



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
**TÜRK KÜLTÜRÜ AÇISINDAN
HACI BEKTAŞ-I VELİ 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 2024 | SAYI : 112
WINTER-DECEMBER 2024 | ISSUE: 112



TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELİ
ARAŞTIRMA DERGİSİ

Yıl: 31 Kış-Aralık 2024 Sayı: 112

Yayın Türü:

3 Aylık, Açık Erişimli, Uluslararası

Yayın Dili:

Türkçe, İngilizce, Almanca

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

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

Dr. Mehmet Naci BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Rektörü

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Baş Editör:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

sadullah.gulten@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9986-4367>

Editörler:

Dr. Mesut KARAKULAK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

mesut.karakulak@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0142-9170>

Dr. Gökhan YURTOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

yurtoglug@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7143-9665>

Dr. Fahri MADEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

fahri.maden@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8529-9165>

Dr. Abdülkadir ÖZTÜRK

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak

Üniversitesi

ozturk.abdulkadir@ayu.edu.kz

<https://orcid.org/0000-0002-3077-458X>

Yabancı Dil Editörleri:

Dr. Ali Serinkoz

Hacettepe Üniversitesi

aliserinkoz@gmail.com

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

miyaseyavuz@gmail.com

Dr. Zeynep Serap Tekten Aksüremeli

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Sekreteryası:

Damla KAYA

Yönetim Merkezi Adres:

AHBV Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli

Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10.

Kat Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA

Telefon: +90 312 546 05 23

Web: hbvdersisi.hacibayram.edu.tr

dergipark.org.tr/pub/tkhcbva

Elektronik Posta: hacibektas@hbv.edu.tr

Baskı:

Hazar Reklam Matbaacılık

Kazım Karabekir Cad. Kültür Çarşısı 7/56-57

İskitler Altındağ/ANKARA



TURKISH CULTURE AND
HACI BEKTAŞ VELİ
RESEARCH QUARTERLY

Year: 31 Winter-December 2024 Issue: 112

Publication Type:

Quarterly, Open Access, International

Publication Language:

Turkish, English, German

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

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

Dr. Mehmet Naci BOSTANCI

Rector of Ankara Hacı Bayram Veli University

Managing Editor:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Editor in Chief:

Dr. Sadullah GÜLTEN

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

sadullah.gulten@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9986-4367>

Editors:

Dr. Mesut KARAKULAK

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

mesut.karakulak@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0142-9170>

Dr. Gökhan YURTOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

yurtoglug@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7143-9665>

Dr. Fahri MADEN

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

fahri.maden@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8529-9165>

Dr. Abdülkadir ÖZTÜRK

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak

University

ozturk.abdulkadir@ayu.edu.kz

<https://orcid.org/0000-0002-3077-458X>

Foreign Language Editors:

Dr. Ali Serinkoz

Hacettepe University, TÜRKİYE

aliserinkoz@gmail.com

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

miyaseyavuz@gmail.com

Dr. Zeynep Serap Tekten Aksüremeli

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Secretariat:

Damla KAYA

Headquarter:

AHBV Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli

Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

Emniyet Mah. Abant 1 Caddesi No: 10 E Blok 10. Kat

Teknikokullar Yenimahalle/ANKARA/TÜRKİYE

Phone: +90 312 546 05 23

Web: hbvdersisi.hacibayram.edu.tr

dergipark.org.tr/pub/tkhcbva

E-mail: hacibektas@hbv.edu.tr

Printed By:

Hazar Reklam Matbaacılık

Kazım Karabekir Cad. Kültür Çarşısı 7/56-57

İskitler Altındağ/ANKARA

Dr. Abdulmamad İLOLİEV

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

Dr. Ahmet T. KARAMUSTAFA

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

Dr. Ahmet Yaşar OCAK

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

Dr. Ali Sinan BİLGİLİ

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

Dr. Ataullah HASANİ

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

Dr. Cemal KAFADAR

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

Dr. Cenk GÜRAY

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

Dr. Cenkşu ÜÇER

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

Dr. Erdal KALAYCI

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

Dr. Farhad DAFTARY

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

Dr. Fatih USLUER

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

Dr. Ferenc Péter CSÍRKÉS

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

Dr. Frances TRİX

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

Dr. Gergő Máté KOVÁCS

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

Dr. Heath W. LOWRY

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

Dr. Henryk JANKOWSKI

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

Dr. Irene MARKOFF

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

Dr. Iurii AVERİANOV

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

Dr. İlker Evrim BİNBAŞ

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

Dr. Janina KAROLEWSKI

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

Dr. Krasimira MUTAFOVA

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

Dr. Marcello MOLLİCA

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

Dr. Markus DRESSLER

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

Dr. Mehmet Baha TANMAN

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

Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL

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

Dr. Memiş Syuleyman MERDAN

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

Dr. Namiq MUSALI

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

Dr. Razia SULTANOVA

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

Dr. Robert LANGER

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

Dr. Salih ÇİFT

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

BİLİM KURULU/SCIENTIFIC BOARD

Dr. Abdülkadir YELER

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ahmet GÜNŞEN

Trakya Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ali DUymAZ

Balıkesir Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ali Murat İRAT

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Ali Rıza MUKADDEM

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Aliye UZUNLAR

Araştırmacı, TÜRKİYE

Dr. Arif KALA

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Aynur KOÇAK

Yıldız Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ayten KAPLAN

Hacettepe Üniversitesi Ankara Devlet Konservatuarı,
TÜRKİYE

Dr. Aziz ALTI

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bahriye Güray GÜLYÜZ

Trakya Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bayram DURBİLMEZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Bülent KELEŞ

İslam Din Dersi Öğretmeni, GERMANY

Dr. Cahit GELEKÇİ

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Darya ZHIGULSKAYA

Lomonosov Moscow State University, RUSSIA
DİMİTRIS LOUPIS
Institute For Balkan Studies, GREECE

Dr. Dragi GJORGIEV

Institute of National History in Skopje, REPUBLIC OF
NORTH MACEDONIA

Dr. Emine Erdoğan ÖZÜNLÜ

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Esra Bilge SAVCI

İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Esra Doğan TURAY

Mardin Artuklu Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Fevzi RENÇBER

Şırnak Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Gülberk BİLECİK

İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ

Kırıkkale Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Halit ÇAL

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamit AKTÜRK

Adıyaman Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamit ÖNAL

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hamiye DURAN

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Harun YILDIZ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Haşim Şahin

Eskişehir Anadolu Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Haydar EFE

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hege İrene MARKUSSEN

Lund University, SWEDEN

Dr. Hulusi YILMAZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Huriye EMEN

İstanbul Topkapı Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Hüseyin YALTIKIRIK

Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT), TÜRKİYE

Dr. İbrahim GÜL

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İbrahim KARACA

Erciyes Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İlgar BAHARLU

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. İsa Ekber HABİBBEYLİ

Azerbaycan Milli Elmler
Akademiyası, AZERBAIJAN

Dr. Kamil SARITAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Karen RUFFLE

University of Toronto, CANADA

Dr. Kibar TAŞ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mark Lewis SOILEAU

Researcher, USA

Dr. Mavlyuda YUSUPOVA

Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan,
UZBEKISTAN

Dr. Mehmet AÇA

Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet DÖNMEZ

İnönü Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet ÇERİBAŞ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA

Süleyman Demirel Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Meriç HARMANCI

Yıldız Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

BİLİM KURULU/SCIENTIFIC BOARD**Dr. Metin İZETİ**

Tetova University, REPUBLIC OF NORTH MACEDONIA

Dr. Metin ÖMER

Köstence "Ovidius" Üniversitesi, ROMANIA

Dr. Metin ÖZARSLAN

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Muhammet ARSLAN

Kafkas Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa ALKAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa BOSTANCI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mustafa ARSLAN

Pamukkale Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Muzaffer TAN

Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Mürüvet HARMAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Naida ADEMOVİĆ

University of Sarajevo, BOSNIA AND HERZEGOVINA

Dr. Nedim BAKIRCI

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Nüket ESEN

Boğaziçi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Nursel UYANIKER

Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Ömür CEYLAN

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Özcan GÜNGÖR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ

Hitit Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Paschalis ANDROUDİS

Aristotle University, GREECE

Dr. Pervin ERGUN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Peter Kövesci OLAH

Eötvös Loránd University, HUNGARY

Dr. Resul AY

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Romyana MARGARİTOVA

Bulgarian Academy of Science, BULGARIA

Dr. Salahaddin BEKİ

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Seadet ŞİXİYEVA

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, AZERBAIJAN

Dr. Serkan ÇAKMAK

Atatürk Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Serkan KÖSE

Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Seval EROĞLU

İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı, TÜRKİYE

Dr. Sevilay ÇINAR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, TÜRKİYE

Dr. Sıddıka Dilek YALÇIN ÇELİK

Hacettepe Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Stefan WILLIAMSON FA

Lund University, SWEDEN

Dr. Sultanmurat ABZHALOV

Khoja Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, KAZAKHISTAN

Dr. Şengül ŞENOL

Munzur Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Talgat ZHOLDASSULY

Korkyt Ata Kyzylorda University, