

### 1.1.2. Bilgi, Ahlak, Feyz Şerbeti

Kâşânî'nin eserinde fütüvvetin kaynağı ve fütüvvet yolunun başlangıcına

yer veren anlatıya göre, bir kadın ve erkeğin kötülükte buldukları haberi Hz. Peygamber'e gelince olayın doğruluğunu öğrenmek adına Hz. Ali'yi o eve gönderir. Hz. Ali, gözlerini kapatarak evi dolaşır ve kimseyi görmediğini söyler. Hz. Peygamber durumu anlayıp Hz. Ali'ye "*Sen bu ümmetin fetâsısın.*" şeklinde seslenir. Sonra bir bardak su ve biraz tuz getirtir. Eline biraz tuz atıp "bu şeriatır" diyerek bardağa atar, ikinci kez eline biraz tuz alıp "bu da tarikattır" diyerek bardağa koyar, üçüncü kez aynı eylemi "bu da hakikattir" diyerek yapar ve suyu Hz. Ali'ye içirir (Gölpınarlı, 1949-1950, 267-268, 302). Şerbet, tasavvufun üç kapısı olan şeriat, tarikat ve hakikatın tüm ilkelerini bünyesinde taşır. Pir elinden içilen tuzlu su ile talip, fütüvvet ehli arasına katılmış olur.

Fütüvvet, peygamberlerden kalma bir ahlak yoludur (Demirci, 1992, 85) ve yolcu, adım adım bu yolda onların ahlakına erişmek için çaba sarf eder. Kâşânî'nin fütüvvetnamesinde Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye tuzlu su içirip şalvar giydirip belini bağlamasıyla ilgili anlatıya yer verildikten sonra tuzlu su içme; yolun başlangıcı, bilgi, ahlak ve feyz almanın öncü göstergesi olarak aktarılır. "*Önce tuzlu su içmek var ya, bil ki bu yolun başlangıcı bilgi ve ahlâk, feyz almak ve faydalanmaktır.*" denir. Su, bilgi ve hikmete işaret eder; tuz da adalet sembolü olarak yer alır (Gölpınarlı, 1949-1950, 268). Su ve tuzun sahip oldukları bu sembolik anlamlar şerbet içmeye de nispet eder. Bu eserde şerbet içmek şöyle değerlendirilmiştir:

*"Şerbet içmek, fitrî bilgiye işaretir. Kulda bu bilgi ezeli istidadın temizliğiyle husule gelmiştir. Bu da ezeli inayet ve takdirle sâbittir. Yarattığıdaki temizliği elde edende o bilgi tekrar zuhur eder. Nitekim "hikmet her mü'minin kaybolmuş malıdır."* (Gölpınarlı, 1949-1950, 39)

## 2.2. Birlikte Yolda Şerbet

Yaşamın vazgeçilmezlerinden tuza "sosyal hayatın ahlâkî değerler alanını düzenlemesi" anlamında bir değer yüklenmiştir (Acaloğlu, 2004, 136). Sosyal alan, bu anlamda bir düzendir. Tuzsuzluk ise sosyal alanda asosyal olarak düzensizliği, aykırılığı temsil eder (Koçak, 2002, 129). Trumbull (1899, 13), "kalıcı bir antlaşmanın bağlantı noktası olarak tuzun kesin önemi ve sembolizminin tespit edildiğini ifade eder ve ancak bunun genel olarak anlaşılmadığı veya açıkça tanımlanmadığını ileri sürer. Geleneksel kültür bağlamında tuzu gösterge ve işlevleri yönünden ele alan Acaloğlu (2004, 140), tuz paylaşmanın sosyal ilişkilerin güncelliğini ve geçerliliğini sağlayan bir etkinlik olduğunu ve ileriye yönelik bir dizi yükümlülükleri içerdiğini belirtir. Paylaşım katılan kişi, ileride gereğini yerine getirmek zorundadır. Bu paylaşım, ortak bir davranış metni oluşturmak gibidir.

### 2.2.1. Kardeşlik Şerbeti

İntisap ve icazet törenlerinde talibe şerbet içirildikten sonra bu şerbet meclistekilere de sunulur. Onlar da birer yudum alırlar ve en son nakip de içer. Bu şerbete "şerbet-i murazaa-süt kardeşlik şerbeti" denir (Gölpınarlı, 1949-1950, 42). Tasavvufi gelenekte sufiler birbirlerini kardeş olarak görürler. Su ve tuzdaki bozulma, acılık ayrı ayrı olunca insana zarar verirken birbirine karışınca bir lezzet yaratır ve bu kötülüğü ortadan kaldırır. Bu birleşme bir ölçülülük ortaya çıkarır ve bu beraberlik, ruhları uzlaşması, sevginin arılığı ve kardeşliğin oluşmasını sağlamaktadır.

### 2.2.2. Yol Akdi Şerbeti

Tuz, pek çok toplumda bir yemin biçiminde de yer alır. Bu yemimde yaşam yerine tuz geçer. Araplar arasında “tuz üzerine yemin etmek” yaygın bir beyan şeklidir (Trumbull, 1999, 54). Şerbet içilerek bozulmamak ve dönülmemek üzere bir yol akdi yapılmış, bir antlaşmaya imza atılmış olunur. Talip, bu şerbeti içerek orada hazır bulunanların huzurunda söz verir ve bu, kimin adına içilmişse ona tâbi olunur. Böylece yeni gelenle fütüvvet ehli arasında bir kaynaşma olacak ve bu tören, aynı gruba mensup olanların/kardeşlerin kaynaşmasını sağlayacaktır (Gölpınarlı, 1949-1950, 36-37). Bereket, verimlilik ve bolluğun sembolü olan su ile kalıcılığın simgesi olan tuz karışımı ile oluşan şerbeti içen sufi, fütüvvet yolunda istikrarla kalacağına dair sembolik bir imza atmış olur. Şerbeti pir elinden içerek ona bağlanma sözü verir ve törene katılanlar da buna şahitlik eder. Pir veren, talib andır ki burada tuzlu su ile başlayan verme-alma eylemi talibin yolculuğunda devam edecektir.

### 2.2.3. Sadakat Şerbeti

Acaloğlu (2004, 134), tuzun sosyal alanda “sadakat”, “vefa”, “olgunluk” vs. gibi sıfatlarla özdeşleştirildiğini ifade ederken bunun sebebinin de tuzun bereketle ilgili anlamlar alanını sosyal düzenleyen bir gösterge olduğu görüşündedir. Tuz, kalıcı ve istikrarlı bereket kavramının simgesidir. Fütüvvet geleneğindeki anlatıda Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye tuzlu su içirdikten sonra ona şu sözleri söyler: “*Sen benim refiyykimsin, ben Cebrail’in refiyykıyım, Cebrail de Tanrı refiyykıdır*” diyerek yolun silsilesini de belirtmiş olur. Hz. Ali, Selman’a; Selman, Haziyye’ye tuzlu su içirerek onun piri olur (Gölpınarlı, 1949-1950, 267-268, 302). Bu anlatıdan yola çıkarak silsileye beraber sadakat, vefa ve olgunluk göstergesi olarak şerbet içmeyle törende önemli bir adım atılmış olur.

### Sonuç

Dinî-tasavvufî Türk edebiyatının önemli türlerinden biri olan fütüvvetnameler, dinî ve ahlakî nitelikleri yüksek olan örnek bireyi yetiştirmek, dünya karşısındaki insanın kendini tanıma ve kendini koruma süreçlerinde bir model ortaya koymak amacı taşıyan eserlerdir. Bu kaynaklarda özellikle kutsal köken anlatıları ve törenlerdeki uygulamaların sembolik boyutları, kültür dünyasına ilişkin kodların çözümlenmesi açısından oldukça önemlidir. İntisap ve icazet törenlerinin ayrıntılı bir şekilde aktarıldığı bu kaynaklarda dikkat çeken “şerbet içme” töreni, önemli bir katılma ritidir. Katılım ya da geçiş, sembol bir içeceğe zerk edilmiştir. Şerbet, fütüvvet yoluna girecek talibe ve fütüvvette çeşitli makamlara geçiş törenlerinde yol ehline içirilerek katılım/geçiş sağlanmış olur.

Tuzlu suya şerbet adının verilmesi ardında önemli bir gizemi taşıdığına göstergesidir. Başlangıçtaki su ve ardından kültüre geçiş sembolü tuzun birleşmesi de pek çok yönden anlamlar taşımaktadır. Özenle düzenlenmiş kültürel bir alanda gerçekleşen bu törende şerbet, talibin hem kendi özüne yolculuğunda hem de fütüvvet ehliyle çıkacağı yolculukta önemli işlevler yüklenmiştir. Talip öncelikle arınarak, dengeyerek yeniden yaşam bulmalı ve ardından katılacağı toplulukla “kardeş” olup, yol sözleşmesini sadakat, vefa ve olgunluk bağlamlarında imzalamalıdır. Böylece aidiyet, güven, onaylanma gibi psikolojik ihtiyaçları da desteklenen talip, yoluna sağlıklı bir şekilde devam ederek toplumsal görevlerini de yerine getirecektir.

### Kaynaklar/References

- Abuali, Eyad. "I tasted sweetness, and I tasted affliction": pleasure, pain, and body in medieval Sufi food practices". *The Senses and Society* 17/1 (2022), 52-67.
- Acaloğlu, Arif. "Geleneksel Kültürde Tuzun Semiyolojik İşlevi ve Türk Kültür Geleneğinde Tuz", *Tuz Kitabı*. ed. Emine Güroy Naskali, Mesut Şen. 133-141. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Atalay, Besim. *Dîvânü Lugâti't-Türk Tercümesi*. IV Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1985.
- Bahadır, Cem Savaşkan. *Divan Edebiyatında Şarap ve Şarapla İlgili Unsurlar*. İstanbul: Kitabevi, 2013.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Connerton, Paul. *Toplumlar Nasıl Anımsar?* çev. Alâeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Çatak, Adem. "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Mesnevi Adlı Eserinde Su Metaforu". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (2015), 35-65.
- Demirci, Mehmet. "Ahilik'te Tasavvufi Boyut: Fütüvvet". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 83-90.
- Elçin, Şükrü. "Tuz Ekmek Hakkı Deyimi Üzerine". *Halk Edebiyatı Araştırmaları*. 74-81. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950), 2-354.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. "Burgazî ve Fütüvvetnâmesi". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953-1954), 76-153.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. "Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvetnâmesi". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956), 25-127.
- Günay, Umay-Horata, Osman. *Risâletü'n-Nushiyye*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Gürel, Rahşan. *Razavî'nin Fütüvvet-nâmesi (Fütüvvet-nâme-i Kebir veya Miftâhü'd-dekâyık fî beyâne'l-fütüvveti ve'l-hakâyık)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Güzel, Abdurrahman. *Hacı Bektaş Velî ve Makâlat*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Jones, Ernest. "The Symbolic Significance of Salt in Folklore and Superstition". *Essays In Applied Psychoanalysis*. ed. Ernest Jones. Vol. II. 22-109. Essays in Folklore, Anthropology and Religion. London: The Hogarth Press, 1951.
- Koçak, Aynur. "Karagöz Oyunlarındaki 'Tuzsuz Deli Bekir' Tipi Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Milli Folklor*, 56, (2002), 121-129.

- Koçak, Aynur-Harmanlı, Meriç “Fütüvvetnamelerin Tanıklığında Geçiş Dönemlerinin Simgesel Yiyeceği Helva”. *Halk Gastronomisi*. ed. Mehmet Aça vd. 629-643. İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 2022.
- Korkmaz, Esat. *Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahar Kitaplar Yayınevi, 2003.
- Kur’ân Yolu. Erişim 15 Ağustos 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/sure/24-nur-suresi>
- Kur’ân Yolu. Erişim 15 Ağustos 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Enbiy%C3%A2-suresi/2513/30-33-ayet-tefsiri>
- Kurnaz, Cemal. “Câm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/ 41-42. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Küçükakççı, Mustafa Sabri. “Zemzem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/ 242-246. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Mintz, W. Sidney. *Şeker ve Güç Şekerin Modern Tarihteki Yeri*. çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1997.
- Muratoğlu, Ali. İhsan. “Tuzun Hikayesi”. *Türk Folklor Araştırmaları* 253 (1970), 5721-5722.
- Necmüddin Kübra. *Tasavvufî Hayat*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Fütüvvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/261-263. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Ölmez Kargı, Zühal. *Ebulgâzi Bahâdır Han. Şecere-i Terâkime*. Ankara: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, 1996.
- Pala, İskender. “Su”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/ 442-443. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Richards, Glyn. “Symbols and Religious Language”. *Symbols in Art and Religion the Indian and the Comparative Perspectives*. ed. Karel Werner. 1-14. School of Oriental Studies University of Durham. London: Curzon Press, 1990.
- Sayım, Huzeyfe. “Dinlerde Kozmogoni ve Yaratılış Açısından Suyun Değeri”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ 9 (1996), 127-139.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1994.
- Stackert, Jeffrey. “The Variety of Ritual Applications for Salt and the Maqlû Salt Incantation”. *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*. ed. Jeffrey Stackert vd. 235-252. Bethesda, Md.: CDL Press, 2010.
- Şen, Mesut. “Tuz Kelimesi Üzerine”. *Tuz Kitabı*. ed. Emine Güroy Naskali, Mesut Şen. 17-27. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004.
- Temren, Belkıs. *Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1994.
- Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

- Trumbull, Henry Clay. *The Covenant of Salt: As Based on the Significance and Symbolism of Salt in Primitive Thought*. New York: Christian Books, 1899.
- Turner, Victor. *Ritieller-Yapı ve Anti-Yapı*. çev. Nur Küçük. İstanbul: İthaki, 2018.
- Uludağ, Süleyman. "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/ 259-261. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Van Gennep, Arnold. *Geçiş Ritleri Tabular, Batıl İnançlar, Büyüler, Ayinler ve Törenler*. çev. Oylum Bülbül Beşler. İstanbul: Nora Kitap, 2022.



## MALATYA ALEVİ KÖYLERİNDE HALK HEKİMLİĞİ İLE İLGİLİ İNANİŞ VE UYGULAMALAR

### BELIEF AND PRACTICES RELATED TO FOLK MEDICINE IN ALEVI VILLAGES OF MALATYA

MEVLÜT YILMAZ   \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

#### Öz

Halk hekimliği, halk kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Halk hekimliği, sos-yokültürel yapı içerisinde nesilden nesile aktarılır, sağlık-hastalık sistemine ilişkin geleneksel bilgi kaynaklı teşhis ve tedavi yöntemlerini içerir ve çeşitli korunma ve sağaltım uygulamalarına dayanır. Bu çalışmada, Malatya il ve ilçelerine bağlı köylerde ikamet eden Alevilerin, geleneksel halk hekimliği uygulamaları değerlendirilmiştir. Çalışmanın verileri nitel araştırma modelinin etnografik deseni bağlamında ve amaçlı örnekleme yöntemiyle otuz üç kaynak kişi ile gerçekleştirilen mülakatlar çerçevesinde elde edilmiştir. Araştırma alanından elde edilen bu veriler betimsel açıdan ele alınmıştır. Araştırmaya ilişkin tespit ve değerlendirmeler sonucunda Malatya köylerinde yaşayan Aleviler için geleneksel halk hekimliğine dair inanış ve uygulamalar gündelik yaşam kültürünün merkezi alanlarından biridir. Aleviler için özellikle bitkiler, otlar, hayvani ve madeni ürünler bağlamında oluşturulan sağlık-hastalık sistemi, doğaya atfedilen kutsallık bağlamında işletilmektedir. Bu açıdan kırsal yaşamın sürdürülebilir kılınmasında da sağlığa-hastalığa ilişkin geleneksel bilginin önemli bir yeri vardır. Dolayısıyla diğer birçok alanın yanı sıra modern tıpta yaşanan gelişmeler her ne kadar geleneksel yapı üzerinde dönüştürücü etkiye sebep olsa da Aleviler arasında halk hekimliğinin varlığını devam ettirir bir görünüm sergilediği savunulabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Malatya, Alevi Köyleri, Halk Hekimliği, İnanış, Uygulama, İnceleme.

#### Abstract

Folk medicine is an integral part of the folk culture. Folk medicine is transferred from generation to generation in the socio-cultural structure, includes diagnosis and treatment practices based on traditional knowledge of the health and disease system, and based on various prevention and treatment practices. In this study, traditional folk healing practices of Alevi villagers residing in rural areas of Malatya city were evaluated. The research data were discussed in the context of the ethnographic pattern of the qualitative research model and was obtained through interviews with thirty-three participants using the purposeful sampling method. The data obtained from the research area were discussed from a descriptive perspective. As a result of the findings and evaluations regarding the research, it can be said that the beliefs and practices of traditional folk medicine constitute one of the central areas of daily life culture for the Alevi villagers living in Malatya. The health-disease system created for Alevi villagers in the context of plants, herbs, animal and mineral products are operated through

\* Doç. Dr. Fırat Üniversitesi, mevlutyilmaz@firat.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-8982-6778.

the sanctity attributed to nature. In this respect, in making rural life sustainable can be concluded traditional knowledge regarding health and disease has an important place. Therefore, although the developments in modern medicine, as well as many other fields, have a transformative effect on the traditional structure, it can be argued that folk medicine seems to continue its existence among Alevi villagers.

**Key Words:** Malatya, Alevi Villages, Folk Medicine, Belief, Practice, Research.

## Giriş

İnsanlık tarihi boyunca sağlık-hastalık konusu gündemde olmuş ve her toplum kendine özgü uygulamalarla çeşitli çözümler üretmeye çalışmıştır. Bu bağlamda toplumlar alana/soruna ilişkin kendi imkânları dâhilinde belirli bir uyum geliştirmiştir. Sağlık-hastalıkla ilgili her toplumun ya da grubun tecrübe ettiği tutum ve davranışlar, kültürel kodlar, anlam örgüleri vardır. Sağlık-hastalık sistemi, sosyal yapı ve kültürel alan ile yakın bir ilişki içerisinde. Herhangi bir toplum, anlamlandırma sistemi, yaşam tarzı, kültürel değerler bakımından diğer toplumlardan farklılaşabilir. Bu durum sağlık-hastalık konusunda da kendini gösterir. Zamana, mekâna ve koşullara göre değişen dönüşen sağlık-hastalık anlayışı söz konusudur. Ancak toplumsal yaşamda edinilen ve kuşaktan kuşağa aktarılan sosyokültürel, dinî, iktisadi değerlerin diğer bir ifadeyle geleneksel normların oluşturduğu bir yapının varlığı da günümüzde sosyal bir gerçeklik olarak durmaktadır. Ne kadar modern/postmodern kültürel kodlara bürünmüş olsa da geleneksel alandan gündelik hayata yansıyan gizli ya da aşkâr bir taraf hep bulunur. Zaten modern tıp ile geleneksel halk hekimliği uygulamaları arasındaki yöntem farklılığı da buradan beslenir.

Geleneksel halk hekimliği, son dönemlerde özellikle antropologlar, halk bilimciler ve sosyologlar tarafından araştırma konusu hâline getirilmiş ve bu alanda ciddi çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri başta olmak üzere birçok batı toplumunda bu alanda önemli araştırmalar yapılarak tıbbi folklor, tıbbi antropoloji ve sağlık/tıp sosyolojisinin gelişimine de önemli katkılar sunulmuştur.

Bu araştırma, Malatya Alevi köylerinde halk hekimliği bağlamında değerlendirilen çeşitli inanış ve uygulamaları konu edinmektedir. Çalışmada, Malatya örneği üzerinden günümüzde özellikle kırsal kesimde yaşayan Alevi vatandaşların sağlık-hastalık kültürel sistemi içerisinde konumlanan geleneksel bilgilerinin temel nitelikleri ve bu bağlamda geliştirilen teşhis ve tedaviye ilişkin uygulamaların/yöntemlerin neler olduğu sorunsalından hareket edilmektedir. Bu bağlamda öncelikle halk hekimliği kavramı açıklanmakta, halk hekimliğinin ortaya çıkışı, gelişimi ve temel özellikleri ve araştırmanın metodolojik yönelimi hakkında bilgiler verilmektedir. Daha sonra, Malatya Alevi köylerinde halk hekimliğine bağlı inanış ve uygulamalara dair alandan elde edilen veriler değerlendirilmekte ve sonuç kısmında da araştırmaya ilişkin tespitlere yer verilmektedir.

## 1. Halk Hekimliği

Hastalık evrensel, hasta olmak ise kültürel. Her toplum kendine has kültürel niteliklere uygun sağlıklı olma yollarını araştırır ve bu konuda farklı uygulamalar geliştirir. Sağlık-hastalık, tanı, teşhis ve tedavi yöntemleri sosyokültürel alan içinde kendine önemli bir alan oluşturur. Bu, sağlık sistemiyle alakalı neden sonuç ilişkileri, uygulanan yöntemlerin tümüyle sosyokültürel karakteristikler taşımasından kaynaklanır (Maden, 1990, 361). Halk tıbbi, yüzyıllar boyunca süren deneyimler çerçevesinde en geniş bağlamda öğrenilen, faydalanılan ve sözlü gelenek vasıtasıyla kuşaklara bilgi ve yöntemleri aktarılan bir sistem olarak görülebilir (Sever, 2015, 181-182).

Halk tıbbi, iki temele göre ele alınır. Bu tür tababetin kökü ve kaynağı toplumlar ve köylü zümrelerin uygulamalarında yer alır ve doğayla, toprakla haşır neşir

olan insanların bir ürünüdür. Ayrıca halk tıbbı belli bir ihtisas alanına dâhil doktorlar ya da tıp bilim adamlarından öte diğer bir zümreyi karşılar. Çünkü bu zümrenin inanç sistemi ile uygulamalar ortaklaşadır. Hastalıklar konusundaki tutum ve inançlar geleneksel ve halk tıbbı bağlamında değerlendirilir (Türkdoğan, 1968, 33-34).

H. Ahmet Maden'in yapmış olduğu araştırmaya göre, geleneksel sağlık-hastalık sisteminde sağlık doğal, doğaüstü ve toplumsal çevre ilişkiseliliğinin iyi ve dengeli yürütüldüğünün göstergesi olarak kabul edilir. Hastalık da kötülük ve dengesizlik olarak anlaşılmıştır. Korunma ve iyileştirme çevreyle kurulacak ilişkilerin dengeli tutulmasına dayanır. Sağlık-hastalıkla ilgili teşhis ve tedavide kültürel koşullar merkezi önemdedir. Korunmada bireysel çaba ve uygulamalar temel davranış biçimidir. İlk başvuru ve yardım alınacak kişiler en yakınındakilerdir. Uygulanan yöntemlerin sözlü gelenekle aktarılan ve deneyimlere dayanan baskın bir yönü vardır. Yani daha çok usta-çırak ilişkisi ve gayriresmi eğitim vasıtasıyla devam ettirilir. Değişen iklim ve kültürel şartlar, teşhis, tedavi ve korunma uygulamalarının da farklılaşmasına yol açar. Halk tababeti uygulayıcıları toplumsal sistem içerisinde saygın bir konuma sahiptir (Maden, 1990, 361-362). Halk hekimliği, her toplumun uyguladığı geleneksel tanı ve tedavi yöntemlerini kapsar. Bu uygulamalar sosyokültürel ve coğrafik koşullar altında toplumlar arasında da farklılaşmayı beraberinde getirir. Pertev Naili Boratav (2013,139) halk tıbbını, halkın kit imkânlar ya da farklı nedenlerden ötürü profesyonel doktorlardan yardım alamayınca ya da yardım istemeyince hastalığın belirlenmesi ve iyileştirmek için uyguladıkları yöntem ve işlemlerin tümü olarak değerlendirir.

Daha genel bir ifade ile halk hekimliği, halk arasında vuku bulan hastalık-sağlığa ilişkin uygulanan metotların ve hastalık hakkındaki geleneksel görüşlerin bütünü olarak görülür (Yoder, 1975, 23). Halk hekimliği daha çok kırsal yaşamda nesilden nesile aktarılan inanç alanına, değerlere ve kültürel öğelere ilişkin geleneksel bilgiler vasıtasıyla hastalığa çözüm üretme usullerini içerir (Kızılcıkel, 1996, 76).

Halk tıbbı ve hekimliği, sağlık-hastalığa ilişkin geleneksel bilgi ve pratiklerin uygulanmasına dayanır. Bu yönüyle ortaya çıktığı çevrenin/toplumun ortak değeridir. Yani herhangi birinin hastalık ya da sağlık konusunda bildiği her şey diğerleri tarafından bilinir ve paylaşılır. Hastalık-sağlık hakkındaki inanç ve pratikler geleneksel yapı içinde ortaya çıkar ve gelişir.

Halk hekimliği, "halk tıbbı (folk medicine) / yerel tıp (ethnomedicine) / halk sağaltmacılığı/iyileştiriciliği (folk healing)" gibi isimlerle kullanılır. Sağlık ve hastalık hakkında geleneksel uygulamaların bir sonraki nesillere aktarılmasıyla yeniden üretilen sözlü geleneği içinde barındırır ve bağlı bulunduğu kültürel yapının da önemli bir bölümünü teşkil eder. Hastalığa dair iyileştirme yöntemleri kuşaktan kuşağa aktarılır ve biriken geleneksel bilgilerin sonucu olarak halkın kullanımına sunulur. Alışkanlıklar, eylemler ve tecrübeler geleneksel bilginin temelini oluşturur ve üyeleri az veya çok bu bilgi stoklarının farkındadır. Çünkü ortaya çıkabilecek hastalık durumunda tedavi için kullanılacak ürünlerin tümü toplumsal deneyim bağlamında oluşturulur (Kaplan, 2011,151).

Halk hekimliği, Amerikan Halkbiliminde batıl inanç olarak isimlendirilen şeylerin önemsiz ya da ikincil bir türü veya halk inancı anlamı taşır. Bireyden bireye dönemden döneme çeşitlenen etkin ve yaşayan nitelikler, benzer seviyede durağan bir tedavi etme inancının, genel bir davranış biçimine dönüşmesidir. Halk tıbbı, doğal ve doğaüstü uygulamalar çerçevesinde değerlendirilir. Doğal bitkiler ve ilaçlar yardımıyla uygulanan yöntemlerin yanı sıra doğaüstü uygulamalarla yani sihir ve büyü vasıtasıyla gerçekleştirilen tedavi şekilleri halk hekimliğinin temelini oluşturur (Hufford, 2007, 73-77). Rastgele bir motif ya da bireysel tercihten öte toplumda edinilen ve önceki kuşaklardan yeni nesillere aktarılan irrasyonel değer yargılarından temel halk hekimliğinin belirli uygulayıcıları, iyileştirme tarzları ve seremonilere dayanan

bir yapısı vardır ve bu yönüyle toplumsal bir kurumdur (Türkdoğan, 1965, 46).

Sağlık-hastalık konusunda antropologlar, halk bilimciler ve sosyologlar yüzünün çeşitli bölgelerinde yaşayan halkların kültürleriyle hastalık-sağlık sistemleri arasında yakın bir ilişki olduğuna ilişkin birçok araştırma gerçekleştirebilir. Bilimsel açıdan hastalık-sağlık arasındaki yakın bağlantı bir dizi faktör çerçevesinde açıklanır. Öncelikle toplum içindeki hasta, birey olarak toplumun bir üyesidir. Hasta olmadan birey, toplumsal sistemde belirli bir rol ve görev yerine getirirken hasta olduktan sonra toplumsal ilişkileri sınırlanır ve ifa ettiği rol ve beklentilerde sorumluluk üzerinden kalkar. Bu bakış açısıyla hastalık, sosyal ilişkilerde azalış, hastanın toplumsal konumundan kaynaklanan fonksiyonları yerine getirememesi ve gayriiradi olarak mesuliyetsizlik biçimidir (Türkdoğan, 1965, 47). Sağlık-hastalık, toplumların kültürel değerleriyle sıkı bir ilişki içindedir. Hastanın tutum ve davranışları, inançları büyük oranda yaşadığı sosyal çevrenin kültür ve değer sisteminden etkilenir. Toplumların bu türden niteliklerini bilmeden sağlık-hastalık sistemleri hakkında olumlu sonuçlar elde edilemez. Kültür, hastalık tipinin tayininde önemli bir etkidir. Dolayısıyla halkın sağlık ve hastalık konusundaki düşüncelerini, eylem tarzlarını toplumun sosyokültürel yapısından ayırmak doğru bir yaklaşım olmaz (Türkdoğan, 1968, 33). Kültürel faktörler hastalığın dağılımında önemlidir. Beslenme adetleri, değerler, inanç yapıları ve teknolojik yapı, birey ve toplum sağlığı konusunda temel değişkenlerdir. Halk hekimliğinde aile ve diğer yakınlar sağlık-hastalık konusunda öneri, teşhis, tedavi ve danışmanlık işlevi üstlenir. Tedavide sözlü gelenekten gelen deneyimlenmiş uygulamalar yönlendirici ve pekiştirici rol üstlenir. Halk hekimliğinde yardımlaşma ve dayanışma bağları güçlüdür. Sağlık ve hastalığa ilişkin bilgi ve yöntemler az ya da çok toplum üyelerince bilinir, yani bu konuda anonim bir yapı vardır. Bu bakımdan sosyokültürel yapı ile tam bir bütünlük söz konusudur (Maden, 1990, 363).

## 2. Halk Hekimliğinin Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Temel Nitelikleri

Halk tıbbı ilk insanın doğa olayları karşısındaki takındığı tavır ve ilişki tarzlarından doğar. Sihir ve büyü temel önemdedir. Bu anlayışta evrenin ezeli düzenin bozulması ya da kurulması, iyi-kötü güçler düşüncesiyle açıklanırdı. İyi-kötü güçlerin bireye tesir etmesiyle birlikte büyücüler, Şamanlar doğaüstü varlıklarla bağlantı kurarlardı. Dinsel unsurların ve sihrin yönlendirdiği geleneksel yapılarda hastalık; insan bedenine harici öğelerin dâhil olması ve bunların neden olduğu kötülüklerle açıklanırdı. İşte halk hekimliğinin temelleri de kötülüklerden korunmaya yönelik düşünülmüş çareler bağlamında atılmıştır (Türkdoğan, 1968, 34).

Don Yoder (1975, 24)'e göre, halk hekimliği, köylü kültüründen hareketle gelişim gösterir. Halk tıbbında, sağlık-hastalık konusundaki geleneksel pratikler dış dünyadan uzak coğrafi şartların çetin olduğu bölgelerde, dini açıdan daha katı mezheplerde ve erkeklerden çok kadınlar arasında yaygınlık gösterir. Halk tıbbı, halkın inancı, örf-adetleri, kültürel değerlerinden doğal olarak ortaya çıkar ve gelişir.

Halk hekimliği ya da geleneksel tıp özellikle iki yerleşim biriminde sıklıkla kullanılır. İlki geleneksel kır toplumlarıdır ki, buralarda birincil ilişkiler egemendir ve akrabalık bağları güçlüdür. Geleneksel kır toplumlarında halk hekimleri toplum tarafından onay görürler. Bir diğeri ise kentsel alanların yoksul bölgelerinde halk tıbbı uygulamalarına rastlanmaktadır. Çünkü bu alanlar genelde kırdan göçen kesimlerin yoğunlukla ikamet ettiği yerlerdir. Göçle gelen geleneksel pratiklerin kentte yeniden üretilmesinde işlevsel bir rol üstlenirler (Özçelik, 2002, 100). Bu bakımdan halk tıbbının genellikle kırsal kesimlerde etkin kullanım alanına sahip olduğu ve kırsal bölgelerde yaşayanlara has geleneksel sağlık-hastalığa dair inanç ve uygulamaların, coğrafi koşullar, kolay erişilebilirlik, doğallık, maliyetinin düşüklüğü gibi faktörler bağlamında kırsal bölgelerde daha yaygınlık taşıdığı söylenebilir.

Halk hekimliğinde hastalıkların tanı ve tedavi süreçleri modern tıpla aynı

seyri izlemez. William Halse R. Rivers (2004)'ın vurguladığı üzere, toplumların hastalık konusundaki düşünce ve algıları, tedavi süreçlerinin tayininde de etkilidir. Bu bakımdan örneğin nazar ve ilişkili uygulamalar, halk hekimliği kapsamında ve bağlantılı inanç sisteminin yani yerel kozmolojinin bir parçası olarak görülmelidir. Diğer bir ifade ile nazar, sağlık-hastalık ile ilgili olduğu kadar inanç alanıyla da bağlantılıdır. Mesela Anadolu'da insan, hayvan, bahçe vb. canlı-cansız varlıkların göze/nazara gelebileceği korkusu ile gerçekleştirilen uygulamalar büyük oranda nazar kaynaklı hastalık inancından beslenir. Aslında burada halk tababeti örneği olarak nazarlık pratiklerinin bireyin hastalıktan korunmasını ve sağlıklı olmasını amaç edindiği söylenebilir (Kaplan, 2020, 419).

Halk tıbbı birkaç açıdan modern tıptan ayrılır: Öncelikle, herhangi bir toplumda sağlık-hastalık ilgili zümrenin ortaklaşa malıdır. Endüstrileşme seviyesine göre yayılım alanı değerlendirilir. İkinci olarak, halk tıbbında hastalık-sağlığa dair en küçük bir bilgi dahi diğer üyelerce bilinir. Halk hekimliğinde tıbbın kaynaklarına ilişkin bilgi, deneyim ve inançlar geniş ölçüde yitirilmiş olmasına karşın inanç, usul ve yöntemler geleneksel sistem içinde kök salmıştır. Bu anlayışta bireyden bireye, kuşaktan kuşağa aktarılan biçimsel olmayan yöntemler vardır. Üçüncü olarak da halk hekimliği uygulamaları, diğer kültürel öğelere paralel öğrenilme kapasitesine sahiptir (Türkdoğan, 1968, 34).

Halk tıbbında bilimsel bilgi gerektiren nedensellik bağları yerine inanç, yaşantı ve deneyime dayalı geleneksel bilgi ve yöntemler önemli rol oynar. Modern tıpta ise profesyonel organizasyon, hiyerarşik yapılanma, teknik uzmanlaşma ve bilimsel bilgiye bağlılık söz konusudur. Geleneksel tıbbi uygulamalarda modern uzmanlaşmadan söz edilmese bile, aslında kendi içinde bir uzmanlık gerektirdiği açıktır. Örneğin Anadolu'daki "ocaklık" müessesesi incelendiğinde kendi içinde uzmanlaşmanın varlığı daha net anlaşılacaktır (Kaplan, 2010, 33).

Halk tıbbında sağlık-hastalık uygulamaları temsil edilen halkın kültürel öğeleriyle bütünleşmiştir. Korunma, tanı ve tedavi için bireysel çaba ve uygulamalar yaygın davranış biçimidir. Aile, komşu, akraba grubu ile halk hekimleri, ilk başvuru yeri ve yardım kaynağıdır. Bu konudaki geleneksel bilgi resmi olmayan eğitim vasıtasıyla sonraki kuşaklara aktarılır. Halk tıbbı uygulayıcılarının toplumda ve geleneksel sağlık-hastalık sisteminde statüleri değerlidir. Halk hekimliği, halk arasında kendi inanç ve uygulamalarını sürdürme eğilimine sahiptir. Efsaneler, rivayetler, yaşanmış olaylar ve tecrübe edilmiş yöntemlerin yol gösterici ve pekiştirici rolü vardır. Uygulamalar doğal, doğaüstü ve kültürel öğelerden yardım alınarak geliştirilir (Maden, 1990, 362-364). Orhan Acıpayamlı (1989, 1)'ya göre halk hekimliğinin amacı, kullanılan maddi ve manevi araçlar vasıtasıyla halk sağlığını korumak, hastaların sağlıklı bireyler haline gelmelerine yardımcı olmaktır. Halk hekimliğinin temeli ise, halkın sağlığı Yaratıcı'nın insanlara verdiği en büyük hediyedir, biçimindeki inançtan beslenir.

Alevi-Bektaşî kültüründe de halk hekimliği uygulamaları yani sağlık-hastalık sisteminde yer alan sağaltım yöntemleri daha çok ocak kültürü ve şifa ocakları dolayımında gerçekleştirilir. Ocak denilince akla belirli bir hastalıkla uğraşan/işlem uygulayan aile gelir. Bu ailede iyileştirme faaliyetleriyle hemhal olan bireylere de ocaklı adı verilir. Bu kişi, sağaltım kudretini kan bağı vasıtasıyla ailesinden alır. Bu amaca yönelik herhangi bir eğitim-öğretim süreci söz konusu değildir. Sadece belirli bir ocaklının soyundan gelmek kâfidir (Acıpayamlı, 1968, 5).

Alevi köylerinde halk hekimliği ve ilişkili uygulamaları doğrudan konu alan bazı araştırma ve incelemeler dikkat çeker. "Mansur Baba Soyundan Gelen Bir Şifa Ocağı: Şah Pabucu" başlıklı çalışma da Eskişehir, Odunpazarı ilçesine bağlı Yahni-kapan yöresinde yapılan alan araştırmasına dayanır. Mansur Baba soyundan gelen ve ondan aldıkları izinle şifa ocağını günümüze kadar sürdürdüklerini belirten Şah

Pabucu hizmetçisi Mansurlar sülalesi, çeşitli hastalıkları tedavi etme yetisine sahip olduklarını ifade eder. Şifa ocağı bulunan köy evinde sağaltım işlemi gerçekleştirilir. Ocağın bulunduğu ahşap dolabın kapağına niyazda bulunulur. Ocak yastığı ile çeşitli dualar ve niyazlar bağlamında hastalıkların tedavi edildiğine inanılır (Büyükokutan Töret, 2019, 127-128).

“Hamza Baba Ocağı’na Bağlı bir Sağaltma Ocağı: Bektaş Dede” başlıklı araştırma Manisa Akhisar ilçesinde bulunan Beyoba köyünde gerçekleştirilmiştir. Burada hem Bektaş Dede türbesi, hem de aile soyundan gelen ocaklı ve şifa ocağı, çevredeki halk tarafından ziyaret edilir, sağaltım için ocağa başvurulur ve şifanın buradan geleceğine inanılır. Bektaş Dede Şifa Ocağında daha çok dinsel-büyüsel halk tıbbi yöntemleri uygulanır. Örneğin Dedenin çarığı ile hastaların ve onların çamaşırlarının sıvazlanması bu uygulamalardan biridir. Yine ocaktan verilen şeker, tuz, ekme, kül gibi maddelerin hastanın evinde çeşitli biçimlerde kullanması da örnek uygulamalardır (Kumartaşlıoğlu-Duymaz, 2012, 311-312).

Bir diğer araştırma ise “Kütahya Alevi Köylerinde Sağaltma Ocakları” başlığını taşır. Bu çalışmada gelişigüzel bir biçimde farklı köylerden kaynak kişiler ile görüşmeler gerçekleştirilerek veriler elde edilmiştir. Alevi köylerinde şifa ocaklarının daha çok dinsel ve sihirselsel yöntemlerle hastalıkları iyileştirme yolunu tercih ettikleri belirtilir. Tedavilerde üçlemelerin ve iğne, bıçak, kül ve kırmızı örtü gibi nesnelerin kullanıldığı saptanır. Bu tür uygulamaların daha çok eski Türk gelenekleriyle ilişkili olduğu vurgulanır (Baysan, 2013, 273-274).

“Geleneksel Tedavi Yöntemleri Bağlamında Hamzalı Köyü Babuç Türbesi Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme” başlıklı araştırma ise Kırıkkale ili Sulakyurt İlçesine bağlı Hamzalı köyünde gerçekleştirilmiştir. Burada bulunan Babuç Türbesi, hastalığa şifa arayan dualarının kabul olmasını isteyen Alevi köylülerin ziyaret ettiği bir yerdir. Türbede ocaklı kadın tarafından sağaltım yapılmaktadır. İrvasalama yöntemiyle birçok deri hastalığı tedavi edilmektedir. Yine merkeze bağlı Hasandede köyünde Pabuç ocağı vardır. Ocaklı, aynı köyde türbesi bulunan ve Alevi kültüründe Hasan Dede’ye ait olduğuna inanılan bir pabuçla yüz felci, yel, ağrı-sızı gibi hastalıklar iyileştirilmektedir (Atay, 2023, 173-174).

Genel olarak Alevi köylerinde halk hekimliği uygulamaları bağlamında alana katkı sunan bu çalışmaların daha çok Alevi kültürünü oluşturan Ocak, Dede, Ocaklı, Şifa ocağı gibi temel yapılar bağlamında gerçekleştirilen sağlık-hastalık kültüründe de yer alan usullerin incelendiği söylenebilir. Bunun yanında Malatya Aleviliğini konu alan gerek kırsal yerleşim birimleri gerekse de kent merkezinde gerçekleştirilen araştırmalar da vardır. Araştırmaların bir bölümü Aleviliği genel nitelikleri ve değişimi bağlamında, bazıları daha özel konular dolayımında incelemiştir. Örneğin “Sosyal Bütünleşme Sürecinde Malatya Aleviliği” başlıklı eser, Aleviliğin inanç ve gelenek boyutunun Malatya’da nasıl algılandığı, algıların nasıl farklılaştığı ve bu farklılıkların yarattığı söylemlerin etkiselliği üzerinde durmaktadır (Dönmez, 2016). Bunun yanında Malatya yöresi Aleviliğini dini inanç boyutuyla ele alan lisansüstü çalışmalar da mevcuttur (bkz. Özbakır, 2010; Gaspak, 2017; Güleş, 2018). Ayrıca bazı çalışmalar da sosyo-kültürel boyut ve sosyal kontrol kavramları çerçevesinde sosyolojik bakış açısıyla Malatya Aleviliğini konu almaktadır (bkz. Gür, 2022; Akboyraz, 2022; Bitirmiş, 2022).

Malatya Alevi köylerinde gerçekleştirilen bu alan araştırmasında ise yörenin çevre koşullarına, bitki örtüsüne dolayısıyla biyolojik çeşitliliğine dayalı sözlü gelenekle günümüze kadar taşınan sağlık-hastalık sisteminde yer alan, iyileştirmeye/sağaltmaya yönelik bitkiler, otlar, hayvani ürünlerden/nesnelere oluşan, bunun yanında dinsel-büyüsel uygulamaları da kapsayan köylü halk tarafından gündelik hayatın akışı içerisinde kullanılan bilgilerin genel bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Bu

bağlamda halk tıbbı ve halk hekimliğine ilişkin uygulama ve yöntemler kaynak kişilerin yaklaşımları özelinde ele alınmakta ve bu çerçevede özellikle Alevi köylerinde yaşayanların bakış açıları betimsel olarak sunulmaya çalışılmaktadır.

### 3. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma, Don Yoder (1978) ve David J. Hufford (2007) ve Orhan Acıpayamalı (1989)'nın sınıflandırmalarında yer alan halk tıbbına ilişkin geleneksel halk hekimliği uygulamaları bağlamında ele alınmaktadır. Alan araştırması çerçevesinde halk arasında yaygın kullanım alanına sahip geleneksel sağlık-hastalık yöntemleri kapsamındaki veriler değerlendirilmektedir. Bu bakımdan çalışmanın temelini oluşturan veriler, 2020-2021 yıllarında Malatya ili ilçelerine bağlı köylerde gerçekleştirilen uygulamalı çalışma kapsamındaki gözlemlere ve mülakatlara dayanmaktadır.<sup>2</sup> Araştırma evrenini Malatya ili ilçelerine bağlı köyler oluşturmaktadır.<sup>3</sup> Bu araştırma evreninden hareketle, Malatya iline bağlı 9 ilçeden (Akçadağ, Arapgir, Arguvan, Darende, Doğanşehir, Hekimhan, Kale, Kuluncak, Yazihan) 19 Alevi köyünde (Harunuşağı, Ören, Onar, Suçeğin(Taşköprü), Koyuncu, İsaköy, Ermişli, Ağılbaşı, Dedeyazı, Eskiköy, Köylü, Basak, Ballıkaya, Kozdere, Kozluk, Alvar, Bıdır, Başören ve Fethiye köyleri) amaçlı örnekleme ile 20 kadın 13 erkek kaynak kişiyle konuya ilişkin mülakatlar gerçekleştirilerek veriler elde edilmiştir. Bu veriler nitel araştırma modelinin etnografik deseni bağlamında değerlendirilmiştir. Nitel araştırma, toplumsal yaşamda belirli kalıpları ve ilişki yapılarını anlamak ve açıklamak amacıyla gerçekleştirilen görüşmeler, katılımcı gözlemler ve literatüre ait verilerin bir araya getirilmesi, analiz edilmesi ve yorumlanmasına dayanır (Tracy, 2020, 24). Nitel araştırmacılar katılımcıların çalışılan bir durum ya da sorunu deneyimledikleri *doğal ortamlarından* hareketle incelemeyi ve veri toplamayı tercih ederler. Nitel araştırmanın en temel özelliklerinden biri de insanlarla doğrudan görüşerek, onların bağlamları içinde nasıl hareket ettikleri, davranışlarının gözlemlenmesiyle ayrıntılı veri toplayabilmektir. Etnografik desen ise bireylerin veyahut grupların geniş kültür paylaşma davranışları konusunda bilgi edinme sürecini kapsar (Creswell-Creswell, 2021, 181-183). Bu bağlamda Malatya il sınırları içindeki kırsal yerleşim birimlerinde yaşayan Alevi köylülerin, halk kültürünün önemli bir bölümünü oluşturan halk hekimliği ve ilişkili uygulamalar çerçevesinde elde edilen veriler, betimsel açıdan ele alınmaktadır.

### 4. Malatya Alevi Köylerinde Halk Hekimliği: İnanış ve Uygulamalar

Malatya, Doğu Anadolu Bölgesinin batısında yer alan ve sekiz yüz binden fazla nüfusa sahip bir ildir. Malatya merkez hariç on üç ilçesi ve beş yüze yakın kırsal yerleşim birimi vardır. Bu yerler içerisinde ilçelere göre dağılım gösteren yüz doksandan fazla Alevi köyü mevcuttur. Araştırma kapsamına alınan dokuz ilçeye bağlı on dokuz Alevi köyü olarak seçilen tüm kırsal yerleşim alanları Alevi kültürü açısından önem taşıyan birimlerdir. Geleneksel Anadolu Aleviliğinin sürdürülmesi bakımından da özgün değerlere sahip alanlar araştırmaya dâhil edilmiştir. Bu bağlamda halk hekimliği konusunda daha fazla bilgi çeşitliliği sunan Alevi köylerindeki kaynak kişiler özellikle çalışma kapsamına alınmıştır.

**Araştırma** alanında Alevi nüfusun bağlı olduğu birçok ocak mevcuttur. Ka-

2 “Malatya İlinde Biyolojik Çeşitliliğe Dayalı Geleneksel Bilginin Belirlenmesi Projesi” (2020-2021) TC.Tarım ve Orman Bakanlığı Doğa Koruma ve Milli Parklar (DKMP) Genel Müdürlüğü ve Kalınma Bakanlığı Projesi. Buradan Malatya ili ve ilçe köylerinde uyumlu ve keyifli bir çalışma ortamı oluş- turdukları için gerek çalışma ekibimize gerekse bizlerle samimi görüşmeler yapan kaynak kişilere teşekkür ediyoruz.

3 Proje, Tarım ve Orman Bakanlığı, Doğa Koruma ve Milli Parklar XV. Bölge Müdürlüğü, Malatya Şube Müdürlüğüne bağlı proje ekibi tarafından, belirli birtakım nedenler çerçevesinde, seçilen Malatya ilinin 13 ilçesine (Akçadağ, Arapgir, Arguvan, Battalgazi, Darende, Doğanşehir, Doğanşol, Hekimhan, Kale, Kuluncak, Pütürge, Yazihan ve Yeşilyurt) bağlı 60 köyde (Evren) gerçekleştirilmiştir. Biyoçeşitliliğe dayalı geleneksel bilginin derlenmesine yönelik yürütülen araştırma kapsamında Malatya ilinde toplamda yaklaşık 300 kişi ile mülakatlar yapılmış ve veriler toplanmıştır.

lender, Ağuiçen, Derviş Cemal, Üryan Hızır, Dede Garkın, Sultan Sinemilli, Terzi Koca, Baba Mansur, Hubyar Ocağı, Gülşen Ocağı, Seyyid Kızıl Deli Ocağı, Şah İbrahim Veli ve Şeyh Hasan Ocağına bağlı talipler bu yörede bilinen ocaklardır. Çalışmaya dâhil edilen yerleşim birimlerinde farklı ocaklara mensup insanların da bir arada yaşadığı gerçeği dikkate alınarak araştırma sürecinde tespit edilen verilere göre, Akçadağ ilçesine bağlı Ören’de iki ocak vardır: Ağuiçen ve Derviş Cemal ocakları. Yine buraya bağlı Harunuşağı köyü Sultan Sinemilli Ocağına mensuplardır. Ayrıca Ören’de Terzi Koca Türbesi olarak bir ziyaret yeri de mevcuttur. Arapgir ilçesine bağlı Onar köyünde sekiz yüzyıla yakın tarihi nitelikte bir cem evi vardır ve bu yöredeki Aleviler Şeyh Hasan Ocağına bağlıdır. Ayrıca Arguvan ilçesi sınırları içerisinde bulunan Ballıkaya köyü de Şah İbrahim Veli Ocağına bağlı bulunur. Bu köyde Vayloğ Dede ve Karadirek ziyareti de önemli mekânlardır. İmam Zeynel Abidin Türbesi ise Battalgazi ilçesinde ziyaret edilen inanç yerlerindedir. Yine Yazıhan İlçesinde bulunan Dede Garkın Ocağına bağlı Alevi köylüler mevcuttur. Bunun yanında bu ocağa bağlı Aleviler, Kuluncak ilçesinde yer alan Alvar, Bıdır ve Başören köylerinde de vardır.

Yine Arguvan ilçesine bağlı İsaköy ve Hekimhan’a bağlı Kozdere köyünün bir bölümünde de Dede Garkın Ocağına mensup Aleviler vardır. Arguvan’da Zeynel Abidin (Mineyik) Ocağı ve buraya bağlı Fethiye’de ise Teslim Abdal Ocağı, Hacım Sultan ve Ali Seydi Sultan Ocakları mevcuttur. Yine bu yörede, Seyyid (Ali Sultan) Kızıldeli türbesi, Abusef Dede mezarı ve Hızır’ın sofraya serdiği yer; Isaköy’de ise Gani Baba ve Divane ziyaretleri, Ermişli köyünde İmam Cafer Türbesi, Emir Dede ve Ali Baba ziyareti; Koyuncu köyünde ise Karataş ve Tek Öküzle Çift Süren Güzergâhı ziyaretleri önemlidir. Bu ve buna benzer Aleviliğe dair kutsal kabul edilen alanlar, özellikle halk tıbbının dinsel-büyüsel uygulamalarında önemli bir yere sahiptir. Nazar, göz değmesi, siğil düşürme, çeşitli yaraların teşhis ve tedavi sürecinde daha çok dua ve büyüsel işlemler, yerleşim biriminin ocaklısı kabul edilen dedeler aracılığıyla gerçekleştirilir. Hastalıkların tedavisinde türbelerin ziyaret edilmesi de yine önemli bir diğer usul olarak değerlendirilir.

Halk hekimliğinde hastalıkların büyük çoğunluğunun nedenleri geleneksel inanç sistemiyle ilişkilidir. Maddi ve manevi olarak sınıflandırılan hastalık sebepleri birçok dengesizlikten kaynaklanabilir. Tedavi amaçlı birçok uygulamanın var olduğu da bir gerçektir. Özellikle kırsal yaşamda köylüler kendi çabalarıyla çeşitli hastalıkların teşhisi ve tedavisi amacıyla benimsedikleri birtakım süreç ve uygulamalar söz konusudur (Sever, 2015, 185). İnsanoğunun ortaya çıkışından bugüne dek toplumlar hastalıklarla sürekli mücadele içinde bulunmuş, iyileşme adına birçok yol denemiş ve bu konuda birçok iyileştirici uygulama geliştirmiştir. Bunlar ilaçlarla iyileştirme, dinsel-büyüsel işlemlerle, dinsel işlemlerle, ameliyat ile ve karışık iyileştirme yöntemleri biçiminde bir ayrıma tabi tutulur (Acıpayamlı, 1978, 11).

Toplumlar sağlık-hastalık konusunda sosyokültürel yapı ile etkileşim içinde kendilerine özgü çözümler üretirler. Halk tıbbında çeşitli iyileştirme uygulamalarına rastlamak mümkündür. Bunlar doğal ve dinsel-büyüsel halk hekimliğine dair usullerdir. Öncelikle Malatya Alevi köylerinde yaşayanların gelenek ve göreneklerine bağlı olarak günümüze dek sürdürdükleri doğal halk tıbbi içerisinde değerlendirilen ve bitkiler, otlar ve hayvani ürünlerden hareketle gerçekleştirilen sağlık-hastalık uygulamaları sistematik olarak değerlendirilir. D. Yöder (1978) ve D. J. Hufford (2007)’un halk tıbbına ilişkin bu sınıflandırmalarının yanında Orhan Acıpayamlı (1989)’nın halk hekimliğinde temel sağaltım yöntemleriyle ilgili sınıflandırması bu konuda değerli katkılar sunar. Acıpayamlı (1989, 2) ırsava yoluyla, parpılama yoluyla, dinsel yolla, bitki kökenli emlerle, hayvan kökenli emlerle ve maden kökenli emlerle sağaltım işlemlerini tasnif eder. Bu araştırmada ise Malatya Alevi köylerinde halk hekimliği bağlamında ortaya çıkan yöntem ve uygulamalar daha çok bitki, ot ve hayvan kökenli emlerle ve son olarak da dinsel-büyüsel yolla gerçekleştirilen tedavi şekilleri çerçevesinde ele alınmaktadır.



#### 4.1. Bitki Kökenli Sağaltmalara İlişkin Uygulamalar

Don Yoder (1975, 25-28) tıbbın doktorlardan eski olduğunu vurgular. Halk tıbbının iki çeşidi üzerinde durur: Doğal halk tıbbı ve dinsel-büyüsel halk tıbbı. Birincisi halk hekimliğinin büyük bir bölümünü kapsar. Halk, doğadan elde edilen bitkilerin özellikle otların, iyileştirici gücü olduğuna inanırlar. Sonbaharda veya kutsal günlerde tarlada, ormanda otlar toplanır ya da bahçelere dikilir. Ayrıca otlarda uzmanlaşan kişilerde mevcuttur. Sadece bitkiler değil aynı zamanda madeni ve hayvani maddelerinde halk arasında kullanımı yaygındır. Kil, çamur, havyan ve insan idrarı ve pisliği, hayvan organları, kurşun, demir gibi maddeler sıklıkla kullanılır. Dini ve büyü yoluyla sağaltım uygulamaları ise eski dönemlerden beri vardır. Halkın geleneksel ya da kültürel seviyede hastalıkları tedavi etmede bazı sözcükleri, muskaları, nazarlıkları ve fiziksel hileleri kullandığı günümüzde de bilinir.

Köylü halkın hangi hastalıkları bildiği, bunları nasıl adlandırdığı, bu hastalıklara ne tür ilaçlar yapıldığı ve hangi tedavi usullerinin uygulandığı konusu son derece karmaşık ve bölgeden bölgeye farklılıklar gösteren bir mesele olarak kabul edilir (Yasa, 1962, 254). Malatya Alevi köyleri ve bu bağlamda kırsal yaşamda öncelikle bitki temelli sağaltım/iyileştirme uygulamalarının önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir ve bu halk hekimliğinin de kaynak noktalarından birini teşkil eder. Bu bağlamda kaynak kişiler, geçmişten edindikleri bilgi ve tecrübeleri, doğada kolaylıkla bulabildikleri bitkilerden, otlardan hareketle iyileştirmeye çalışmışlardır.

Örneğin iç hastalıkları arasında değerlendirilebilecek ishal tedavisinde papatya kaynatılıp suyu tüketilir (KK. 5)<sup>4</sup>, kabızlık tedavisinde ise yörenin en önemli tarım ürünü olan kayısı kullanılır. Özellikle kükürt yakılmış kapalı bir ortamda belirli bir süre bekletilen kayısılarından akan şıra tüketilerek kabızlık giderilir. Ayrıca çiğ olarak da kayısı yemek kabızlığa iyi geldiği bilinir. Zeytinyağı içmek de kabızlık tedavisinde kullanılır (KK. 7, 10, 16, 24).

Anadolu Aleviliğinde doğa ve onun uzantılarının kutsal olduğuna ilişkin güçlü bir inanç vardır. Bu açıdan Alevi inanisinde doğanın sürdürülebilirliğine ve şifa niteliğine önemli bir vurgu mevcuttur. Alevi köylüler arasında geleneksel halk hekimliğine ilişkin bilgiler hem herkese aktarılan ve bilinen yapısı hem de uygulama yönü bakımından halk tıbbının odağında yer almıştır. Bunun için kırsal yaşamda bitkiler ve otlarla hastalıkları sağaltacak, yaralara derman olacak uygulamaları sıklıkla kullanmaktadırlar.

Sarı kantaron yağı diz vb. ağrılar için ve bunun yanında yara ve yanık tedavisinde kullanılır (KK. 1, 2, 13, 25, 26). Yörede, yara iyileştirici olarak ebeğümeci, sığırdili, gibi bitkilerden elde edilen lapalar yaranın üzerine çekilir (KK. 1, 2, 14, 15, 24, 33). Civanperçeminin sarıçiçeklerini kanayan yaralara çekerler (KK. 5). Damarlı ot, “hava yaprağı” olarak bilinen (*plantago*) bitki yaprağı yaralara çiğ olarak çekilir (KK. 8, 17, 27, 30). Menengiç ağacının sakızı yaralara çekilir (KK. 21, 24, 27) Kırk siğil otu lapa yapılarak yaralara çekilir (KK. 22, 23, 25, 26). Sütleşen otunun sütü yara ve çatlaklara damlatılır yara iyileştirici olarak kullanılır (KK. 33). Bu türden uygulamalar yörede Alevi olmayan halk tarafından da genelde bilinmektedir. Çünkü halk tıbbına dair bilgilerin herkes tarafından bilinme uygulama olanağı yüksektir.

Yine köylerde yaşayan Alevi vatandaşlar cilt hastalıkları için ısırgan otu (KK. 1, 2) kullanırlar. Ayrıca ısırgan otu çiğ olarak diz bölgesinde ağrıyan yerlere vurularak (KK. 18) diz ağrıları tedavi edilmeye çalışılır. Öksürük kesici olarak yoğun olarak dut pekmezi tüketilir (KK. 3). Bunun yanında öksürük için melhem/mahlep ağacının olgun meyveleri çiğ olarak tüketilir (KK. 5, 21). Nane yarpuz kaynatılır,

<sup>4</sup> Araştırma kapsamında kendileriyle görüşmeler gerçekleştirilen kaynak kişiler metin içinde KK.1. KK.2. KK.3. KK.4. gibi numaralandırma sistemiyle kısaltmalar kullanılarak verilmiştir. Kaynak kişilere ilişkin detaylı bilgilere makale sonunda yer verilmiştir.

suyu tüketilir (KK. 18).

Çıban ve benzeri iltihaplı yaraları deşmek/iyileştirmek için pişirilmiş soğan çekilir (KK. 3, 8, 12, 13, 20, 33). Çıbanı deşmek için yarpuz suda kaynatılır ve lapa yapılır çıbana çekilir (KK. 12). Katırtırnağı bitkisi çiğ olarak çıbanın üzerine çekilir, bekletilir ve çıban kendiliğinden boşalır (KK. 29). Yoğurt ile hamur hazırlanır tavada pişirilir ve çıban üzerine çekilir (KK. 31). Uykusuzluğa, sinirleri yatıştırmaya papatya kaynatılır ve suyu tüketilir (KK. 4). Papatya çayı ayrıca sağlıklı yaşam amaçlı da kullanılır (KK. 21, 31). Alıç çiçeği taze dallarıyla kaynatılarak suyu kalp rahatsızlıkları için tüketilir (KK. 4). İdrar söktürücü-iltihap kurutucu olarak sıgırkuyruğunun sarıçiçekleri kurutulur, kaynatılarak suyu tüketilir (KK. 5) ve turp yaprağı çiğ olarak yenir. Böbrek taşı düşürmek için iğde ağacının meyveleri günde birkaç tane su ile birlikte tüketilir” (KK. 29).

Yörede “haşılık otu” olarak bilinen sütleğenin sütü akrep yılan sokmalarında tedavi amaçlı ısırılan bölgeye birkaç damla damlatılır (KK. 6). Ayrıca ceviz yaprağı dövülerek lapa haline getirilir ve akrep yılanın ısırıldığı bölgeye çekilir (KK. 30).

Kırıklarda yumurta ve zeytinyağı karışımı sürülür, temiz bir bezle sarılır ve düzgün iki tahta arasına sabitlenir (KK. 6). Kırık tedavisinde siyah üzüm çekirdeği dövülerek veya zeytin çekirdeği ile birlikte dövülerek kırık olan bölgeye çekilir, iki gece beklenir (KK. 10, 25, 26).

Mide yanması ve yaralarının tedavisi amacıyla aç karna dut pekmezi tüketilir (KK. 9, 24). Altın otu çay gibi demlenerek suyu içilir (KK. 25, 26). Kulak ağrıları için çiğ sarımsak konur ya da anne sütü damlatılır (KK. 22, 23). İncirin, sütleğenin sütü birkaç damla siğillere damlatılarak tedavi edilir (KK. 22, 23, 25, 26).

Mayasıl tedavisi için acı şeylerden uzak durulur, ayrıca “çalba otu” da denilen sıgırkuyruğu yaprakları kaynatılır lapa yapılır ve basur olan bölgeye çekilir (KK. 18). Isırgan otu, kaynatılarak suyu prostat tedavisi için tüketilir ayrıca prostat tedavisinde çakşır tohumları suda kaynatılır suyu tüketilir ya da tohumları çiğ olarak yenir (KK. 13).

Yörede astım rahatsızlığı tedavisinde “koyungözü” olarak bilinen papatya çiçeği kurutulur, kaynatılarak suyu tüketilir (KK. 11, 12) Nefes darlığı için alıç ağacının kökleri kaynatılarak suyu tüketilir (KK. 21). Nefes açıcı olarak nane ve yarpuz da kaynatılarak suyu kullanılır (KK. 22, 23). Karadut pekmezi ağız yaralarına sürülerek tedavi edilir (KK. 11, 28, 30).

Pir ardıç ağacının meyvesi kaynatılarak suyu tüketilir (KK. 30). Derme yaralarına meşe külü ile inek sütünün kaymağı karıştırılır ve merhem elde edilir, günde iki defa yaraya sürülür (KK. 15). Alevi inancında ardıç, meşe ve çam ağaçlarına kutsallık atfedilir. Ardıç ağacına Pir sıfatının verilmesi Alevi inancının bir yansımasıdır. Çünkü Alevi-Bektaşilikte Pir, inanç sisteminin kurucusudur. Eski Türk inancında kayın ağacından sonra ikinci kutsal ağacın ardıç olduğundan inanılır. Bu inanışın on beşinci yüzyıldan sonra Pir Hacı Bektaş Veli'nin Velâyetnamesinin yazımından sonra Alevi-Bektaşî geleneğine geçtiği belirtilir. Hacı Bektaş Veli her zaman ardıç ağaçlarının altında oturmuş ve Abdallarıyla birlikte Hırka Dağı'na çıkarak orada ateş yakarlar, kendini-aşma (transe) durumuna geçerek sema yaparlarmış (Mélikoff, 2009, 134).

Şeker hastalığı tedavisinde şeker düşürücü olarak çiğ acı badem tüketilir (KK. 21), ayrıca yavşan otu kurutulularak çay gibi demlenir ve suyu tüketilir yine meşe pelitleri çiğ olarak tüketilir (KK. 24). Işgın bitkisi/yemişi çiğ olarak tüketilir (KK. 25, 26, 27, 32). Bunun yanında ışgın kökü kaynatılarak suyu şeker düşürücü olarak kullanılır (KK. 28). “Mamak” adı verilen yabani erik, marmeladı yapılarak tüketilir (KK. 33).

Ayva yaprağı kurutulur, çay gibi demlenerek soğuk algınlığın da kullanılır (KK. 11, 22, 23).“Punk” olarak bilinen yarpuz kaynatılarak suyu küçük çocukların sancılarını gidermek amacıyla tüketilir (KK. 13). Ayrıca yosun ısıtılarak çocukların gazı alınması amacıyla bir beze sarılarak çocuğun karın bölgesine çekilir (KK. 29). Yavşan otu kaynatılarak suyu tüketilir ve sancılara iyi gelir (KK. 32). Dağ çayı, kuşburnu çayı, sumak tohumlarından çay (yörede toplanıp kurutulan doğal, organik ürünler) soğuk algınlığı, grip tedavisinde kullanılır (KK. 13, 17, 19, 20, 22, 23, 28, 29, 30, 32). Yörede halk hekimliğine ilişkin bitki ve ot kökenli tespit edilen inanış ve yöntemlerden hareketle Alevi köylüler, doğanın ve biyolojik çeşitliliğin kendilerine bahsettiği her türlü imkanı geleneksel bilgiler ışığında kullanmaya, hastalıkları tedavi etmeye ve böylelikle tabiatla uyumlu bir şekilde yaşamaya özen gösterdikleri söylenebilir. Araştırma alanında bitki kökenli tespit edilen inanış ve uygulamaların Sünni halk tarafından da yoğunlukla kullanıldığı gözlemlenmiştir. Bu tür inanış ve sağaltım usullerinin izleri Eski Türk inanç sistemlerinde de görülür.

#### 4.2. Hayvan Kökenli Sağaltmalara İlişkin Uygulamalar

Bitkiler ve otlar bağlamında gerçekleştirilen doğal iyileştirme yöntemleri kırsal yaşamın önemli bir parçası olduğu toplumsal bir gerçekliktir. Bunun yanında hayvanlardan da şifa geleceğine duyulan inancın yansımaları olarak sözlü gelenekten beslenerek hastalığa çare bulma mücadelesi Alevi köylüler arasında yaygın olarak karşılık bulmaktadır.

“Yoğurt suyu tüketilir” (KK. 32).

“Saç çıkması için çökelek suyu kaynatılır, bir beze dökülür ve baş bölgesine sarılır” (KK. 16).

Bu durum hayvansal ürünler bağlamında gerçekleştirilen tedavi yöntemlerinin daha çok yörede halk hekimliğinde gündelik hayatta basit bir biçimde uygulanabilen ve bu konuda çok derin bilgilere sahip olmaya ihtiyaç duyulmayan işlemlerin gerçekleştirildiğini göstermektedir.

Hayvan kaynaklı sağaltım işlemlerinde ölmüş ya da diri hayvanlar kullanılır. Hayvan organının bir parçası, organın tümü ya da hayvanın gövdesi işlemler için kullanılabilir. Bu tür tedavi işlemlerinde kullanılan hayvan bölümleri şöyledir; öd, eş, göbek bağı, derisi, kılı, içi boşaltılmış tavuk, kirpi eti, kuyruk, tüy vb.dir (Acıpayam, 1978, 11). Alevi köylüler arasında da hayvan kökenli tedaviler için benzer yöntem ve işlemlerin kullanıldığı tespit edilmiştir.

“Fırşık” denilen küçükbaş hayvan yavrularının karın altı bölgesinden elde edilen parça kurutulur, kavanozda ekşitilerek doğal peynir mayası elde edilir” (KK. 13, 15, 28, 31).

“Siğilleri yok etmek için atkuyruğu kılları ile siğiller bağlanır, belirli bir süre sonra kendiliğinden siğil düştüğü belirtilir” (KK. 9, 13, 15).

“Böbrek taşı düşürmek amacıyla tavuk kursağı kurutulur, dibekte dövülür ve un haline getirilir, su yardımı ile tüketilir” (KK. 22, 23).

“Boğmaca tedavisi için kara eşek sütü bir kaşık içirilir” (KK. 13).

“Mayasıl tedavisi için genç kirpi eti pişirilerek yedirilir “ (KK. 10, 11).

“Kulağı ağrıyan küçük bebelere fare eniği zeytinyağına konur, belirli bir müddet bekletildikten sonra bir-iki damla bebeğin kulağına damlatılır” (KK. 9).

“Verem tedavisinde kaplumbağa eti pişirilip yenir”(KK. 13).

“Kısırlık tedavisi için hasta kişi koyunyününden yapılmış yataklarda yatırılır, yine yün çoraplar giydirilir” (KK. 6).

Hastalık sürecinde yöredeki insanlar şifa aramak ve bulmak amacıyla alışılmış uygulamaların dışında nadir olarak uygulanan yöntemleri de tercih edebilmektedir. Bu süreçte kimi zaman iyileşme kullanılan hayvansal ürünün kimyasal niteliklerinin olumlu yansımaları şeklinde belirirken kimi zaman da tiksindirme yöntemiyle de vücudun tepki verdirilmesi biçiminde sağaltma gerçekleştirilebilmektedir.

### 4.3. Dinsel-Büyüsel Yolla Gerçekleştirilen Sağaltmalara İlişkin Uygulamalar

Acıpayamlı (1978: 12)’ya göre, halk hekimliğinde dinsel yolla gerçekleştirilen iyileştirmenin temelinde Yaratıcıya, ruhlara, totemlere yalvarmak vasıtasıyla hastalığa sebep olana arazların yok edilmesi ya da yola getirilmesi işlemleri bulunur. Büyüsel yolla sağaltma işlemlerinde ise taklit etme ve temas kurma işlemlerinin gerçekleştirilmesi temeldir. Büyüsel taklit, temas ve her ikisinin karışımı uygulamalar, hastalığa neden olan canlı, cansız ve olayları yok etmede veya zararsız hale getirmede kullanılır.

Malatya’nın kırsal bölgelerinde yaşayan Alevi köylülerin de geleneksel bilgi bağlamında dinsel-büyüsel halk hekimliğine ilişkin uygulamaları söz konusudur. Bunlar içerisinde sağaltım amaçlı dinsel-büyüsel işlemlerin gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu işlemlerde Alevi Ocakların ve Dedelerin önemli bir misyon üstlendiği söylenebilir. Malatya Alevi köylerinde geleneksel tedavi yöntemleri uygulanarak hastalara şifa dağıtılmaktadır. Bunun için Çakma yarası ocağı, siğil kesme ocağı gibi ocaklar mevcuttur. Örnek vermek gerekirse:

“Çakma yarası” denilen yaralar için ocağa gidilir. Yüzde çıkan kerme bağlayan sulu ve sepici yaralar için köyün ocaklısı Feyzi dedeye götürülür, dede üfleyp tükürerek dua okur” (KK. 9).

Benzer bir biçimde Eskişehir ili Seyitgazi ilçesine bağlı Akın mahallesinde bulunan Alevi Türkmenlerin oluşturduğu ve doktorlar caddesi olarak nitelendirilen bölgede ocaklar ve ocaklılar üzerine bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Burada bulunan Temre Ocağı’nda da vücutta çıkan kaşıntılı, sepici küçük kabarcıklar şeklindeki yaralar geleneksel yöntemlerle ocaklı tarafından iyileştirilir (Büyükokutan Töret ve Söğüt, 2023, 147).

Halk arasında siğil denilen çoğunlukla ellerde ve vücudun belirli bölgelelerinde görülen kabartılı ve serpilebilen bir cilt hastalığıdır ve genelde ocaklılara başvurularak tedavi ettirilir. Tedavi sürecinde ip, tükenmez kalem ya da ağaç dalları kullanılabilir. Malatya Alevi köylerinde de benzer işlem ve araçların kullanıldığı tespit edilmiştir.

“Yine insanlarda siğil tedavisi için hayvan dalağına okunan arpalar yerleştirilir ve toprağa gömülür, bunlar çürüyünce siğillerinde düşeceğine inanılır. Ayrıca siğiller köyün ocaklıları tarafından Miristan’da sabit kalemle yazılır” (KK. 13, 22, 23, 24).

Köylü halk arasında dinsel-büyüsel pratikler olarak nazar ve ilişki uygulamaları da temel öneme sahiptir. Bu bağlamda Malatya Alevi köylerinde, halkın nazarı tanımlama biçimleri açıklayıcı değere sahiptir.

“Düz yolda gidersen ortada hiçbir şey yokken bir şeyler olur, o zaman nazar değmiş deriz”(KK. 22).

“Mesela bahçede bir gün çalışıyorum. Kaynanası vardı arkadaşın, kadın bana bir bakış atar atmaz yere düştüm. Yine dayımın bir tayı vardı. Ekin içerisinde yayılıyordu. Ahıra girer girmez can verdi. Bu göz olduğunu, istememezlik, hasutluk gibi durumları gösterir” (KK. 26).

“Daha çok renkli gözlülerin nazarı değdiği; onlardan iyilik gelmediği *kötülük geldiği*; onlar baktılar mı her şeyi yok edebilecek güce sahip olduğu söylenir”(KK. 24).

“*Örnek* verilirse birinin ineği geçti çanta iri, süt açısından verimli daha sonra hastalandığında filan kişi gördü de ondan oldu, nazarı değdi, derler” (KK. 23).

Eski dönemlerden günümüze kadar Doğu ve Batı toplumlarında büyüünün ve nazarın kötü etkilerinin olduğuna inanılır ve korunma amaçlı önleyici bilgiler kullanılır. Neolitik Çağda taştan ya da fildişinden oyularak kuş biçimine sokulmuş boncukların bulunması ve balta şeklinde amuletlerin varlığı bu dönemlere dayandırılabilir bir inanışın olduğunu gösterir (Koşay, 1956: 86).

Nazar inancında nazarı değenler kokusu, sesi ama özellikle de bakışlarıyla kem etkili sebep olan kişilerdir. Onların bakışları “zehirli bir ok” gibi karşısında-kilere saplanır. Bu kişiler yalnızca bir bakışla insana hastalık bulaştırabilir. Bu türden zan altında bulunanlara insanlar hayvanlarını da göstermezler. Örneğin Anadolu’da mavi gözlüler bu konuda zan altındadırlar. Eksiklik ya da farklılık sahibi, olası hasediyle dolmuş gözlerini kullanarak oluşturduğu bir tür sihir gibi de değerlendirilebilir. Nazar açısından büyümekte olan bir bebek/çocuk, doğurgan bir kadın veya ruhu ve bedeni yapılaşmamış, olgunlaşmamış olanlar nazara açık bünyelerdir. Nazar, özellikle barındırdığı fazlalık ya da farklılıklarla göze çarpan, göz alıcı, imrenti oluşturmaya açık olana yönelir (Taburoğlu, 2017, 13-16).

Köylüler açısından nazardan korunma ve nazar değen hastanın iyileşmesi için bir dizi uygulama hayata geçirildiği tespit edilmiştir. Bunlar;

“Nazar değmemesi, bebeğin göze gelmemesi için iğde ağacı dalı delinir. Bebeğin beşiğine asılır”(KK. 23).

“Göz değmemesi için iğde ağacının dalları ve at nalı eve, bahçeye vb. yerlere asılır”(KK. 30).

Alevi Türkmen kültüründe iğde ağacının nazarlık olarak kullanımı da söz konusudur. İğde dikenli yapısı nedeniyle nazara karşı koruyucu bir niteliğe sahiptir. Altay şamanlarındaki inanış Erlik ve kötü ruhların dikenli çalılara yaklaşmadığına yöneliktir (Anohin, 2006, 4). Bu inanış bağlamında nazarın kötü etkilerinden korunmak amacıyla köylüler arasında kullanım alanı bulmaktadır.

“*Üzerlik otunu* tohumlarıyla (Aşkar tohumuyla) beraber göze karşı, evlere vb. yerlere asarız.” (KK. 13, 18, 26).

“Nazar için kurşun dökeriz. Ayrıca üzerlik otunu ateşe atarız ve kokusunu/ dumanını nazar olan kişiye verilir. Yani göze gelen kişiye tütsü çekilir.” (KK. 13, 22).

“Nazar değen kişinin geldiği yolda ayağının altından toprak alınır, ateşe atılır, gözü çıka denir.” (KK. 22).

Anadolu’nun birçok yöresinde üzerlik bitkisinin nazardan koruduğuna dair güçlü bir inanç vardır. Yanan ateş üzerine tohumlarının koyulmasıyla ortaya çıkan güzel kokulu dumanın kötü ruhları uzaklaştırıcı etkisi olduğuna inanılır. Tüten ot, ya

kişi üzerinde ya da kişinin bulunduğu evin içerisinde dolaştırılarak uygulanır. Alevi köylüler arasında Hz. Ali'nin atını bu otlarla beslediğine de ilişkin de yaygın bir inanç söz konusudur (Özkan, 2012, 58).

## Sonuç

Sağlık-hastalık kültürü, toplumsal yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu bağlamda halk hekimliği inancı ve uygulamaları geçmişten günümüze geleneksel bilgi çerçevesinde aktarılmaya devam etmektedir. Halk hekimliğinin gerek doğal gerekse dinsel-büyüsel birçok öğeyi günümüzde de içinde barındırdığı söylenebilir. Kırsal toplumlarda doğa ile yakın temasın ya da iç içeliğin varlığı, sağlık-hastalık konusunda teşhis ve tedavi süreçlerinde de beraber hareket etmeyi gerektirir. Bu bakımdan pek çok iyileştirme yönteminin kullanılması bu alanda uygulama örneklerinin çoğalmasına ve kültürel açıdan da çeşitlenmesine imkân sunar.

Aleviliğin doğayı, hayvanları, ağacı, bitki ve otları kutsal kabul eden inanç sistemi, araştırma alanında halk hekimliğine dair tıbbi uygulamaların şekillenmesinde de temel öneme sahiptir. Gerçekleştirilen araştırma çerçevesinde halk arasında doğaya karşı güçlü bir hoşgörünün varlığı hemen göze çarpar. Alevi köylüler açısından kırsal yaşamda bitki, ot ve hayvan kökenli halk hekimliğinin yanı sıra dinsel-büyüsel yöntemlerin halk tarafından bilindiği, korunmaya çalışıldığı, gelecek nesillere aktarıldığı, ancak modern tıptaki gelişmeler nedeniyle yeni kuşaklar arasında geleneksel halk tıbbına olan yönelimin zayıfladığı değerlendirilir. Bunun altında yatan temel sebepler arasında kırdan kente göçler, kentleşme, sekülerleşme, dijitalleşme, bireyselleşme sıralanabilir.

Bitki kökenli iyileştirme yöntemlerinde Malatya yöresinin biyolojik çeşitliliği önemli oranda belirleyici niteliktedir. Köylüler sözlü gelenek vasıtasıyla günümüzde de bu tür uygulamalar bağlamında hastalıklardan korunma, sağlıklı kalabilme becerisini kazanmış durumdadır. Yörede doğal olarak yetişen sarı kantaron, ısırgan, sığırdili, katırtırnağı, çakşır, damarlı ot gibi otlar ve ışkın, sumak, kuşburnu, papatya, sütleşen gibi bitkiler kullanılarak tedavi işlemleri gerçekleştirilirken alıç, pir ardıç, iğde ve menengiç ağaçlarının meyve, çiçek ve sakızlarından hareketle de çeşitli sağıltma işlemleri uygulandığı görülür. Hayvansal ürünler temelli sağıltmaya ilişkin de yöre halkının çeşitli inancı ve uygulamaları mevcuttur. Kaplumbağa, kirpi, tavuk gibi çeşitli hayvanların hastalıkları iyileştiriciliğine dair inanış bağlamında bu hayvanların etinden, yününden ya da belirli parçalarının kullanılmasıyla tedavilerin geliştirildiği söylenebilir. Halk hekimliğine ilişkin uygulamalar genelde kendisine saygı gösterilen, hürmet edilen yaşlı Alevilerden oluşur. Bunun için de araştırmada görüşülenlerin yaş ortalamasının 67-68 olması şaşırtıcı değildir. Yörede halk hekimliği açısından özellikle dinsel-büyüsel işlemlerin gerçekleştirilmesinde ise Ocak kültürünün, Dede-lik kurumunun işlerliğini koruduğunu söyleyebiliriz. Alevi Dedeleri başta olmak üzere yaşlı nüfus genelde gençlerin geleneksel içerikli konulara ve hatta Alevi inancının gerektirdiği birçok ritüele karşı da ilgisiz kaldığından yakındır. Bundan dolayı, toplumsal açıdan halk hekimliği inancı ve sağıltım biçimlerinin öğrenilmesi, korunması ve bu bağlamda sürdürülebilir kılınmasında konuya ilişkin belirli sınıflandırmalar altında geleneksel bilgilerin toplanması, kaydedilmesi ve saklanarak gelecek nesillere aktarımı elzem bir durum olarak karşımıza çıkar.

## Kaynaklar/References

Acıpayamlı, Orhan. "Türkiye Folklorunda Halk Hekimliği ve Özellikleri" *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 26/1-2, (1968): 1-9.

Acıpayamlı, Orhan. "Acıpayam'da Halk Hekimliği". *A.Ü.DTCF Antropoloji Dergisi* 11 (1978): 11-16.

- Acıpayamlı, Orhan. “Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi”. *Halk Hekimliği Sempozyum Bildirileri*, 13-25 Kasım, Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları. (1989).
- Akboyras, İsmail. *Fethiye (Yazihan/Malatya) Yöresi Aleviliği*, Yüksek Lisans Tezi, Malatya. 2022.
- Anohin, Andrey Viktoroviç. *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*, (Çev. Z. Karadavut ve J. Meyermanova), Konya: Kömen Yayınları. 2006.
- Atay, Yasemin. “Geleneksel Tedavi Yöntemleri Bağlamında Hamzalı Köyü Bapuç Türbesi Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme”, *Edep Erkan*, 3 (2023): 173-186. <https://doi.org/10.59402/EE003202307>
- Bayatlı, Osman. *Şifalı Otlar ve Lokman Hekim*. İzmir: Bergama Kültür Sanat Vakfı Yay. 1989.
- Baysan, Münire. “Kütahya Alevi Köylerinde Sağaltma Ocakları”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 6, (2013): 273-286.
- Bitirmiş, İsmail Sefa. *Alevilikte Sosyal Kontrol Aracı Olarak Düşkünlük ve Musahiplik: Malatya Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Malatya. 2022.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru*. Ankara: Bilgesu Yay. 2013.
- Büyükokutan Töret, Aslı ve Söğüt, Zülal. “Eskişehir Seyitgazi İlçesi Akın Mahallesi’nde “Doktorlar Caddesi”. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 17 (Haziran 2023): 129-159. <https://doi.org/10.46250/kulturder.1269875>
- Büyükokutan Töret, Aslı. “Mansur Baba Soyundan Gelen Bir Şifa Ocağı: Şah Pabucu”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 92 (Aralık 2020): 127-142. <https://doi.org/10.34189/hbv.92.008>
- Creswell, John W. ve Creswell, J. David, *Araştırma Tasarımı - Nicel, Nitel ve Karma Yöntem Yaklaşımları* (Çev. Ed. Engin Karadağ), Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Dönmez, Mehmet. *Sosyal Bütünleşme Sürecinde Malatya Aleviliği*, Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2016.
- Gaspak, Ayhan, *Malatya Yöresi Alevilerinin Dini İnanç ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma (Arguvan Örneği)*, Doktora Tezi, Elazığ, 2017.
- Güleş, Mahmut. *Dede Garkın Ocağı (Malatya Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa. 2018.
- Gür, Mehmet. *Sosyo-Kültürel Boyutlarıyla Malatya Akçadağ Yöresinde Alevilik*, Yüksek Lisans Tezi, Malatya. 2022.
- Hufford, David. “Halk Hekimleri”, (Çev. Mustafa Sever), *Milli Folklor*, 19/73, (2007), 3-80.
- Kaplan, Melike. “Halk Hekimliğinde Holistik Bütüncül Yaklaşım: Üzerlik Otu (Peganum Harmala) Örneği”, *TCF Dergisi* 60/1, (2020), 415-430.
- Kaplan, Melike. “Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi”, *Milli Folklor*. 23/91 (2011): 150-156.
- Kaplan, Melike. *Geleneksel Tıbbın Yeniden Üretim Sürecinde Kadın-Ankara Kent Örneğinde Kuşaklar Arası Çalışma*, Doktora Tezi, Ankara. 2010.

- Kızılc¸elik, Sezgin. "Geleneksel İyileştiriciler" Üzerine Bir Araştırma. *Birikim Dergisi*/83(1996):76-83.
- Koşay, H. Z. Etnografya Müzesindeki Nazarlık, Muska ve Hamailer, *Türk Etnografya*/1 (1956): 86-90.
- Kumartařlođlu, Satı, Duymaz, Ali ."Hamza Baba Ocağı'na Bağlı Bir Sağaltma Ocağı: Bektaş Dede". *Türk Kùltürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 63 (Ocak 2013): 311-320.
- Maden, H. Ahmet. "Geleneksel Sağlık-Hastalık Sisteminin Özellikleri", *Ankara Üniversitesi Dil, Tarih, Coğrafya Fakùltesi Dergisi* 33/1-2 (1990): 361-364.
- Melikoff, İrene. *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe* (Çev. T. Alptekin) İstanbul Cumhuriyet Yay. 2009.
- Özbakır, Akın. *Malatya Kale Yöresi Alevi-Bektaşi İnançlarının Tespit ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ. 2010.
- Özçelik, Nurşen Adak. *Sağlık Sosyolojisi*, Kadın ve Kentleşme. İstanbul: Birey Yay. 2002.
- Özkan, Şeyda. *Anadolu Türk Folklorunda Bitki Adlarının Veriliş Hikâyeleri Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi, Konya. 2012.
- Sever, Mustafa. "Folk Medicine, Folk Healing".*Akademik Bakış* 9/17 (2015): 181-192.
- Taburoğlu, Özgür. *Nazar Başkasu Nasıl Görür?* Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2017.
- Tracy, Sarah, J. *Qualitative Research Methods Collecting Evidence, Crafting Analysis, Communicating Impact* (Second Edition). John Wiley and Sons, Inc, 2020.
- Türkdoğan, Orhan. "Türk Köy Sosyolojisine Yardımcı Olması Bakımından Medikal Sosyoloji, Saha ve Problemleri". *Sosyoloji Konferansları*, 0/6 (1965): 45-59.
- Türkdoğan, Orhan. "Erzurum Bölgesinde Tıbbi Tedavinin Sosyo-Kùltürel Safhaları". *Türk Etnografya Dergisi*, 0/11(1968): 33-46.
- Yasa, İbrahim. "Türkiye'de Halk Sağlık Folkloru ve Bazı Meseleleri". Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 17/3, (1962): 251-301.
- Yoder, Don. "Halk Tıbbı ve Modern Tıp". (Çev. S. Y.ve A. G.), *Folklore Doğru*, 43(1975): 23-29.

### Kaynak Kişiler

Metin içinde yer alan kaynak kişilerin künyeleri aşağıdaki gibidir:

- KK.1. Lùtfiye Yaman, okuryazar, yaş 65, ev hanımı, Arapgir/Suçeyin
- KK.2. Ziyinet Bakır, okuryazar değil, 66, ev hanımı, Arapgir/Suçeyin
- KK.3. İbrahim Polat, ilkokul, yaş 75, emekli, Arapkir/Onar
- KK.4. İlhan Toraman, okuryazar değil, yaş 82, emekli, Arapkir/Onar
- KK.5. Ayten Özkan, ilkokul, yaş 68, ev hanımı, Kale/Kozluk
- KK.6. Bayram Aktaş, okuryazar, yaş 87, çiftçilik, Kale /Kozluk



- KK.7. Cafer Tuna, okuryazar, yaş 80, çiftçilik, Arguvan/Koyuncu
- KK.8. Fatime Akkol, okuryazar, yaş 75, ev hanımı, Arguvan/Koyuncu
- KK.9. Emine Uyar, Okuryazar değil, yaş 76, ev hanımı, Arguvan/Ermişli
- KK.10. Abbas Gürbüz, ilkokul, yaş 64, emekli, Arguvan/Ermişli
- KK.11. Hasan Hüseyin Çelik, Lise, yaş 64, muhtar, Arguvan İsaköy
- KK.12. Tamam Dinçer, okuryazar, yaş 72, ev hanımı, Arguvan/İsaköy
- KK.13. Sultan Peköz, okuryazar, yaş 77, ev hanımı, Akçadağ/Harunuşağı
- KK.14. Kemal Kaplan, ilkokul, yaş 47, muhtar, Akçadağ/Harunuşağı
- KK.15. Zeynep Atasoy, okuryazar değil, yaş 72, ev hanımı, Akçadağ/Ören
- KK.16. Birol Çirkin, Ortaokul, yaş 60, Muhtar/Esnaf, Akçadağ/Ören
- KK.17.Sela Yıldırım, ilkokul, yaş 71, ev hanımı, Yazıhan/Fethiye
- KK.18. Salman İnce, ortaokul, yaş 63, emekli, Yazıhan/Fethiye
- KK.19. Hatun Şener, okuryazar değil, yaş 75, Ev hanımı, Darende/Ağılbaşı
- KK.20. Rıza Aktan, ilkokul, yaş 59, çiftçilik, Doğanşehir/Dedeyazi
- KK.21. Akif Eken, ilkokul, yaş 57, emekli, Doğanşehir/Dedeyazi
- KK.22. Fatma Mecid, okuryazar değil, yaş 75, ev hanımı, Kuluncak/Alvar
- KK.23. Hüsna Mecid, ilkokul, yaş 50, ev hanımı, Kuluncak/Alvar
- KK.24. Kenan Uluk, okuryazar, yaş 88, çiftçilik Kuluncak/Bıcır
- KK.25. Nuriye Yıldırım, ilkokul, yaş 56, emekli, Kuluncak/Başören
- KK.26.Muharrem Yıldırım, ortaokul, yaş 67, emekli Kuluncak/Başören
- KK.27. Fatma Güven, okuryazar değil, yaş 70, ev hanımı, Doğanşehir/Eskiköy
- KK.28. Sakine Ateş, okuryazar değil, yaş 76, Ev Hanımı, Hekimhan/Köylü
- KK.29. Selver Arayıcı, okuryazar, yaş 77, Ev Hanımı, Hekimhan/Basak
- KK.30. Sevriye Fırat, lise, yaş 60, emekli, Hekimhan/Ballıkaya
- KK.31. Gülsüm Kocaman, ilkokul, yaş 75, Ev Hanımı, Hekimhan/Ballıkaya
- KK.32. Rabia Adıgüzel, ilkokul, yaş 65, Ev Hanımı, Hekimhan/Kozdere
- KK.33. Mercan Yener, ilkokul, yaş 67, Ev Hanımı, Hekimhan/Kozdere.



## XVI. YÜZYIL OSMANLI-SAFEVÎ ÇEKİŞMESİNİN DİPLOMATİK DİLİNE YANSIMASI

### THE REFLECTION OF THE 16th CENTURY OTTOMAN-SAFEVÎ CONFLICT ON DIPLOMATIC LANGUAGE

MURAT ALANDAĞLI  ROR \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

#### Öz

XVI. yüzyılda Osmanlı imparatorluğun gelişip, büyümesini sağlayan müessesatına ait çarkların belli bir uyum içinde işlediği düşünülmektedir. Fakat bu dönemde bazı olumsuzlukların gün yüzüne çıktığını ifade etmek gerekmektedir. Bir hayli genişleyen sınırlar dahilinde Batı'daki Avusturya ve Doğu'daki Safevî savaşları bu yüzyıla damga vurmuştur. Hayli uzun süren bu savaşları, ağır şartları olan anlaşmalar izlemiştir. Nitekim mevcut durumda imparatorluk bürokrasisi siyasî olarak bir politika ile sosyokültürel anlamda bir söylem dili geliştirmek gibi iki önemli vazifeyi üstlenmiştir. Batı cephesi için bu mahiyette bir gayretin nispeten çok daha kolay sonuçlar verdiği düşünülebilir. Neticede bu cephede dinî, kültürel ve siyasî bakımdan tamamen farklı bir öteki, düşman ile karşı karşıyadırlar. Oysa Doğu'da durum oldukça karmaşık ve zordur. Burada inanç olarak aynı dine mensup, siyasal anlamda ortak hâkimiyet ve çıkar havzaları bulunan ve kültürel olarak da Batı'daki kadar keskin ayrımları olmayan bir devlet, Safevîler, ile karşı karşıya bulunmaktadır. Dolayısıyla imparatorluk bürokrasisi, kalem ehli için Safevîler ile olan savaşın izahı metodu ve şekli var olan bu ortak paylar nedeniyle zor bir hal almıştır. Çalışma, onların bu gayretleri bağlamdaki söylem, izah ve metotlarına dair bir yaklaşım sergilemektedir. XVI. yüzyılın ilk ve son çeyreği ile ortalarında devam eden Osmanlı-Safevî çekişmesi ve savaşlarına ait bilgelerin muhtevası bu hususun ortaya konulmasında önemli bir örnek hüviyetindedir. Belgelerde sıklıkla “kızılbaş”, “rafizî” ve “mülhid” gibi dinî; “yükarı canib/cenâh” ve “öte yaka/tafâr” gibi siyasî ve coğrafi izahlar yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı İmparatorluğu, Safevî Devleti, Osmanlı-Safevî Çekişmesi, Kızılbaş, Diplomatika, Resmî İzah ve Söylem Dili.

#### Abstract

In the 16th century, the wheels of the Ottoman Empire's institutions that enabled its growth and development are thought to have functioned in a certain harmony. However, it's necessary to acknowledge that some negativities also surfaced during this period. This century was marked by Austrian wars in the West and Safavid

\* Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, alandagli19@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5136-4910.

wars in the East within the borders that expanded considerably. These wars, which lasted quite a long time, were followed by treaties with heavy provisions. Actually, in the current situation, the imperial bureaucracy has taken on two important tasks: the development of a political policy and the development of a social and cultural discourse. For the Western front, such an endeavour may be considered to have yielded relatively easy results. Thus, on this front they face a completely different other, an enemy, religiously, culturally and politically. The situation in the East, however, is more complex and difficult. Here the Ottomans faced a state, the Safavids, who shared the same religion, political dominance and interests, and were not as culturally divided as in the West. Therefore, for the imperial bureaucracy and the imperial officers, the method and manner of explaining the war with the Safavids became very difficult due to these common shares. This study presents an approach to their discourse, explanations and methods in the context of these efforts. The content of the accounts related to the intensifying Ottoman-Safavid rivalry and wars during the early, middle, and late periods of the 16th century serves as a significant example in highlighting this matter. These documents frequently use religious terms such as *kızılbaş*, *rafizî* and *mulhid*, also political, geographical terms such as *upside canîb/cenâh* (yukarı canîb / cenâh) and over the border/side.

**Key Words:** Ottoman Empire, Safavid State, Ottoman-Safavid Conflict, Kizilbash, Diplomats, Official Explanation and Discourse Language

## Giriş

Mübahat Kütükoğlu oldukça önemli ve teferruatlı eserinde Osmanlı diplomatilerinin adeta röntgenini çıkarmıştır. Onun “belge ilmi” olarak tarif ettiği diplomatika terimi dahilinde isimlendirilen çalışması sayesinde arşivlerde bulunan belgelerin şekil ve içerikleri hakkında bazı bilgilere erişilmektedir. Eserde, imparatorluğun yazın dünyasında XV. yüzyıldan XX. yüzyıla uzanan zaman sürecinde kullanılan kalemler, kalemtraşlar, mürekkepler ile yazı türleri, belgelerin yapısı, mühürler ve imza çeşitlerinin yanı sıra merkezî idare ve taşra birimlerine ait belge türleri ve özellikleri adeta film şeridi gibi sergilenmiştir (Kütükoğlu, 1994, I-XXVII). Bu çalışma başta da belirtildiği üzere daha ziyade bir tanım ve tarif özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla Osmanlı diplomatik ilminin derinliğine ele alındığı bir kaynak olarak nitelendirilemez. Bu türden bir çalışmanın esasında olabirliği de zordur. Zira imparatorluk bürokrasisindeki her bir dairenin farklı bir amacı, amacına uygun hitap ve yazın dili bulunmaktaydı. Bunun alt üst ve merkez ile taşra birimlerindeki değişim seyirleri de düşünüldüğünde hakikatte tüm imparatorluk diplomatilerinin teferruatlı bir şekilde tetkikinin oldukça zor olduğu anlaşılacaktır. Fakat bunun yanı sıra imparatorluk diplomatilerine yön veren dönemsel ve bölgesel kimi etkenlerin olduğu da inkâr edilemez. Örneğin XVI. yüzyıl ile XIX. yüzyılın yazı çeşitleri birbirinden farklıdır. XVI. yüzyılda özellikle malî bürokraside pek çok kalem ehlinin bildiği düşünülen siyâkat yazısını XIX. yüzyılda okuyacak ve hatta öğretecek olan kişileri bulmak güç hale gelmiştir.<sup>2</sup> Yazı türü örneğine dair bu izahı, muhteva yani yazılan belgelerin dil ve hitap şekli bakımından da genellemek mümkündür. Bu varsayımın temeli, imparatorluk yazın dilinin coğrafi bölge, düşman, olay ya da kişilere göre değiştiği yönündeki düşünceye dayanmaktadır. Örneğin çok kaba bir ayrımla XVI. yüzyılda doğu hududundaki mücadeleler ile batı hududundaki mücadeleleri konu edinen belgelerdeki dil, hitap ve yaklaşımların benzer ve farklı tarafları bulunmaktadır. Batı’da salt bir şekilde öteki olarak tarif edilmiş olan Hristiyan inancı ve hâmisî olan devletler vardır ki tama-

<sup>2</sup> BOA. TS.MA. e.1288/21, “Hatt-ı siyâkat ile yazılmış olan Kuyûd-ı Kadîme evkafının hatt-ı rik’a ile müceddeden tahriri için bir me’ûr ile... sekiz kâtibden bir heyet-i hususî teşkili ve me’ûra şehri iyi bin gurus maaş ...”, BOA. MV.141/74, 11 Haziran 326; Meclis-i mebûsan canîb-i âlisine yazılan aynı muhtevalı bir belge için bk. BOA. BEO.3770/282745, 14 Haziran 1326. XVI. yüzyıl Bulgaristan’ındaki gibi elbette kimi istisnalar vardır (Ulutaş, 2018, 213-230).

mı “kefere” olarak ifade edilmiştir.<sup>3</sup> Ayrıca Batı’daki savaşlarda gaza ve cihad fikri Müslüman teba nezdinde büyük bir güç ve esasında prestij kaynağıydı. Yine Batı’da ise ya adı belirtilen bir kralın ihaneti ya da adaletin sağlanması üzerine temellendirilen seferler kral veya devletlerin isimleri doğrudan belirtilmiştir (Emecen, 2007, 90, 91). Bu nedenle Nemçe Çesarı, Moskov Çarı, Leh Kralı ve Venedik Cumhuriyeti şeklindeki izahlara rastlanılmaktadır (Defterdar, 1995, 639-641). Bazen de vergilerin ödenmemesi, yapılan antlaşmalara riayet edilmemesi ile bağlı topraklara taarruz edilmesi gibi nedenler/gerekçeler ileri sürülmüştür (Uzunçarşılı, 2009, 70, 71). Bu hususta Kırım Hanı Devlet Giray’ın III. Ahmed ile olan bir görüşmesinde “*eğer bu düşmanın sulhüne i’timâd buyurub arz-ı mahzarlara iğmâz-ı ayn olunur ise hele Kırım memleketi elden bütün gitti, tahkik bilin ki; Rumeli kabza-i tasarrufumuzdan çıkmasında ve bu kâfirin kasdı İstanbul’dur*” şeklindeki izahı önemlidir. Nitekim onun izahında geçen düşman ve kâfir hitapları ile Kırım, Rumeli ve nihayet İstanbul’un elden çıkması kurgusu Batı’daki savaşların maksadı, tarafa hitap ve olası sonuçları hakkında gayet açıktır (Topal, 2001, 734). Bir başka izahta ise “*din düşmanınun İslam memleketlerini fırsat buldukça tecavüz ve istila edeceği de apaçık bellidir...*” şeklinde belirtilmiştir (Râşid, 2013, 1082-1083).

Aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere Doğu’da kaleme alınmış metinlerde ise bu türden net bir ayrımı yapmak güçleşir. Bu cenahtaki sınırlar, inançlar ve talipler arasında keskin ayrımlar yapmak oldukça zor ve problemlidir. Bu çıkmaz büyük olasılıkla imparatorluk idaresi ve görevlilerinin, kalemiye ehli, üzerine düşündüğü, uygun kelime, ifade tarzı ve yakıştırmaları bulmaya çalıştığı oldukça yorucu bir sürece sürüklenmiş olmalıdır. Ancak Batı’nın aksine Doğu yani Safevi sınırdaki anlaşmazlığın çözümü, Kızılbaşların önünün alınması daima çok daha önemli ve acil bir mesele olarak görülmüştür (Emecen, 2007, 95)..

Osmanlı İmparatorluğu tarihine ait çalışmalar genellikle siyasi, askerî ve malî bir yaklaşım dahilinde yoğunlaşmaktadır. Son zamanlarda ise nispeten kırsal yaşam ve sosyal ilişkilere dönük ender örnekler de ortaya konulmuştur. Bu tür örnekler şüphesiz ki, oldukça uzun imparatorluk tarihinin anlaşılmasında ifade edilen ilk üç araştırma ve inceleme sahasını tamamlayıcı, renklendirici konuların da olduğunu ortaya koymaktadır. Bu türden örneklerden biri de imparatorluk yazın literatürü, söylem dili, örneklem örüntüsü ile izahına aittir. Arşiv malzemesi, Osmanlı İmparatorluğu tarihine dair merak ve soruları olan herkesin hemen hemen başvurduğu kaynaklardandır. Fakat genel olarak merak edilen veya problem olarak görülen meseleye dair belgenin ne söylediği üzerine düşünülür. Dönemin dili ve konunun önemine göre yer yer zor ya da kolay bir şekilde maksada erişilmesiyle belge ile olan temas da adeta rafa kaldırılır. Oysa imparatorlukta her bir biriminin siyasi, askerî, malî ve sosyokültürel bakımdan bazı görevleri vardır. Bu görevler elbette belgenin dili ile anlatımına da etki etmekteydi. Yazı şekli ve türü, meramın izahı bakımından Maliye’den çıkan bir belgedeki hesabî bilgiler ve izahı ile Divan’dan çıkan hükümler veya kadının elinden yazılan sicillerin ki oldukça farklıdır. Bu farklılıklar yer yer dönem ve olaylara göre daha da artar ya da azalır. Genellikle kriz dönemleri veya sosyal buhranın ortaya çıktığı dönemlerde siyasi iş ve işleyişi belgenin dili ile meramın izahı şeklinde iki önemli mesele belirlemektedir. İmparatorluğun bürokrasisi ve kalem ehli bu meselenin giderilmesi için de ayrıca ayrı bir uğraş sergilenmiştir.

XVI. yüzyılda bu tür çıkmazların genellikle savaşlar, savaşılan devletler ve sonuçları bağlamında ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Söz konusu yüzyıl tabiri yerinde ise imparatorluk, Doğu ve Batı arasında birbirini takip eden bir dizi savaşlar serisi ile geçirmiştir. Her iki cephenin farklı dayanakları vardı. Bu savaşlar siyasi olarak bir kazanım ve kayıptan ziyade dinî ve sosyokültürel anlamda farklı iki tarafı da simgelemektedir. Bu nedenle her iki yöne ait imparatorluk kaleminde yazılmış belgelerde farklılıklar olmuştur. Çalışma Avusturya ya da Safevîler ile yapılan savaşlar, bunlara

3 XVI. yüzyıl Bulgaristan’ındaki gibi elbette kimi istisnalar vardır (Ulutaş, 2018, 213-230).

katılan asker sayısı, harcanan barut miktarı, sefer lojistiği ve güvenliği ya da yaşanan kimi olumsuzluklar kadar seferleri konu edinen belgelerdeki meramin izah yönteminin ve şeklinin de oldukça önemli olduğunu incelemektedir. Bu hususta somut bir örnek olarak ise XVI. yüzyıldaki Safevî savaşları ele alınmıştır. Elbette dönem ve devletin seçilmesi tesadüfî değildir. XVI. yüzyıl, yukarıda ifade edildiği üzere siyasî, malî ve askerî anlamda bir bakıma aydınlığın ve karanlığın görüldüğü bir dönem olarak düşünülebilir. Bu dönemin başı, ortası ve sonları Osmanlı-Safevî çekişmesine dair izleri barındırmaktadır. Safevîler ise Osmanlılar açısından bir benzerlik veya farklılığın simgesi olarak görülebilir. Benzerlik her ikisinin dinî ve itikadî inanç mecrasına dahil olmasından gelmektedir. Her ne kadar ikisinin mezhepleri farklı olsa da her iki devlet de İslâm'a inanmışlardır. Dinî anlamdaki bu benzerliği nispeten siyasî, coğrafi ve kültürel anlamda da görebilmek mümkündür. Siyasî ve coğrafi olarak Safevîler, Osmanlı'nın hâkim oldukları Doğu ve Orta Anadolu topraklarının büyük bir kısmında hak iddia etmişlerdir. Sosyokültürel olarak da Osmanlıların kimi yönetim ve denetim politikalarının sonucu olarak yer yer ters düştükleri konar-göçer Türkmen gruplarıyla temasları olmuştur. Bu temas ilk başta destekleme, tolerans gösterme ve göz yumma, hoş görme şeklinde gerçekleşmiştir (Baltacıoğlu-Brammer, 2014, 25-34). Bu temas, zaman zaman sosyokültürel boyutu aşarak dinî bir boyuta erişmiştir.

Osmanlılar ile Safevîler arasındaki farklılıklar hususunda ise ilk olarak her ne kadar değişken bir yapıda olsa da bir sınırın bulunması belirtilebilir. İkincisi ise Şiilik üzerinde açıklanabilir. Safevîye tarikatı ilk dönemlerde Sünniliği benimsemiş olmasına rağmen Hoca Ali döneminde Şiiliği kabul etmiştir. Hoca Ali bu değişiklik ile Osmanlılardan farklı olduğunu ve bu vesileyle Anadolu, Suriye ve Kuzey Kafkasya havalisindeki Batınî nüfusa etki etmeyi düşünmüştür (Savaş, 2013, 1-6; Şirâzî, 2019). Böylece esasında aynı dine inanan iki siyasî gücün mezhepleri farklılaşmıştır. Buna ilave olarak dil, sosyal yaşam ve idare mekanizmaları gibi farklılıklar da sıralanabilir.

Bu çalışma temel olarak bu uğraşın ürünü olduğu düşünülen bazı kelime, söz dizimi ve ifadeleri merkeze almaktadır. Osmanlı İmparatorluğu XVI. yüzyılın ilk ve son çeyreğini Doğu hududunda siyasî ve dinî bakımdan önemli bir güç, rakip olarak gördüğü Safevîler ile savaşarak geçirmiştir. Safevîler en başta Osmanlılar için siyasî bir rakipti. Çünkü Erzurum, Erzincan, Van başta olmak üzere Orta Anadolu'ya kadar uzanan alanda hak iddia ediyorlardı. Safevîler aynı zamanda Osmanlılar için dinî ve kültürel bakımdan önemli bir tehdit unsuru idi. Nitekim Şah İsmail zamanında oluşturulmuş Şiilik ve 12 İmam esası Alevilik inancının savunucularıydılar. Özellikle Şah İsmail'in uğraş ve propagandaları sayesinde Anadolu'da İslam, Sünnî ve Kızılbaşlık (Alevilik) olarak ikiye bölünmüştür (Savaş, 2013, 7). Bu cümleden olarak Safevîler, Sünnî inancın hamisi olan Osmanlılar için dinî anlamda önemli bir rakiptiler. Nitekim Anadolu'nun değişik bölgelerinde Osmanlı idaresinden bir şekilde şikâyet edenlerin "terk-i diyar" ederek sığındıkları bir güç haline gelmişlerdir (Yıldırım, 2008; Erpolat, 2004, 591-598).

Ülkemizde tarih alanında yapılan araştırmalarda yukarıda özetlenen siyasî ve dinî mücadeleye dair azımsanmayacak literatür bulunmaktadır. Fakat bu mücadelenin belge diline etkisi üzerinde yeterince durulmamıştır.<sup>4</sup> Halîyle çalışmanın Osmanlı-Safevî örneği ve XVI. yüzyıl özelinde "bir dönem ve bu dönemin siyasî ve dinî havasının belge diline yansımaları" hususuna dikkat çekmek, kapı aralamak gibi bir maksadı bulunmaktadır. Bu nedenle özellikle XVI. yüzyıla ait merkeze ait kaynak türlerinden seçili örneklerden yol alınmıştır. Bu kaynaklarda ilk olarak siyasî, dinî bir rakip olarak algılanan Safevîlere dair yazın dili ve izah yöntemi tetkik edilmiştir. Akabinde Anadolu cenahında Safevîlerle gönül birliği olan cemaat, aşiret veya görevlilere ait bir paragraf açılmıştır. Nihayet mücadelede Osmanlı lehine veya aleyhine çalışanlar için kullanılan tabirlere de yer verilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı-Safevî mücadelesinin

4 Bu hususa dair ender örnekler, Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlar", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 10/28, (2007), 19-38.

söylem diline dair izler taşıyan kaynaklardaki “malikâne mülk-i Sevinç Bey ve Pir Veli ve Beyrek... sabikâ Kızılbaş olmağın hassa-i hümayun şode<sup>5</sup>, Kızılbaş ayini<sup>6</sup>, Kızılbaş’dan gelen Ali bin Mustafa’ya tumar verilmesi<sup>7</sup>, Kızılbaş halifesi olub gizli cemiyetler ettiği<sup>8</sup>, Kızılbaş geldi diye halkı bir iki kere ürküb<sup>9</sup>, Kızılbaş mezhebine bağlı<sup>10</sup>, Kızılbaş başın kesüb yoldaşlık etmeğın<sup>11</sup>, Kızılbaş adlarının konulması<sup>12</sup>, Kızılbaş muharebesinde yarar adam olan, yararlılık gösteren,<sup>13</sup> Kızılbaş’a firar eden,<sup>14</sup> Kızılbaş muharebesinde yoldaşlık gösteren<sup>15</sup> Kızılbaş giriftar olan,<sup>16</sup> Yukarı canibden yarar dil getiren,<sup>17</sup> Kızılbaş’dan baş kesip yarar dil getiren”<sup>18</sup> şeklindeki söylemlere ve örneklere erişilmiştir. Çalışmada tanımları, tarihsel süreçteki gelişimleri ve etkileri hakkında azımsanmayacak bir yekûn oluşmuş olan “Kızılbaş, Sürh-ser, Rafizi, Şiilik, Şah İsmail ve Safeviler” vb. kavramlar üzerinde durulmamıştır. Ezcümle çalışma temel olarak bu şekilde sıralanabilecek tanım, tarif, itham ve kullanımlar bağlamında Osmanlı İmparatorluk bürokrasisi, kalem erbablarının siyasî, dinî ve sosyokültürel bir tehdit olarak gördükleri rakipleri ve taraftarları ile aracılı hakkında geliştirmiş oldukları dil, söylem ve manaları hakkındaki uğraş ve bu uğraşın ürünü olan izahları barındırmaktadır. Neticede Osmanlı idaresi İslam’ın koruyucusu sıfatıyla kendi ulemasını da yanına almayı başarmıştır. Hüseyin bin Abdullah el-Şirvânî örneğinde olduğu gibi kimi ulemadan aldığı fetva ve reddiyeler ile Safevî karşıtı politika ve söylemlerini keskinleştirmiştir (Yılmaz, 2017, 299-309). Diğer taraftan Safevîler de Osmanlıların dinî ve siyasî meşruiyetinin olmadığını kendi ulemasından almış oldukları metinlerle dile getirmeye çalışmışlardır. Aşıkpaşazâde, Kemalpaşazâde ve Mustafa Âli gibi Osmanlı kronik yazarlarının Safevîlerin siyasî ve itikâdi dayanaktan yoksun bırakacak söylem ve hareketlere rağmen Safevî tarihçileri Osmanlıları Rum diyarının sahibi ve azametli padişahı olarak ifade etmişlerdir. Bu hususta II. Bayezid’i istisna tutmak gerekmektedir. Zira II. Bayezid, Akkoyunluları mağlup eden Şah İsmail’i “seyyid, velâyet sahibi, dârâ ve Keyhüsrev’in veliahdı, Şeyh Sultan Haydar’ın oğlu ve İran’ın kadim hanedanına mensup soylu ve necib zat” olarak görmüştür (Genç, 2011, 65-75, 93-117, 151-156). Bu durum Osmanlıların Safevî tazyik ve tehdidini ilk başta iktisadî ve siyasî bir çerçevede görmüş olmalarından da kaynaklanmış olabilir. Fakat daha sonraları Safevîler iktisadî ve siyasî bir tehdit unduru olmaktan çıkarak dinî ve ideolojik bir boyutta tehdit unduru olarak görülmeye başlanmıştır (Taşkın, 2004, 298). Bu durumda II. Bayezid döneminde Osmanlı-Safevî çekişmesi ve bu çekişmenin diplomatik dile tazyikinin I. Selim ve Kanunî Sultan Süleyman zamanındaki kadar etkin ve keskin olmadığı anlaşılmaktadır (Emecen, 2018, 340-365) Ancak II. Bayezid’in de yeri ve zamanı geldiğinde Safevî propaganda ve hareketlerinin önlenmesi, takip edilmesi ve özellikle Anadolu cenahındaki Safevî sufilerinin yakalanmaları ve idam edilmelerini içeren emirler de vermiştir (Şahin ve Emecen, 1994, 77-80, 125-127).

### 1. Tahrir Kayıtlarındaki Kullanımlar

Dinî, siyasî ve kültürel anlamda Osmanlı-Safevî ilişkilerinin en yoğun olduğu XVI. yüzyılın ilk yarısına ait kaynaklar oldukça sınırlıdır. Bu döneme ait çalışmalarda daha ziyade sonradan kaleme alınmış kronikler ile Mühimme kayıtlarına

5 TKG. KK. TTd.99, 178/a.

6 BOA. A.DVNS.MHMd.10/279.

7 BOA. A.DVNS.MHMd.2/418.

8 BOA. A.DVNS.MHMd.30/707.

9 BOA. A.DVNS.MHMd.31/141.

10 BOA. A.DVNS.MHMd.33/258.

11 BOA. A.DVNS.MHMd.37/1151.

12 BOA. A.DVNS.MHMd.7/2617.

13 BOA. A.DVNS.MHMd.37/1511; BOA. DEF.Rz.6/833, 849.

14 BOA. DEF.Rz.6/1057.

15 BOA. DEF.Rz.7/348, 383.

16 BOA. KKd.213/29.

17 BOA. DEF.Rz.2/752.

18 BOA. KKd.212/73.

başvurulmaktadır.<sup>19</sup> XVI. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun özellikle malî, idarî, askerî, iskân ve demografisi hakkında önemli bir kaynak mahiyetinde olan tahrir defterleri de esasında Osmanlı-Safevî çekişmesine ait bazı izler barındırmaktadır. Bu izleri iki şekilde görmek mümkündür. Bunlardan birincisi iki güç arasındaki çekişmenin devam ettiği dönemde kimi siyasî, malî ve idarî düşüncelerle kaleme alınmış olan defterlerdeki izlerdir. İkincisi ise çekişmenin nispeten azaldığı dönemlerde önceden kaleme alınmış olan defterler üzerindeki revizyon işlemlerinde göze çarpan izler şeklinde belirtilebilir. Osmanlı-Safevî çekişmesi bağlamında tahrir defterlerini öncüleyen çalışmalar sınırlıdır. Ayrıca azımsanmayacak bir sayıya erişmiş bu çalışmaların daha çok ikinci guruba giren izlerden beslendikleri söylenebilir.<sup>20</sup>

Arşivlerde gün yüzüne çıkmayı bekleyen ve ilk izleri taşıyan defterlerin olabileceği ümidi diri olmakla birlikte özellikle Rum vilayetindeki Kızılbaşlara ait bilgileri barındıran bir kaynağa henüz erişilmiş değildir. Aşağıda ele alınacağı üzere bu bölgeye ait örnekler genellikle sonradan kaleme alınmış veya revizyon görmüş kaynaklar üzerinde yer almaktadır. Bu minvaldeki örneklerden biri arşiv fonunda “Çorum tımar defteri” olarak kaydedilmişse de esasında Bozok livasına ait kayıtları da barındıran bir tahrir defterdir. Defterin ilk olarak şer’iye sicilleri katalogu içerisinde olduğu görülmektedir.<sup>21</sup> Kayıtların tahrir kaydı olduğunun anlaşılması üzerine tapu tahrir fonuna alınarak numaralandırılmıştır.<sup>22</sup> Genel olarak H.930/1523-24 ilâ H.936/1529-30 yılları arasında Çorum ve Bozok havalilerindeki zeamet ve tımarları, hisse sahipleri, miktarlıları ile hisselerle ait değişiklikleri içermektedir.<sup>23</sup> Bu bakımdan defter, tımar ruzmançe defterleri serisinin oldukça erken bir örneği olarak da görülebilir.<sup>24</sup> Ayrıca Çorum ve Bozok özelinde XVI. yüzyılın başları ile son dönemlerine ait tahrir defterlerinin ortaya çıkarmış olduğu boşluğu da dolduracak mahiyettedir. Nitekim zeamet ve tımar hisseleri, hisseleri oluşturan köy, mezra ve cemaat isimleri, hisse miktarları ve başta fevt veya firar olmak üzere el değiştirmelerine dair bilgileri barındırmaktadır. Konumuz açısından önemi de söz konusu kaynakların bu tür izahlara sahip olmasından ileri gelmektedir. Nitekim özellikle defterin başında “Kızılbaş” olmuş bazı hisse sahiplerine ait bilgiler yer almaktadır. Bu tür örnekler defterin sayfaları ilerledikçe kaybolmaktadır. Bu durum XVI. yüzyıl başlarında şiddetlenen ve sonraları ise dinginleşen Osmanlı-Safevî ilişkileriyle paralellik göstermektedir.

Defterdeki örneklerin biri zeâmet<sup>25</sup> ve üç tanesi de tımar hissesi sahiplerine aittir.<sup>26</sup> Tımar ve zeamet hisselerine ait derkenarlarından başta Şah Kalender Çelebi İsyanına ait bilgilere de rastlanması defterin önemini artırmaktadır. İsyanın imparatorluk idaresinin fevt veya seferler nedeniyle mahlul kalmış tımarların varislere verilmesi, aşiretlerin ve cemaatlerin hareket sahalarını sınırlandırarak malî yükleri-

19 Bu hususta bk. Hoca Sadeddin Efendi, Tacü't-Tevarih, Neş. İ. Parmaksızoğlu, I-V, Eskişehir, 1992; Gelibololu Mustafa Alî, Kühû'l-Ahbâr, I-II, haz. A. Uğur-M. Çuhadar, Kayseri, 1997; Kemâl Paşa Zâde, Tevârih-i Âl-i Osman X, haz. Şerafettin Severcan, Ankara, 1996.

20 Tahrir defterlerini merkeze alan bazı çalışmalar için Bz. Irene Beldiceanu-Steinherr, “Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri Işığında Bektaşiler (XV.- XVI. Yüzyıllar)”, Çev. İ. Çıvgın, Alevilik- Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, 3, (2011), 130-187; Murat Alandağlı “XVI. Yüzyılın Son Çeyreğinde Rûm Eyaletinde Şah’a Meyledenler”, Journal of History School, 52, (2021), 1601-1619; M. Salih Erpolat, “XVI. Yüzyılın Başlarında Tutulan Tahrir Defterlerinde Kızılbaşlara Dair Notların Tarih Açısından Önemi” Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, 22, (2020), 149-178; Ahmet Taşğın-Bünyamin Solmaz, “Tahrir Defterlerinin Alevilik-Bektaşilik Araştırmalarına Katkısı: Irene Beldiceanu-Steinherr Örneği”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 61, (2012), 207-220.

21 BOA. MŞH.ŞSCd.8971.

22 BOA. TTD.1270.

23 “Merkum emin Muslihiddin? Efendinin ma’rifetleriyle tevzi’ olunan tımarlardır ki zikr olunur”, BOA. TTD.1270, s.16.

24 BOA. TTD.1270, 1-140.

25 Bu örnekte kaydın üzerine sadece “Kızıl” yazılmıştır. BOA. TTD.1270, 16.

26 “Tımar-ı Habîb bin Sinan Bey, Kızılbaş oldu”, “Tımar-ı Başlamış veled-i Süklân, Kızılbaş olmuştur”, “Tımar-ı Gülâbi Mühürdar Ali Bey, Kızılbaş oldu”, BOA. TTD.1270, 17,23.



nin arttırılması gibi uygulamalarından kaynaklandığı düşünülmektedir (Celal-zâde, 1990, 60,62). Ayrıca Dulkadirli havzasında tımarları ellerinden alınan sipahilerin de Kalender Çelebi'nin yanında kümelenmeleri bilinmektedir (Aköz-Solak, 2004, 47). Osmanlı idaresinin bu tutumuna karşın Şah İsmail, halk dilini kullanmadaki mahareti, göçerlik ve aşiretlere olan müsamahası vesilesiyle adeta bir gazi derviş timsali olarak görülmekteydi. 1520 yılındaki Şah Veli İsyanı böylesi bir havada patlak vermiştir. İsyanın fitili Kilikya'da bir tahrir emini tarafından ateşlenmiştir. Eminin bölgedeki Türkmen nüfusunun vergi miktarını keyfi bir şekilde arttırması sonucu isyan başlamış ve kısa sürede Bozok'a kadar genişlemiştir. 1527 yılından Hacı Bektaş soyundan olduğunu ileri süren Kalender Şah Bozok İsyanının ikinci perdesini açmıştır. Alınan sıkı tedbir ve yapılan çatışmalar neticesinde isyan başarısız olmuş ve ayaklananların büyük kısmı Safevî cenahına geçmişlerdir (Grammont, 1987, 110-116). İncelenen defterde bu isyanın bastırılmasında aktif rol almış tımarlı sipahiler hakkında az da olsa bilgiler bulunmaktadır. Bu mahiyetteki ilk örnek Abdi Divan'dır. Bölgede 8.050 akçelik tımar hissesi bulunan Abdi'nin, "*Bozok'dan huruç iden Kalender*" isyanının bastırılmasında görev aldığı "...*emr-i paşa hazretleri üzerine vardukda kılavuzluk etmeğin bin akçe terakki oluna deyü hük-m-i şerif varid olub...*" şeklindeki izahtan anlaşılmaktadır. Abdi Şah, Kalender Çelebi'ye karşı Osmanlı güçlerine yardım, yoldaşlık ve kılavuzluk etmiştir. İsyanın nihayet erdirilmesiyle de kendisine bu duruş ve davranışından dolayı bin akçe terakki<sup>27</sup> verilmiştir.<sup>28</sup>

İkinci örnek Azeb Başı adlı biri hakkındadır. Azeb Başı 8.000 akçelik tımarı tasarruf ederken Kalender İsyanı'na katılmış ve yoldaşlık ettiğinden, kendisine 4.000 akçe terakki verilmesi uygun görülmüştür.<sup>29</sup> Bu husustaki son örnek "*Mustafa Yeniçeri*"dir. Kalender Seferi'ndeki yoldaşlığından dolayı 9.000 akçelik tımarın kendisine verilmesi hususunda bir hük-m-i şerif verilmiştir.<sup>30</sup> Bu kaydın üzerinde yer alan derkenar, Şah Kalender Çelebi isyanını henüz sürmekte olduğu ve belki de son dönemlerinde bulunduğu bir zamanı işaret etmektedir. Bu bakımdan defterde kayıtlı diğer sipahilerin katılıp katılmadıkları merakı ortaya çıkmaktadır. Kayıtlar tetkik edildiğinde birkaç örneğe daha temas edilmiştir. Haliyle defterdeki diğer sipahilerin Şah Kalender Çelebi isyanına katılmadıkları için bu minvalde derkenarlara konu olmadıkları düşünülebilir. Nitekim isyana katılmış olanların üzerine özellikle derkenar düşülmüştür. Bu durumda başka bir nedeni yoksa defterdeki diğer sipahilerin isyanın bastırılması için düzenlenen sefere katılmadıkları veya katılmışlarsa da geri dönmemiş oldukları söylenebilir. Sipahilerin geri dönmemiş olanları ya Kızılbaş olmuştur ya da ölmüştür. Kayıtlarda Kızılbaş olmuş olanlara ait bilgiler de ayrıca belirtildiğinden o halde defterdeki diğer sipahiler büyük olasılıkla açılan seferde ölmüş veya geri dönmemişlerdir. Bu nedenle büyük ölçüde kayıtlı tımarlar hisse sahiplerinin oğullarına aktarılmıştır. Tahrir defterlerindeki sınırlı örnek Anadolu havalisinde özellikle de Rum Eyâleti'nde bazı tımar erbaplarının "*Kızılbaş olmuş*", "*Kızılbaş meyletmış*" şeklinde hem idarî hem de itikâdî bakımdan bir değişimin mimarı olduklarını işaret etmektedir. Nitekim aşağıda teferruatlı bir şekilde inceleneceği üzere "*kızılbaş olmuş*" tabiri ile hem "*terk-i diyar ederek Safevî cenahına yönelenler*" ve hem de mezhep ve itikâdî düşüncesini değiştirmiş olanlar belirtilmiştir. Dolayısıyla XVI. yüzyılın en önemli kaynak türünden olan tahrir defterlerindeki "*Kızılbaş*" içerikli derkenarlar idarî anlamda Osmanlı idaresine karşı bir duruş sergileyen ve bu nedenle terk-i diyar edenleri, dinî ve itikâdî anlamda ise Sünnî İslâm inancını reddeden ve Şiîliği, Alevîliği kabul edenlerin anlaşılabilirliği şeklinde bir muamma yaratmaktadır. Diğer taraftan "*Şah'a meyledenler*" kullanımını bağlamında olayın münferit bir kaçış hareketi olarak

27 Arapça bir kelime olup, çoğalma, artma, ilerleme gibi anlamlara gelen terakki Osmanlı imparatorluğunda görevlilerin ücretlerine yapılan zam anlamında kullanılmaktadır. Recep Ahıskalı, "Terakki", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40, 2011, 479.

28 BOA. TTd.1270, 20.

29 "mez-kûr Azeb Başı bu sekiz bin akçelik tımarı tasarruf iderken Kalender müfsid muharebesinde yoldaşlık etmeğin dört bin akçelik terakki emr-i şerif irad edüb...", BOA. TTd.1270, 22.

30 BOA. TTd.1270, 37.

da görüldüğünün altını çizmek gerekmektedir. Bu hususta isyanlardan kaçanlar ile başka diyarlara gidenlerin bu minvalde görülmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır (Gülten, 2022, 106-159). Ancak tahrir defterlerinde var olan örnekler ile bu çalışmada yer alan kayıt ve izah şekli bu tespitin de aslında yerinde olmadığını ortaya koymaktadır. Firarî, hariç ez defter vb. kullanımlarla terk-i diyar edenler, isyanlardan kaçanlar ifade edilebilirdi. Oysa incelenen kaynaklarda ısrarla “Kızılbaş”, “Kızılbaş olmuştur” şeklindeki tafsilatın yer alması imparatorluk kırsalında Şah’a meyledenlerin olduğunu ve bu durumunda ilgili kişi, heyet ve görevlilerce bilindiğini ortaya koymaktadır. II. Bayezid yukarı da belirtildiği üzere erdebil tekkesi sufilerinin Anadolu’daki faaliyetlerinin sıkı bir şekilde takip edilmesi ve yakalananlarının öldürülmesi noktasında hükümler vermiştir (Şahin ve Emecen, 1994, 77-80, 125-127).

## 2. XVI. Yüzyılın Sonlarına Ait Bazı Kaynaklardaki Kullanım

Osmanlı-Safevî çekişmesi ve bunun özellikle imparatorluk resmî ve diplomatik diline yansımaları hususunda XVI. yüzyılın son çeyreğindeki gelişmeler oldukça önemlidir. Özellikle de Kızılbaş cephesindeki faaliyetleriyle bilinen Özdemiroğlu Osman Paşa dönemine ait iki kaynak paralelinde bu hususa dair bir yaklaşım sergilenecektir. Osman Paşa, Kanuni döneminin önemli simalarından olan Özdemir Paşa’nın oğludur. 1527 yılında Mısır’da doğmuştur (Şeref, 1329, 1289). Babasının 1560’da ölmesiyle birlikte önce Habeşistan akabinde ise Yemen Beylerbeyliği görevlerine getirilmiştir. Fakat esas olarak III. Murad döneminde (1574-1595) yeniden şiddetlenmiş Osmanlı-Safevî çekişmelerinde boy göstermiştir. Özellikle Tiflis ve Şirvan bölgelerinin ele geçirilmesi ve idarî yapılanmasında da etkin rol oynamıştır.<sup>31</sup>

Osman Paşa’nın Şirvan muhafızlığı, Osmanlı-Safevî çekişmesi ve Kızılbaş tabirinin kullanımı açısından da ayrıca önemli bir dönemi işaret etmektedir. Neticede aşağıda ifade edileceği üzere kendisi beş yıla yakın süren bir savaş döneminin önemli simalarındandır. Bu nedenle acaba onun döneminde hazırlanmış defterler serisinde hem Anadolu ve hem de Safevî cenahındaki Kızılbaşlar hakkında bazı bilgilere erişilebilir mi? Bu soru dahilinde tesadüf edilen kaynaklardan ilki Şirvan muhafızı Osman Paşa’ya H.991/1583 yılında gönderilen hüküm ve muafiyet beratlarını içeren 19 sayfalık bir defterdir. Bu defterde yukarıda belirtilen tahrir defterlerindeki derkenarların çok daha ayrıntılı örnekleri yer almaktadır. Defterdeki kayıtların birçoğu İmam Kulu Muharabesi’nde “*yarar adam olmağın*” ifadesi dahilinde Osmanlı-Safevî çekişmesinde faydası görülenlerle ilgilidir. Buradaki “yarar adam” tabiri şüphesiz çekişmede Osmanlı tarafında yer alan veya lehte çalışan, bir şekilde olumlu yönde etkisi görülenler için kullanılmıştır. Nitekim bunların yer yer “*yoldaşlık etmeğın*”,<sup>32</sup> “*Kızılbaş getirüb*”<sup>33</sup> ve “*dil ve baş getirüb*”<sup>34</sup> şeklinde yapılan savaşta cansıparane savaşan, gözünü kırpmadan ölümüne cephede bulunanları kastederek şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu şekildeki izah aynı zamanda gizli bir göreve giden, verilen görevi başarıyla ifa eden, gözcülük yapanlar için de kullanılmıştır.<sup>35</sup> Kısaca cephe başta olmak üzere ilerisi ve gerisinde doğrudan veya dolaylı olarak imparatorluk çıkarları, politikası için hizmet eden herkesin bu tür ifadeler dahilinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Defterdeki kayıtlar esas alındığında taşradan imparatorluk idaresine bu minvalde bir arzın, talebin yapıldığı söylenebilir. Yani bir bölgenin sancakbeyi veya beylerbeyi vesilesiyle künyesi belirtilen kişinin “*yarar adam*” olduğu dile getirilmiştir. Bu kişilerin savaş sonrası cephe gerisinde bulunanlar olmaları muhtemeldir. Çünkü talepler bizzat hisselerinin bulunduğu bölgenin idarecilerince yapılmıştır. Ayrıca sayet cephede bulunuyor olsalardı aşağıda görüleceği üzere bizzat Osman Paşa tarafından

31 Osman Paşa’nın hayatı, siyasi kişiliği, faaliyetleri, başarıları ve ölümü hakkında geniş bilgi için bk. Kemal Çiçek, “Osman Paşa Özdemiroğlu”, Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 33, 2007, 471-473.

32 BOA. A.NŞTd.1108, 9.

33 BOA. A.NŞTd.1108, 6.

34 BOA. A.NŞTd.1108, 13.

35 BOA. A.NŞTd.1108, 13.

bu taleplerin iletilmesi gerekirdi. O halde savaşta bir şekilde görev almış ve faydalı olduğuna kanaat getirilmiş kişiler yereldeki idareciler vesilesiyle merkeze aktarılmış ve kısaca “*yarar adam*” oldukları şeklinde nitelendirilerek hisselerine terakki istenmiştir. Yerelden gelen bu yöndeki bir talep üzerine merkezî idarenin ne tür bir işlemi gerçekleştirdiği tam olarak bilinmemektedir. Fakat nihai karar için sefer kayıtlarının tetkik edilmesi ve gerektiğinde serdarından teyit bilgilerinin istenmiş olması olasıdır. Tam olarak ne şekilde ve hangi esaslara göre yürütülen bu tetkik döneminden akabinde hakikatte yarar adam olduğuna karar verilen kişilere ait hükümlerin hazırlanmıştır. Hükümlerde talebin kimden geldiği, yarar olarak ifade edilen kişinin adı, nereli olduğu, mevcut görevi, tımar, zeamet, ulufe miktarı, katıldığı ve faydalı olduğu savaş ile hissesine yapılan zam miktarına dair bilgiler yer almaktadır.<sup>36</sup> Defterdeki bilgiler göz önüne alındığında tımar erleri,<sup>37</sup> zeamet sahipleri, divan-ı hümayun çavuşları,<sup>38</sup> alaybeyleri<sup>39</sup> ve bölük katiplerinden<sup>40</sup> oluşan bir “*yarar adam/lar*” listesi ortaya çıkmaktadır. Kayıtların tetkikinden ayrıca söz konusu taleplerin genellikle cepheye yakın sancakbeyleri veya beylerbeylerin/ce de yapıldığı görülmektedir. Hükümlerin “*Şirvan muhafızı Osman Paşa’ya hüküm ki*” veya “*vezirim Osman paşaya hüküm ki*” şeklinde başlaması yapılan değişikliklerden adeta kendisinin haberdar edildiğini göstermektedir. Bu izahların temel dayanağı olmakla birlikte defterin esas olarak incelenmesi maksadı başkadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere XVI. yüzyılda Anadolu ve Rum vilayetinde kimi tımar erlerinin terk-i diyar ederek Şah’a yöneldikleri bilinmektedir. Osman Paşa dönemi Osmanlı-Safevî çekişmesinin yeniden şiddetlendiği bir dönem ise onun zamanında hazırlanmış çok daha dar kapsamlı defterlerde terk-i diyar etmiş, çiftin çubuğunu bırakmış, Kızılbaş’a meyletmış tımarlı taifesine rastlanılabilir mi? Bu soru dahilinde tetkik edilen defterin ilkinde bu mahiyette bir bilginin yer almadığı anlaşılmaktadır. Oysa II. Selim döneminde bu hususa dair nispeten bilgiye vakıfız. Öyle ki padişahın Rum Eyaleti’nde Şehzade Ahmed’i destekleyenlere ait bilgilerin toplanması noktasındaki emri üzerine yapılan takip neticesinde tespit edilenlerin kayıtları tutulmuştur. Bu kayıtlar arasında Çorum, Amasya ve Tokat havalilerinde kızılbaşların oldukları görülmektedir (Yıldırım, 2008, 554-559). Bu bölgelere Malatya, Çorum, Mersin, Erzurum ve Gaziantep gibi Dede Karkın taliplerinin bulunduğu yerler de ilave edilebilir (Taşgın, 2009, 209-224).

Özdemiroğlu Osman Paşa dönemine ait ikinci kaynak ise bizzat kendisinin kaleme aldığı H.991/1583 yılına ait defterdir. Defter “*Şirvan muhafazasında olan vezirim Osman Paşa Hazretlerinin kendi yanında olan adamları defteridir ki zikr olunur*” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>41</sup> Defterin Osman Paşa’nın 74 zeamet ve 69 tımar hissesi sahibi olmak üzere toplam 143 sadık, has adamına dair talebini imparatorluk merkezine iletmek maksadıyla tertip edildiği görülmektedir. Osman Paşa’nın Şirvan’ı savunmak maksadıyla görevlendirildiğinde kaç askerinin olduğu, askerlerin genel durumu ve nihayet cephanesinin miktarı hakkında sarıh bilgiler yoktur. Dönem kaynaklarından *Şecâ’atnâme*’de paşanın kırk civarında top ile pek çoğu savaşabilecek kudrette olmayan on bin civarında askerinin bulunduğu belirtilmektedir (Âsafî, 2007, 79, 80; Ebûbekir, 2001). Dolayısıyla tetkik edilen defter başta cephedeki durum olmak üzere Osman Paşa’nın askerlerinin durumu hakkında da bilgiler barındırmaktadır. Defterin incelediğimiz konu açısından önemi ise Osman Paşa’nın bir bakıma has adamları olarak kategorize ettiği ve imparatorluk idaresinden Kızılbaşlarla olan savaşında gösterdikleri cesareten dolayı ihsan talep ettiği adamlarının durumuna yakından bakma fırsatı sunmasıdır. Nitekim Osmanlı-Safevî çekişmesi dahilinde genellikle imparatorluk idaresinden kaçarak Şah’a meyleden tımar erbaflarından bahsedilmektedir. Bu

36 BOA. A.NŞTd.1108, 10; BOA. A.NŞTd.1108, 13.

37 “Mahmud oğlu Satılmış yarar olub İmam Kulu Muharebesi’nde yoldaşlık etmeğin tımarının üç bin akçe buyrulması hükmü verildi”, BOA. A.NŞTd.1108, 9.

38 BOA. A.NŞTd.1108, 9.

39 BOA. A.NŞTd.1108, 9.

40 BOA. A.NŞTd.1108, 10.

41 BOA. Ttd.606.

bakımdan Şah'a meyledenler kadar idarî, siyasi, malî ve belki de en önemlisi sosyo-kültürel anlamda geçişkenliğin hâkim olduğu XVI. yüzyıl dünyasında her şeye rağmen Osman Paşa'nın yanında saf tutan ve has adamları olarak nitelendirdiği kişilerin de incelenmesi önemlidir.

Defterin başında Osman Paşa, beş senedir yanındaki yoldaşları ve merdanlarıyla birlikte gece gündüz demeden padişaha hizmet ve hürmette kusur işlemeden Kızılbaş ile savaştıklarının altını çizmiştir. O ayrıca Kızılbaş ile olan savaşta göstermiş oldukları hizmetlerden dolayı yanındaki adamlarına tımar ve zeamet hisseleri ile çavuşluk, müteferrikalık gerekirse iki kılıç tımarının tahsis edilmesi noktasında ricada bulunmuştur. Ona göre bu onların hizmetlerinin bir karşılığı olmakla birlikte başkalarının da aynı maksat ve şekilde duruş sergilemelerinin de önünü açacaktır. Bu nedenle bizzat padişahın hazırlamış olduğu bir beratla kendilerine verilen hisselerin bildirilmesini istemiştir.<sup>42</sup> Defterde Osman Paşa'nın işaret ettiği tımar ve zeamet sahibi adamları, bağlı buldukları liva ve nahiyeler ile hisse miktarlarına dair bilgilere erişilmektedir. Nitekim Tablo 1'de de görüldüğü üzere 21 livâ ve bir nahiyeye ismi yer almaktadır. Her ne kadar liva ve nahiyeye ayrılmasına dikkat edilmişse de yer yer başka livalardan olanlarında kaydedildiği Amed, Oltu ve Hamidabad kayıtları örneklerinde görülmektedir.

**Tablo 1:** Osman Paşa'nın fedakârlık ve yararlılıklarından dolayı tımar ve zeamet hisseleri ile ulufelerinin arttırılmasını istediği adamlarının liva, nahiyeye ve hisse miktarları

Sıra	Liva	Nahiye	Aded	Miktar	Açıklama
1	Amed		8	216.816	Budak Çavuş der-livâ-i Rakka
2		Mardin	5	81.500	
3	Ruha		22	310.947	
4	Harburt		8	201.000	
5	Sincar		4	52.000	
6	Çapakcur		3	44.000	
7	Siverek		2	63.000	
8	Erzurum		39	842.886	
9	Tortum		5	96.000	
10	Oltu		4	82.991	Ahmed Çavuş der-livâ-i Ardanuç
11	Karahisar-ı Şarki		5	87.628	
12	Trabzon		9	152.410	
13	Erzincan		9	191.449	
14	Hamidabad		4	41.056	der-vilâyet-i Anadolu, Mehmed bin Ahmed Bey, der-livâ-i Aydın
15	Kars		3	29.990	der-vilâyet-i Zülkadriyye

42 BOA. TTd.606, 4 defterin sayfa düzeninde bazı sıkıntılar olduğu görülmektedir. Başta bazı kayıtları takiben Osman Paşa'nın arz-ı ricasını mübeyyin metni gelmektedir. Devamında da özellikle 10. sayfada bir hayli karışıklık bulunmaktadır.

16	Zülkadriyye maa Malatya		2	39.000	Ahmed Çavuş der-Ma- latya
17	Sivas		2	24.150	
18	Paşa		4	55.393	der-vilâyet-i Rum İli
19	Silistre		2	46.478	
20	Kesendire		3	25.800	
21	Amed		4	28.000	Kara Ali, der-Harbut
22	Ergani		2	8.600	
<b>Top- lam</b>			<b>149</b>	<b>2.721.094</b>	

Tablo 1 tetkik edildiğinde Osman Paşa'nın yaklaşık beş yıldır süren Kızılbaş ile mücadelesinde yanında olduğu ve gözü kara, sadık ve mahir olarak ifade ettiği adamlarının Anadolu cihetinde Amed, Ruha, Harbut, Sincar, Çapakçur, Siverek, Erzurum, Tortum, Oltu, Karahiser-ı Şarkî, Trabzon, Erzincan, Hamidabad, Kars, Zülkadriyye, Malatya, Sivas livaları ile Mardin nahiyesi dahilinde buldukları anlaşılmalıdır. Rumeli'de ise Paşa, Silistre ve Kesendire livalarının isimleri geçmektedir. Osman Paşa'nın Anadolu'ya ait dizilimden sonra Rumeli kayıtlarına geçtiği ve sonradan yine Anadolu ile ilgili livaları yazdığı görülmektedir. Bu durum şayet defterin yazımından veya temize çekilmesinden kaynaklı bir durum değilse Osman Paşa'nın kayıtlarını revize ettiği anlamına gelebilir. Öyle ki yukarıda belirtildiği üzere defterin başında 74 zeamet ve 69 tımar hissesi sahibi olmak üzere toplam 143 sadık, cengâver adamından bahsedilmesine rağmen elde edilen toplam 149'dur. Bu durum defterin yapısından kaynaklı olabileceği gibi sayfa düzeninin bozuk olması, kayıtların düzensiz yazılmış olması vb. nedenler veya sonradan ilave edilmiş altı kişiden de kaynaklanmış olabilir. Bu altı kişinin Amed ve Ergani livalarından oldukları tablodan anlaşılmaktadır. O halde Osman Paşa defterini yazarken toplamış olduğu yarar adamları sayısını defterin sonunda altı kişi daha ilave ederek yenilemiştir.<sup>43</sup>

Deftere ait özellikle teknik mahiyette bu izahın akabinde esas konumuzla ilgi hususa gelindiğinde Osman Paşa'nın has ve yarar adamlarının çoğunun Anadolu cihetindeki livalarda olduğu anlaşılmaktadır. 149 kişilik listeden sadece 9'u Anadolu dışındaki livalardan, Rumeli'nden gelmiştir. Anadolu livaları içerisinde de gözle görülür mahiyette farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan ilki katılım sağlayanların pek çoğunun genellikle sınır hattı olarak belirtilebilecek olan Erzurum, Erzincan, Trabzon ve Amed gibi livalardan gelmiş olmalarıdır. Özellikle Erzurum tek başına Osman Paşa'nın yarar adamları listesinde neredeyse 1/4'lük bir orana sahiptir. Erzurum'u Ruha, Amed, Erzincan ve Trabzon takip etmektedir. Sınır hattından batıya doğru uzaklaştıkça bu durumun aksi yönde bir seyir izlediği görülmektedir. Nitekim Sivas, Malatya ve Karahisar-ı Şarkî livalarının sayıları diğerlerine göre oldukça düşüktür. Bu durumun özellikle Şah'a meyledenlerin yoğun olarak görüldüğü Sivas, Malatya ve Karahisar-ı Şarkî mntıklararı ile örtüştüğü söylenebilir. Onun defterinde kaydı olan askerlerin 25'inin baba adının Abdullah olması da esasında önemlidir. Nitekim Tahrir defterleri esas alındığında mühtedî olanların genellikle baba adlarının Abdullah olduğu söylenebilir (Kurt, 1990, 184). Bu durumda Tablo 1 esasında, Osman Paşa'nın yarar adamları arasında XVI. yüzyıl tahrir defterlerinde "*Şah'a meyledenler, Kızılbaş'a gidenler, Kızılbaş olanlar*" şeklinde örneklere rastlanılan vilayetlerden olanların sayısının oldukça az olduğunu göstermektedir. Bu iki defter dahilinde Anadolu'daki Kızılbaşların Safevîlerle olan bağlarının XVI. yüzyılın sonlarında da devam ettiği belirtilebilir. Bu bağ elbette yüzyılın başındaki kadar sıcak ve etkili değildir. Ancak tamamen ortadan

43 BOA. TTd. 606, 2-14.

kalkmış da değildir. Nitekim Safevîlerin dağılmasından sonra bile bazı hanedan mensupları Nadir Şah ile olan mücadelelerinde Anadolu'daki Kızılbaşların destediğini aramışlardır. Bu tablonun oluşmasında Osmanlı İmparatorluğu'nun yüzyıl boyunca giderek güçlenmesi ve Safevîlerin ise Şah İsmail'den sonra zayıflamaya başlaması etkili olmuştur. Savaşlar ve antlaşmaların gölgesinde Anadolu'daki Kızılbaşlar özellikle Orta ve Doğu Anadolu'nun nispeten gözden ırak bölgelerine çekilmişlerdir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun Safevîlerle XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde sürdürdüğü siyasî ve dinî mahiyetteki mücadelenin, yüzyılın son çeyreğinde sadece siyasî mahiyete kavuştuğu söylenebilir. Bu başlıkta diplomatikadan ziyade kaynakların muhtevasının nispeten ağır geldiği düşünülebilir. Fakat Osmanlı-Safevî çekişmesi ve buna dair izlenimlerin bizzat bir serdar tarafından not edilmesi önemlidir.

### 3. Mühimme Kayıtlarına Yansıyan Kullanımlar

Mühimme kayıtları, XVI. yüzyıl Osmanlı-Safevî mücadelesi ve bunun siyasî, malî, sosyokültürel ve özellikle de dinî yönden etkilerini mesele edinen çalışmalarda kullanılan kaynaklardan biridir. Bu defterler döneme ait havanın yanı sıra bizzat divandan çıkmış olması nedeniyle de imparatorluk idaresinin bir olaya bakışının da tam olarak anlaşılmasına fırsat vermektedir. Çalışmanın bu bölümünde çokça kez ele alınmış mühimme kayıtlarının Osmanlı-Safevî mücadelesi bağlamında ele alınabilecek olan söylem dili üzerinde durulacaktır. Böylece sık sık tekrarlanan konuya ait kelime, kullanım ve tariflere imparatorluk idaresinin yüklediği anlamlar açığa çıkarılacaktır.

Kızılbaş kelimesi XVI. yüzyılda mühimme kayıtlarında ağırlıklı olarak dinî ve siyasî bir tehdit olarak görülen Safevî idaresi için kullanılmıştır.<sup>44</sup> Ancak hükümlerdeki anlamları itibarıyla kelimenin siyasî ve itikâdî anlam bakımından ayırımının çok kolay olmadığı söylenebilir. Örnek olarak da pek çok hükümde geçen “Kızılbaş oldukları” şeklindeki kullanımı ele alınabilir.<sup>45</sup> Bu ifade, bir inanç, mezhep değişikliği anlamında Sünnî inanç esasından Kızılbaşlığa/Alevîliğe geçişi belirtmek için kullanılmıştır. Aynı zamanda siyasî bakımdan sınır farklılığından kaynaklı bir yer değişikliğini de ifade etmektedir.<sup>46</sup> Örneğin Kızılbaş oldukları belirtilen Tat, Arab, Çepni ve Sarılı taifeleri hakikatte mezhep olarak mı Kızılbaş idi, yoksa Safevî taraftarlığı nedeniyle mi bu şekilde nitelendirilmişlerdi? Bu konuya ait hükmün incelenmesinde söz konusu aşiretler için bu tabirin Safevîler yönelik zafiyetlerinden, Osmanlılara karşı onlardan yana taraf tutmalarından kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>47</sup>

Kimi zaman “*sürh-ser canibi*” ifadesinin altının çizilmesi bu tabirin genellikle idarî bir değişikliği işaret ettiğini göstermektedir.<sup>48</sup> Bazen de “*Kızılbaşdan gelen*”, “*Kızılbaş'a giden*” şeklindeki ifadelerle bir taraf, diğeri anlamında Safevî toprakları ve idaresinin işaret edildiği görülmektedir. Bu minvaldeki anlam kimi zaman da “*yukarı canip*” şeklinde de belirtilmiştir.<sup>49</sup> Doğu'da XV. yüzyılda etkin olan Moğol-Tatar hücum ve saldırılarından sonra XVI. yüzyılda Safevîler Osmanlılara arka taraftan saldıracak olan düşman olarak algılanmıştır. Bu nedenle Safevîlerin bu yönünden hareketle Osmanlılar Doğu'da özgün bir şark meselesi ortaya çıkmıştır (Emecen, 2018, 340-365). Kürtün örneğinde olduğu üzere kimi zaman bir bölge halkının topyekûn terk-i diyar edebileceklerine dair izah vardır.<sup>50</sup> Bu hususta son olarak da “*Kızılbaş geldi*” şeklinde hükümlerde geçen ve bir düşman istilasını akıllara getiren bir kulla-

44 BOA. A.DVNS.MHMd.1/354.

45 BOA. A.DVNS.MHMd.25/2250; 33/389; 35/680; 37/350; 48/15; 49/423; 53/7; 53/419.

46 BOA. A.DVNS.MHMd.12/619; 12/880; 30/514.

47 BOA. A.DVNS.MHMd.61/104.

48 BOA. A.DVNS.MHMd.16/521; 141/195.

49 BOA. A.DVNS.MHMd.2/418; 3/1422; 7/2454; 31/141; 37/1276; 40/155; 43/70; 49/56; 49/425; 53/757; 60/438; 78/828; 80/251.

50 “Kürtün kazasında bulunan Çepni tâifesinin Kızılbaş taifesinden olduğu, antlaşmadan sonra bir kısmının İran taraflarına gittiği, tedbir alınmazsa tamamının göçüp gidebileceği bildirildiğinden, İran'la ilişkisi bulunanların gizlice araştırılarak yakalanması ve suçları sabit görülenlerin Südde-i Saadet'e gönderilmesi...”, BOA. A.DVNS.MHMd.5/1401, 17.N.973

nım mevcuttur. Nitekim yer yer bazı yöre halkının bu şekilde bir telaşa sürüklendiği, şayialar nedeniyle yer ve yurtlarını terk ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>51</sup> O halde “Kızılbaş geldi” şeklindeki kullanım muhtemelen Safevîlerin taarruz veya baskınlarını işaret etmek için kullanılmıştır. Hükümler de ayrıca “Kızılbaş katleden”, “Kızılbaş başın kesüb” şeklindeki izahın da genellikle Safevî topraklarında veya savaşlarda düşman öldüren anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>52</sup>

Bir siyasî rakip olarak Safevîleri işaret eden bu kullanımlardan başka bizzat bir mezhep veya inanca mensup olanları, Sünnî inancı kabul etmeyen, inkâr eden veya terk edenler de bu şekilde anılmıştır. Bu minvaldeki hükümlerde mezhep, mezhep önderi ve esaslarına dair bilgilere yer verilmektedir. Bazı hükümlerde doğrudan olarak “Kızılbaş ayini” şeklinde ifadelerin yer almasının nedeni budur.<sup>53</sup> Kimi zaman bu tür ifadeler biraz daha açılarak “şeriat-ı İslâmiyye” aleyhine, hilafına davranan kişiler olarak ifade edilmişlerdir.<sup>54</sup> Çok az da olsa bazen “Kızılbaş mezhebinden” bahsedilmektedir. Bu mezhebin ise Safevî devleti nezdinde Şiîlik olduğu açıktır (Gündüz, 2013, 69-72; Dalkıran, 2007, 49-96). Ancak Alevî/Kızılbaşların oldukça sıkı devam eden Şiîleştirme propagandasından kendilerini uzak tuttukları görülmektedir (Taşğın, 2014, 13). Ancak özellikle Anadolu’dan göç eden Kızılbaş/Alevîlerin en nihayetinde Şiîleştikleri anlaşılmaktadır. Öte yandan Osmanlı’nın her türlü Sünnîleştirme politikasına rağmen Anadolu kırsalında konar göçer olarak yaşayan Kızılbaş/Alevîler ise her iki akımın da tazyikinden sıyrılmışlardır (Taşğın, 2014, 117, 118). Şeyh Cüneyt’in tarikat ve marifet kapılarını öncüleyen hareketi torunu Şah İsmail zamanında meyve vermeye başlamıştır. Ancak Şah İsmail’in bu iki kapıyı yeniden düzenlemesi neticesinde Alevî/Kızılbaşların Şiîleştikleri dile getirilmektedir. Nitekim Selçuklu sahasında varlık ve iktidar kavgası veren Osmanlı ve Safevî idareleri marifet alanını tarikat ve şeriat alanına çekerek siyasî anlamda başarı elde etmişlerdir. Bu durum bir bakıma Selçuklu sahasındaki kültürel birikim ve kazanımında önce parçalanmasına akabinde unutulmasına giden süreci de başlatmıştır. Osmanlılar Sünnîleştirmeyi ve Safevîler ise Şiîleştirmeyi kendi meşruiyetlerinin aracı olarak kullanmışlardır. Bu durum iktidarların ötekini tarif ettiği bir dil üretmesinin de önünü açmıştır (Taşğın, 2014, 1326-1328, 1337, 1339). Haliyle merkezî idarenin sahiplendiği dinî öğretinin dışında olanlar için Kızılbaş, Rafz, İlhad ve Mülhid gibi kullanılan kelimelere sıkça rastlanılmıştır. Bir mezhep olarak ifade edilmesinin doğal bir sonucu olarak mezhebin halifesi ve ayin ya da cemiyetine dair ifadeler belirtilmiştir. Özellikle bu mahiyetteki kullanım “Kızılbaş” kelimesinin bir dinî farklılığı ifade etmek için de kullanıldığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim Şehr-i Zor Beylerbeyine yazılan bir hükümde Kızılbaş ayin, cemiyetleri hakkında teferruat verilmiştir. Hükümde “Kızılbaşların ilk olarak Şah İsmail Şah olandan beri bu ayin, cemiyetleri gizli bir şekilde icra ettiklerini” belirtmektedir.<sup>55</sup> Nitekim Kızılbaş olanlar veya o şekilde itham edilenler hakkında bir tahkikatın yapılması ve “şer’-i şerif” cezalandırılması istenmiştir.<sup>56</sup> Böylece Şah İsmail’in öğretisi ve Anadolu topraklarındaki tesiri anlaşılmıştır. Amasya’daki Şah Bey isimli sipahiye ait hüküm ise Osmanlı-Safevî çekişmesinin özellikle itikadî ba-

51 “Yaylakdan Ahlat’a geldiklerinde “Kızılbaş geldi” diyerek halkı kaçırıp mallarını ve davalarını yağmalayan İstiroki? tâifesinden Van’da yakalanıp hapsedilen yirmi kişinin siyaset olunması...”; BOA. A.DVNS.MHMd.7/2261, 22.R.976; BOA. A.DVNS.MHMd.7/2257.

52 BOA. A.DVNS.MHMd.4/2143; 37/1511.

53 BOA. A.DVNS.MHMd.10/279.

54 BOA. A.DVNS.MHMd.16/532; 24/478.

55 BOA. A.DVNS.MHMd.25/1627, 17 S. 982; 30/707, 8 R. 985; 31/32, 27. R. 985; “Şehr-i Zol (Şehr-i Zor) beylerbeyisine hüküm: Kızılbaş Şah İsmail şah olalıdan beri Kerkük’e tabi Dakofa nahiyesinin Arab Kemendi köyünde Ferruh ve Nasreddin ile diğer bazı kimseler er, avrat ve kızlar hep bir arada gizli toplantılar yaptıklarından tahkikat icrası...”, BOA. A.DVNS.MHMd.33/188, 14 N. 985; 33/258, 28. N. 985; 33/452, 9. Za.985; “Peygamberin üç ashabına küfrettikleri, farzları inkar, kadın ve kızlı cemiyetler akd eyledikleri, Kızılbaş taraflarındaki Celal ve Resul Halife yol ve itikadına uydukları iddia olunan mülhidlerin tahkik olunarak dalaletleri sabit olanların hapsedilip sicillerinin gönderilmesi...”, BOA. A.DVNS. MHMd.42/420, 28.B.989.

56 BOA. A.DVNS.MHMd.30/319; 31/774; 36/734.

kımdan yaratmış olduğu sonucu resmetmektedir. Hükme göre Şah Bey, Şark Seferi'ne katılmamıştır. O, bu sefere katılanları da Müslüman olmamakla itham etmiştir. Nitekim ona göre Kızılbaş hükümdarı olan İran Şah'ına kılıç çekmek bir Müslüman'a yakışmaz.<sup>57</sup> Bu olay yukarıda ifade edildiği üzere iki Müslüman devletin savaşmasından rahatsız olan kişi, görevli ve idarecilerin olduğu yönündeki izaha iyi bir örnektir. Osmanlı idaresi bu direnci Sünnî ve Şîî mezhepleri bağlamında aşmaya çalışmıştır.

Hükümlerde ayrıca “*Kızılbaş tacı*” ifadesi geçmektedir. Kızılbaş tacının yer yer adli vakalara yansıdığı görülmektedir. Bağdad Beylerbeyi ve defterdarına yazılan bir hüküm örneğinde bölgedeki kızılbaş ve rafiziler üzerine şer'le gidilmesi hilâf-ı şer' hareketlerde bulunulmaması dile getirilmektedir. Ayrıca bölgedeki bazı kişilerin esasında Kızılbaş olmadıkları ancak evlerine Kızılbaş tacın bırakılarak ihbar edildikleri ve evlerinden akçelerinin alındığı vurgulanmaktadır.<sup>58</sup> Bu ve benzeri örneklerde Kızılbaş tacı taşımanın bir tahkikat ve ihbar için önemli dayanaklardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Haydari tac (Tac-ı Haydari), Alevî inancında çok önemli bir yeri olan 12 İmamların simgelemesinden dolayı 12 dilimli kırmızı keçe ya da kadifeden yapılmış bu tacın Şah Haydar'ın görmüş olduğu bir rüya sonucu ortaya çıktığı bilinmektedir. Haydari tac esasında bir Kızılbaş kimliğinin de göstergesidir (Zarînebağ-Shahr, 1997, 8). Önceleri bu metafor soyluların veya Hz. Ali soyundan olanların sıradan reyadan ayrılması maksadıyla kullanılmıştır (Erdoğan, 2015, 44). Bu tacın Safevî düşünce ve etkisinin Anadolu cenahına yayılması, yaygınlaştırılması maksadıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Kızılbaş tacının hem siyasî hem de dinî bir anlam taşıdığı açıktır. Bu tacı giymek aslında sembolik olarak Kızılbaş olmak, Safevî taraftarı olmak anlamına geliyordu. XVII. yüzyıl başlarından itibaren bu durum “*Şahsevenî oldu*” şeklinde değişmiştir. Anadolu özelinde de “*şah paşmağı*” ve “*buyruk*”lar gibi elbette Kızılbaş tacı da Safevî taraftarlığının ve şahın temsilîyetinin önemli simalarındandır. Kızılbaş tacının Anadolu'da yer yer görülmesi, dolaştırılması Safevî tazyiki ve etkisinin diriliği ve devamı noktasında önemli bir vesile olacaktır. Bu nedenle imparatorluk idaresi Kızılbaş tacının bir bölgede, hanede veya kişide olmasını kesinlikle istememiştir.

Son olarak siyasî ve dinî anlamdaki çekişmenin isimler üzerinden sürdüğü anlaşılmaktadır. Nitekim bazı belgelerde Kızılbaş adlarının koyulmasından duyulan rahatsızlık dile getirilmektedir. Buradaki Kızılbaş isimlerinin Ali Mirza ve Sultan Ali şeklinde ifade edildiği görülmektedir.<sup>59</sup> Bu tür örnekler ise Osmanlı-Safevî çekişmesinin başka bir yönünü ortaya koymaktadır. Anlaşıldığı üzere siyasî ve dinî sahadaki çekişme sosyokültürel boyuta erişmiş durumdadır. XVI. yüzyıla ait tahrir kayıtları onomastik bakımdan isimleri kategorize etmeye fırsat vermektedir (Kurt, 2020). Anadolu'daki Kızılbaşların Ehlibeyt mensuplarının isimlerine rağbet ettikleri ve Hz. Ali hariç halife isimlerini kullanmadıkları bilinmektedir (Kurt, 1993, 236). Belgeye konu olmuş isimlerdeki Ali'den ziyade Mirza ve Sultan eklerinin imparatorluk idaresince siyasî anlamlar taşıdıkları gerekçesiyle engellenmeye çalışıldığı düşünülebilir. Bu mahiyette elbette Sultan (TS.MA.e749/73), Şah, Pir, Kulu gibi ön ve son ekleri taşıyan çokça isim tahrir ve diğer defter türlerinde vardır. Diğer taraftan Kızılbaşların bu tür isimlerin kendilerine ait olduğunun idare tarafından fark edilmiş olmasından hareketle çocuklarına takiyye olsun diyerek ehl-i sünnette rayiç isimler vermiş olmaları da muhtemeldir.

#### 4. Ruznamçe ve Nişan-Tahvil Defterleri

Bu bölümde, Tımar Ruznâmçe (Tımar ve zeamet tevcihi), Kâmil Kepeci, Mâliyeden Müdevver ile Ruznamçe Bâb-ı Asafî Nişan ve Tahvil defterlerinin XVI.

57 BOA. A.DVNS.MHMd.71/324.

58 BOA. A.DVNS.MHMd.46/801; “evine tac bıragub sonra evinde kızılbaş tacı vardır deyü evini basub içerde bulunan cenle mala garet ve tema edüb...” 47/112; 53/575.

59 BOA. A.DVNS.MHMd.7/2617.



yüzyıla ait olanlarının bir kısmında incelenen kullanımların peşine düşülmüştür. Bu fonların seçilmesinin elbette birkaç nedeni bulunmaktadır. Öncelikle bu defterler, XVI. yüzyılda imparatorluğun malî, idarî ve askerî anlamda temel dayanağını oluşturan tımar sistemine dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bir tımarın uzun süredeki durumu hakkında bilgilere bu kaynaklar vesilesiyle erişilmektedir. Örneğin bir tımara sahip kişi ve onun ödüllendirilmesi veya cezalandırılması, hissesinin parçalanması, çocuklarına ya da başkalarına aktarılması vb. pek çok muamele bu defterlerde kayıtlıdır. Dolayısıyla XVI. yüzyılda Osmanlı-Safevî çekişmesinin arttığı dönemde özellikle yarar adamların boy gösterdiği bir yazın literatüründe bu kaynakların tetkiki önemli bir merhale olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle daha çok imparatorluğun askerî ve malî yapısı bağlamında ele alınmış olan bu kaynak fonlarından, sosyokültürel, siyasî ve dinî muhtevayı havi bir içerik denemesi örneği sergilenecektir.

Peneskird Muharebesi incelenen kaynak türlerinde sık sık zikr edilen bölge-lerden biridir. Peneskird, XVI. yüzyıl kayıtlarında Çıldır nâm-ı diğer Ahıska Eyaletinin Penek Sancağı'nın bir nahiyesi konumundaydı.<sup>60</sup> Kanlı Geçid olarak da bilinen Peneskird ismini Kemhis ve Ardahan arasında yer alan bir kaleden almaktadır. Bu kale ve havalisinin 1549 yılında Ahmed Paşa tarafından ele geçirildiği bilinmektedir (Aydın, 1998, 265-267). Özellikle XVI. yüzyıla ait Ruznamçe defterlerinde sık sık bahsedilen "Peneskird'de Kızılbaş Muharebesi" büyük ihtimalle bu savaş olmalıdır. Söz konusu defterlerde belirtilen savaşta yararlılık göstermiş kişilerin ödüllendirilmesi hakkında çokça kayda rastlanılmaktadır. Bu kayıtların hemen hemen tamamında Peneskird yakınlarında Kızılbaşlarla yapılan muharebede yararlılık gösteren görev ehli kişilerin ulufelerinin artırılması, tımarına terakki veya tevcihlerin yapılmasına dair talep ve işlemler yer almaktadır. Bu kişiler arasında Karahisar-ı Şarkî Bey'i Veli Bey olduğu gibi Erzurum kullarından Ahmed de yer almaktadır.<sup>61</sup>

Ruznamçe defterlerinde yer yer "huruç eden Kızılbaş" taifesinden de bahsedilmektedir. Bu vesileyle Teke'de huruç eden Kızılbaşların Kütahya'ya saldırı düzenledikleri anlaşılmaktadır.<sup>62</sup> Huruç kelimesi etimolojik olarak "*harece*" fiilinin mastarı olan ve girmek anlama gelen "*dehale*" fiilinin zıddı anlama gelmektedir. Dolayısıyla huruç kelimesi "dışarı çıkmak, çıkmak veya isyan etmek" anlamlarına gelmektedir (Bağcıvan, 2020, 100). Bu anlam itibarıyla Ruznamçe defterlerindeki hâkim olan Sünnî inancın dışına çıkmış, Kızılbaş olmuş bir gruptan bahsedildiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu nedenle huruç eden kişi veya guruba karşı önlemlerin alınması da oldukça önemli bir husustur. Nitekim Arapkir'de huruç eden Kızılbaşlara karşı savaşan ve "*baş kesip dil getiren*" Ali Çavuş'a bu hizmetinden dolayı ziyadesiyle tımar tevcihi yapılmıştır.<sup>63</sup>

Kızılbaş'a yönelmiş, bağlanmış anlamındaki "giriftar" kelimesi de Ruznamçe kayıtlarında sık sık geçmektedir. Bu kullanım ayrıca Safevîlerin eline düşme anlamına da gelmektedir. Ancak ruznamçe kayıtlarında daha ziyade Safevî tarafına meyletme, yönelme anlamı sezildiğinden çalışma dahiline alınmıştır. Bu kelime temel olarak bir kişi veya grubun Safevî idaresi veya inancına bağlanma, yönelme eğiliminde olduğunu ifade etmektedir.<sup>64</sup> Bu durumun bir sonraki safhası ise "*Kızılbaş olub huruç eden*" şeklinde belirtilmiştir.<sup>65</sup> Bu bağlamda ilk izahta siyasî, idarî ve itikâdî anlamda bir yönelmenin, ikincisinde ise mezhep değişikliğinin ağır bastığı söylenebilir. Nitekim Osmanlı-Safevî ilişkileri bağlamında politik ve inançsal bir sınırın olduğu bilinmektedir. Osmanlılar Moğol İsyanının akabinde XVI. yüzyıl boyunca politik ve

60 TKG.KK.TTd.10, 248/b-249/a; TKG.KK.TTd.245, 68/a-106/b.

61 BOA. A.DEF.Rz.1/503; BOA. DEF.Rz.6/321; 323, 327-328; 363; 376; 377; 416; 419 ve 421; 532; 535; 540, 541 ve 543; 547; 903; 920; 947; BOA. DEF.Rz.7/127; 178; 221; 254; 271 ve 272; BOA. DEF. Rz.15/160; BOA. KKd.212/76; BOA. KKd.212/38.

62 A.DEF.Rz.1/503

63 BOA. A.DEF.Rz.2/531.

64 BOA. DEF.Rz.2/67; BOA. KKd.213/29.

65 BOA. DEF.Rz.2/399.

ideolojik anlamda İslam'ı öncüleyen bir idareyi kurmayı hedeflemişlerdir. (Zarınbaf-Shahr, 1997, 2, 3)

Osmanlı-Safevî çekişmesinin özellikle sınır hattında yaratmış olduğu ekonomik ve demografik tahribatın giderilmesine dair kayıtlarda da aranan terminolojiye dair kullanımlara rastlanılmıştır. Tercan'ın Kızılbaş tarafından tahrip edilmesi ile Kızılbaş sınırında bulunan ve yapılan savaşlar nedeniyle hâli ve hârabe olan köylerin tımar olarak verilerek yeniden şenlendirilmesine dair adımların atıldığı görülmektedir.<sup>66</sup> Örneğin Kızılbaş'ın Tercan'ı kuşatması sırasındaki yararlığı nedeniyle Yusuf Ağa'ya terakki verilmesi uygun görülmüştür.<sup>67</sup> Yine Erzurum mıntıkasında Kızılbaşlardan alınan bazı köylerin Erzurum Beylerbeyi Hüsrev Paşa'ya imar edilmek üzere bırakılması ile Van bölgesinde Kızılbaşlarca harap edilen köyleri şenlendiren ve Kızılbaş karşı duran Hakverdi'ye kimsenin müdahale etmemesi noktasındaki ikazların da aynı amaca hizmet ettiği açıktır.<sup>68</sup> Bu tür örneklerdeki kullanımda siyasî ve idarî bir anlamın hâkim olduğu söylenebilir. Nitekim kimi bölgelere saldıran, halkını rahatsız eden bir öteki düşmandan bahsedilmektedir. Bu durumda Kızılbaş kelimesinin tıpkı tahrir ve Mühimme defterlerinde olduğu gibi ruznamçe kayıtlarında da siyasî ve idarî manada Safevîleri işaret ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kızılbaş canibinden gelip itaat edenlere tımar ve zeamet tevcihlerinin yapıldığına dair örnekler de bu tespiti doğrulamaktadır.<sup>69</sup>

Düşman olarak görülen Safevî idaresinin durumu planları hakkında bilgi almada, dönemin koşulları bağlamında canlı esir/ler önemli bir araçtır. Bu nedenle esirlerin yakalanması, nakli ve ilgili yerlere teslim edilmesi oldukça önemliydi. Bunu başaranlar karşılık olarak kimi mükafatlar almışlardır. Bu durum bazen “Kızılbaş tarafından yarar dil” getiren şeklinde karşımıza çıkmaktadır.<sup>70</sup> Diğer taraftan XVI. yüzyıldaki tek bilgi alışverişi kaynağı esirler değildi. Casusluk yapanlar da bu noktada önemli araçlardı. Nitekim “*Yukarı canibden dil getiren*” veya “*haber getiren*”ler şeklinde casusluk yapanların da aynı mahiyette ödüllendirildikleri anlaşılmaktadır.<sup>71</sup> Casusların bir kısmı Safevîlere esir düşmüş ve sonradan bir şekilde kurtularak tekrar Osmanlı idaresine gelenlerden oluşmaktaydı.<sup>72</sup> Nihayet siyasî ve idarî anlamda bahsedilen ayrıma dair belki de en açık ifadeyi barındıran örneğe Şehr-i Zor havalisindeki durumu konu edinen bir kayıta rastlanılmaktadır. Bu kayda göre, Şehr-i Zor havalisindeki aşiret ve Türkmenler adeta ikiye bölünmüş durumdadır. Nitekim bölgedeki aşiret ve Türkmenlerin bir kısmı Osmanlı, diğer kısmı da Kızılbaşlar tarafında yer almaktadır.<sup>73</sup> Haliyle bölgedeki iki taraflılık ilk bakışta siyasî ve idarî bir ayrımı işaret etmektedir. İdarî olarak bağlı bulunulan yönetimin itikadî, yani inanç esaslarının sahiplenip sahiplenmediği sorusunun cevabının XVI. yüzyıl dünyasının şartları ve eldeki kayıtların muhtevası dahilinde verilmesi oldukça güçtür. Zira yukarıda da bahsedildiği üzere “*Kızılbaş*” kelimesi bazen Safevîleri ve bazen de Safevî öğretileri yani Şiîlik ve Alevîliği ifade eder şekilde kullanılmıştır. Kızılbaş'tan ele geçirilen Gence havalisinde miriye ait arazilerin satılarak vakfa dönüştürülmesi örneğinde kullanım daha ziyade siyasîdir.<sup>74</sup> Ancak bölge hayli uzun zamandır Kızılbaş elinde olduğundan ahali Sünnî akideyi tamamen terk etmiş olan Şamahı olarak bilinen bölgeye ait izahta ise dinîdir. Nitekim ilgili belgede bu bölge ahalisinin tekrar Sünnîliği ve şeriati öğrenmesi, bu minvalde ibadet etmesi için gerekli adımların atılmasının şart olduğunun altı çizilmektedir.<sup>75</sup> Benzer bir örnek Ayazmend Kasabası'nda bulunmaktaydı.

66 BOA. DEF.Rz.6/303 ve 304; 323.

67 BOA. KKd.213/71.

68 BOA. MADd.17951/15; 22.

69 BOA. DEF.Rz.2/523.

70 DEF.Rz.2/752.

71 BOA. DEF.Rz.6/469; BOA. DEF.Rz.7/259; BOA. KKd.212/73.

72 BOA. KKd.213/68; 69; BOA. KKd.210/89.

73 BOA. MADd.17949/31.

74 BOA. A.DVN.MHMd.934/19.

75 BOA. KKd.69/51 ve 64.

Kasabadaki Taylı Mahmud Zaviyesi'nde görevli ve Oğlak Dede olarak da bilinen Yeşil Külahlı Mustafa, "cahil, fasık, mülhid, münafıktır. Bu nedenle din ve diyanetle ilgisi yoktur. Bu nedenle Ramazan, kutsal gecelerde şarap içmekte, namaz kılmamakta ve "benim namazım evvelden kılınmıştır" diye beyanlarda bulunmaktaydı. Yeşil Külahlı Mustafa Sünnî inanç esaslarının tamamen dışında yer alan bir davranış ile mahkûm edilmiştir. İncelenen belgede onun Kızıldaş olduğu oldukça açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bu nedenle hakkında gerekli tahkikatın yapılması acil ve elzem işlerden biri olarak görülmüştür.<sup>76</sup>

İmparatorluk idaresinin bir şekilde isyan veya huruç ederek terk-i diyar etmiş kişilerin tımar hisselerini çocuklarına tevcih ettiği görülmektedir. Bu uygulamanın elbette bir özendirme, yerinde tutma ve vazgeçirme maksadı taşıdığı aşıkardır.<sup>77</sup> Kızıldaşlar ile yapılan savaşlarda esir düşmüş olanların da tımarları çocuklarına bırakılmıştır.<sup>78</sup> Örneğin Bozok Sancakbeyi, Kızıldaş ile yapılan savaşta tutsak olmuştur. Onun tımarı oğluna zeamet olarak verilmiştir.<sup>79</sup> Yine Erciş Beyinin Kızıldaş ile yapılan savaşta ölmesiyle geride kalan 11 nefer adamlarına tımar tevcihleri yapılmıştır.<sup>80</sup> Fakat bazı örneklerde terk-i diyar edenlerin tımarlarının başkalarına verildiği anlaşılmaktadır.<sup>81</sup> Bu iki uygulama arasındaki farklılığın nedeni bilinmemekle birlikte kimi siyasi, idari ve dinî hassasiyetlerden kaynaklandığı düşünülebilir. Bu hususa dair örneklerde bazen de ters durumların yaşandığı anlaşılmaktadır. Nitekim daha önce Kızıldaş olmuş ve bundan dolayı tımar veya malikânesine el konulmuş kişiler, bir zaman sonra tekrar pişman olarak geri dönmüşlerdir. Bu kişilere de eski tımar hisseleri verilmiştir. Ayrıca Kızıldaş ülkesinden firar edip Osmanlı'ya sığınanlara da tımar tevcihleri yapılmıştır.<sup>82</sup>

Tetkik edilen kaynaklarda yer yer XVI. yüzyılda süregiden siyasi ve itikâdî anlamdaki mücadeleye rağmen Osmanlı İmparatorluğu'nun "Ehlibeyt" mensuplarının türbe ve mezarlarına gerekli hassasiyeti gösterdiği anlaşılmaktadır. Örneğin Hz. Hüseyin Türbesi'nde hizmet eden İbrahim isimli sipahinin tımarına terakki yapılmıştır.<sup>83</sup> Bu noktada Safevîlerin adeta hamiliğini yaptıkları ve öğretilerini temellendirdikleri Ehlibeyt ve 12 İmamlar ile onlara bağlı tekke, zaviyelerde yol ve erkan yürüten dede, dervişler için de gerekli tevcihlerin yapıldığı söylenebilir. Ancak bu tür tevcihlerin tamamen pragmatik amaçlar dahilinde yapıldığının da altını çizmek gerekmektedir. Öyle ki Hacı Bektaş fukarası dervişlerinden Şahkulu isimli dervişin Akdağ kazasındaki zaviyesi,<sup>84</sup> Eğridir'deki Sureti Baba Zaviyesi<sup>85</sup> ile Sonisa yakınlarındaki Konaş Baba Zaviyesi<sup>86</sup> ve Kalender Derviş Seyyid Gazi Zaviyesi<sup>87</sup> örneklerinde zaviyelerin kurulması, zaviyedârlarına tevcih ve terakki yapılması noktasında imparatorluk idaresinin beklentisi tabii ki Safevîlerin Kızıldaş politikalarına çanak tutmaları değildi. Bu zaviyelerin önemli mıntikalarda adeta bir kale gibi güvenliği sağlama, yolcular için barınma ihtiyaçlarını gidermesi gibi önemli görevleri vardı. Ayrıca imparatorluk politikalarına hizmet eden, bu uğurda civar halkı öğütleyen, örgütleyen merkezler olması beklenmekteydi (Barkan, 1942, 279-304). Bunun aksi bir durumla karşılaşıldığına veya haberi alındığında derhal gerekli adımlar atılmakta ve başta dervişler olmak üzere vakfi ve tımarları hakkında gerekli işlemler yapılmıştır.

76 BOA. KKd.70/232.

77 BOA. DEF.Rz.2/805.

78 BOA. MADd.17947/16.

79 BOA. KKd.210/80 ve 84.

80 BOA. KKd.210/174.

81 BOA. DEF.Rz.6/1106 ve 1109; BOA. KKd.69/64; 122.

82 BOA. KKd.210/37.

83 BOA. DEF.Rz.6/1075.

84 BOA. A.NŞTd.1071/29.

85 BOA. A.NŞTd.1073/9.

86 BOA. A.NŞTd.73/64.

87 BOA. MADd.233/89.

## Sonuç

Osmanlı-Safevî siyasî ve itikadî çekişmesi artan azalan seyirlerde XVI. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Safevîler Osmanlı idaresinin hâkim olduğu ve idarî yapısı içinde konumlandığı Doğu ve Orta Anadolu'daki pek çok bölgede hak iddia etmişlerdir. Fırsat buldukça bu bölgeleri ele geçirmek için harekete geçmişlerdir. Bu bakımdan Safevîler, Osmanlı idaresi nazarında siyasî bir rakip ve düşman olarak görülmüşlerdir. Diğer taraftan özellikle İran havalisinde Şah İsmail zamanında şekillenmiş Şiilik ve Alevilik öğretisi başta Anadolu'daki konargöçer Türkmenler olmak üzere yerleşik ve göçebe durumdaki ekrad aşairi, etrak ve urban gibi diğer Müslüman ahali kitlesi üzerinde etkili olmayı başarmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezileşme, vergi düzeni ve bazı politikalarına karşı aşiret, cemaat ve topluluklar zaman zaman Safevîlere yönelmişlerdir. Bu yöneliş siyasî olduğu kadar farklı bir mezhep ve öğretilerinin kabulü anlamıyla dinî bir hususiyet taşımaktaydı. Bu iki durum Osmanlı İmparatorluğu'nun XVI. yüzyıldaki Batı sınırının aksine Doğu sınırının siyasî ve dinî bakımdan sürekli değişken ve iç içe geçmiş bir hale getirmiştir. Doğu sınırının bu hassasiyeti imparatorluk idaresini yer yer askerî, malî ve sosyokültürel bakımdan yer yer oldukça zor durumlara sokmuştur.

Sınırdaki bu durum ve yol açtığı çıkmazların imparatorluk bürokrasisinde diplomatiğe, yani belge diline etki ettiği anlaşılmaktadır. İmparatorluğun idarî olarak Safevîleri öteki kılmaya dönük uğraşları daha ziyade “Kızılbaş” tabiriyle sağlanabilmiştir. Zamanla rafz, zındık ve mülhid gibi daha keskin söylemlere de başvurulmuştur. Bazen ise sadece “yukarı cenah” şeklinde bir isim bile belirtmeksizin anıldığı görülmektedir. İmparatorluk bürokratları ve kalem ehli taifesi elbette bir rastlantı üzere bu kelimeleri, söylemleri belirlememekteydi. Belgelerde Safevî veya İran şeklindeki bir hitabın yerine daha ziyade Kızılbaş tabirinin kullanılmasının siyasî olduğu kadar dinî temelleri bulunmaktaydı. Osmanlılar, Sünnî İslâm'ın hâmisî olma yolundaki ilerleyişi nedeniyle toplumsal kesime bu öğretinin dışında olan ve bir düşman olarak görülecek Kızılbaş/lık vurgusunu diri tutmuşlardır. Böylece ilk olarak idarî anlamda gerek yerleşik gerekse de konar-göçer aşiret ve cemaatlerin Safevîlere olan meylini kesmeyi düşünmüşlerdir. Ayrıca her iki hanedanın yönettiği sahadaki halkın dinî her ne kadar İslâm olsa da, Osmanlılar, Safevîler'in mensup olduğu Şia mezhebinin kurucuları, koruyucuları ve yayıcıları oldukları iddiasından hareketle savaşılmaması gereken öteki veya düşman olduğuna mezkur Müslüman tabanı ikna etmeye çalışmışlardır.

Bu iki esas XVI. yüzyılın Osmanlı-Safevî çekişmesinin ait belge dilini de şekillendirmiştir. Nitekim döneme ait belgelerde “Kızılbaş olmuştur, olmağın Kızılbaş giden, gelen; Kızılbaş'dan dil, kol ve baş getiren; Kızılbaş muharebesinde yarar, yoldaş olan, Kızılbaş'a karşı koyan...” şeklinde daha çok siyasî bir düşmanı işaret eden kullanımlar görünür olmuştur. Bu izahları “Kızılbaş'a huruç eden, Kızılbaş ayini, cemiyeti, Kızılbaş halifesi, Kızılbaş tacı, Şeriat-ı İslâmiye aleyhinde olan, Kızılbaş mezhebi...” şeklindeki daha çok dinî olarak görülebilecek kullanımlar izlemiştir. Siyasî ve dinî anlamdaki mücadeleye dair öne çıkan bu tür kullanımların döneminde süreğiden mücadelede taraf olan veya görevini layıkıyla yapanları da kapsayacak şekilde genişlediği görülmektedir. Bu nedenle sradan reâya ve sipahiden tutun ki sancakbeyi veya beylerbeylerine uzanan rütbede görevini layıkıyla yapanların mükafatlandırılması, yapmayanların ise cezalandırılmasında aynı terminoloji kullanılmıştır.

Ezcümle XVI. yüzyıl Osmanlı-Safevî çekişmesi imparatorluk bürokrasisi ve kalem ehlinin kullanılacağı tanım, tarif ve izahlarda önemli bir etken olmuştur. Siyasî ve dinî temelleri olan bu etkenin doğal olarak dönemin belge diline yansıdığı ve bu yönüyle de bir özgünlüğü barındırdığı/içerdiği söylenebilir.

## Kaynakçalar/References

- Ahıskalı, Recep. “Terakki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/479-480. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aköz, Alaaddin-Solak, İbrahim. “Dulkadirli Beyliği’nin Osmanlı Devleti’ne İlhakı ve Sonrası Çıkan İsyenlar”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 15. (2004), 341-350.
- Alandağlı, Murat. “XVI. Yüzyılın Son Çeyreğinde Rûm Eyaletinde Şah’a Meyledenler”, *Tarih Okulu Dergisi Journal of History School*, 52, (2021), 1601-1619.
- Âsafî Dal Mehmed Bey. Şecâ’atnâme, neş. Abdulkadir Özcan, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2007.
- Aydın, Dündar. *Erzurum Beylerbeyliği ve Teşkilatı, Kuruluş ve Gelişme Devri (1535-1566)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Bağçivan, Muhammet. “El-Hurûc Mine’l-Hilâf Kâidesi ve Şâfiî Mezhebinde Uygulanması / Al-Hurûc Minel-Khilaf and Its Application in Shafii Sect”, *Din ve Bilim, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2, (2020), 97-120.
- Baltacıoğlu-Brammer, Ayşe. “Formation of Kızılbaş Communities in Anatolia and Ottoman Responses, 1450s-1630s”, *International Journal of Turkish Studies*, 20/1-2, (2014), 21-48.
- Barkan, Ömer Lütfî. “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, 2, (1942), 279-304.
- Beldiceanu–Steinherr, Irene. “Osmanlı Tapu-Tahrir Defterleri Işığında Bektaşiler (XV.- XVI. Yüzyıllar)”. çev. İzzet Çıvgın, *Alevilik- Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 3, (2011), 130-187.
- BOA. Bâb-ı Âlî Evrâk Odası. [BEO.]. No 3770/282745, 14 Haziran 1326. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA. Bab-ı Âsafî Divân-ı Hümayûn Sicilleri Mühimme Defterleri. [A.DVNS. MHMd.]. No.1/354; 2/418; 3/1422; 4/2143; 5/1401; 7/2257; 7/2261; 7/2454; 7/2617; 10/279; 12/619; 12/880; 16/521; 16/532; 24/478; 25/1627; 25/2250; 30/319; 30/514; 30/707; 31/32; 31/141; 33/389; 31/774; 33/188; 33/258; 33/452; 33/258; 35/680; 36/734; 37/350; 37/1151; 37/1511; 37/1276; 40/155; 42/420; 43/70; 46/801; 47/112; 48/15; 49/56; 53/575; 61/104; 141/195; 49/423; 49/425; 53/7; 53/419; 53/757; 60/438; 71/324; 78/828; 80/251. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA. Defterhâne-i Amîre Rûznâmçe Defterleri. [DEF.Rz.]. No. 2/67, 399, 523, 752, 805; 6/303, 304, 321, 323, 363, 376, 377, 416, 421, 469, 532, 535, 540, 541, 543, 547, 833, 849, 903, 920, 947, 1057,1075, 1106, 1109; 7/127, 178, 221, 254, 259, 271 272, 348, 383; 15/160.
- BOA. Divan-ı Hümayûn Mühimme Defteri. [A.DVN.MHMd.]. No. 934;19, H.1011. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA. Kâmil Kepeci Defterleri. [KKd.]. No. 69/51, 64, 66, 67, 69,122; 70/232; 210/37, 80, 84, 89, 174; 212/36, 38, 73, 76; 213/29, 68, 69, 71. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA. Maliyeden Müdevver Defterler. [MADd.]. No. 233/89; 17947/16; 17949/31; 17951/15. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA. Meclis-i Vükelâ Mazbataları. [MV.]. No. 141/74. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

[ri.gov.tr](http://ri.gov.tr)

- BOA. Meşihat Şer'iyye Sicil Defterleri. [MŞH. ŞSSCd.]. No. 8971. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA. Tapu Tahrir Defterleri. [TTd.]. No. 606; 1270. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA. Tavil (Nişan) Kalem Defterleri. [A.NŞTd.]. No. 73/64; 1071/29; 1073/9, 1108/9. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA. Tımar Ruznâme (Tımar ve Zeamet Tevcihi) Defterleri. [A.DEF.RZd.]. No.1/503; 22 Ca. 925; 2/531; 19 M. 943. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı. [TS.MA.e.]. No. 1288/21. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Celal-zâde Mustafa. *Selimnâme*, neş. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Çiçek, Kemal. "Osman Paşa-Özdemiroğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33, 2007, 471-473.
- Dalkıran, Sayın. (2002). İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İra'a Bakışı, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, (2002), 49-96.
- Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiat, Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704) haz. Abdülkadir Özcan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.
- Ebûbekir b. Abdullah. *Şark Seferlerinde Sürhser ile Vâki Olan Ahvâlleri ve Şirvan'da Osman Paşa ile Sürhserin Muharebelerin Beyan Eder/Şark Seferleri, Ali Emiri Ktp., Tarih Kitapları, nr. 366. (Târih-i Osman Paşa)*, haz. Yunus Zeyrek, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Emecen, Feridun M. "Şark Meselesinin Doğuşu: Osmanlı Devleti'nin Şark Meselesinin Ortaya Çıkışı", *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.
- Emecen, Feridun M., "Çağdaş Osmanlı Kaynaklarında Uzun Savaşlar ve Zitvatorok Antlaşması İle İlgili Algılama ve Yorum Problemleri", *The Journal of Ottoman Studies*, 29, 2007, 87-97.
- Erdoğan, Eralp. *Safevî Devleti'nin Askeri Teşkilatı*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Erpolat, M. Salih. XVI. Yüzyılın Başlarında Diyarbekir Eyaletinde Viran Köyler Meselesi" I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu, 20-22 Mayıs 2004, Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği Yayınları, 2004, 591-598
- Gelibolulu Mustafa Âli. *Kitâbü't-Târih-i Kühü'l-Ahbâr, I-II*, haz. Uğur, A.-Çuhadar, M. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.
- Grammont, Jean, Louis Bacque. "1527 Anadolu İsyanı Hakkında Yayınlanmamış Bir Rapor", *Bellesten*, 51/199, (1987), 107-118.
- Gülten, Sadullah, *Osmanlı-Safevî Kısacasında Kızılbaşlar Açılın Kapılar Şah'a Gidelim*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2022.
- Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş Şah İsmail*, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2013.
- Hoca Sadeddin Efendi. *Tacü't-Tevarih*, Neş. İsmet Parmaksızoğlu, I-V, Eskişehir: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514), haz. Vural Genç, Feridun Emecen'in

- giriş yazısıyla, İstanbul: Bengi Yayınları, 2011.
- Kemâl Paşa Zâde. *Tevarih-i Âl-i Osman X*, haz. Şerafettin Severcan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.
- Kurt, Yılmaz, “Kozan (Sis) Sancağı’nda Kişi Adları”, *Ondokuzmayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, V, (1990), 179-194.
- Kurt, Yılmaz. “Sivas Sancağında Kişi Adları (XVI. Yüzyıl)”, *OTAM*, 4, (1993), 223-290.
- Kurt, Yılmaz. *Anadolu’da Kişi ve Yer Adları*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2020.
- Kütükoğlu, Mübahat S. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul: Kubbealtı Akademisi Yayınları, 1994.
- Özyurt Ulutaş, Selcen. “Mühimme Kayıtlarına Göre Bulgaristan’da Gayr-ı Sünni Hareketler (XV-XVI. Yüzyıllar)”, *Adam Akademi*, 8/2, (2018), 213-230.
- Râşid Mehmed Efendi-Çelebi-zâde İsmail Âsım Efendi, Târih-i Râşid ve Zeyli, haz. Abdülkadir Özcan, vd. C.II, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Savaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Şahin, İlhan – Emecen, Feridun M. *Osmanlılarda Divan-Bürokrasi-Ahkâm: II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994.
- Şeref, Abdurrahman. “Öztemüroğlu Osman Paşa”, *TOEM*, IV/21, (1329), 1289-1303.
- Şirâzî Abdi Bey. *Safevîler Tekmiletü’l-Ahbâr (Başlangıçtan 1571’e Kadar Safevîlerin Tarihi)*. Çev. Şefaattin Deniz-Hasan Asadi. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2019.
- Taşğın, Ahmed. “Bir Beden iki baş: Osmanlı Safevî Sahasında Marifetten Tarikata Dönüş”, I. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi 13-14 Ekim 2014, Bildirileri Kitabı, haz. Fatih İyiyol, İstanbul, 2014, 1324-1338
- Taşğın, Ahmet-Solmaz, Bünyamin. “Tahrir Defterlerinin Alevilik-Bektaşılık Araştırmalarına Katkısı: İrene Beldiceanu-Steinherr Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61, 2012, 207-220.
- Taşğın, Ahmet. “Hatai’den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma”, Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu, 9-11 Ekim 2003, Bildirileri, haz. Gülağ Öz, Ankara: Hüseyin Gazi Derneği Yol Bilim Kültür Araştırma Yayınları, 2004, 297-306.
- Taşğın, Ahmet. “Safevî-Osmanlı Savaşı’ndan İtibaren Dinî Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Karkın Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 49, 2009, 209-224.
- Taşğın, Ahmet. “Safevî-Osmanlı Savaşının Gerçekleştiği Sahra-yı Dede Garkın”, Ortaçağ Anadolusu’nda Bir Türkmen Şeyhi Dede Garkın, Uluslararası Şanlıurfa Sempozyumu 25-27 Mayıs 2010, Bildirileri, ed. Ahmet Taşğın-M. Salih Erpolat-Sadullah Gülten, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014, 107-129
- Taşğın, Ahmet. “Şah İsmail ve Erkânı: Alevî Topulukların Ortak Bir Program Etrafında Toparlanma Süreci”, *Safevîler ve Şah İsmail*, ed. Ahmet Taşğın-Ali Yaman-Namiq Musalı, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014, 11-45.

- Teber, Ömer Faruk. “Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlar”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 10/28, 2007, 19-38.
- TKG.KK. Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyud-ı Kadime Arşivi Tahrir Defterleri. [TKG.KK.TTd.]. No. 10 (58/139); 99 (10/169); 245 (55/216).
- Topal, Mehmed. *Silâhdar Fındıklı Mehmed Ağa, Nusretnâme*, Tahlil ve Metin (1106-1133/1695-1721), İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*, C.III/I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009.
- Yıldırım, Rıza. *Turkoman Between two Empires: The Origins of the Qızılbaş Identity in Anatolia*. Ankara: Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Yılmaz, Hüseyin, “İran’dan Sünni Kaçışı ve Osmanlı Devleti’nde Safevî Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî’nin Mesiyaniğin Çağrısı”, *Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu (2-5 Kasım 2016)*, haz. Ufuk Bircan vd, Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği, 2017, 299-309.



## AHMET TAŞĞIN. *TÜRKMEN ALEVİLER*, ÇIZGI KİTABEVİ YAYINLARI, KONYA, 2013

ERDİ DEMİR  RÖR \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

### Öz

Bu çalışma, Ahmet Taşğın'ın doktora tezi olan Diyarbakır'da Türkmen Aleviler'in yayınlanan eserini konu edinmektedir. Çalışma, Diyarbakır merkez, Bismil ve Çınar ilçelerinde bulunan Alevi köyleri üzerine yapılmıştır. Uzun zamandan beri Türkmen Alevilerin varlığını sürdürdüğü Diyarbakır ve çevresinde sayıları yok denecek kadar azalmıştır. Diyarbakır Türkmen Alevilerinin akrabaları Musul ve çevresindeki köylerde yerleşiktir. Musul ve çevresindeki akrabalarıyla da irtibatları kesilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmet Taşğın, Türkmen Aleviler, Diyarbakır

### Abstract

This study is about Ahmet Taşğın's doctoral thesis, published in *Turkmen Alevi* in Diyarbakır. The study was conducted on Alevi villages located in Diyarbakır center, Bismil and Çınar districts. Their numbers in Diyarbakır and its surroundings, where Turkmen Alevi have existed for a long time, have decreased almost to zero. Re-

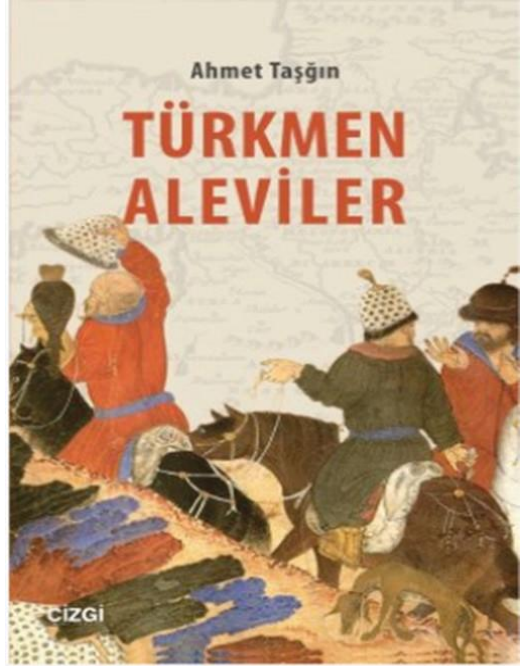
latives of Diyarbakır Turkmen Alevi are settled in Mosul and surrounding villages. Their contact with their relatives in Mosul and its surroundings has also been cut off.

**Key words:** Ahmet Taşğın, Turkmen Alevi, Diyarbakır

### Giriş

Bu çalışmanın konusu Diyarbakır çevresinde yaşayan Türkmenlerin dini hayatları ile ilgilidir. Anadolu coğrafyasının çeşitli yerlerinde yaşayan Türkmenlerin uzun yıllar yaşamış olduğu, tarihsel ve kültürel zenginlikleri ile ön plana çıkan Diyarbakır şehri, araştırmanın çalışma evrenini oluşturmuştur. Geçmişte bazı Türk toplum-

\* Dr. Akdeniz Üniversitesi, edemir.akdeniz@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3227-5984.



larına başkentlik yapmış olan Diyarbakır, farklı etnisite ve inanca mensup toplumlari içinde barındıran bir toplumsal yapıya sahiptir. Çalışmanın iki yönü bulunmaktadır; birincisi Alevilik ikincisi Türkmenliktir. Araştırmada Diyarbakır çevresinde yaşayan Türkmenlerle derinlemesine görüşme, gözlem ve anket veri toplama teknikleri kullanılarak bir alan araştırması uygulanmıştır. Diyarbakır'ın merkeze bağlı iki köyü, Bismil İlçesi'nin bir mahalle ve iki köyü ile Çınar İlçesi'nde bir köyde dâhil olmak üzere toplamda 311 katılımcı bireye anket uygulanmıştır. Anketlerde inanış, kurumsal işleyiş, ibadet ve sosyal ilişkiler başlıkları altında katılımcı bireylerin Alevilik inancına ilişkin tutumları, bu inancı öğrenme konusundaki bilgi kaynaklarının neler olduğu, Dedelik kurumu, Aleviliğin örf ve adetleri gibi sorular sorulmuştur. Anket verileri SPSS istatistik programıyla analiz edilerek sonuçları sosyolojik olarak yorumlanmıştır. Bulgu olarak Alevi Türkmenlerin modernleşmeye uyum sağlayamadığı, ibadet, inanış ve kurumsal işleyişlerinin zayıfladığı anlaşılmıştır. Dedelik kurumunun, Alevilik inancına dair pratiklerin bilgi teknolojilerinin gelişmesi, kentleşme ve yabancılaşma gibi faktörlerle işlevinin zayıfladığı anlaşılmıştır.

Çalışmada Türkmen Alevilerinin ibadet, inanç ve eğilimleri din sosyolojisi bağlamında incelenerek Türk din tarihine düşünsel ve teorik katkı sağlamaktadır. Diyarbakır ve çevresinde yaşayan Türkmen Alevilerinin ibadetleri, yaşam felsefeleri, dinsel norm ve değerler sistemi üzerine yapılan saha çalışması, belirli bir toplumsal grubun yaşam örüntülerini, inancı ve kültürünü incelediğinden etnografik bir araştırma desenine sahiptir. Literatür incelendiğinde Türk din tarihine yönelik alan araştırmaları nicel anlamda azdır. Bu çalışma Türkmen Alevilerinin inanç pratiklerine ilişkin bütüncül bir bakış açısı ortaya koyması bakımından literatüre katkı sağlamaktadır.

Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN, Lisans ve Yüksek Lisans eğitimini Selçuk Üniversitesi'nde tamamlamıştır. 2003 yılında doktorasını Ankara Üniversitesinde tamamlayan yazar Dicle Üniversitesi, Ardahan Üniversitesi ve Necmettin Erbakan Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalışmıştır. Halen Hacı Bektaş Veli Üniversitesi'nde akademik hayatını sürdüren Taşğın'ın Alevilik, Bektaşilik, Yezidilik üzerine makaleleri ve kitapları bulunmaktadır. Uygulamalı Din Sosyolojisi alanında gerçekleştirilen çalışmada yazar, Diyarbakır çevresinde yaşayan Türkmen Alevilerinin dinsel inançları, ibadetleri ve kültürel pratiklerinin toplumsal yansımalarını sosyolojik açıdan incelemiştir. Öncelikle çalışmanın iki yönü olduğu görülmektedir. Birincisi Alevilik diğer ise Türkmen kavramıdır. Kamuoyunda Diyarbakır terör olayları, insan hakları ihlalleri ve Kürtlerle anıldığı bilinmektedir. Oysa Anadolu'nun köklü tarihsel ve kültürel mirasına sahip Diyarbakır şehrinde siyasi, kültürel, dinsel ve ekonomik hayatta söz sahibi olmuş Türkmen nüfusu mevcuttur.

Dinsel kimlikleriyle ön plana çıkan Türkmen Alevileri zamanla Sünnileşmiş ya da Kürtleşmişlerdir. Sünnilik ve Alevilik arasında kalan Türkmen kimliklerini koruyan bazı köyler ise Ayneto, Ali Bardak, Mitrani, Köseli ve Hüseyinik örnek verilebilir. Kimlik, bireylerin ve toplumların kendilerini sosyal hayatta nasıl var ettikleri, kendilerini ne olarak gördükleri ile ilgilidir (Browne, 2005, 6). Kimlik doğuştan getirilen bir olgu olmamakla birlikte din, dil, etnisite, toplumsal cinsiyet, mezhep ve değerler gibi sosyolojik bileşenleri olan bir kavramdır (Demir, 2022a, 226). Türkmen Alevileri denilince, Alevilik inancı bağlamında Türkmenlerin kültürel ve dinsel karakteristikleri, ibadet çeşitleri ve inanç yapısı akla gelebilmektedir.

Alevilerin dinsel yapılanmaları ocaklar ve bu ocaklara bağlı talipler üzerine şekillenmiştir (Taşğın, 2013, 4). Ocak kavramının belirli bir ailenin soyundan gelme,

o soya ait dinsel liderlik anlamında kullanıldığı görülmektedir. Yazar, talip olabilmek için bir pire bağlanmanın şart olduğunu, ikrar vermeyen yani Aleviliğin usul ve esaslarını öğrenmeyen kişinin alevi olmayacağını belirtmiştir. Yapılan gözlem, görüşme ve anketler sonucunda Dede ve talip ilişkisinin zayıflamış olduğu, ocakların kurumsal işleyişleri ve Dedelere bağlılıklarının zayıfladığı belirtilmiştir. Bazı sosyal sebepler nedeniyle İrşad, kuşak örtünme ve pirin huzurunda ikrar alma gibi Aleviliğin örfleri zayıflamıştır. Daha önce Kızılbaş, Bektaşî gibi kavramlarla anılan Alevilik dinsel ve sosyal yapısı kavramı son yüzyılda “Alevilik” kimliği olarak sunulmaya başlamıştır. Alevilik dinsel ve toplumsal yapısı üç başlık altında incelenebilir. İlk olarak Yol Evladı olarak bilinen ve Hz. Hünkâr’ın evlenmediği anlayışını benimseyen gruptur. İkinci grup ise Bel Evladı olarak tabir edilen, Hz. Hünkâr’ın evli olduğunu ve kendilerinin de bu soydan geldiğine inanmaktadırlar (Bekki, 2011, 118). Üçüncüsü ise Dede ocaklarıdır. Hacı Bektaş Veli ya da Horasan Erenleri olarak bilinen heteredoks Türkmen dervişleri tarafından Anadolu sahasının çeşitli yerlerinde ocaklar kurulmuştur. Ocaklar, Anadolu Aleviliğinin dinsel ve sosyolojik yapılanmasını yansıtmaktadır (Günşen, 2009, 102). Nitekim ocaklar, Seyyid yahut Dede unvanına sahip, Hz. Muhammed’in soyundan geldiğine inanılan dinsel liderler tarafından yönetilmektedir.

Yazarın değindiği diğer anahtar kavram ise Türkmen’dir. Taşğın, Türkmen kavramının “güçlü” ve “heybetli” gibi anlamlarını içerdiğini, bu kavramın Türklerin Müslüman olanları ile Müslüman olmayanlarını ayırt etmek için türetilmiş bir kavram olduğunu belirtmiştir. Tarihsel süreç içerisinde yaşam pratikleri açısından bakıldığında Selçuklular ve Osmanlılar dönemlerinde konargöçer Türkler “Türkmen” ya da Yörük olarak adlandırılmıştır. Oğuzların Müslüman olan topluluklarını tanımlamak için Türkmen kavramının kullanıldığı düşünülmektedir. Anadolu’nun çeşitli yerlerinde ve Balkanlar’da konargöçer bir yaşam tarzına sahip Türkler Yörük olarak ifade edilmektedir (Ak, 2018, 2; Demir, 2022b, 344). Genel itibarıyla Batı Anadolu ile Trakya çevresinde yaşayan göçebe Müslüman Türkler Yörük olarak anılırken Kızılbasmak yayının Doğusunda yaşayan Müslüman Türk unsurlar Türkmen olarak ifade edilmişlerdir (Gelekçi, 2004, 13).

Araştırmanın konusu Diyarbakır çevresinde yaşayan Türkmen Alevilerinin dinsel pratikleri ile ilgilidir. Araştırmada Genel Sosyolojinin imkân ve sınırlılıklarından yararlanılarak Diyarbakır’ın merkeze bağlı Nahrkıracı ve Büyükkadı köyü, Bismil İlçesi’nde üç köy artı bir mahalle ile Çınar ilçesinin Şükürlü Köyü’nde toplamda 311 bireye anket uygulaması yapılmıştır. Ayrıca araştırmada anket tekniği dışında katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşme tekniklerinden faydalanılmıştır. Dolayısıyla çalışmanın veri toplama tekniği, gözlem, görüşme ve anket teknikleridir. Aleviler çalışmanın genel evrenini oluşturmakta, araştırma evreni ise Diyarbakır ve çevresindeki Alevilerle sınırlandırılmaktadır. Anket tekniğiyle toplanan verilerin analizinde SPSS istatistik programı kullanılmıştır. Araştırmaya katılan bireylerin olgusal kimliklerini inceleyen yazar, 157’si erkek ve 154’ü kadın olmak üzere 311 katılımcıya anket uygulamıştır. Örneklem grubunda yer alan 54 kişi 15-19 yaş aralığında yer alırken, 69 kişi 20-29 yaş aralığında, 54 kişi 30-39 yaş aralığında, 31 kişi 40-49 yaş aralığında, 45 katılımcı 50-59 yaş aralığındayken 58 katılımcı da 60 ve üzeri yaş grubunda yer almaktadır.

Örneklem grubunun eğitim durumlarına bakıldığında 46 birey okur-yazar değildir. 40 katılımcı birey okur-yazar, 93 katılımcı birey ilköğretim mezunu, 92 katılımcı lise ve dengi mezunu, 40 katılımcı ise Yüksekokul mezunudur. Katılımcıların 232’sinin medeni durumu evliyken 67 katılımcı bekâr, 12 katılımcının medeni hali ise

duldur. Katılımcılar meslek grubuna göre incelendiğinde 20' katılımcı İşçi, 55 katılımcı Çiftçi, 40 katılımcı Memur, 29 katılımcı Serbest Meslek sahibidir. 75 katılımcı Ev Kadını, 30 katılımcı İşsiz, 62 katılımcı ise öğrencidir. Örneklem grubuna Dedelelerinin olup olmadığı sorulduğunda 282 katılımcı Dedesinin var olduğunu belirtmiş, 29 katılımcı Dedesinin bulunmadığını aktarmıştır. Katılımcı bireyleri ikamet yerleşkeleri incelendiğinde; 59 katılımcı Bismil'in Türkmenhacı Mahallesinde, 57 katılımcı Bismil'in Seyyithasan Köyü'nde, 26 katılımcı Bismil'de ikamet etmektedir. 31 katılımcı Şükürlü Köyü'nde, 138 katılımcı birey ise Diyarbakır İl'inde ikamet etmektedir.

Örneklem grubunun ocağa bağlılıklarına bakıldığında 132 katılımcı Beyazıt Bostan, 71 katılımcı Ağu İcen, 44 katılımcı Sarı Saltık, 22 katılımcı Battal Gazi Ocağına bağlıdır. 19 katılımcı Dede Garkın Ocağına, 13 katılımcı Zeynelabidin Ocağına ve 10 katılımcı Güzel Şah Ocağına bağlıdır. Katılımcıların Alevilik Tanıma başlığı değerlendirildiğinde 112 katılımcı Aleviliği Yaşam biçimi olarak görürken, 109 katılımcı birey Aleviliğin bir mezhep olduğunu söylemiş, 90 katılımcı Aleviliği kültür olarak görmüştür. Aleviliği mezhep olarak kabul edenlerin %69,9'u 50-59 yaş aralığında yer alırken Aleviliği kültür olarak görenlerin % 48,4'ü 40-49 yaş aralığında yer almıştır. Aleviliği yaşam biçimi olarak görenlerin %79,6'sının 15-19 yaş aralığında olduğu görülmüştür. Aleviliği mezhep olarak görenlerin %80,4'ü Okur-yazar değildir. Aleviliği kültür olarak görenlerin %41,9'u İlköğretim mezunuyken Aleviliği yaşam biçimi olarak görenlerin %62,5'i Yüksekokul mezunudur. Alevilikle ilgili bilgi kaynağınız neresidir sorusuna 165 katılımcı ailemden, 79 katılımcı okuyup araştırarak öğrendiğini, 67 katılımcı ise Dedeler yoluyla Alevilikle ilgili bilgilere vakıf olduğunu bildirmiştir. Alevilikle ilgili bilgileri okuyup araştırarak öğrendim diyenlerin % 69,3'ü 15-29 yaş aralığında yer almaktadır. Alevilikle ilgili bilgileri Ailemden öğrendim diyenlerin %77, 8'i 30-39 yaş aralığında yer almıştır. Alevilikle ilgili bilgileri Dedelerden öğrendim diyenlerin %40'ı 60 yaş ve üzeri olmuştur.

Türkmenhacı Mahallesi'nde yaşayan katılımcıların %42,4'ü Alevilikle ilgili bilgileri ailesinden edindiğini belirtmiş, Seyit Hasan Köyü'nde ikamet eden katılımcıların %54,41'i Alevilikle ilgili bilgileri ailesinden öğrendiğini aktarmıştır. Bismil'de yaşayanların %46,2'si okuyup araştırarak Alevilikle ilgili bilgi edindiğini belirtmiştir. Şükürlü Köyü'nde ikamet eden katılımcıların %58,1'i Alevilikle ilgili bilgi kaynağının ailesi olduğunu, Diyarbakır'da yaşayan katılımcıların %65,9'unun aile yoluyla Alevilik bilgilerini edindiğini belirtmişlerdir. İnanç yönünden değerlendirildiğinde cinsiyet farklılıklarının inançlara yönelik eğilimlerde bir farklılık oluşturmadığı görülmüş, Dedelik kurumunun inanç bakımından belirleyici rol oynadığı görülmüştür. Nitekim araştırmada Dedesi olmayan katılımcıların inançlara bağlılığının düşük olduğu anlaşılmıştır. Meslek bakımından sosyal ve ekonomik düzeyin güçlenmesi, sosyal hareketlilik ve statü değişimi inançlar üzerinde belirleyici olmuştur. Yaş faktörünün inanç bağlılığını etkilediği görülmüştür. Yaşları düşük olan katılımcı bireylerin inanca bağlılıklarının düşük olduğu tespit edilmiştir. Eğitim düzeyleri faktörü de Alevilik inancına yönelik tutumları etkileyebilmektedir. Eğitim düzeyi yüksek olan katılımcıların Alevilik inancına dair tutumları ve eğilimleri düşüken eğitim düzeyleri düşük olan katılımcıların inanca yönelik bağlılıkları daha güçlüdür. Alevilik inancına bağlılığın sosyal kontrol mekanizmaları ve değerler sisteminin baskın olduğu kırsal alanlarda daha güçlü olduğu söylenebilir. Medeni durum açısından incelendiğinde medeni durumu evli olan katılımcıların Alevilik inancına dair tutumları ve bağlılıklarının bekâr katılımcılara nispeten daha olumlu olduğu görülmüştür.

İbadetler bağlamında incelendiğinde cinsiyet bakımından ibadetlerde farklı-

lıklar göze çarpmıştır. Yazar, erkeklerin ibadetlerde ön planda ve sorumluluk sahibi olduğunu belirtmiş ayrıca kadınların ibadetlere katılmasını sosyalleşme olarak değerlendirmiştir. Dedelik kurumu cem törenlerinde anahtar bir rol üstlenmektedir. Dinsel ibadetlerde Dedelerin olmaması Alevilik örf, adet ve erkânlarının yerine getirilememesi sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca meslek gruplarının ekonomik gelişmişlik ve statü değişimi gibi değişkenleri ibadete yönelik tutumlarda değişikliğe sebep olmuştur. Sosyal ve ekonomik düzeyin güçlenmesi grup kimliğinden ziyade bireysel kimliğin ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Yaşlara göre ibadet tutumları incelendiğinde geleneğin içinde yetişmemiş, genç kuşaklarda Aleviliğe yönelik ibadetlerin yerine getirilmediği görülmüştür. Yazar, Aleviliğin evli çiftler üzerinde daha etkili olduğunu, nitekim cem törenlerine kadınların ve erkeklerin birlikte katılmalarından dolayı Aleviliğin sosyolojik yapısında evliliğin makbul karşılandığını belirtmektedir. İbadet bakımından Alevilik dinsel ve sosyal yapısında Dedelere bağlı olabilmek esastır. Dedelerle bireyler arasında sosyal bağın kopması demek taliplerin Dedeler öncülüğünde icra edilen cem törenlerine katılamaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Dedelik kurumunun Alevilik dinsel ve sosyal yapısında önemli bir işlevi bulunmaktadır.

Kurumlar açısından incelendiğinde; Aleviliğin evli katılımcılar arasında daha fazla etkili olduğu, Dedelik makamının tek başına kurumsallaştığı, bilgi teknolojileri, ekonomik ve sosyal değişimin genç kuşakların Alevilik ibadetleri ve Dedeye bağlılıkları üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Sosyal ilişkiler bağlamında katılımcıların verileri değerlendirildiğinde katılımcı bireylerin cinsiyetlerinin önemli bir farkındalık oluşturmadığı söylenebilir. Alevilik sosyal ve dinsel yapısında kadın ve erkek ayrımcılığı yapılmamakla beraber dinsel ibadetlerde erkek cinsiyetinin daha ön planda görülmektedir. Dedelerin ise sadece dinsel törenlerde değil sosyal ilişkilerde belirleyici olduğu, Sünni dinsel gruplarla kurulan diyaloglarda Dedelerin önemli işlevleri bulunmaktadır. Katılımcı bireylerin meslekleri diğer dinsel ve sosyal gruplarla ilişki kurulmasında belirleyici olmuştur. Genç kuşak katılımcıların Aleviliğin geleneksel referanslarına bağlı olmadıkları, Aleviliği sosyal ve kültürel bir kimlik olarak algıladıkları anlaşılmıştır. Ocaklara bağlı olan katılımcıların grup kimliğini yani ocak kimliğini benimsediği anlaşılmakla birlikte Alevi bireylerin evlilik, yeni kurulan sosyal ilişkiler ve sosyal iletişim ağı sayesinde Sünnilere bakış açısı değiştiği tespit edilmiştir. Yerleşim birimi bakımından kırsalda yaşayan katılımcı bireyler Sünni dinsel gruplarla ilişkiler konusunda daha muhafazakâr eğilimlere sahipken kentlere göç etmiş Alevi katılımcıların ise Sünniler hakkındaki düşünce ve bakış açılarının değiştiği anlaşılmıştır. Bu bağlamda göç olgusu önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Göç, bireylerin yeni kimliklere, yeni sosyolojilere açılmasını sağlayan, bireylerin anlam dünyasında ve gündelik yaşam pratiklerinde değişikliklere sebep olan toplumsal bir olgudur (Demir, 2022c, 101; Demir, 2022d, 131). Kırsalda yaşayan katılımcıların tutum puanları olumsuz olarak değerlendirilirken kentlerde yaşayan katılımcıların tutum puanlarını olumlu olduğu tespit edilmiştir.

### Sonuç

Araştırmada; Alevi bireylerin sosyal ilişkileri, ibadet, kurumsal işleyiş ve inançlarına yönelik uygulamalı bir çalışma yürütülmüştür. Alevilik olarak ifade edilen dinsel ve sosyal yapının toplumsal değişmeden etkilendiği anlaşılmıştır. Geleneksel sözlü aktarımlarla icra edilen dinsel törenler ve Aleviliğin örfleri bilgi ve iletişim teknolojilerinin gelişimi, ekonomik ve sosyal faktörler etkisiyle zayıflamıştır. Alevilikte dinsel otorite olarak kabul gören Dedelik Kurumu zayıflamış, Dedelik kurumunun yerini Alevi dernekleri, Alevi Vakıfları, Alevi aydın ve gazeteciler almıştır. Yazara göre Alevilik dinsel kurumu, modernliğe uyum sağlayamadığından Aleviliğin kurumsal

işleyişi zayıflamış ve işlevsiz hale gelmiştir. Alevilik modernlik karşısında kendisini ifade edebilecek farklı anlayış, bakış açısı ve referans geliştirememiş kırsalın dar sosyolojik mekânında kısılmıştır.

Literatürde dini hayat konulu çalışmaların oldukça az olduğu bilinmektedir. Bu sebeple Diyarbakır çevresinde yaşayan Türkmen Alevilerin dini hayatlarını konu alan bu çalışma hem teorik hem de alan araştırması olması bakımından literatüre düşünsel ve akademik açıdan katkı sağlamaktadır. Araştırma Aleviliğin sosyolojik yapısına bütüncül bir bakış açısı sunmakta, Aleviliğin dinsel boyutunun yanında Ocak, Dede ve Talip arasındaki sosyal ilişkilere de ışık tutmaktadır. Alevilik üzerine inşa edilen çalışmaların Sünni merkezli bakış açısıyla kurgulandığı bilinmektedir. Yazarın eser boyunca kullandığı söylemin tarafsız ve edilgen olduğu görülmüş, araştırma verileri objektif bir biçimde değerlendirilmiştir. Eserde Diyarbakır İl'inin örneklem olarak seçilmesi tesadüf değildir. Diyarbakır, Türkmenlerin Anadolu'ya göçlerinde ilk yerleşmelerinden birisidir. Diyarbakır, sahip olduğu tarihi ve kültürel dokusu, Türk devleti ve beyliklere başkentlik yapmış olması, sosyolojik yapısı sebebiyle araştırmanın çalışma örnekleme olmuştur.

### Kaynaklar/References

- Ak, Mehmet. "Anamas Yaylaları ve Yörükler". *Asya Studies*, 6/6 (2018), 1-6.
- Bekki, Selahaddin. "Bazı Halk Anlatıları ve Dini Metinlere Göre Kahramanın Mucizevi (Babasız) Doğumu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 58 (2011), 111-130.
- Browne, Ken. *An introduction to sociology (3rd edition)*. Manchester: Polity Press, 2005.
- Demir, Erdi. "Akdenizlilik Kimliği ve Bir Akdeniz Okuması Bağlamında Aganta Burina Burinata'da insan ve mekân". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 30 (2022a), 222-238.
- Demir, Erdi. "Yengeçli Kuyu: Bir Yörügün Toros Anıları". *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 12 (2022b), 341-346.
- Demir, Erdi. "Orhan Pamuk'un Romanlarında Göç, Kültür ve Kimlik İlişkisi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 73 (2022c), 100-113.
- Demir, Erdi. "Göç ve Kültür". *Göç Araştırmaları Dergisi*, 8/1 (2022d), 129-135.
- Gelekeçi, Cahit. "Türk kültüründe Oğuz-Türkmen-Yörük kavramları". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları*, 1 (2004), 9-18.
- Günşen, Ahmet. "Türkiye Türkçesi Ağızlarında Alevi-Bektaş Sözü Varlığı Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 52, (2009), 101-124
- Taşgım, Ahmet. *Türkmen Aleviler*. Konya: Konya, Çizgi Yayınları, 2013.

## İSMAIL TOSUN SARAL, *GÜL BABA*, NAPKUT YAYINEVİ, MACARİSTAN, 2022.

**AYSUN EZGİ YILMAZ**  **RÖR\***  
Sorumlu Yazar/Correspondence

### Öz

Bu çalışma İsmail Saral Tosun tarafından hazırlanıp yayınlanan Gül Baba isimli eserini konu edinmektedir. İsmail Saral Tosun, Gül Baba konusunda uzun zamandır araştırma yapmış ve bu araştırmalarını da yayına dönüştürmüştür. Hem Türkiye’de hem de Macaristan’da Gül Baba konusunda yaptığı çalışmalarıyla tanınmıştır. Türkiye ve Macaristan arasındaki kültürel bağların sembolik isimleri arasında yer alan Gül Baba, İsmail Saral Tosun’un çalışmalarıyla her zaman gündemde kalmıştır. Makaleler halinde yayınlanan çalışmalarını müstakil bir esere dönüştürmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İsmail Saral Tosun, Gül Baba, Budapeşte.

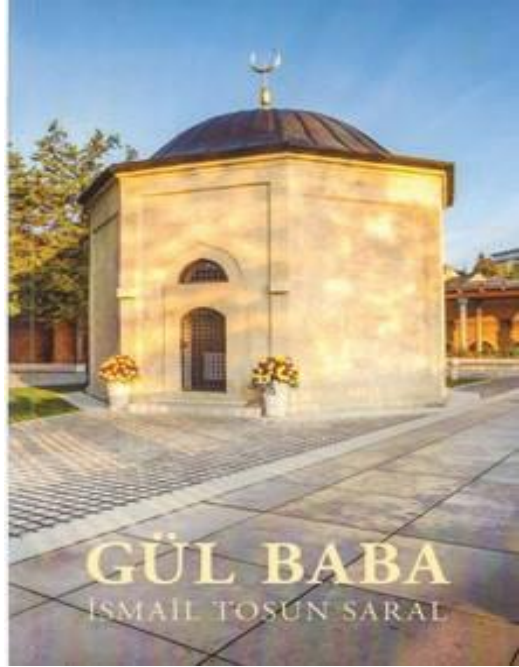
### Abstarct

This study is about the work named Gül Baba, prepared and published by İsmail Saral Tosun. İsmail Saral Tosun has done research on Gül Baba for a long time and turned his research into a publication. He is known for his work on Gül Baba both in Turkey and Hungary. Gül Baba, one of the symbolic names

of the cultural ties between Türkiye and Hungary, has always remained on the agenda with the works of İsmail Saral Tosun. He transformed his works published as articles into an independent work.

**Key words:** İsmail Saral Tosun, Gül Baba, Budapest.

\* Arş. Gör. Dr., Başkent Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, aecbulbul@baskent.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-6619-0834.



## Giriş

Türk-Macar Dostluk Derneği'nin kurucusu olan ve 2007 yılından bu yana derneğin başkanlığını yürüten İsmail Tosun Saral, Türk-Macar ilişkileri, tarihi ve kültürüne ilişkin yaptığı kapsamlı çalışmalar ile tanınmaktadır. Araştırmacı yazar Saral, Türk-Macar kültür tarihine sağladığı katkılar nedeniyle 2013 yılında Macaristan Cumhurbaşkanı János Áder tarafından Macar Liyakat Nişanı Şövalye Haçı ile ödüllendirilmiştir. Saral, son kitabı *Gül Baba*'da daha önce de üzerinde çalıştığı Bektaşî Dervişi Gül Baba'yı merkeze almıştır.

Bir önsöz niteliği taşıyan Gelecek Sözlere Giriş ile birlikte Gül Baba'nın çeşitli yönlerden ele alındığı 15 ayrı bölümden oluşan eser, Bektaşî dervişi Gül Baba'nın bütüncül bir şekilde değerlendirilmesi noktasında önem arz etmektedir.

Gelecek Sözlere Giriş bölümünde Gül Baba'nın tarihi kişiliği hakkında resmi bir belge bulunmadığını vurgulayan Saral, Gül Baba'nın tarihi şahsiyeti, yaşadığı çağ ve çevresi hakkında çeşitli rivayetler olduğunu belirtmektedir. Yurt içi ve yurt dışında Gül Baba üzerine yaptığı araştırmalardan elde ettiği verileri bütüncül bir şekilde ortaya koyan Saral, bu alanda çalışma yapacaklar için bir kapı açma niyetiyle bu yola çıktığını da sözlerine eklemektedir.

Eserin birinci bölümünde Gül Baba'nın kim olduğuna ilişkin değerlendirmeler yer almaktadır. Yurt içinde ve yurt dışında Gül Baba adıyla bilinen birçok ermiş ve bu ermişlere ait çeşitli makamlar, tekkeler ve türbeler olduğunu ifade eden Saral, bu ermişler hakkında tatmin edici bir bilgiye erişilemediğini ayrıca vurgulamaktadır. Bu bölümde Gül Baba hakkında ilk bilgiyi *Edirneli Tîgî*'nin verdiği belirtilmekte Gül Baba'nın Fatih devrinde yaşayan irfan ve keramet sahibi bir veli olduğu Edirne'de şehit düşerek öldüğü yönündeki verilerden bahsedilmektedir. Gül Babalar arasında en tanınmış olarak kabul edilenin ise XV. yüzyıl sonunda ve XVI. yüzyıl başında yaşayan Budapeşte'nin Budin kısmında türbesi bulunan ünlü bir Türk mücahidi ve Bektaşî dervişi olduğu belirtilmektedir. Yazar, 17. yüzyılda yaşayan büyük Türk seyyahı *Evliya Çelebi*'nin, Fatih Sultan Mehmet döneminden Kanuni Sultan Süleyman dönemine kadar birçok gazada bulunduğunu belirttiği Gül Baba'nın Budin Fethine katıldığını Budin Kalesi önünde şehit düştüğünü ve cenaze namazının Ebussuud Efendi tarafından kıldırıldığı Kanuni Sultan Süleyman'ın bizzat katıldığı cenazede ciddi bir cemaatin varlığına ilişkin verileri bu bölümde detaylı olarak aktarmaktadır. Evliya Çelebi'nin babasından elde ettiği veriler ışığında Merzifonlu olarak değerlendirildiğini ve kavuğunda sürekli bir gül taşıdığı için Gül Baba lakabını aldığına ilişkin kayıtlar yine bu bölümde okura sunulmaktadır. Bu bölümde, Budin'in fethi sırasında orduda görevli olan tarihçi *Celâlzede*'nin Sultan Süleyman tarafından Budin'e kutsal patron seçilen Gül Baba'nın adını anmadığına da dikkat çeken yazar, Gül Baba hususunda biri Fatih diğeri Kanuni Sultan Süleyman devrinde yaşamış iki veli olduğunu ikincisinin şöhretinin birincisini geride bırakması neticesinde Evliya Çelebi'den itibaren ikisinin kaynaştırılarak Kanuni döneminde yaşayan Gül Baba'nın hayatıyla birleştirildiği yönündeki tespitiyle konuya ilişkin en isabetli açıklamayı yapan ismin *Fevziye Abdullah Tansel* olduğunu belirtmektedir. Gül Baba'nın şöhreti hakkında tarihi kayıtlarda veri elde edemediğini belirten ünlü Macar Türkolog *Ármin Vámbéry*'in Gül Baba'yı meçhul bir büyük adam olarak nitelemesinin de doğru bir tespit olduğunu belirten yazar ilk bölümü bu şekilde sonlandırmaktadır.

Eserin ikinci bölümünde Türk seyyah ve araştırmacıların gözünden Gül



Baba'yı değerlendiren yazar ilk olarak *Naîmâ*, *Peçevî*, *Ebûbekir Râtip Efendi* gibi önemli araştırmacıların eserlerinde Gül Baba'dan kişi değil yer adı olarak bahsedildiğini ifade etmektedir. Uzun bir sürenin ardından Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahati esnasında Sultan ile birlikte Budapeşte'yi ziyaret eden *Ali Kemalî Aksüt*, Ömer Faiz Efendi, *Basiretci Ali* gibi isimlerin seyahatnamelerinde ve gezi notlarında Gül Baba Tekkesinin ziyaretine ilişkin verilerin kaydedildiğini belirten yazar, II. Abdülhamit döneminde de Budapeşte'ye bir dostluk nezaket ziyareti düzenlendiği ve tarihi kayıtlarda bu ziyaretin dördüncü günü Gül Baba Türbesi'nin ziyaret edildiğine ilişkin verileri ortaya koymaktadır. II. Abdülhamit döneminde dergâha gerçekleştirilen ziyaretlerde, dergâhın bakımsız olduğuna yönelik tespitler üzerine II. Abdülhamit'in Macaristan İçişleri Bakanı'ndan tamir izni istediği ve izin çıkması üzerine tamir işlemini kendi parasıyla gerçekleştirdiği yine bu bölüm içinde yer almaktadır. Bu bölümde ayrıca İsmail *Gaspıralı*, *Ahmet Hikmet Müftüoğlu*, *Behiç Koryürek*, *Halit Ziya Uşaklıgil*, *Cenap Şahabettin*, *Ahmet Refik*, İsmail Habib Sevük, *Prof. Dr. Mehmet Ali Kâğıtçı* vb. birçok araştırmacının süreç içerisinde Gül Baba'ya yönelik ziyaretleri ve tespitlerinin detaylı olarak aktarıldığı görülmektedir.

Eserin başında Gül Baba'nın tarihi kişiliğine, yaşadığı döneme ve coğrafyaya yönelik farklı rivayetler olduğunu vurgulayan yazar üçüncü bölümde, Tayyazade Atâ'nın *Tarih* isimli eserinde değinilen II. Bayezid döneminde İstanbul'da yaşadığı ve Galatasaray'ındaki Enderun Mektebi'nin (bugünkü adıyla Galatasaray Lisesi) tavsiyesiyle kurulduğu rivayet edilen Galatasaraylı Gül Baba'yı ele almaktadır. Yazar, Galatasaray mektebinin kuruluşu üzerine bilgi veren İhtifalci Mehmet Ziya Bey, *Prof. Dr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı*, *Hasan Âli Yücel*, *Fethi İsfendiyaroğlu* gibi araştırmacıların bu noktada Gül Baba'yı andıklarını ortaya koymakta ve ayrıca Gül Baba'nın mezarının yerine ilişkin tespitlerini de aktarmaktadır. Gül Baba üzerine çalışan *Erdogan Karakoyunlu*, *Figen Nalan Özkan*'ın tespit ve önerilerine de bu bölümde yer veren yazar, bugün Galatasaray Lisesi'nin arka bahçesinde okulun kurulmasına vesile olan Gül Baba'nın mezarı diye bilinen bir mezardan, Galatasaray'dan Tophane'ye inerken Gül Baba Sokağı'ndaki bir caminin bahçesinde Gül Baba'nın gerçek mezarı diye bilinen bir başka mezardan ve "Yeni Çarşı" Caddesinden yokuş aşağı Tophane'ye doğru inerken dik yokuşun sağ tarafında birkaç ağacın arasında bulunan bir açıklıkta da bir başka Gül Baba mezarı ve mezarın kitabesinden bahsederek bölümü tamamlamaktadır.

Yabancı Seyyahlar ve Araştırmacıların Gözüyle Gül Baba başlığını verdiği dördüncü bölümde yazar, yabancı tarihçi, seyyah ve araştırmacıların da Gül Baba ve türbesi hakkında birçok veri sağladığına değinmektedir. Gül Baba'nın tarihi kişiliğine değinilmese de Gül Baba Türbesi hakkında ilk bilgiyi veren kişi olarak Alman *Georgius Wernherus*'u işaret eden yazar, ilgili eser Evliya Çelebi'nin eserinden yüz yıl kadar öncesi yazılması sebebiyle önemli olduğunu ifade etmektedir. Bu bölümde yazar; *Ottendorf*, *Peter Lambecius*, *Edurd Brown*, *Simplician Bizozeri*, *Ignác Kúnos*, *Gyula Németh*, *Theodor Menzel*, *L. Fekete*, *E.J. W. Gibb*, *Anton Karl Fisher*, *Daniel Spitzer*, *Edit Tasnadi* vb. yabancı araştırmacıların Gül Baba türbe ziyaretleri, alametleri, eserleri vb. konular hakkındaki tespitlerini okurun dikkatine sunmaktadır.

Kitabın beşinci bölümünde Gül Baba Türbesi'nin iç ve dış yapısı hakkında ayrıntılı bilgilere yer verildiği görülmektedir. Gerek Türk gerekse yabancı araştırmacıların ziyaretlerini kaleme aldıkları yazılarda türbenin yapısı hakkında bilgilere yer vermesi süreç içerisinde Gül Baba Türbesinin durumunu da somutlaştırması bakımından değerlidir. Türbe içinin yabancı araştırmacılar tarafından daha detaylı betimlen-

diğini belirten yazar, araştırmacıların tespitlerine de bu bölüm içerisinde yer vermiştir. Bu bölümde araştırmacıların türbe mimarisi üzerine yaptığı değerlendirmeler ve türbenin sürece içerisinde geçirdiği restorasyon işlemleri hakkında bilgilere yer verildiği de görülmektedir. Avrupa'nın ortasında yer alan Gül Baba Türbesi'nin devlet kademelerinden önemli isimlerin girişimleri ve çabalarıyla aslına uygun bir şekilde yeniden restore edildiği ve 4 Eylül 1997 tarihinde dönemin Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel tarafından resmen açılan türbenin insanlığın ortak ziyaret yeri haline getirilmesine ilişkin sürece bu bölümün sonunda değinilmektedir. Ayrıca bu bölümde türbenin onarım sonrası ve öncesine ait fotoğraflarına yer verilmesi türbeye ilişkin bu söz konusu pratiklerin somut olarak nasıl uygulandığını ortaya koyması bakımından önemlidir.

Gül Baba'nın kerametlerine ayrılan altıncı bölümde keramet sahibi evliyalardan biri olan Gül Baba'nın kerametleri güvenilir kaynaklardan elde edilen veriler ışığında sıralanmaktadır. Hastalara şifa verdiğine, dargın ve birbirinden ayrı düşen sevgilileri barıştırıp kavuşturduğuna, ziyaretine gidenleri sevgiden örülü bir zırh ile kötülüklerden koruduğuna, Gül Baba'ya ait kemiklerin defninden itibaren 400 yıl çürümeden kaldığına, düşman güllerini tek eliyle yakaladığına ilişkin daha birçok keramet bölüm içerisinde detaylı olarak aktarılmıştır. Bu bölümde sıralanan kerametler kadar bir Türk-İslam ulusu olan, Macaristan'ın fethinde kılıç sağladığı rivayet edilen Gül Baba'nın Macarlar tarafından sevilmesi ve sayılması hususuna da yer verilmiş ve Macarların Gül Baba'yı bir nevi manevi bir kudret unsuru olarak görüp benimsedikleri aktarılmıştır.

Kitabın yedinci bölümü Gül Baba Mezarlığı şeklinde adlandırılmış. Bu bölümde Gül Baba Mezarlığı ile birlikte çevresindeki mezarlıklar ve burada gömülü olduğu iddia edilen bazı şahsiyetlerin adlarına yer verilmiştir.

Gül Baba Şifalı Suları olarak adlandırılan sekizinci bölümde ise Budin'deki Gül Baba Suyu ile birlikte Budin dışında Gül Baba suyu adını taşıyan kaynaklardan, Gül Baba mesire yerlerinden, romatizmaya iyi geldiğine inanılan Gül Baba çamurundan ve Gül Baba ile ilişkilendirilen bir çeşmeden bahsedilmektedir.

Operet ve Sinema Filmlerinde Gül Baba'nın değerlendirildiği dokuzuncu bölümde Macar besteci *Jenő Huszka* tarafından bestelenen üç perdelik operetten, operetin konusundan ve operetin Gül Baba ismiyle iki kez sinema filmine aktarıldığına ilişkin verilerden bahsedilmektedir.

Şiirde Gül Baba'nın değerlendirildiği eserin onuncu bölümünde Türk ve yabancı şairlerin Gül Baba'yı merkeze aldıkları, andıkları ve Gül Baba'nın adını geçirdikleri şiirlerden örneklere yer verilmiştir.

Eserin on birinci bölümü Ignác Kúnos ve Gül Baba Masalları'nda, ilk olarak Gül Baba'nın anlattığı ileri sürülen masalları bir araya getiren Macar Türkolog ve halkbilimci *Ignác Kúnos*'un hayatı ve kariyeri hakkında kısa bir bilgi verilmektedir. Bu bölümde daha sonra Kúnos'un derlediği masal metinlerinden Gül Baba üzerine yaptığı araştırmalar neticesinde haberdar olan yazarın, metinleri Türkçeye çevirerek yayınladığı “Gül Baba ve Masalları” (2008) kitabında yer verdiği beş masal metni okura sunulmuştur. Söz konusu masallar şunlardır: Derviş Baba'nın Gülleri (Budinli Gül Baba Hikâyesi), Kedilerin Sarayı, Ali'nin Kuyusu, Karpuzcuk, Sabrın Kıymetli Taşı.

Kitabın on ikinci bölümü Alman asıllı bir Macar olan *Ferenc Einsenhut*'un

1886 yılında çizdiği *Gül Baba'nın Ölümü* adlı tablosu ve bu eserin ortaya çıkmasındaki detaylara ayrılmıştır. Eserin Macaristan'ın Ankara Büyükelçiliği Rezidansı kabul Salonu'nda sergilendiği belirten yazar ilgili tabloyu da bu bölümde okura sunmaktadır.

Bektaşî Kültüründe Gül Baba'nın değerlendirildiği on üçüncü bölümde ilk olarak Bektaşî velilerinin ortak özelliği olan yeri geldiğinde ejderhaya dönüşen yer geldiğinde ise kâfirlerin öldürülmesinde yararlanılan tahta kılıçtan bahsedilmektedir. Gül Baba'nın sahip olduğu tahta kılıcın yerli ve yabancı birçok kaynakta yer aldığı belirten yazar bu konuya temas eden ilk ismin Danimarkalı ünlü masalcı *Hans Christian Andersen* olduğunu sonrasında da yerli ve yabancı birçok ismin söz konusu tahta kılıçtan bahsettiğini ifade etmektedir. Bu bölümde ele alınan diğer konu da Topçu Baba Kurbanı ve Gül Baba Kurbanıdır. Gül Baba üzerine araştırma yapıp önemli bilgileri ortaya koyan Refik Engin'in "Topçu Baba Kurbanı, Gül Baba Kurbanı" adlı makalesi bu bölümde verilerek okurun söz konusu verileri detaylı olarak anlamlandırması sağlanmıştır.

Eserin on dördüncü bölümü Gül Baba Türbesi'nin Restorasyon sürecine ayrılmıştır. Türbenin restorasyon ve çevre düzenleme sürecinin nasıl başladığı ve ilerlediği, Türkiye ve Macaristan'ın ortak çabaları, işbirliği ve katkıları; projenin sorumlu mimarı, kültür bakanları, cumhurbaşkanları, dış işleri bakanları vb. yetkililerin türbenin açılışı sırasında yaptıkları konuşmalar üzerinden okura sunulmuştur. Gül Baba ve türbesinin iki ülke halkı için ortak bir ata mirası olarak kabul edildiği, korunması ve gelecek nesillere aktarılması hususundaki hassasiyet bu konuşma metinlerinin ana mesajı olarak ifade edilebilir.

Eserin son bölümünde Muhtelif Gül Babaları ele alan yazar Gül Baba adını taşıyan birçok ermiş ve bu ermişlere ait olduğu düşünülen çeşitli makam, türbe ve tekkenin olduğunu tekrar vurgulamaktadır. Kendi araştırmaları ışığında Gül Babaları; a) Anadolu Gül Babaları, b) İstanbullu Gül Babaları, c) Ankaralı Gül Babaları ve d) Yurt Dışındaki Gül Babaları şeklinde dört başlık altında tasnif eden yazar bu tasnifleri de kendi içerisinde detaylı alt başlıklar altında inceleyerek ortaya koymaktadır.

### Sonuç

Söz konusu kitap, ünü Türkiye'den Balkanlara hatta Asya'ya kadar uzanan Bektaşî mücahidi ve dervişi Gül Baba'yı bütüncül olarak ortaya koyan kapsamlı bir çalışmadır. Çalışma özellikle Gül Baba özelinde çalışma yapacak araştırmacılar için değerli bilgiler içermekle birlikte aynı zamanda Bektaşîlik çalışanların da yararlanılabileceği nitelikli bir kaynaktır.

### Kaynaklar/References

Saral, İsmail Tosun. *Gül Baba*, Macaristan: Napkut Yayınevi, 2022.

Saral, İsmail Tosun-Saral Emre (der). *Gül Baba ve Masalları*, Ankara: Türk-Macar Dostluk Derneği Yayınları, 2008.



**İSMAIL ÖZMEN, KOLUAÇIK HACIM SULTAN VELAYETNÂMESİ,  
SARMAL KİTABEVİ, 2. BASKI, İSTANBUL, 2022.**

**GÜLSEN ÇAPAR**  **FOR** \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

**Öz**

Bu çalışma, İsmail Özmen tarafından yayına hazırlanan Koluvaçık Hacım Sultan Velayetnâmesi isimli eseri konu edinmiştir. İsmail Özmen, Koluvaçık Hacım Sultan Velayetnâmesi başta olmak üzere Alevilik Bektaşilik konulu birçok kitap yayınlamıştır. Koluvaçık Hacım Sultan Velayetnâmesi isimli eser Malatya'daki ocağı ve ocakta bulunan dedelerden kalan kaynaklara dayanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İsmail Özmen, Koluvaçık Hacım Sultan Velayetnâmesi, Malatya.

**Abstract**

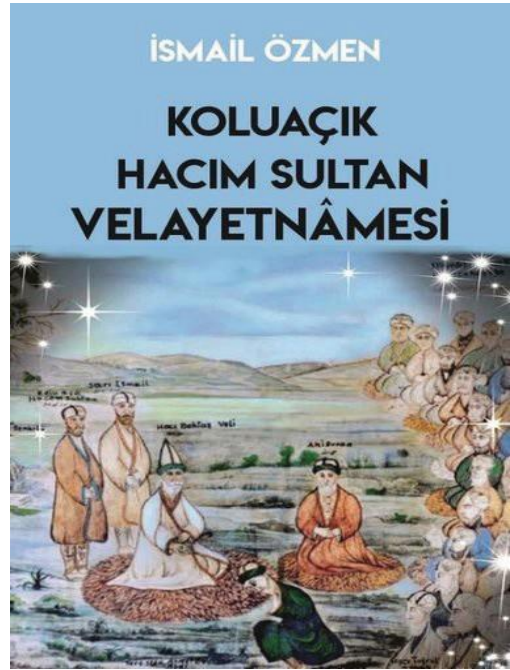
This study is about the work named Koluvaçık Hacım Sultan Velayetnâmesi, prepared for publication by İsmail Özmen. İsmail Özmen has published many books on Alevism and Bektashism, especially Koluvaçık Hacım Sultan Velayetnâmesi. The work named Koluvaçık Hacım Sultan Velayetnâmesi is based on the sources inherited from the quarry in Malatya and the grandfathers in the quarry.

**Key Words:** İsmail Özmen, Koluvaçık Hacım Sultan Velayetnâmesi, Malatya.

**Giriş**

“Koluvaçık Hacım Sultan Velayetnamesi” adını taşıyan eser İsmail Özmen tarafından yazılmış ve 2022 yılında 2. Baskısı Sarmal Kitabevi tarafından yayımlanmıştır.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, gulsencapar@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0002-2299-5462.



lanmıştır. Eser, Hacım Sultan konusuna odaklanmaktadır. Hacım Sultan'ı çok yönlü olarak inceleyen eser temel olarak Hacım Sultan Velayetnamesi üzerinde durmaktadır. Eserde, Velayetnâme'nin farklı nüshaları üzerinden ve literatürde bulunan farklı değerlendirmeleri analiz edilmiş, Hacım Sultan hakkında bilgi ve belgelere dayalı gerçekçi yorumlar katılmıştır. Ayrıca Hacım Sultan Ocağı'nı ele alan eser, Hacım Sultan Ocağı'nın günümüzde varlığını sürdüren yapısını, alan araştırması üzerinden değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Eser hem belgeye dayalı hem alan araştırmaya dayalı karma bir yöntem üzerine inşa edilmiştir. Eser Hacım Sultan'ın Bektaşilik kültürü içindeki yeri ve önemini ortaya koymaktadır. Ayrıca Hacım Sultan Ocağı'nın günümüzdeki görünümünü de vermektedir.

Hacım Sultan Velayetnamesi ve Ocakları adını taşıyan bir eser ortaya çıkarmak iddialı bir teşebbüstür. Bu bağlamda yazar İsmail Özmen'in avantajlı olarak bu konuya giriştiğini ifade etmek gerekir. Öncelikle yazar, Malatya'nın Yazıhan ilçesi Karaca köyünde dünyaya gelmiştir. Kendisinin bir Türkmen boyu olan Beğdili (Beydili)'nin Karaca alt koluna mensubiyeti vardır. Bu mensubiyet dolayısıyla Koluvaçık Hacım Sultan ve Seyyid Ahmet soyu olarak tanınan "Leğen Uşağı" kabilesi içinde yer almaktadır. Bu sebeple yaşamını Alevi-Bektaşî yoluna adanmıştır. Bu alanda kıymetli hizmetler üretmiş olan Mehmet Mahir (Özkoluvaçık) Dede'nin de ana tarafından torunu olduğu ifade edilmektedir. Öte yandan Özmen, şair ve yayımlanmış kitapları olan bir yazardır. Mesleki yayınları, şiir kitapları yanı sıra, felsefî ve Alevi-Bektaşî kültürü üzerinde araştırma ve derleme yayınları bulunmaktadır. Bu sebeple hâlihazırda Alevi-Bektaşî alanyazını bilen ve katkı veren tecrübeli bir araştırmacı ve yazar olarak bu zorlu çalışmayı üstlendiği anlaşılmaktadır.

Bu eserin konusunu Hacım Sultan Velayetnamesi ve Hacım Sultan Ocağı oluşturmaktadır. Hacım Sultan Velayetnamesi üzerinden Hacım Sultan'ı ve Hacım Sultan Ocağı'nı incelemek eserin temel amacıdır. Eser 514 sayfadan oluşmakta iken 73 kaynaktan yararlanılarak hazırlanmıştır. Özellikle birincil dereceden kaynakları esas alınarak titiz bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Ayrıca eserin sonuna, Velayetnâme'nin Osmanlıca metni de eklenmiştir. Öte yandan, eserde Hacım Sultan Ocağı ve kollarını ortaya çıkarmak için bir alan araştırması ile birlikte ciddi bir arşiv araştırması yapıldığı da belirtilmelidir.

### 1. Kitabın Yapısal Olarak Değerlendirilmesi

Yazarın, Hacım Sultan'ı konu alan ilk eserinin, 2009 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından yayımlandığı görülmektedir. Hacım Sultan Velayetnamesi ve Ocakları adını taşıyan bu eser 313 sayfadan ibaret olup, 69 kaynaktan yararlanılarak kaleme alınmıştır.

İlk yayının geliştirilmiş farklı bir versiyonu 2019 yılında "Koluvaçık Hacım Sultan Velayetnamesi" adı ile Sarmal Kitabevi tarafından yayımlandığı anlaşılmaktadır. Bu eserin geliştirilmiş 2. Baskısının 2022 yılında yine Sarmal Kitabevi tarafından yayımlandığı görülmektedir. 514 sayfadan oluşan eserin sonuna Hacım Sultan Velayetnamesi'nin Osmanlıca metninin eklendiği ve 74 kaynağa referans verildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu eserde özellikle Ömer Hayyam'dan Rubailer uygun yerlere serpiştirilmiştir. Oldukça şık bir kapak tasarımı ile eser okuyuculara sunulmuştur. Ancak kitap metninin tashih edilmesi konusunda bir eksiklik olmuş, bu sebeple kelime bütünlükleri bölünmüş (Bektaşî liğe, yaşadık ları, gibi) bir yapıda basım yapılmıştır.

Eser 4 bölüm halinde yapılandırılmıştır. İlk bölümde "Giriş Kapısı" başlığı altında kitap konusunun geniş bir özeti içerir ve değerlendirme-

ler yapılmıştır. Bu başlığın bir tebliğ olarak hazırlandığı, sonrasında kitabın başına yerleştirildiği görülmektedir. İlk bölümün ikinci başlığı “Hacım Sultan ve Velayetnamesi’ne Dair Tarihsel Bilgiler” adını taşımaktadır. Bu başlık altında tarihsel bilgiler verilmekle yetinilmemiş, Hacım Sultan hakkındaki farklı görüşlerin de irdelendiği görülmektedir. İlk bölümün üçüncü başlığı “Hacım Sultan’ın Rum Diyarına Gelişi” başlığını almıştır. Hemen akabinde “Hacım Sultan’a İlişkin Bazı Tarihsel Olgular” başlığı yer almaktadır. Burada özellikle hacım sultanın Hacibeğtaş ilçesindeki ve Germiyan ilinde, Susuz’daki yaşamı anlatılmaktadır. İlk bölümün beşinci başlığı “Hacım Sultan’ın Bektaşî Yolağındaki Yeri” olmuştur. Bu başlık altında Zaviye ve Vakfiye detaylıca ele alınmaktadır. Altıncı başlık “Hacım Sultan’da Görülen Keramet Motifleri” adını almıştır. Keramet motifleri sınıflandırılarak sıralamaya tabi tutulmuştur. İlk bölümün son başlığı “İnanç Felsefesindeki Yeri-İşlevi” adını almıştır.

Eserin İkinci Bölümü Hacım sultan Velayetnamesi’ne ayrılmıştır. Bu bölümde, Hacım Sultan Velayetnamesi’nin Milli Kütüphanede bulunan nüshası esas alınarak, Uşak’ta ilgili dernekte bulunan Uşaklı Ali İbn Hacı Mustafa’nın istinsah nüshası fotokopisi, İstanbul Kütüphanesi Ali Emiri bölümündeki vilayetname nüshası fotokopisi Rudolf Tschudi’nin “Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan” adlı yapıtı ekindeki nüsha fotokopisi ve bu konuda yazılanlar dikkate alınarak hazırlanan ana metin konulmuştur. Ayrıca Ali Emiri bölümündeki nüshanın özet metni ve Rudolf Tschudi’nin Türkçe’ye aktarılan tam metni konulmuştur.

Öte yandan bu bölüme Prof. Dr. Sayın Dalkıran kaleme alınan “Hacı Bektaş Veli Halifelerinden Hacım Sultan ve Velayetnamesi” başlıklı bir metin; Prof. Dr. Tufan Gündüz tarafından yazılan “Hacı Bektaş Veli’nin yol arkadaşı Koluvaçık Hacım Sultan ve Velayetnamesi” başlıklı bir yazı; Dr. Muharrem Bayar tarafından hazırlanan “Görevine bir Rufai Şeyhi Atanması Olayı” başlıklı yazı olmak üzere üç ayrı yazarın yazıları eklenmiştir. Bu yazılar konu ile doğrudan ilgili olmakla birlikte, yazılardan biri kitapta genel olarak iddia edilen Susuz, Uşak ili Sivasslı ilçesinde bulunur, tezi ni tartışmaya açmaktadır. Dr. Muharrem Bayar, bahsi geçen Susuz köyünün, “Uşak Susuz mu, yoksa Afyonkarahisar’ın Susuz köyü mü olduğu tartışmalıdır” ifadesi ile kitapta genel kabul gördüğü anlaşılan tez hakkında kuşku oluşturmaktadır.

Eserin Üçüncü Bölümü “Hacım Sultan İçin Yazılıp/Söylenen Şiirlerden bir Demet” başlığını taşımaktadır. Düşünce sistemi ve edebiyatta, Hacım Sultan’ın yeri ve önemini gösteren bir bölüm hazırlanmıştır.

Eserin Dördüncü Bölümü, “Koluvaçık Hacım Sultan Ocağı Kolları” başlığını taşımaktadır. Hacım Sultan Ocağı ve kolları konusundaki alan araştırmasına, belgeye ve söylenelelere dayalı bilgiler bu bölümde verilmektedir.

Eserin Sonuç bölümünde yazarın nihai bir değerlendirmesi bulunmaktadır. Dana önce de belirtildiği gibi Hacım Sultan Velayetnamesi’nin Osmanlıca metni verilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, eserde konunun, amaca uygun olarak bütüncül ve kapsayıcı biçimde incelendiği görülebilmektedir.

## 2. Kitabın İçerik Olarak Değerlendirmesi

Hacım Sultan Velayetnamesi’nin ilk yazımından sonra çoğaltılarak dağıtıldığı ve kitabın hazırlandığı esnada bilinen yaklaşık 15 nüshası arasında pek fazla bir farklılık bulunmadığının tahmin edildiği yazar tarafından ifade edilmektedir. Kitabın esas olarak dayandığı nüsha, Hacı Bektaş Dergâhının 1926 yılında kapatılması

üzerine Ankara'ya getirilen kitaplar arasında yer alan ve Milli Kütüphanede 1970/A-983 numarası ile kayıtlı olan nüshadır. Araştırma esnasında Türkiye'de bulunan farklı nüshalar karşılaştırılmış, önemli farklılıklar olmadığı anlaşılınca bir eski yazı uzmanı tarafından yeni yazıya çevrilmesi sağlanmıştır. Bununla da yetinilmemiş Türkolog Dr. Rudolf Tschudi tarafından Velayetname'nin Almanca'ya tercüme edilen metni uzman bir kişi tarafından Türkçe'ye çevrilerek kitapta yer verilmiştir.

Birincil derecedeki belgelere dayanılarak, son derece ciddi araştırma, karşılaştırma ve inceleme süreçlerinden geçtikten sonra ortaya çıkması eserin değerini doğal olarak artırmaktadır.

Özmen kitabını tarif ederken amacını da ortaya koymaktadır. Eserin inanç açısından su katılmamış bir Bektaşî büyüğü olarak kabul edilen Kolu Açık Hacım Sultan'ın hayat hikayesini, rivayet, keramet ve efsanelerin oluşturduğu sisler arasından gerçeklere dayandırma iddiası bulunmaktadır. Yaşadığı zaman diliminde henüz kurumsallaşamamakla birlikte, dengeli, aşırılığa yönelmeyen bir inanç sistemi içinde katıksız, içsel bir tevhide barındıran, ahlaki bir dünya oluşturmaya yöneldiğine vurgu yapılmaktadır. Öte yandan eserin bu inanç sisteminin "...evrensel gerçeğin özünün sergilendiği, doğruluğun, güzelliğin, iyiliğin, adaletin, hakkın, dayanışmanın kaynaştığı ve haklının egemen olacağı yepyeni bir dünyanın müjdecisi olarak ortaya çıkan ve bir bâtin kılıcı şeklinde görünen Hacım Sultan, yeni bir dünyanın mustusunu vermekte" olduğu ifade edilmektedir. "İşte, bulutlar arasından görmeye ve yakalamaya çalıştığımız, bir mutasavvıfın yaşam öyküsünden alınan kesitlerin fotoğrafları bu güzel ve özel dünyayı yansıtmaktadır." (Özmen, 2022, Arka Kapak).

Yazar, Bektaşîliği hür düşüncelerle dinin ahlâkî kaidelerinden doğmuş bir yolak olarak ifade etmektedir. "Bektaşîliğe sonradan karışan Kalenderilik, tenasüh ve sair eksantrik inanışlar onun sadeliğini bozmuştur. Ahmet Yesevi'nin yolu Nakşîlik-tir. Fakat ondan ruh olarak Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş Veli, Hacım Sultan, Abdal Musa Sultan gibi mistikler yerleştikleri Anadolu'da yeni bir kurum meydana getirmişlerdir." (Aktaran Özmen 2022, 21; Atalay, 1962, 295). Yazar, bu yolağın üç temel kaynağına vurgu yapmaktadır: İlk olarak İslam inancı ve tarihi, ikinci olarak İslam tasavvufu iken üçüncü olarak İslam'dan önceki Türk inanç ve kültürü ile geldikleri yerlerin mahalli kültürlerinden alınanlar sıralanmaktadır. Bu bağlamda "Hamuru yoğurup, ekmeğe haline getiren, yolu oluşturan ise Türkmenlerdir." (Özmen, 2022, 21).

Özmen, eserde Hacım Sultan'ın Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin ardıllarından olduğunu ve Horasan'dan birlikte geldiklerini ifade ediyor. Hacım Sultan'ın yaklaşık Miladi 1305 tarihinde Germiyan yöresine Ulu Pir'in görevlendirmesi ile geldiğinden söz ediyor. Eserde Tahta Kılıç (Batın Kılıcı) ve Meydan Taşı motifleri izah ediliyor. Çünkü her iki motif de Hacı Bektaşî Veli ile Hacım Sultan arasındaki ilişki açısından özellikle önem taşımaktadır.

Eserde, menakıpname (velayetname) konusunda açıklama yapılıyor. "... İslam ülkelerinin gökçeyazınlarında veli, din adamı, yolak kurucusu pirlerin ve kahramanların olağanüstü yaşamlarını, kerametlerini anlatan eserlerin genel adıdır." (Özmen, 2022, 53). Eserde, Hacım Sultan'ın soyunun Onuncu İmam, İmam Ali El Naki'ye dayandığı bilgisi verildikten sonra, Hacım Sultan hakkındaki farklı görüşler irdelenmekte ve yazar nihai görüşlerini ifade etmektedir.

Kitapta Hacım Sultan'ın Rum Diyarına gelişi ve Hacım Sultan gerçekçi bi-



çimde anlatılmaktadır. Hacim Sultan'ın hakiki hayat öyküsü, dünyaya gelişi ve ayrılış tarihleri, ebeveyn adları İmam Ali El-Naki hazretlerine soyunun bağlantısını gösteren soy seceresi ve kendisinin altsoy uzantısı, eğitimi, bağlı olduğu tasavvufi kurum ve kuruluşlar ve eserleri ile ilgili elde yeterince bilgi ve belge olmadığı tespiti yapılıyor. Bu tespit sonrasında eldeki bilgi ve belgelere göre açıklamalar devam etmektedir. Buna göre kendisi için hazırlanan "Hacim Sultan Velayetnamesine ve 'Mi'rat'ül Me-kasid" adını taşıyan eserde onun asıl adının Recep olduğu belirtiliyor. Hacim Sultan ve Kolu Açık ona Hacı Bektaş Veli'nin verdiği ad ve lakaplar olarak ifade ediliyor. Germiyan bölgesinin Uşak iline yaya olarak yaklaşık üç-beş saat mesafedeki Susuz adı verilen yerde yerleşmiş ve yaşamıştır. Bu Susuz'da vefat etmiş ve sırlanmıştır. Sonradan aynı yere türbesi yaptırılmıştır. Yazar aynı sayfada, "Hem Hünkâr Hacı Bektaş Veli Menâkıbnamesi, hem de Hacim Sultan Velayetnamesi onun, Oniki imam soyundan bir Seyyid Hüseyin'in oğlu olduğunu bildirirler," (Özmen, 2022, 78) biçimindeki tespitini paylaşmaktadır.

Yazar bilinen söylenceye göre Hacim Sultan'ın Anadolu'ya gelişini ve Germiyan elindeki yaşamını özetlemektedir: "Kolu Açık" lakabı ile bilene Hacim Sultan'ın, Hacı Bektaş Veli ile birlikte Horasan'ın Nişabur şehrinden hareketle, çift başlı "göğercin donunda" Anadolu'ya birlikte geldiklerini vurgulamaktadır. Birlikte geldikleri Suluca Karahöyük'te, bir süre kaldıkları, Hacı Bektaş Veli'nin önemli halifelerinden biri olduğunu ifade etmektedir. Hacim Sultan hakikati söylemekten hiç çekinmeyen yaradılışı sebebiyle bizzat Hacı Bektaş Veli tarafından "Batın Kılıcı", "Meydan Celladı" ve "Meydan Taşı" sıfatları ile nitelendirildiği belirtilmektedir. Hacı Bektaş'ın, diğer önemli halifelerinden istediği gibi irşat etmek üzere, Germiyan bölgesine (Kütahya, Afyonkarahisar ve Uşak yöresine) gitmesini istediği bilgisi paylaşılmaktadır. Bu isteğe uygun şekilde Hacim Sultan'ın geri kalan ömrünü bu yörede ibadetle, irşat faaliyetleri ile geçirdiğine işaret edilmektedir. Bu dönemde gösterdiği kerametler ile örnek sufi yaşamını engin bir sadelik içinde geçirdiği bilgisi verilmektedir. Hacim Sultan'ın son durağının, adı 'Susuz' olarak bilinen boş-bozkır olduğu vurgulanmaktadır. Hacim Sultan'ın yerleştiği bu yerin adının Hacim Köyü olarak anılmaya başladığı, günümüzde de bu adı taşıdığı ifade edilmektedir.

Eserde Hacim Sultan'ın Hacı Bektaş'taki yaşamına ışık tutan Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi'nden bazı bölümler verilmektedir. Bu kısımda yazar, Ahmet Yaşar Ocak'ın "Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıpnâmeler" adlı kitabından alıntılar yapmaktadır. Her iki velayetnamenin XV, yüzyılda yazıldığı tespitini paylaşır. Bu bağlamda Ocak'ın 15. yüzyıldan, Osmanlılar Dönemi'nde en önemli tarikatlardan biri olan Bektaşiliğin yavaş yavaş Kalenderilikten ayrışarak oluşumunu tamamladığı devre olarak söz etmesine işaret eder. Devamında Ocak'tan alıntılar yapar. Bu kapsamda Hacim Sultan Velayetnamesi'nin yazarının, kesin olarak bilinmemekle beraber, Derviş Burhan adında bir kişinin elinden çıkmış olabileceği ihtimalinin güçlü olduğunu belirtir. Velayetname'de Hacim Sultan'ın Hacı Bektaş ile Anadolu'ya gelişi, onun yanındaki yaşamı ve nihayet halifesi sıfatıyla Batı Anadolu'da Germiyan bölgesine yerleşmesi ve oradaki yaşamının menkıbelerle anlatıldığı ifade edilir. Türkçe yazılmış bu Velayetname, Hacı Bektaş'ın bir halifesine ait tek menâkıbnâme olma özelliği taşıdığı vurgulanır. Bu tespitlerin, Hacim Sultan'ın devrindeki nüfuzunu ve önemini gösterdiğine dikkat çekilir.

Öte yandan yazar, Hacim Sultan Velayetnamesi'nin başlangıç bölümü ile Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi'nin baş tarafının hemen hemen aynı olduğu tespitinden hareketle her iki menkıbenin de aynı kolektif belleğe dayandığını belirtir.

Hacım Sultan'ın Tarikattaki Yeri konusu altında çeşitli açılardan Hacım Sultan'ın bağlı olduğu tarikat inceleniyor. Hacım Sultan'ın Tarikatteki Makam ve Postu ele alınıyor. Böylece farklı açılardan Hacım Sultan'ın yolaktaki konumu ve önemi vurgulanmaktadır.

Ayrıca, Hacım Sultan Zaviyesi ve Vakfiyesi üzerinde inceleme yapıldığı görülüyor. "Hacım Sultan'ın türbesinin bulunduğu yerde sağlığında kurduğu bir zaviyesi ile sonradan Germiyan beyi I. Yakup Bey'in oluşturduğu anlaşılan vakfiyesi bulunmaktadır." (Özmen, 2022, 104). Bu bağlamda zaviye kavramının bir tanımı da verilmektedir: "Türkçe'ye Arapça'dan geçmiş olup, terim olarak, herhangi bir tarikata mensup dervişlerin, şeyhlerin, baba ve dedelerin başkanlığında toplu olarak yaşadıkları, gelip geçene ücretsiz yer ve yemek sağlayan dinsel bina ve kurumlara verilen addır." (Özmen, 2022, 106-107).

Yazar, Hacım Sultan Zaviyesi'nin, Uşak şehrinden yaklaşık yarım saat uzaklıkta bulunan Sivaslı kazasına bağlı Hacım köyü mezarlığının ortasında bulunduğu vakfiye suretinden anlaşıldığı tespitini yapmaktadır. Ayrıca Hacım Sultan Türbesi'nin, Sivaslı kazasının Hacım köyü mezarlığında Hacım Sultan Zaviyesinin yanında olduğunu ifade ederek türbenin mimari özelliklerini vermektedir. Bununla birlikte, Hacım Sultan Zaviyesi Vakfiyesi de etraflıca irdelenmektedir. Yazar ayrıca şu tespitte bulunmaktadır: "Vakfiyenin düzenlendiği tarihte, vakfedilen yerlerin adları Türkçe'dir. Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi seyrinin en güzel göstergeleri mahalli köy, yer ve mevki adlarının hemen Türkçeleştirilmiş olmalarıdır." (Özmen, 2022, 116).

Eserde Hacım Sultan'da Görülen Keramet Motifleri, Velayetnameye dayanılarak bir sınıflandırma içinde incelendiği görülmektedir. Ana sınıflandırma şu şekildedir:

- Hacım Sultan'ın kendi vücudunda görülen keramet motifleri
- Doğa ve eşyalar üzerinde gösterdiği keramet motifleri
- Doğa güçlerini ve olaylarını istediği gibi yöneltme motifleri
- Hayvanlar üzerinde gösterdiği keramet motifleri
- Gizli şeyler üzerinde gösterdiği keramet motifleri
- İnsanüstü güçlerde gösterdiği keramet motifleri
- Biyolojik mahiyetteki keramet motifleri
- Veliliğini kabul edenlere yönelik keramet motifleri
- Veliliğini kabul etmeyenlere yönelik keramet motifleri
- Hasımlarına beddua ederek muhtelif biçimlerde cezalandırma motifleri

"İnanç Felsefesindeki Yeri ve İşlevi" konusu ile ilgili olarak yazar, bir tespitini paylaşmaktadır: "Hazreti Pir Hacı Bektaş ile aynı soydan gelen Hacım Sultan'ın kendisine ait lejandları anlatan ve Hacım Sultan Velayetnamesi adını taşıyan bir velayetnamesi vardır. Çeşitli yazma nüshaları olan bu velayetname ikisinin de akraba olduklarının açık delilidir." (Özmen, 2022, 126).

B. N. Dede Baba'ya (Aktaran Özmen, 2022, 126) göre, "Bektaşî ayn-ül cem'lerinde, yani cem törenlerinde istekliye (talip) öğretilen makamlar arasında yer alan "meydan taşı" bu zatla orantılı bir makamdır. Hazreti Pir tarafından kendisine verilmiş olan "Batın Kılıcı" (Tahta Kılıç) ile müridi cemde ve dışarıda terbiye edici olarak görevlendirilmiştir".

Kitabın İkinci Bölümünde “Vilayetname-i Hacım Sultan” yer almaktadır. Bu bölümde farklı nüshalardan velayetname metinleri, belge niteliğinde okuyucuya sunulmaktadır. Bu konudaki metinler yukarıda bahsedilmiştir.

Eserde Hacım Sultan için, yazılıp/söylenen şiirlerden bir örnekler de verilmektedir. Bu şiirler aslında toplumsal yapı içinde Hacım Sultan’ın yeri ve önemini şiirler vasıtasıyla göstermektedir.

Said Emre’nin bir şiirinde Hacım Sultan (Özmen, 2022, 336):

Sohbetine eren kişi anmadı hiç ayruk işi

Hacım yüzün gören kişi yarlıkların elden kodu

Zihi hil’at zihi devlet zihi ata zihi rahmet

Said aydur yüzbin mihnet Hacım bana benüm dedi

Türabi Ali Baba’dan Hacım Sultan ile ilgili bir şiir (Özmen, 2022, 345):

Erenler serveri gerçekler piri

Sarı İsmail, Hacım Sultan ulumuz

Hünkâr Hacı Bektaş erleriyiz biz

*Şah-ı Horasan’a çıkar yolumuz*

Balım Sultan, Abdal Musa şahımız

Muhammed Ali’den kokar gülümüz

Seyyid Ali Sultan gülleriyez biz

On iki taruykın serveriyiz biz

Eserin Dördüncü Bölümü “Kolu Açık Hacım Sultan Ocağı ve Kolları” başlığına ayrılmıştır. Bu konuda alan araştırmasına dayalı olarak elde edilen bilgiler ile literatür taramasından gelen bilgiler analiz edilerek tarihsel süreç ile birlikte ocak anlatılmaktadır.

Yazar, Hacım Sultan Ocağı’nın 12 mürşid ocağından biri olduğunu, Hacım Sultan’ın Oniki imamlardan Aliy’yen Naki’nin üçüncü oğlu Seyyid Hüseyin’in soyundan geldiğini, ayrıca Hünkâr Hacı Bektaş Veli’nin amcası oğlu, önem sırasına göre birinci ya da üçüncü halifesi olduğunu izah etmektedir. Dolayısıyla bu ocağın her yönden Hacı Bektaş ve soyuna, çelebilere bağlı, Bektaşilik yolağının bölünmez bir parçası ve devamı olduğunu kaynaklara dayalı olarak ifade etmektedir.

Yazar, alan araştırmasını Hacım Sultan Ocağının Yazıhan ilçesi Karaca köyü ana kolundan başlatıyor. Köyün kuruluş öyküsünü, Sümüksüz Hasan Dede’yi ve Türbesi’nin yapım öyküsünü anlatıyor. Karaca köyünün ırk ve etnik yapısını inceliyor. Aşağı-yukarı köyün hepsi Beydili Aşireti’nin Karacalı obasına mensup olduğu biçiminde ulaştığı sonucu paylaşıyor (Özmen, 2022, 363). Eserde, Karaca köyü ile ilgili tahrir defterleri araştırılmış, hatta 1578 yılındaki bir Padişah Fermanı’ndan alıntı yapılmıştır. Farklı kaynaklardan, kaynak kişilerden elde edilen bilgiler analiz edilerek, Karaca köyü ve çevresindeki köyler incelenmektedir.

Yazar, Leğen Uşağı dedelerinin en az 200-350 yıldan bu yana “Hacım Sultan Ocağı Evladı” sıfatıyla dedelik yaptıkları yöre ve köy adlarını veriyor. Yazıhan ilçesine bağlı Karaca, Hilan, Eğribük köyleri ile Fethiye beldesi; Elbistan’dan, Gürün’dan, Hekimhan’dan köylerin isimleri veriliyor. Kuluncak ilçe merkezi ve bazı köyler, Sivas-Kangal’dan, Gaziantep-Şehit Kâmil ilçesinden köyler, Pazarcık’tan bir köy, Tarsus’tan iki köy, Şanlıurfa’dan köyler, Çorum ve Yozgat-Akdağmadeni’nden bazı

köylerin de Hacım Sultan Ocağı'nın talipleri olduğu, bir kısmının da Leğen Uşağı'na mensup dedelere bağlı oldukları, alan araştırmaları ve kaynak kişilerin anlatıları ile ortaya konulmaktadır. Karaca köyündeki Hacım Sultan soyundan geldiklerini söyleyen "Leğen Uşağı" ailesinin elindeki secere, icazet, icazetname, buyrultu, emir, görev yazıları gibi belgelere de özellikle vurgu yapılmaktadır. Kitapta, Karaca köyündeki Hacım Sultan Ocağı'nın Leğen Uşağı'na ait özet seceresi verilir, izah edilmektedir. Basak, Başkımık köylerindeki Hacım Sultan Ocağı kolları da kaynaklarla birlikte anlatılmaktadır. Ayrıca, Akdağmadeni ormanları içindeki Hacım Sultan Ocağı Kolu ele alınmaktadır. Hacım Sultan Ocağı Basak Kolu Dedesi İbrahim Yıldırım ile bir söyleşi yapıldığı da görülmektedir.

Sonuç Bölümü'nde yazarın tespitleri ve düşünceleri yer almaktadır. "Bütün bu iyi, güzel ve doğru şeylere ulaşmanın kalkış noktası, gerçeğin araştırılmasıdır... gerçek hakikat seçilmiş kişilere sır olarak verilmiştir." (Özmen, 2022, 459).

"Yüceler yücesi mutlak gerçeklik sadece Tanrı'dır." O, ötekilerle ve kendi özüyle dop-doludur. O hem gizlidir hem ap-açıktır." (Özmen, 2022, 459).

"Yani 'Ben ben olanım' diyen ulu Tanrı'nın bu adının anlam, kişilik ötesi saf bilinçtir ki, bunun hiçbir niteliği yoktur; çünkü niteliklerin ötesinde, tanımlanamaz, mutlak varoluştur o, kısaca bilincin bizzat kendisidir. İşe bu tanımla başlayan tasavvuf gerçeği bulmuştur. İşte Hacım Sultan bunları yapmıştır." (Özmen, 2022, 459-460).

"Gerçekten 13.yy.'daki aydınlanma; böyle kendine özgü, paylaşımcı, dayanışmacı, iyiliğin güzelliğinin, gerçeğin, adaletin, doğruluğun peşinde koşan bir aydınlanmadır... manevi değerleri insanlık ülküsü ile birleştirip kaynaştıran bir dünya kurmaya çalışırlar, Allah'ın egemenliğine boyun eğen bir dünya yaratırlar. Bu dünyayı öbür dünyanın değer ve güzellikleriyle süslediler, güzelleştirdiler, bizim, sizin, onların, hepimizin dünyası kıldılar. İşte bu kitapta anlatılan zat, bunlardan biridir, yücedir, uludur." (Özmen, 2022, 460).

### Sonuç

Eserde Bektaşî kültürü içinde Hacım Sultan'ın yeri ve önemi ortaya konulmaktadır. Kolu açık Hacım Sultan'ın hakiki yaşamına ilişkin izlerin ciddi biçimde takip edildiği görülmektedir. Bu takip esnasında bilgi, belge ve bulguların ışığında analizler yapılmıştır. Temel kaynak olarak Hacım Sultan Velayetnamesi ele alınmaktadır. Tarihsel süreçte ve günümüzde Hacım Sultan Ocağı detaylı biçimde anlatılmaktadır. Eserin amacına uygun olarak güçlü bir literatür taraması ile Velayetname'nin farklı nüshalarının izinin sürülmesi, incelenmesi yöntemi çalışmanın güçlü bir dayanağı olduğunu göstermektedir. Ayrıca Hacım Sultan Zaviyesi Vakfiyesi'nin de inceleme kapsamına alındığı görülmektedir. Hacım Sultan Ocağı ve kollarını ortaya çıkarmak için eserin bir alan araştırması ile birlikte ciddi bir arşiv araştırması ile desteklendiği özellikle belirtilmelidir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, araştırmaya, belgelere ve analize dayalı bilgilendirici nitelikte bir eserin ortaya çıktığı görülmektedir.

### Kaynaklar/References

Özmen, İsmail. (2009). *Hacım Sultan Velayetnamesi ve Ocakları*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Özmen, İsmail. (2022). *Hacım Sultan Velayetnamesi*. 2. Baskı. İstanbul: Sarmal Kitabevi.

**Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli, Editörler: Ahmet Taşğın, Erdal Aksoy,  
Abdurrahman Kültür, Hakkı Taşğın, Sota Yayınları, Hollanda, 2022.**

**CEM HAYAT**  **RÖR\***

Sorumlu Yazar/Correspondence

**Öz**

Bu çalışma, editörlüğü Ahmet Taşğın-Erdal Aksoy-Abdurrahman Kültür-Hakkı Taşğın tarafından hazırlanan Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli isimli eseri konu edinmektedir. UNESCO, 2021 yılını, Hacı Bektaş Veli anlam için ilan etmiştir ve bundan dolayı bu eser; editörlerin dışında birçok akademisyen ve araştırmacının makaleleriyle vücuda getirilmiştir. “Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli” adlı eser de yirmi beş makale yer almaktadır. Eser, Hollanda’da bulunan Sota Yayınları tarafından 2022 yılında yayımlanmıştır.

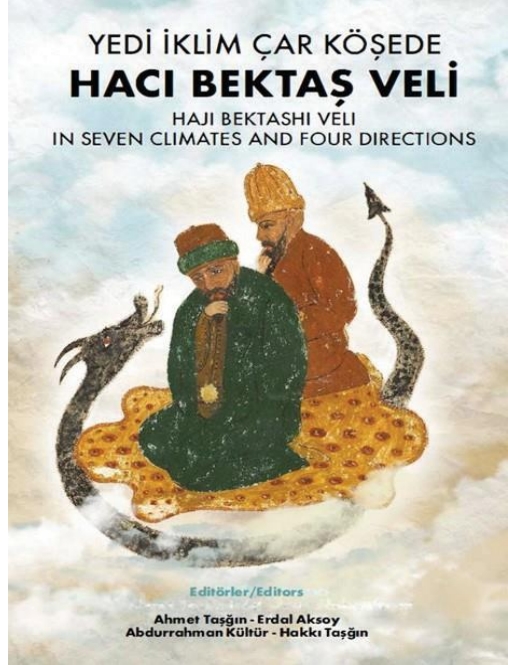
**Anahtar Kelimeler:** Ahmet Taşğın vd., Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli, Sota Yayınları.

**Abstract**

This study is about the work titled Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli, edited by Ahmet Taşğın-Erdal Aksoy-Abdurrahman Kültür-Hakkı Taşğın. UNESCO declared the year 2021 for the meaning of Hacı Bektaş Veli and therefore this work; It has been compiled with the articles of many academics and researchers in addition to the editors. There are twenty-five articles in the work titled “Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli/Hacı Bektash Veli In Seven Climates and Four Directions”. The work was published in 2022 by Sota Publications in the Netherlands.

**Key words:** Ahmet Taşğın et al., Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli, Sota Publications.

\* Öğrenci, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, hayat.cem@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9839-2492



## Giriş

UNESCO'nun 2021 senesini, Hacı Bektaş Veli yılı ilan etmesi sebebiyle hazırlanan bu eser; Prof. Dr. Ahmet Taşğın, Prof. Dr. Erdal Aksoy, Arş. Gör. Abdurrahman Kültür ve Hakkı Taşğın editörlüğünde vücuda getirilmiştir. “Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli” adlı kitap; 555 sayfadan oluşmakta ve ilk kez Mayıs 2022’de, Hollanda’da bulunan Sota Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

Tarih, folklor, tasavvuf, metin neşri, mimari, sanat tarihi, müzikoloji, sosyoloji gibi birçok dalda alanında uzmanlaşmış akademisyenlerin yanı sıra Alevi-Bektaşî edep ve erkânından gelen temsilcilerin ortak çabasıyla ortaya çıkan bu eser, 25 adet makaleden meydana gelmektedir. Bu 25 makaleden 22’si Türkçe, 3’ü ise İngilizcedir. Eserde makalelerin bitimiyle birlikte Türkçe makalelerin İngilizce özetlerine, İngilizce makalelerin ise Türkçe özetlerine yer verilmektedir.

Özellikle Anadolu’da Alevi inanç ve felsefesinin oluşumunda baş aktör olan Hacı Bektaş Veli’nin aziz hatırasına bir saygı tecellisi ve kültürün sürekliliği açısından bir vazifenin yerine getirilmesi anlamı da taşıyan bu eser, akademik bilgiyle birlikte yol evlatlarının sözlü ve geleneksel birikimlerine de yer vermesi nedeniyle ayrıca önemlidir.

Eser, Mehmet Tütüncü isimli araştırmacı ve koleksiyonerin “Hacı Bektaş Veli Sarı Saltuk’un En Eski Resmi Hakkında” isimli makalesi ile başlamaktadır. Makalede; miladi 1651 yılında yapıldığı belirtilen ve Hacı Bektaş Veli ile Sarı Saltuk’un resmedildiği söylenen, Tütüncü’nün kendi koleksiyonunda bulunan minyatür hakkında detaylı bilgiye yer verilmektedir (Tütüncü, 2022, 9-14).

Bir sonraki makale, “Hünkâr Hacı Bektaş Veli” ismiyle Cengiz Yıldırım’a aittir. Yazar makalesinde, Hacı Bektaş Veli ile ilgili birçok konuda yapılan tartışmaların henüz bir neticeye bağlanamamış olduğunu belirtmektedir. “Hacı Bektaş Veli kimdir?” sorusuna verilen cevapların gözden geçirilmesi gerektiğine değinen Yıldırım; Hacı Bektaş Veli ile ilgili yapılan çalışmalardan yararlanarak, Hacı Bektaş-ı Veli’nin hayatının hak ettiği düzeyde araştırma ve inceleme konusu yapılmadığına dikkati çekmeye çalışmaktadır (Yıldırım, 2022, 15-40).

Eseri oluşturan üçüncü makale “Hacı Bektaş Veli ve Etrafında İleri Sürülen Görüşler, Tartışmalar” başlığı ile Hüseyin Dedekargınoğlu tarafından kaleme alınmıştır. Dedekargınoğlu burada, Hacı Bektaş Veli’nin doğumu, yetişmesi ve Anadolu’ya gelene kadar olan hayatı hakkında güvenilir belgeler bulunmadığına; çok geniş bir alanda faaliyet yürütmesi nedeniyle bu faaliyetlerin hangi prensipler çerçevesinde yürütüldüğünün tam anlamıyla kavranamamasına dikkat çekmektedir. Yazar bu çalışmasında; Hacı Bektaş Veli’yi konu alan kaynaklar, Hacı Bektaş Veli’nin soyu, doğum tarihi, Anadolu’ya gelişi, Bektaşîlik, Hacı Bektaş Veli’nin mücerredliği gibi konulardaki tartışmaları ele almaktadır (Dedekargınoğlu, 2022, 41-60).

Eserin dördüncü makalesi “Bektâşî Tarikatında Mücerredlik ve Der Beyân-ı Erkân-ı Mücerred-i Bektâşiyân” adıyla, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ömer Faruk Teber’e aittir. Yazar çalışmasında, Bektaşî geleneği kaynaklarında mücerredlik kavramını ele aldıktan sonra, Hacıbektaş İlçe Halk Kütüphanesi yazma koleksiyonları içerisinde 29 tasnif numarası ile kayıtlı bir Bektâşî Erkânâmesi içerisinde Der Beyân-ı Erkân-ı Mücerred-i Bektâşiyân başlığı ile 31b-38a varakları arasında yer alan kısmın transliterasyonuna yer vermiştir (Teber, 2022, 61-78).

Eserdeki beşinci makale, İstanbul Topkapı Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi Dr. Huriye Emen’in kaleme almış olduğu “Osmanlı Döneminde Hacı Bektaş Veli Makam Zaviyeleri: Mısır - Aksaray - Dimetoka Örnekleri”dir. Yazar çalışmada, Osmanlı Devleti’nin hüküm sürdüğü bölgelerde Bektâşi tarikatına bağlı birçok tekke örneğine rastlanırken, Hacı Bektaş Veli’nin tam adıyla zikredilen makam örneklerinin yok denilecek kadar az olduğunu dikkat çekmektedir. Bu minvalde Aksaray’ın Susadı köyünde, Dimetoka’da şehrinin içinde ve Mısır’da (Kahire Kasrı’l-ayn) yeniçeri garnizonunda inşa edilmiş ve makam zaviyesi örneklerinden olup Hünkâr Hacı Bektaş Veli’ye isnat edilen ender yapıları açıklama yoluna gitmiştir (Emen, 2022, 79-90).

Eserin altıncı makalesi “Ehlihaklar ve Kelamlarında Hacı Bektaş” adıyla Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ahmet Taşğın tarafından kaleme alınmıştır. Çalışma, Taşğın’ın Ehlihak metinleri üzerine çalışmaları ile İran ve Irak’ta farklı zamanlarda yaptığı alan araştırmalarından elde ettiği Hacı Bektaş Veli ile ilgili bilgileri muhteva etmektedir (Taşğın, 2022, 91-121).

Eserdeki yedinci makale, İstanbul Bilgi Üniversitesi Tarih Bölümü yüksek lisans öğrencisi Ayşe Begüm Gürkan tarafından İngilizce kaleme alınmış olan “Otman Baba: The Qalandarî Murshid Of Mehmed II”dir. Çalışma, 15. yüzyılda yaşamış olan Seyyid Battal Gazi süreğinden gelen Otman Baba’yı konu edinmektedir. Makalenin ilk yarısında Otman Baba’nın ideolojik düşünceleri, Osmanlı Devleti’ni siyasi olarak desteklemesinin nedenleri ve kendisinin II. Mehmed’in manevi babası ve müşşidi olduğu yönündeki iddialar incelenmiştir. Çalışmanın ikinci yarısında ise Otman Baba’nın önemli Sufi kavramları olan Nur-u Muhammedi, nübüvvet ve velayet ikiliği, Seyr-i Süluk, evliyaların ve kutupların seviyeleri, görevleri ve güçleri, Vahdet-i Vücut ve Ene’l-Hak gibi konulardaki yorumları incelenmiştir (Gürkan, 2022, 123-149).

Eseri oluşturan sekizinci makale, “Klasik Metinlerin İzinde İki Sultan İki Taht: Vilayetname-i Kaygusuz Sultan -Abdal Musa Sultan’ın Kaygusuz Abdal Sultan’ı İrşadı-” ismiyle Ahmet Taşğın ve Hakkı Taşğın tarafından kaleme alınmıştır. Çalışmaya konu olan vilayetnameye, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Taksim Atatürk Kitaplığı’ndan ulaşılmış olup Horasan erenlerinden Abdal Musa Sultan’ın Kaygusuz Abdal Sultan’ı irşat ettiği ele alınmıştır (Taşğın-Taşğın, 2022, 151-178).

Eserin dokuzuncu makalesi, Mehmet Tütüncü’ye ait ikinci makale olarak karşımıza çıkmaktadır. Tütüncü, “Cezayirde Bektaşilik Cezayir Gözcüsü Veli Dede ve Türbesi” ismini verdiği çalışmada; Bektaşî ulularından olan Hüseyin Veli Dede’nin, Barbaros Hayreddin’in davetine icabetle 1516 yılında Cezayir seferine katılmasını ve sonrasında yeniçeri ocağının Cezayir’deki manevi koruyucusu olmasını ele almaktadır (Tütüncü, 2022, 179-189).

Eserdeki onuncu makale Ahmet Taşğın ve Hakkı Taşğın’ın kaleme aldığı “Ahmed Sırrı Baba ve Kasrı’l-Ayn Tekkesi Postnişinleri Listesi” isimli çalışmadır. Çalışma, Ahmet Sırrı Dede’nin Arnavutluk’a giderken yanında götürdüğü eserlerden biri olan, Kaygusuz Abdal Tekkesi’nin babaları listesi ve kısaca tekkenin son dönemini aktardığı risaleyi konu edinmektedir. Çalışmaya konu olan risale, günümüzde Arnavutluk Devlet Arşivi’nde bulunmaktadır. Çalışmanın sonunda eserin ilgili varaklarının görselleri de yayımlanmıştır (Taşğın, Taşğın, 2022, 191-202).

Eserdeki on birinci makale, Eskişehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde doktora öğrencisi olan İtir Hamzaj tarafından kaleme alınmış olup “Receb

Baba ve ABD’de İlk Bektaşî Dergâhı” ismini taşımaktadır. Çalışma, 1901 yılında Arnavutluk’un Gjirokastra şehrinde Bektaşî bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Recep Baba’nın siyasi baskılar nedeniyle 1944’te Arnavutluk’u terk etmesi ve 1954 yılında ABD’nin Detroit şehrinde bir Bektaşî tekkesi kurmasını ihtiva etmektedir (İlir, 2022, 203-220).

Eserin on ikinci makalesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Alevi Bektaşî Kültürü Bölümü doktora öğrencisi Gheis Ayaz Ebadi’nin yazdığı “Kuş Donunda Rum’a Giden Hacı Bektaş’ın Karakoyun Durağı: Kara Oğlan Ocağı”dır. Çalışma, bugün İran sınırları içerisinde yer alan ve Türkiye’de Ağrı Dağı eteklerindeki Karakoyunlu ilçesine yakın olup burayla aynı adı taşıyan Karakoyunlu bölgesini irdelemektedir. Çalışmada bu bölgede Alevi Türkmenlerin yaşadığı ve bölgenin yaklaşık 40 köyden meydana geldiği belirtilmektedir. Ardından bölgenin inaç yapısı ele alınmakta ve Alevi Bektaşî kültürü ile bağları araştırılmaktadır. Öte yandan Hacı Bektaş Veli’nin Horasan’dan Rum’a seyahati sırasında Karakoyunlu bölgesinde konaklaması ve kerametler göstermesi ile ilgili rivayetlere de yer verilmektedir (Ebadi, 2022, 221-252).

Eserdeki on üçüncü makale araştırmacı yazar İbrahim Bahadır’a aittir. Bahadır, “Hacı Bektaş Veli ve Tekkesi: Alevi Grupların Hacı Bektaş Veli Tekkesine Bağlanma Süreci” adını verdiği çalışmasında Hacı Bektaş Veli’nin hayatı, kişiliği; Hacı Bektaş Veli’den söz eden kaynaklar ve ölümünün ardından Bektaşî tarikatının oluşması ve Alevi grupların bu tarikata bağlanmaları konularını ele almıştır (Bahadır, 2022, 253-284).

Kitaptaki on dördüncü makale, Şumen Episkop Konstantin Preslavski Üniversitesi Öğretim Üyesi Dr. Memish Syuleyman Merdan tarafından oluşturulmuştur. “Bulgar Eski Eseri Arkeoloji Ortaklığı’nın 1927 Yılında Demir Baba Tekkesinde Düzenlenen Etkinliği İle İlgili Bir Arşiv Belgesi” başlıklı yazı, Bulgar Eski Eseri Arkeoloji Ortaklığı’nın yıllık toplantısını 2 Ağustos 1927 tarihinde Demir Baba Tekkesi’nde yapmasını konu edinir. Makalede yayımlanan arşiv belgesinin konusu da bu yıllık toplantıdır. Belgenin başlığı, “Bir Zamanlar Gerçekleşen Demir Baba Tekkesi ve Bölgesinin İncelemesi Hakkında Anmalık Malûmat”tır. Belgenin yazarı ise bu kuruluşun liderlerinden biri ve aktif bir üyesi olan Veselin Hlebarov’dur. Merdan’a göre söz konusu belge; ilk Bulgar Devleti’nin kurucu hükümdarlarından Han Omurtag’ın Demir Baba Tekkesi’nde bulunduğu mezarı varsayımının menşei ve bunun argümanları hakkında içerdiği bilgiler açısından önemlidir. Yine Merdan’a göre belge, Bulgaristan’daki Türk topluluğunun iki dünya savaşı arası dönemindeki tarihi açısından da ayrıca önemlidir (Merdan, 2022, 285-304).

Eserdeki on beşinci makale, İngilizce kaleme alınmış yazılardan biri olup “The Traces Of Bektashism On The Ottoman Settlements In The Southern Balkans: Ottoman Dervish Lodges Of Feres And Their Role At The Security Strategy” başlığı ile Trakya Üniversitesi Balkan Araştırma Enstitüsü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Aysegül Kılıç’a aittir. Söz konusu çalışma, bugün Yunanistan sınırları içerisinde bulunan Ferecik isimli yerleşim yerindeki Bektaşî tekkelerini konu etmektedir. Çalışmanın içeriğinde; Bektaşîliğin erken döneminde Ahi Durasan Zâviyesi, Nefes Sultan Tekkesi ve Çüpî Dede Zâviyesi isimleriyle üç adet tekkenin varlığına ulaşılmış olup bu tekkelerin Osmanlı Devleti’nin iskân politikası ve güvenlik stratejisindeki önemi irdelenmiştir (Kılıç, 2022, 305-331).

Eserin on altıncı makalesini “Bulgaristan’daki Bazı Bektaşî Tekkeleri ve Dü-



şündürdükleri” başlığı ile İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Gülberk Bilecik meydana getirmiştir. Bulgaristan’da ilk Bektaşî tekkesi 13. yüzyılda Sarı Saltuk tarafından kurulmuştur. Yine burada muhtelif zamanlarda Akyazılı Sultan, Otman Baba, Demir Baba, Kıdemli Baba gibi büyük tekkelerin yanı sıra başka irili ufaklı tekkeler de kurulmuştur. Çalışma, Bulgaristan’daki bu tekkelerin özelliklerini ele almaktadır (Bilecik, 2022, 333-364).

Eserdeki on yedinci makale Mimar Hüseyin Hüseyinov’un “Bulgaristan Yeni Zağra Kıdemli Baba Türbesi” isimli çalışmasıdır. Çalışma, Bulgaristan’ın Yeni Zağra şehrine bağlı Tekkemahalle köyüne 3 km mesafede bulunan; zamanında bir külliye olarak meydana getirilen ancak günümüzde harabe halinde olan Kıdemli Baba Tekkesi’nin mimari özelliklerini ele almaktadır (Hüseyinov, 2022, 365-374).

Eserdeki on sekizinci makale Ahmet Taşğın ve Hakkı Taşğın tarafından kaleme alınmış olup “John Kingsley Birge Kopyası mı Ahmet Sırrı Baba Nüshası mı? Seyit Ali Sultan Velayetnamesi ve Horasan Marifetinin Rumeli’ye Taşınması” başlığı ile yayımlanmıştır. Çalışma, Seyit Ali Sultan Velayetnamesi’nin birden fazla nüshası ve bu nüshaların yayınlarından yola çıkılarak hazırlanmış olup Seyit Ali Sultan ve Velayetnamesinin önemi üzerinde durulmuştur (Taşğın-Taşğın, 2022, 375-384).

Eserdeki on dokuzuncu makale, Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Mürüvet Harman tarafından kaleme alınmıştır. Çalışmada, evvela insan bedeni ile yıldızlar ve gezegenler arasında kurulan ilişkiye ve bunların resimlere yansımalarına bakılmıştır. Daha sonra ise geç devir İslam dünyasında özellikle Bektaşî tarikatında üretilen benzer konulu örnekler incelenmeye çalışılmıştır (Harman, 2022, 385-401).

Eserin yirminci makalesi İngilizce üçüncü makale olup Fırat Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Öğretim Üyesi Dr. Tuba Nur Olğun tarafından, “An Investigation On The Conservation Of Alevi Worship Places In The Context Of Culture-Space Relationship: The Case Of Narlıdere Culture House” başlığı altında yazılmıştır. Yazara göre tarihi yapılar, sahip oldukları somut ve somut olmayan değerlerle korunması gereken özellikleri bünyelerinde barındırmaktadır ve bazı yapılar hem anıtsal özellikleriyle hem de mütevazı nitelikleriyle koruma altına alınan pek çok yapı içinde özel bir yere sahip olmuştur. Bu yapıların başında da tarihi niteliğe sahip cem evleri gelmektedir. Bu minvalde çalışmanın ana eksenini; cem evi yapılarının kapsadığı özgün kültürel değerlerin mekâna yansımalarının, Narlıdere Kültür Evi örneği üzerinden tespit edilme çabası oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı ise yazar tarafından, Alevilik inancına ait mekânların korunmasının gerekliliğine ve önemine vurgu yapmak olarak belirtilmektedir (Olğun, 2022, 403-415).

Eserdeki yirmi birinci makale, “İlk Osmanlı Kadısı Şeyh Edebâlî ve Makamı” başlığıyla, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Osman Kunduracı ve Sanat Tarihçisi Selma Ünal ortaklığında ortaya çıkarılmıştır. Çalışma, Osmanlı Devleti’nin ilk kadısı ve müftüsü olan Şeyh Edebâlî’nin Bilecik ilinde bulunan zaviyesini konu edinmiştir. Zaviye, mimari ve sanat tarihi yönünden incelenmiş; zaviyenin içerisinde bulunan Şeyh Edebali Mescidi, Şeyh Edebali Türbesi ve Malhatun Türbesi de bu yönde ele alınıp irdelenmiştir (Kunduracı-Ünal, 2022, 417-439).

Eserin yirmi ikinci makalesi, Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuvarı Müzik Teorileri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Cenk Güray ve Gül-

süm İşkol tarafından “Bektaşî İnanç Sisteminde Müziğin Kullanımına Bir Bakış” başlığı ile kaleme alınmıştır. Çalışma, Bektaşîliğin inanç uygulamaları hakkında bilgiler vererek başlamıştır. Bektaşîlerin, fikir aktarımında bulunurken şiir ve müzik unsuruna bir hayli başvurduğuna dikkat çekilmiştir. Bu doğrultuda Bektaşî tarikatında müziğin kullanımı hakkında detaylı bilgi verilmiş ve konu son olarak, ayin-i cemde müzik kullanımı özelinde örneklendirilmiştir (Güray-İşkol, 2022, 441-462).

Eserdeki yirmi üçüncü makale, “Nevruz ve Paskalya Ritüellerinde Ortak İşlev ve İmgecilik 20. Yüzyılda Ritüelin Ulusal ve Sosyal Mücadelelerin Hizmetine Koşumu” ismiyle Munzur Üniversitesi Öğretim Üyesi Dr. Daimi Cengiz’e aittir. Çalışmada Hristiyanlığın kutsal bayramı Paskalya ritüelleri ile Orta Asya halklarında, Anadolu’da Türklerde ve Kürtlerde kutlanan Nevruz Bayramı ritüelleri arasında zamansallık, işlevsellik, simgecilik, dönemsel sosyal ve ulusal amaçlı kullanımlar bakımından ortaklıklar ortaya konmuştur (Cengiz, 2022, 463-472).

Eserin yirmi dördüncü makalesi, Gaziantep Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuvarı Misafir Öğretim Elemanı Erhan Akman tarafından, “Gaziantep Abdallık Geleneğinde Müzik Pratikleri” başlığı ile kaleme alınmıştır. Söz konusu çalışma, Gaziantep Abdallarının geleneksel müzik kültürü pratiğini nasıl gerçekleştirdikleri ve kültürel belleğin korunmasında nasıl bir rol üstlendikleri konusunu ele almaktadır (Akman, 2022, 473-499).


Eserin yirmi beşinci ve son makalesi Araştırmacı Yazar Refik Engin tarafından kaleme alınmış olup, “Trakya ve Balkanlarda Bektaşîlik ve Göç” başlığını almıştır. Çalışmada, Balkanlarda göç konusuna dâhil olmuş Bektaşî ve Bektaşî süreklileri incelenerek bu topluluklardan söz edilmiştir. Göç olgusunun ve faaliyetinin beraberrinde getirdiği inançsal ve geleneksel etkileşimlerin bu gruplar üzerindeki etkisine değinilmiştir (Engin, 2022, 501-517).

Nihayetinde; yukarıda tanıtılmaya çalışılan makalelerden müteşekkil bu yapının, Hacı Bektaş Veli’yi ve onun ardından onun felsefesiyle sistemleşen Bektaşîliği enine boyuna ve birbirinden farklı alanlarda, çok geniş bir yelpazede ele aldığı aşikârdır. Yine çalışmaların çeşitliliği bize Hacı Bektaş Veli düşüncesinin Anadolu’dan Balkanlara, Orta Asya’dan Ortadoğu’ya kadar çok geniş bir coğrafi alanda yayılım gösterdiğini ve tarihsel anlamda buralarda köklendiği gibi istikbalde de buralardaki varlığını sürdürüleceğini işaret etmektedir. Son olarak, birçok kişinin çabasıyla inşa edilen bu eserin Alevi-Bektaşî literatürüne büyük bir katkısının olacağı ve gelecek kuşaktaki araştırmacılar için bir başvuru kaynağı görevi göreceği kuşkusuzdur.

### Kaynaklar/References

*Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli*, Editörler: Ahmet Taşğın, Erdal Aksoy, Abdurrahman Kültür, Hakkı Taşğın, Sota Yayınları, Hollanda, 2022.

## BEDRİYE POYRAZ, HAKİKATİN DÂRINA DURMAK ALEVİLİKTE KADIN, DİPNOT YAYINLARI, ANKARA, 2018.

MELTEM ÖSÜN  **RÖR** \*  
Sorumlu Yazar/Correspondence

### Öz

Bu çalışma, Bedriye Poyraz tarafından hazırlanan Hakikatin Dârına Durmak Alevilikte Kadın isimli kitabı konu edinmektedir. Eser, İnançta ve Toplumsal Yaşamda Alevilikte Kadın Sempozyumu bildirilerinden oluşmaktadır. Kitaba kaynaklık eden sempozyum ise Alevilik ve Kadın konulu ilk akademik çalışmadır. Eserde bir giriş ve dokuz makale yer almaktadır. Sempozyum ve elde edilen makaleler, Alevilik inancında kadın erkek eşitliğinin sosyal ve gündelik hayattaki uygulamalarının nasıl gerçekleştiğini sorgulamakta ve ele almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Bedriye Poyraz, Hakikatin Dârına Durmak Alevilikte Kadın, Alevilik ve Kadın.

### Abstract

This study is about the book titled Standing in Hakikatin Dârına Durmak Alevilikte Kadın, prepared by Bedriye Poyraz. The work consists of the papers of the Symposium on Women in Alevism in Faith and Social Life. The symposium that inspired the book is the first academic study on Alevism and Women. The work includes an introduction and nine articles. The symposium and the resulting articles question and address how the equality of men and women is implemented in social and daily life in the Alevism belief.

**Key Words:** Bedriye Poyraz, Hakikatin Dârına Durmak Alevilikte Kadın, Alevism and Women.

\* Öğrenci, Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, meltem.osun@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1094-5265.



## Giriş

Bu çalışmada, Bedriye Poyraz tarafından hazırlanan Hakikatin Dârına Durmak Alevilikte Kadın isimli kitap tanıtılıp incelenmiştir.

Kitap 11-12 Aralık tarihleri arasında Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde, Prof. Dr. Bedriye Poyraz ev sahipliğinde düzenlenen “İnançta ve Toplumsal Yaşamda Alevilikte Kadın” başlıklı konferansta sunulan bildirilerden oluşmuştur. Aynı zamanda bu konferans, Alevilik ve kadın konusunun tartışıldığı ilk akademik ortam olması nedeniyle de önem arz etmektedir. Konferansta çeşitli kadın akademisyenler tarafından sunulan bildiriler, makale haline getirilerek kitapta yer almıştır. Toplam dokuz makaleden oluşan kitapta, bir de yazar tarafından kaleme alınan giriş kısmı bulunmaktadır.

Giriş kısmında yazar öncelikle konferans hakkında bilgi vermiştir. Konferansın teması açısından, Alevi kadınlarının yaşadıkları sıkıntıları göz önüne sermek adına annesi ve anneannesinden örnekler sunmuştur. Dersim olayında yaşadıkları sıkıntılar ve tüm problemlere karşın dimdik ayakta durmuş, çocukları için savaşımlardır. Yazar da bu konferans ve kitap çalışmasını öncelikli olarak, annesi ve anneannesine karşı bir vefa duygusuyla düzenlediğini belirtmiştir. Fakat çalışmanın asıl amacı, Alevi toplumunda kadın-erkek eşitliğini sorgulamaktır.

Yazara göre Alevi topluluğunun, Sünni topluluğuna nazaran kadın-erkek eşitliği konusunda daha ilerici olduğu bilinmekte ve kabul edilmektedir. Fakat bu durum yer yer doğru olmakla birlikte, çoğunlukla bir varsayımdan ibarettir. Gerek inanç koşulları gerek toplumsal hayatın getirdiği birtakım koşullar, bu düşünceyi destekler niteliktedir. Bu sayede her iki durumda da kadın-erkek eşitliğinin var olduğu miti kabul edilmeye başlanmıştır. Ancak olayın derinine inildiğinde, bu eşitliğin çoğunlukla inançta var olduğu ve gündelik hayatta da eşitliğin varmış gibi gösterildiği anlaşılmıştır. Yazara bu durumu, kente göçler başladıktan sonra Sünni kesimin kendilerini her alanda aşağılamalarına karşın bir savunma mekanizması olarak ortaya çıkarmasıyla ifade etmiştir. Tüm bunlara rağmen Alevi inancında, ceme cinsiyetlerini bırakıp can olarak girmeleri ve semahı birlikte dönmelerini de yadsınamaz bir gerçek olarak belirtmiştir. Yazar giriş kısmının devamında, kitapta makaleleri bulunan akademisyenleri tanıtmış ve çalışmaları hakkında özet bilgiler vermiştir. Son olarak teşekkürlerini sunarak giriş kısmını noktalamıştır.

## Fatmagül Berktaş, Kimlik Politikasının Sorunları ve “Alevi Kadın” Kimliği

İlk makalenin yazarı Fatmagül Berktaş, siyaset bilimci, akademisyen ve yazar kimliğiyle tanınmış, özellikle kadın hakkında pek çok başarılı çalışmaya imza atmıştır. Kitapta yer alan makalesine “Kimliğin saldırı altındaki ezilen yönünü savunmak, kişinin kendi insani özünü ve onurunu savunması anlamına gelir” diyerek başlamıştır (Poyraz, 2018, 17). Yazarın üzerinde durduğu sorun, kimliğin kaynağının nereden, kim tarafından ve neden kurgulandığıdır. Verili kimlik, direnme kimlik ve proje kimliği gibi birçok kimlik çeşidi bulunmaktadır. Yazara göre, saldırıya veya aşağılanmaya maruz kalan bir kimliğe dâhil olmasanız bile o kimliği savunmak mümkündür. Fakat verili kimlik, bize doğuştan verilen ve asıl olan kimliğimizdir. Öte yandan bunlara ek olarak bir de kadın kimliği vardır. Alevi toplumlarında kadın ve erkeğin eşit olduğu algısının, kalıplaşmış bir algıdan ileri gidemediği yapılan araştırmalarla tasdiklenmiştir. Bu algı, kadınların bağımsız olmalarını engellemekte ve neredeyse

hayatın her alanında karşılıklarına çıkmaktadır. Sünni topluluğun ötekileştirme propagandalarına karşılık bir “savunmacı kimlik” göstergesi olarak bu eşitliği öne sürmeleri, kadınları gerçekte var olmayan bir özgürlük teriminin içine hapsedmiştir. Ataerkil sistemlerin genelinde görülen kadın bedeninin ve davranışının kontrolü, gerek dinsel gerek dindışı kurumların ortak noktasıdır. Bu düşünceye göre, herhangi bir topluluğa mensup olan kadının görünümü, o topluluğun kimliğiyle denk olmalı ve doğru bir şekilde yansıtılmalıdır. Bu durum kadının, kendi kişiliğini ve benlik algısını yitirmesine neden olmaktadır. Yazar, bugünkü sorunları çözmek için bugüne odaklanmayı, işe öncelikle kalıplaşmış kimliklerden kurtularak, onların bizi hapsedmesini engelleyerek başlamamızı salık vermektedir.

### **Ayfer Karakaya Stump, Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Perspektifinden Alevi-Bektaşî Tarihi ve Tarih Yazıcılığı: Bazı Ön Değerlendirmeler**

Ayfer Karakaya Stump, Anadolu'nun sosyo-kültürel tarihi, Osmanlı-Safevi ilişkileri ve sınır bölgeleri, Sufizm ve tarikatların sosyal tarihi, muhalif dinî akımlar, Alevi-Bektaşî toplulukları ve kadın ve toplumsal cinsiyet tarihi gibi çalışma alanlarında önemli eserler veren bir akademisyendir. Kitaptaki makalesinde, Osmanlı döneminden Cumhuriyet dönemine kadar Alevilerin cinsellik konusuyla ötekileştirilerek, Sünnilerle aralarına set koyulduğundan bahsetmiştir. Cinsellik olgusu tarih boyunca, azınlık gruplara karşı kullanılan bir ayrıştırma durumudur. Siyahi veya Yahudi toplumlarına karşı da sıkça uygulanan cinsellik propagandası, toplumları şekillendiren hassas bir nokta olduğundan devamlı gündeme gelmiştir. Yazara göre, şeriat ehli tarafından kadın-erkek birlikte dini ritüel gerçekleştirilmesi, şeriata aykırı bir durumdur. Makalede, Ebû'l-Vefa'nın mendil içine pamuk, kor ateş ve ikisin arasına da buz koyarak halifeye gönderme yaptığı hadisesine de değinilmiştir. Bu bağlamda kadın ve erkeğin birlikte ibadet ettiği, fakat cinsellikten arındırıldığı mesajı verilmiştir. Yazar, Alevilikte ibadetlerde kadın ve erkeğin asexualleştirilerek, kadının “bacı” olarak görülmesinden bahsetmiştir. Diğer Bektaşî anlatılarında da, mücerretliğin ve cinsiyetsizliğin yaygın oluşu üzerinde sıkça durulmuştur.

### **Bedriye Poyraz, Raporlardan Sızan Dersimli Kadın İmgesi: Yoksa “İsyanın” Sorumlusu Kadınlar Mı?**

Kitabın hazırlanmasına konu olan konferansın ev sahibi Bedriye Poyraz, yazar kimliğinin yanı sıra Ankara Üniversitesi akademisyenlerindedir. Yazarın kitapta değindiği konu, Dersim Tertelesi<sup>2</sup> üzerinden kadın imgesidir. Dersim Tertelesi sırasında çok sayıda kadın ve kız çocuğu, çeşitli yerlere sürgün edilmiştir. Yazar bu konu hakkında çalışırken özellikle, savaş-milliyetçilik-kadın üçgeninde ilerlediğini ifade etmektedir. Vatan kavramının kimi zaman bir arzu nesnesi olarak görülmesi, kimi zaman da anavatan terimiyle anneye atfedilmesi karışıklığa yol açmaktadır. Bu bağlamda bakıldığında, düşmanın bir zafer sembolü olarak kadın bedenini işaret etmesi kaçınılmaz olacaktır. Yazar, özellikle Dersim Tertelesi sürecinde, bürokratların tuttuğu raporlarda Dersimli kadınların maruz kaldığı ifadelerle değinmiştir. Birçok raporda ve gazetede yer alan bilgiler, Alevi kadının ahlaksız oluşunu ve bu ahlaksızlığın mensup olduğu inançtan kaynaklandığını belirtmiştir. Bu nedenle, oluşturulan aile yapısının da aynı şekilde toplumsal normlardan uzak olduğu, çeşitli anlatımlarda yapılan göndermelerde sıkça dile getirilmiştir. Yazarın incelediği kaynaklar ışığında, o dönem çıkan birçok gazete haberinde de yine Dersim halkı ve Dersim kadını farklı ithamlara

<sup>2</sup> Yazarın, Dersim olayının adlandırılmasına ilişkin farklı görüşler üzerine, Dersim dilindeki kullandığı ifadedir.

ve aşağılamalara maruz bırakılmıştır. Gerek dini inançları, gerek geçiş törenleri konumundan Dersim kadını ve halkı devamlı irdelenmiş, katliam öncesinde coğrafya halkı farklı gösterilmeye çalışılmıştır. Bunların üzerine Dersim halkı hala Tertelenin asıl nedenine yönelik bir cevap bulamamışlardır. Yazar, son olarak kullandığı kaynakları belirterek makaleyi sonlandırmıştır.

### **Gülsüm Depeli, Köprüde Durmak: Alevilik, Kimlik, Kadınlık**

Hacettepe Üniversitesi akademisyenlerinden olan Gülsüm Depeli makalesinde, Alevi kadınına politika düzleminde izlemiştir. Yazar araştırmaya başlarken, Alevi kadın kimliğinin var olduğunu varsayarak yola çıktığını belirtmiştir. Çalışma, bir örgüte üye olan Alevi kadınlarla yapılan görüşmeler üzerinden ilerlemektedir. Yazar öncelikle yakın tarihte Alevilikle alakalı kısa bir özet vererek başlamıştır. Türkiye siyasi tarihinde Alevilik inancının nasıl yorumlandığına dair temel değerlendirmeler yapmıştır. Özellikle göç öncesinde kimliklerini açıklamak konusunda sıkıntı yaşamayan Aleviler, kent yaşamına geçtiklerinde bu konuda baskı hissetmişlerdir. Tüm toplumsal yapılarda olduğu gibi, Alevilikte de kadın bedeni toplumun karakterini ifade etmektedir. Bir taraftan özgür ve modern olarak ifade edilen Alevi kadınlar, diğer taraftan namus ve erdemin simgesi olarak gösterilmiştir. Bunun nedeni Sünni toplum tarafından uğradıkları baskı ve psikolojik şiddetleri bertaraf etmektir. Yazar çalışmasında farklı örgütlere mensup 28 kadınla görüşme yapmıştır. Görüşmecilerin yaş aralığı 22 ila 53, eğitim düzeyleri ise ilkokul veya lisanüstü olarak değişim göstermektedir. Görüşme yapılan kadınların bir kısmı Aleviliği inanç olarak kabul ederken, diğer kısmı yaşam felsefesi olarak görmektedir. Yazarın ifadesine göre, çoğunluğu kimliğini gizleyerek büyümüş ve Alevi olmasından ötürü dışlanma durumu yaşamıştır. Ramazan aylarında oruç tutuyormuş gibi yapmak bunların başında gelirken, birçok hakarete ve aşağılanmaya maruz kalmışlardır. Bununla birlikte Alevilikte var olan inanç eşitliğinin yanı sıra, gündelik yaşamda ataerkil sistemin hâkim olduğunu vurgulamaktadırlar. Kendilerine rol model olarak alabilecekleri, tarihte yer edinmiş güçlü bir Alevi kadın figürünün olmayışı da yazarın yakındığı konulardan biridir. Yazar kullandığı kaynakları belirtmeden önce sonuç olarak, Aleviliğin hala görünür ve güçlü bir kimlik değil, çekingene fakat samimi bir kimlik olduğunu ifade etmiştir.

### **Tahire Erman, Alevi Kadınlar, Gündelik Yaşam ve Mekân: Ankara'da İki Etnografik Çalışmanın Gösterdikleri**

Tahire Erman, Bilkent Üniversitesi akademisyenlerinden ve kitapta yer alan kültürel çalışmanın yazarı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazara göre, Alevi ve Sünni kadın üzerinden yapılan çalışmalarda mekân önemli bir noktadır. Bundan dolayı makalede Alevi kadınına mekân üzerinden aktarmıştır. Çalışma alanı olarak, çoğunluk ve azınlık olan iki yer seçilmiştir. Biri Mamak-Nato Yolu civarında bulunan bir gecekondu mahallesiyken, diğeri bir TOKİ gecekondu dönüşüm sitesidir. İlk olarak Nato Yolu seçilmiş ve araştırmada katılımcı gözlem yöntemi kullanılmıştır. Çalışma süresinde yazar ve iki asistanı mahalle tarafından benimsenmiş, çeşitli gündelik aktivitelere katılım göstermişlerdir. Yazar öncelikle mahallenin kuruluş hikâyesine değinmiştir. Mahallenin çoğunluğunu Aleviler oluşturmakta ve sol ideolojinin hâkim olduğu bir yer haline getirmektedirler. 12 Eylül sonrası tutuklanmaların artmasıyla birlikte mahalleli siyasetten korkar duruma gelmiştir. Bu süreçte zamanında evlerini bırakan Sünni ailelerin bir kısmı geri dönmüştür. Bu durum Alevi ve Sünni kesimin çeşitli hareketlerle birbirlerine mesaj vermelerine neden olmuştur. Sünnilerin Ramazan ayında teravihe gitmeleri, Alevilerin kadın-erkek birlikte piknik yapmaları bu mesajlara verilebilecek

örnekler arasındadır. Yazar bunlara ek olarak, giyim kuşamın da Alevi ve Sünni kadınının farklılıklarını ortaya çıkardığını belirtmiştir. Alevi kadınlar pantolon ve kısa kollu kıyafet giyerken, birçok Sünni kadın için bu söz konusu değildir; mahalledeki Sünnilerin muhafazakâr görüşleri içinde kadın için boyun, gerdan ve kolların görünmesi günahtır (Poyraz, 2018, 110). Zamanla Alevi ve Sünni ailelerin hayatı iç içe geçmiş ve yer yer hoşgörü yer yer çekişmelere sahne olmuştur. Köyden kente göçle birlikte ataerkil aile siteminin de devam etmesi, kadınların iş hayatını da etkilemiştir. Alevi kadınlar Sünni kadınlara nazaran daha fazla çalışma hayatına girmişlerdir. Bunun nedeni, Sünni kadınların erkeklerle aynı ortamda bulunmasının günah olduğu inancından kaynaklanmaktadır. Mahalle şu an tamamen apartmanlaşmış ve hala Alevi kesim yerini korumaktadır. Diğer çalışma alanı olan TOKİ bölgesinde ise, Sünni kesim yoğunluktadır. Sünni kadınlar dini sohbetler, namaz kılmalar ve diğer ibadetlerini yerine getirirken, Alevi kadınlar baskı altında hissetmişlerdir. Araştırmadaki Alevi kadınların bir kısmı Alevi olduklarını saklama ihtiyacı hissederken, diğer kısmı tam tersi davranarak her fırsatta belli etmektedir. Alevi kadınlar bu baskıdan rahatsız olmuş ve siteden taşınmayı düşünmüşlerdir. Yazar bu gibi apartmanlaşmaların, Alevi kimliğinin üretildiği mekânların yok olmasına neden olduğunu belirtmiş ve kullandığı kaynakları göstererek makalesini sonlandırmıştır.

### **Aylin Demir, Ve Fakat Alevi Olmak: Alevi Kadınlık Halleri Üzerine Düşünmek**

Araştırmacı Aylin Demir çalışmanın amacının, kadınların sahip olduğu özgürlük kavramına değinmek olduğunu belirterek başlamıştır. Yazar, Alevi kadınların eşit olduğu anlayışının bir modernite görüntüsü olduğunu belirtmektedir. Özellikle örtünme meselesine değinen yazar, Alevilikteki inanç sisteminde herkesin kendi nefsinin denetiminden sorumlu olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir konu olan inanç ritüellerine kadın-erkek birlikte katılımın gerçekleşmesi durumu da, daha önce değinildiği üzere “can” olma etrafında şekillenmektedir. Cemde görülen eşitlik bazı durumlarda gündelik hayatta da ortaya çıkmaktadır. Alevilerde kadın ve erkeğin bir arada oturup sohbet edebilmesi buna bir örnek olarak gösterilmektedir. Fakat bununla birlikte kadınların katıldıkları ortamlarda, cinsiyete göre iş dağılımı yapılması ve diğer toplumsal bağlara riayet etmesi beklenmektedir. Alevilikte bir diğer önemli husus ise rıza<sup>3</sup> konusudur. Bu bağlamda her bireyin kendinden sorumlu olduğu anlayışı ortaya çıkmaktadır. Ahlaki normların dışında bir davranış sergileyen kişi, toplumdan dışlanarak cezalandırılmaktadır. Yazar bu kısımdan sonra, feminist hareketler içinde Alevi kadının görünmezliğinden bahsetmektedir. Özellikle Alevi kurumlarının eril bir politika izlemesi, kadınların dışlayıcı tarafta kalmalarına neden olmaktadır. Yazar konu hakkında birçok soru yönelttikten sonra, kullandığı kaynakları belirterek çalışmasını sonlandırmıştır.

### **Şehriban Kaya, Alevi Kadın: Söylemde Görünür, Pratikte Görünmez Olma Deneyimi**

Sosyoloji alanında çalışmalarda bulunan Şehriban Kaya, Alevi kadının görünmez oluşu üzerine çalışmıştır. İlki 2007 yılında sonuncusu da 2010 yılında olmak üzere toplam yedi Alevi çalışmayı düzenlenmiştir. Fakat bunların genelinde erkek katılımcılar bulunmaktadır. Yazar bu durumun, Alevi toplumunda sözü edilen kadın-erkek eşitliğine tezat bir karşılık olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde bu dönem yazılı ve görsel basında da, Alevi kadınlara yer verilmemiştir. Yazar bu çalıştaylar

3 Alevilikte kişinin kendi nefsiyle kurduğu ilişki biçimidir (Poyraz, 2018: 135).

özelinde, Aleviliğin kamusal alanda gösterilmesinin toplumsal cinsiyet kurallarına uygun olarak düzenlenmesinin ve bu durumda yine toplumsal cinsiyet temelinde medya taraması yapılması gerektiğinin altını çizmektedir. Çalıştaylara katılan kadın katılımcıların çoğu akademisyen ve gazetecidir. Yapılan yedi çalıştayın genelinde bilinen ve tanınan erkek aktörler katılım göstermiş, az sayıda kadın katılımcı yer almıştır. Yazar, çalıştayların sonucunda Alevi kadın sözcüğüne denk gelmediğini fakat başörtüsü sorunun ele alındığı belirtmiştir. Bu durumu, Alevilerin yok sayılması ve başörtüsünün denge politikası kurularak kıyaslanması şeklinde ifade etmiştir. Düzenlenen bu yedi çalıştaya rağmen Alevilerin temel sorunlarına hiçbir çözüm bulunamamıştır. Bunlardan ilki cemevlerinin ibadethane olarak kabul edilmesi konusudur. Alevilik açılımla birlikte, yazılı ve görsel basında Alevilerle ilgili çok sayıda televizyon programı yapılmıştır. Yapılan bu programlarda da yine erkek katılımcı sayısının, kadın katılımcı sayısından oldukça fazla oluşu ve Alevi kadının sorunları yerine başörtülü kadınların sorunlarının yer alması göze çarpan önemli detaylardandır. Yazara göre bu durum Alevi kadını görünmez kılarak, yaşanan sürecin dışında tutulmasına neden olmaktadır.

### Nimet Okan, “Can”ların Cinsiyeti: Babalar ve Bacılar

Yazar ve akademisyen olan Nimet Okan, akademik çalışma alanı olarak etnik ve cinsiyete dayalı ayrımcılık üzerinde yoğunlaşmıştır. Kitapta yer alan makalesinde, Alevilikte kadın-erkek eşitliğini eleştirel bir perspektifle değerlendirmiştir. Yazar bu eşitlik anlayışının temelinde, “can” kavramı olduğundan bahsetmektedir. Bu nedenle cinsiyet ayrımı gözetmeden, kadın ve erkek birlikte ibadet edebilmektedir. Ayrıca cinsiyet eşitliğinin yanı sıra, kadının Hz. Fatma örnek verilerek saygı duyulan bir figür olduğu aktarılmaktadır. Bir diğer önemli kadın figürü ise, Vilayetname’de adı geçen Kadıncık Ana’dır. Hacı Bektaş Veli’nin yanında kalan ve dergâha hizmette bulunan Kadıncık Ana’nın, Erenler Meclisi’nde de sohbet katıldığı bilinmektedir. Alevi kadınlar arasında tarihte öne çıkan bir diğer kadın ise, İmam Cafer Sadık’ın hizmetinde bulunan Hüsnüye’dir. Bu iki kadına ek olarak, Nimet Okan’ın alan araştırması süresinde içinde bulunduğu topluluğa adını veren Anşa Bacı karakteri bulunmaktadır. Anşa Bacı, kocası vefat ettikten sonra posta oturan önemli bir kadın figürü olarak kabul edilmektedir. Yazar, Alevilikte kadın-erkek eşitliği konusunu, araştırma yaptığı Anşabacılar üzerinden aktarmaktadır. Çalışmasına Anşabacılar topluluğunun tarihsel süreçteki yerini anlatarak başlamıştır. Anşabacılar, Anadolu’daki ocak örgütlenmesi içinde yer alan Hubyar Sultan Ocağı’ndan ayrılmış; Veli Baba çevresinde oluşturulan Kurtoğlu ocağına bağlı Alevi-Sıraç bir topluluktur (Poyraz, 2018, 170). Toplulukta kadın-erkek eşitliği oldukça ön plandadır ve bu durum, diğer erkek üyeler için bir gurur kaynağı haline almıştır. Bu ayrışmadan ötürü, Anşabacılar “babalı” denmektedir. Bu durum cinsiyetler arasındaki hiyerarşiyi gözler önüne sermektedir. Anşabacılarda, babanın eşine ve kızlarına bacı olarak hitap edilmektedir. Yazar bu durumu, Havva’nın Âdem’in kaburgasından peyda olmasıyla açıklamıştır. Her ne kadar kadın topluluğun lideri olarak görülse de, Görgü Cemi’ni oğlu olmadan yapamamaktadır. Cemde can olarak kabul edilen kadın ve erkekler, cem dışında kendi cinsiyetleriyle var olmaktadır. Bu durum, kadına uyması gereken birçok sorumluluk yüklemektedir. Buna ek olarak babaya gösterilen büyük bir saygı ve kural dizisi mevcuttur. Baba soylu olanların yine baba soylularla evlenmesi gerekmektedir. Bu kural ihlal edildiğinde kadın ve erkeğe gösterilen tepki farklıdır. Bundan dolayı baba soylu bir kadının talip<sup>4</sup> bir erkekle evlenmesi, erkeğin topluluk içinde kabullenilmesini zorlaştırmaktadır.

4 Dede veya baba soyundan olmayan, Alevi kadın ve erkeklerin genel adıdır.



Bunun nedeni, soyu sürdüren kişinin erkek olmasından kaynaklanmaktadır. Böylece topluluk içinde bir cinsiyet hiyerarşisi oluşmaktadır. Yazar sonuç olarak, Anşabacıllarda can ve Anşabacı kavramlarının, kadın-erkek eşitsizliğinin üstünü örmek için kullandıkları bir araç olarak ifade etmiştir.

### **Kelime Ata, Alevi Örgütlerinde Kadın: “Can” Olamamak**

Kelime Ata, gazeteci kimliğinin yanı sıra yazar kimliğiyle de bilinmektedir. Kitapta yer alan makalesinde, eşitlikçi kavramının genel bir kabule dönüştüğünden bahsetmektedir. Alevilikte kadın ve erkek tanrının bir parçası olarak kabul edilmekte ve bu bağlamda cinsiyetsiz bir söylem oluşturulmaktadır. Yazar, cemde bir eşitliğin var olduğunu, fakat gündelik hayata bakıldığında eril sitemin baskınlığının devam ettiğini ifade etmektedir. İlk Alevi örgütü, Hacıbektaş Kültür Derneği olarak bilinmektedir. O yıllarda kurucu olarak tek bir kadına rastlanmamıştır. Buna rağmen yapılan araştırmalar, Alevi kadınların etkinliklere yüksek bir katılım sağladığını göstermektedir. Bu kadınlar, cemevlerinde birçok görev üstlenirken, yönetici kademelerinde yer almaktan çekinmemektedirler. Yazar bu durumu, kadının bulunduğu sosyo-ekonomik düzlemde ifade etmektedir. Ortalama eğitim seviyesinde olan ev hanımı bir kadın, temizlik, çocuklar ve evin sorumluluğu gibi dış etkenlerden ötürü isteksiz davranmaktadır. Fakat son yıllarda bu durum değişmiş, Alevi kadınlar bu kimlik mücadelesine katılım sağlamaya başlamışlardır.

### **Sonuç**

Kitap, konferansta sunulan bildirilerden oluştuğu için, her yazar üzerinde çalıştığı konuyu aktarmıştır. Fakat kitapta yer alan dokuz makalenin de konusu kadındır. Özellikle kadının, Alevilikte yeri ve erkekle olan eşitlik anlayışı, her yazar tarafından farklı bir düzlemde ifade edilmiştir. Bu durum, anlatılmak istenen konunun, okuyucunun farklı bakış açılarından bakmasını sağlaması konusunda yardımcı olmuştur.

Anlatım dili olabildiğince sade tutulmuş ve anlatılan bir kavramın ardından örneklendirilmesinin yapılması anlatımı güçlendirmiştir. Bu bakımdan kitap, Alevilikte kadının yerini ve kadın-erkek eşitliğini daha geniş kitlelere duyurabilecek nitelikte bir kitaptır. Alevilerin inancı, kültürü, yaşantıları ve hiyerarşik yapıları konusunda alanında uzman akademisyenler tarafından bilgi edinmek isteyenlere yol gösterir niteliktedir.

### **Kaynaklar/References**

Poyraz, Bedriye. Hakikatin Dârına Durmak Alevilikte Kadın. Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.



## DEHKAN, MUSTAFA, “BERHİ MENABIĞ MÜTALAA-YI EHL-İ HAK”

*Kitab-ı Mah-ı Tarih ve Coğrafya, 1382, 75/76, ss.147-153.*

## DEHKAN, MUSTAFA, “EHL-İ HAKLAR HAKKINDAKİ

### BAZI KAYNAKLARIN İNCELENMESİ”

*Kitab-ı Mah-ı Tarih ve Coğrafya, 1382, 75/76, ss.147-153.*

**İBRAHİM KARACA**   \*

Sorumlu Yazar/Correspondence

### Öz

Bu çeviri, Mustafa Dehkan tarafından “Berhi Menabiğ Mütalaa-yı Ehl-i Hak” adıyla kaleme alınan makalenin çevirisinden ibarettir. Mustafa Dehkan, Ehl-i Haklar hakkında öncelikle İran’da yapılan çalışmaları makale, kitap ve tez başlıkları altında aktarmaktadır. Ehl-i Hak inançlarının anlatıldığı Kelamlardan özellikle bahsetmektedir. İran’da yapılan çalışmaların dışında farklı ülke ve dillerde yapılan çalışmalara da yer vermektedir. Arapça, İngilizce ve Fransızca yapılan yayımlardan makale, kitap, ansiklopedi maddesi, tez ve seyahatnamelerin yazar ve eser isimlerini de aktarmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mustafa Dehkan, Ehl-i Hak, Yaresan.

### Abstract

This translation consists of the translation of the article written by Mustafa Dehkan under the name “Berhi Menabiğ Mütalaa-yı Ehl-i Hak”. Mustafa Dehkan conveys the studies on Ahl al-Haqq, primarily conducted in Iran, under the titles of articles, books and theses. He specifically mentions Kalam in which the beliefs of the Ahl al-Haqq are explained. Apart from the studies conducted in Iran, it also includes studies conducted in different countries and languages. It also includes the names of authors and works of articles, books, encyclopedia articles, theses and travelogues from publications in Arabic, English and French.

**Key Words:** Mustafa Dehkan, Ehl-i Hak, Yaresan.

\* Dr. Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halk Bilimi Bölümü, Türk Halkbilimi Pr.,  
ibrahimkaraca@erciyes.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-1563-7584.

## Giriş

Eski İran'ın mefhumlarından çoğunu koruyan ve Gulat-ı Şia'ya dayandırılması sebebiyle bir çeşit bidat sayılan Ehl-i Hak veya Yarsan dağlık bölgenin sırlı fırkalarından sayılır. Aslında Eski İran'ın hikmetli varislerinden biri olan tarikat, eski düşünceleri pirlar ve muğani meşreb arifler vasıtasıyla İslam'dan sonrada korumuşlardır. Bu yazı sadece Ehl-i Hakları tanıtmak amacıyla eleştirmeden ve yorum içermeden Ehl-i Hakların dil, adab ve inançları hakkında yapılmış çalışmalardan bazılarını tanıtmak amacını taşır. Bizim yukarıda zikrettiğimiz bu düşüncedeki muğani tesirinin izlerinin olduğu bahsi geleceğe aktarılacaktır.

Bu çalışmayı okuyacak kişiler ve araştırma yapacak kişiler Ehl-i Haklar hakkında yazılarına müşahede edilen merhum Abdülhüeyin Zerrinkup ve Perviz Ezkayı'nın kısa ve öz bahislerini göreceklerdir. *İran tasavvufunda araştırma* adlı kitabın 183 ve 205 sayfaları arasında *Baba Tahir ve Ayn'ul Kuzzat* adıyla yayınlanan Doktor merhum Zerrinkup'un makalesini bulacaklardır. Benzer şekilde Doktor Ezkayı'nın düşüncelerini görmek için de *Baba Tahirname* mecmuasındaki 125-144 sayfalarında arasına bakmaları gerekecektir.

Bu grubun düşüncesini araştırmak için en önemli kaynaklar aynı şekilde Kalam olarak adlandırılan eserlerdir. Bu eserler birinci el kaynakların bir parçası olarak görülürler. Ehl-i Hakların sırlı eğitimleri ve inanca mensup kişilerin yaptıkları işleri gizlemeleri bu türden kelimelerin bulunmasını zorlaştırmaktadır. Buna rağmen bazı araştırmacılar Kelamların parçalarını yayınlamışlardır. Bu kelimelerin dili genelde Goranice ve bazen de Farsça ve Türkçedir. Sadık Safizade bu kelimeleri *Name-i Serencam* ya *Kelam-ı Hezane* adıyla yayınlamıştır. Sadık Safizade'nin eserleri şunlardır;

Safizade, Sadık. *Name-i Serencam (Kelam-ı Hezane)*, İntişarat-ı Hüremend, 1375.

Safizade, Sadık. *Nevişteha-yı Perakende Der Bare-yi Yarsan, Ehl-i Hak be inzimam-ı Ferheng-i Logat-ı Gorani*, İntişarat-ı İttai, 1361.

Safizade, Sadık. *Dovre-i Heftevene, Cozve-i ez Name-i Minevi Serencam, Ketebhane-i Tahuri*, 1361.

Safizade, Sadık. *Dovre-i Behlül (Yek-i ez Metni Kohn-i Yarsan)*, Ketebhane-i Tahuri, 1363.

Safizade, Sadık. *Pişguyha-yı İl Beg-i Caf*, İntişarat-ı İttai, 1369.

Safizade, Sadık. *Daneş Name-i Nam Averan Yarsan, Ahval ve Asar-ı Meşahir, Tarih Ketebha ve Istilahat İrfani*, İntişarat-ı Hüremend, 1376.

### Kelamları içeren diğer kaynak ve araştırmalar şunlardır;

Goftar-ı Han Elmas. *Gerdavarende Seyid Kazım Nik Nejad*, Nüsha-ı Aksi Mevcud Merkez-i Ketabhane-i Merkez-i Dâ'iretü'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmi, be Şomara-ı Sebt: 149173.

*Gencine-i Yar-i*, Gerdaverende: Seyid Kazım Nik Nejad Merkez-i Ketabhane-i Merkez-i Dâ'iretü'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmi, be Şomara-ı sebt: 118573.

*Kelamat-ı Torki*, Seyid Kazım Nik Nejad Merkez-i Ketabhane-i Merkez-i Dâ'iretü'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmi, be Şomara-ı sebt: 119032.

*Defter-i Rumz-ı Yarestan*, Gencine-i Sultan Sehak, Ehl-i Hak, Gerdavarende, Seyid Kasım Efzali Şah İbrahimi, Çap-ı Rasti Bitâ.

Maşallah Suri, *Surudha-yı Dini Yarsan*, Telif ve Tercüme ez Gorani, Tahran, 1344.

Doktor Muhammed Mokri'de Ehl-i Haklar üzerine çok sayıda araştırmalarda bulunmuştur. Bu çalışmaları Goranice'den Fransızcaya tercüme etmiştir. O aynı zamanda topluluğun inanışları ve adetleri üzerine değerli çalışmalarını Fransızca olarak yazmıştır.

Doktor Muhammed Mokri'nin belli başlı eserleri şunlardır;

Mokri, M. "Cinquante-deux Versets de Cheikh Amir en Dialecte Gurani", *JA*, 1956, pp. 391-422.

Mokri, M. "Lidee de Lincarnation Chez les Ahl-e Haqq", *Akten des XXIV. Intern. Orientalisten-Kongr-Munchen*, Wiesbaden, 1959, pp. 496-498.

Mokri, M. *Les Songes et Leur Îterpration Chez les Ahl-e Haqq du Kurdistan Iranien*, Les Songes et Leur Îterpretation. Sources-Orientales, Paris, 1959, pp. 191-205.

Mokri, M. "Le Symbole de la Perle Dans le Folklore Persan et Chez les Kurdes Fideles de Verite"(Ahl-e Haqq) *JA*. 1960, pp. 463-481.

Mokri M. "Le Secret Îndicible" et la "Pierre Naire" en Perse Dans la Tradition des Kurdes et Lurs Fideles de Verite (Ahle- Haqq), *JA*, 1962, pp. 369-433.

Mokri M. "La Naissance du Monde Chez les Kurdes Ahl-e Haqq" *Trudy XXV Mezhdunaronogo Kongressa Vostokovedov II*, Moscou, 1963, pp. 159-168.

Mokri M. "Etude Dun Titre de Propriete du Debut du XVI E Secl, Provenant du Kurdistan"(notes d'ethnographie et d'histoire), *JA*, 1963, pp. 229-256.

Mokri M. "La legende de Bizan-u Manija, Version Populaire du sud du Kurdistan en Langue Gouranie", Paris, 1966.

Mokri, M. "Nur Ali-Shah Elahi, L'esoterisme Kurde Apercus Sur le Secret Gnostique des Fideles de Verite" editions Albin Michel, Paris, 1966.

Mokri, M. "Kalam sur L'Aigle Divin et le Verger de Pirdiwar", *JA*, 1967, pp. 361-374.

Mokri, M. "Le Chasseur de Dieu et le Mythe du Roi-Aigle" (Dawra-y Dam-yari), Otto Harrasswitz, Wiesbaden, 1967.

Mokri, M. "La Grande Assemblee des Fideles de Verite au Tribunal sur le Mont Zagros en Iran" (Dawra-y Diwana- Gawra), Paris, 1977.

Mokri M. "Sultan Sehak" *The Encyclopaedia od Islam*, New Edition, Volume IX, Leiden, 1997, pp. 855-857.

Mokri, Hacı Nimetullah Ceyhunabadi'nin şiirlerini içeren Şahname-i Hakikat adlı eserini İran ve Fransa enstitüsünde yayınladı. Mokri, Tahran üniversitesinde Doktor İbrahim Purdavud'un danışmanlığında *Lehçeha-yı Mağrib-i İran* adıyla doktora tezini 1339 yılında yaptı. İran'da Farsça yazılan diğer eserler şunlardır;

Muhammed zade-i Eb'ul Kasım. *Esrarname-i Hakikat (Tekalifat-ı Elahi)*, Matbaa-ı Gelimiyan, Tahran, 1334.

Saidi, Gulam Hüseyin. *İlhıcı*, İntişarat-ı Daneşgah-ı Tahran, 1342. (Bu kitap Azerbaycan'da olan Ehl-i Hakların bir kısmını anlatmaktadır).

Babazade, Perviz. *Hemase-i Porşukuh-u Ehl-i Hak*, Çeheltenan, Çaphane-i Derahşan, 1347.

Hocaeddin, Seyid Muhammed Ali. *Ser Sepordegan, Tarih ve Şerh-i Akaid-i Dini ve Adab-ı Rüsum-ı Ehl-i Hak*, Ketebhane-i Menuçehri, bita.

Müderri-i Çehardehi, Nureddin. *Haksar ve Ehl-i Hak*, İntişarat-ı Eşraki, bita.

Müderri-i Çehardehi, Nureddin. *Esrar fırka-i Haksar, Ehl-i Hak Melek Tavus, Celali, Masum Ali Şahi*, İntişarat-ı Peyk-i Ferheng, Tahran, 1369.

Mazenderani, Halife. *Suluk der Tariki, Zulmet der Mukabil-i Nur, Negereş-i ber Asar Ara-yı Nur Ali İlahi*, İntişarat-ı Mehtab, 1378.

During, Jean. *Musiki ve Erfan Tercüme Sudabe Fezanlı*, Encümen-i İrañşinasi Fransa, Tahran, 1378.

Doktor Said Han Kürdistani. *Minorsky, Se Goftar-ı Tahkik-i der Ayin-i Ehl-i Hak*, İntişarat-ı Seha, 1378.

Behrami, Ireç. *Usture-i Ehl-i Hak, Costar-ı Tarihi Piremun-ı Mehr ve Mehriperesti, Ehl-i Hak (Yarsan) ez Ruzgar-ı Bastan ta Dovran-ı Muassır*, Neşri Atiye, 1378.

Sultani, Muhammed Ali. *Kıyam ve Nuhzet-i Aleviyan-ı Zagros (Tarih-i Tahlili Ehl-i Hak)*, Neşri Seha, bita.

Sultani, Muhammed Ali. *Tarih-i Handanha-yı Hakikat ve Meşahir-i Mutehir Ehl-i Hak der Kermanşah*, Neşri Seha, 1381.

İlahi, Nur Ali. *Burhan'ul-Hak*, İntişarat-ı Emir Kebir, Tahran, 1343.

İlahi, Nur Ali. *Asar'ul-Hak Gerdavarende Behram İlahi*, Kitabhane-i Tahuri.

İlahi, Nur Ali. *Marifet'ül-Ruh*, İntişarat-ı Ceyhun, Tahran, 1371.

Nur Ali İlahi'nin oğlu Behram İlahi Fransızca bir eserde kaleme almıştır. Bu eser şudur;

Elahi, B. "La Voie de la Perfection" *Nouvell Edition*, Albin Michel, S.A. Paris, 2002.

Farsça makaleler içerisinde Doktor Mesud Celali'nin Büyük İslam Ansiklopedisi içerisinde yer alan maddesi konu açısından önem taşımaktadır. Bu madde şu şekildedir;

Celali Mukaddem Mesud ve Saffet Daryuş. *Ehl-i Hak*, Dâ'iretü'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmi, Tahran, 1380, ss. 467-474.

Diğer makaleler arasında şunlar yer almaktadır;

Oreng, Murad. "Sultan İshak", *Armağan*, Şomara 6, Şehrivar, 1356, ss. 327-330.

Oreng Murad. "Zuhur-u Sultan İshak", *Armağan*, Şomara 7, Mehr 1354, ss. 377-382.

Oreng Murad. "Kitab-ı Din-i Ehl-i Hak", *Armağan*, Şomara 8 ve 9 Aban ve Azer 1354, ss. 464-468.

Oreng Murad. "*Şeriat ta Hakikat*", *Armağan*, Şomara 10, Dey 1356, ss. 544-548.

Oreng Murad. "Ali der Burhan'ul-Hak", *Armağan*, Şomara 1 Fervertin, 1357, ss. 50-54.

Önemli bir makalede Gahşomari Ehl-i Hak Loristan adıyla Hamid İzzedpenah arc name-i İreç'de yayınlanmıştır.

Avrupalı araştırmacılardan Minorsky değerli makaleler yazmıştır.

Minorsky, V. "Un Traite de Polemique Behaie Ahl-e Haqq", *JA*, 1921, pp. 165-167.

Minorsky, V. "Etudes sur le Ahl-i Haqq I. Toumari= Ahl-i Haqq", *Revue de l'Histories des Religions*, tome XCVII, No. I, 1928, pp. 90-105.

Minorsky V. "Mongol Place-Names in Mukri Kurdistan", *BSOAS*, 1957, pp. 58-81.

Minorsky, V. "The Sect of the Ahl-i Haqq", *Iranica, Twenty Articles, Publications of the University of Tehran*, Vol,775, 1964, pp. 306-316.

Minorsky, V. "Baba Tahir", *The Encyclopedia of Islam*, Vol, I, Leiden, 1986, pp. 839-842.

Bir İngiliz doğu bilimci olan Makenzie'de bu konuda ve Kürd, kürtlük bilimi ve Goran edebiyatına dair önemli eserler meydana getirmiştir. Bunlar;

Mackenzie, D.N. "Some Gorani Lyric Verse", *BSOAS*, 1965, pp. 255-283.

Mackenzie, D.N. "*The Dialect of Awroman*"( Hawraman-i Luhou), Kobehavn, 1966.

Diğer Goran dili hakkında Avrupalı araştırmacıların çalışmalar şunlardır;

Benedictsen, A. M. “Les Dialectes D’Awroman et de Pawa”, *Revus et Publies Avec des Notes par Artur Christensen*, Kobenhavn, 1921.

Soane, E. B. “Short Anthology of Guran Poetry”, *JRAS*, 1921, pp. 57-81.

Handank, K. KPF III, II: “*Mundarten der Guran, Besonders das Kandulai, Auramani und Badschalani*”, Berlin, 1930.

Kolpakov, A.P. “Kurdu Plemeni Guran” in: *Soretskaja Etnografija* 4, 1949.

Nebez J. “*The Kurdish Language from Oral Tradition to Written Language*”, Berlin, 2000.

Doktor Muhammed Mokri’den ayrı olarak Oraman bölgesi hakkında iki doktora tezi daha yapılmıştır. Bu tezler şunlardır;

*Nakşibendi Şehram, Nizam-ı Avayı Guyeş-i Hovrami ez Didgah-ı Uçşinas-ı Zayeş ve Uçşinasi coz, Müstakil, Doktor Kambiz İlhami danışmanlığında, karşinas-i erşed, Zeban Şinasi Hemgani, Daneşgah-ı Allame-i Tabatabayi, 1375.*

Selimi, Mansur, *Berresi ve Tovsif-i Zeban-ı Hovrami*, Doktor Taki Vahidiyan danışmanlığında karşinasi erşed, Zeban ve Edebiyat-ı Farsi Daneşgah-ı Ferdovsi Meşhed, 1376.

Minorsky ve Mokri’den başka olarak aşağıdaki araştırmaları da sayabiliriz.

Van Rensselaer, S. “The Alevis”, *The Muslim World*, Vol, XI, 1921, pp. 253-266.

Khan, Saeed (1928). “The sect of Ahl-i Haqq”, *The Muslim World*, Volume 17, pp. 31-42.<sup>22</sup>

Stead, F, M. “The Ali- Ilahi Sect in Persia”, *The Muslim World*, 1932, pp. 184-189.

Pittman, Ch, P. “The Final Word of the Ahl-i Haq”, *The Muslim World*, 1937, pp. 147-163.

Ivanow, W. “An Ali-Ilahi Fragment” *Collectanca (The Ismaili Society)* I, 1948, pp. 147-184.

Ivanow, W. “*The Truth-Worshippers of Ahl-i Haqq*”, Text Bombay, 1953.

Zaehner, R.C. “Postscript to Zurvan”, *BSOAS*, 1955, pp. 232-249.

*Edmonds, C. J. “Kurds, Turks and Arabs”, Oxford University Press, London, 1957.*

Weightman, S, C. R. “The Significance of Kitab Burhan’ul-Haqq”, *12 IRAN*, vol, II, 1964, pp. 83-103.

Zaehner R.C. “Zoroastrian Survivals in Iranian Folklore”, *IRAN III*, 1965, pp. 87-96.

2 [Yeler, A. (2022). Ehl-i Hak Mezhebi (Ali İlahiler): Khan, Saeed (1928). “The sect of Ahl-i Haqq”, *The Muslim World*, Volume 17, pp. 31-42. Edeb Erkan. <https://doi.org/10.59402/EE002202207> ]



Edmonds C.J. "The Beliefs and Practices of the Ahl-e Haqq of Iraq", *IRAN*, 7, 1969, pp. 89-101.

Gramlich R. "*Die Schiitischen Dervischorden Persiens*", erter teil: Die Afiliation, Wiesbaden, 1965.

Halm, H. "Ahl-e Haqq", *Encyclopedia Iranica*, ed, Ehsan Yarshater, vol, I, London, 1985, pp 635-637.

Hamzeh'ee, R. *The Yaresan A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community*, Islamkundliche Untersuchugen Bd, Berlin, 1990.

Izady, M. *The Kurds, A Concise History and Fact Book*, Taylory and Francis, Routledge, 1992.

Kreyenbroek, P.G. "Mitra and Ahreman, Binyamin and Malak Tawns, Traces of an Ancient Myth in the Cosmogonies of Two Modern Sect, Reccurent Pattterns in Iranian Religions from Mazdaism to sufism", *Teachers and teachings in the good religion*, Paris, 1992.

Hamzeh'ee, R. "Structural and Organizational Analogies between Mazdaism and Sufism and the Kurdish Religions", *Recurrent Patterns in Iranian Religions*, from Mazdaism to Sufism, Paris, 1992.

Kreyenbroek, P.G. "Religion and Religions in Kurdistan", in: *Kurdish Culture and Identity* eds: P,G, Kreyenbroek and FC, Allison, London, 1996.

Mir-Hosseini Z. "Faith, Ritual and Culture Among the Ahl-e Haqq", in: *Kurdish Culture and Identity*, eds; P.G. Kreyenbroek and F.C. Allison, London 1996.

Avrupalı Seyahatnamelerin içerisinde de Ehl-i Haklar hakkında doğrudan ya da dolaylı olarak yer almaktadır. Bu seyahatnameler şunlardır;

*Sefername-i Ojen Felanden*, tercüme Hüseyin Nursadiki, İntişarat-ı Işraki, Tahran, 1354.

*Sefername-i Polak, İran ve İraniyan*, Tercüme, Keykavus Cihandari, İntişarat-ı Harzemi, Tahran, 1361.

*Haturat-ı Leydi Şal*, Tercüme Doktor Hüseyin Ebu Turabiyen, Neşri Nov, Tahran, 1362.

*Do Sefername-i der Bareyi Loristan*, Tercüme, İskender Amanilahi Beharevend ve Leyli Bahtiyar, İntişarat-ı Babek, 1362.

*Sefername-i Beluşer*, Tercüme Keykavus Cihandari, İntişarat-ı Harzemi, Tahran, 1363.

*Sefername-i Mevt (Loristan ve ilam) Nevişte Ferya Estark*, Tercüme Ali Muhammed Saki, İntişarat-ı İlmi, Tahran, 1364.

*Sefername-i Hanri Bayındır*, Kürdistan, Beynel Nehrin ve İran, tercüme Keramet Illa Efsar, Neşr Ferhengsaray İsablı, Tahran, 1370.

*Sefername-i Cekson (Geçmişte ve Şimdi İran)*, Tercüme, Menuçehr Emiri ve

Feridun Bedreyi, *İntişarat-ı Harzemi*, Tahran, 1369.

*Sefername-i Petro Delavele*, Tercüme, Şecaeddin Sefa, Şirket-i İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1370.

Bazı Arapça kaynaklar arasında birinci elden tarihi ve coğrafya hakkında bilgi veren kaynaklar bulunmaktadır. Çağdaş yazarlar ve eserleri şunlardır;

Azzavi, Abbas, *el-Kakaiye fi Tarih*, Bağdat, 1949.

Galib, Mustafa, *el-Memat ve Kaim el-Kıyamet*, Mektebet el-Helal, Beyrut, 1981.

Birkaç doktora tezi de çeşitli üniversiteler tarafından yaptırılmıştır. Bunlar şunlardır;

Malek Hüseyini, Ahmet, *Tesdir-i Ara-yı Efkâr-ı İran Piş ez İslam der Fırka-yı Ehl-i Hak*, Doktor Muhsin Eb'ul Kasımi danışmanlığında, Karşinas-ı Erşed, Ferheng ve Zebanha-yı Bastani, Daneşgah-ı Tahran, 1374.

Rençber Seyfullah, *Pejuheş-i der Tarih ve Ayin-i Ehl-i Hak*, Gulam Hüseyin Zerginejat danışmanlığında, karşinas-ı erşed, Daneşgah-ı Şehid Beheşti, 1381.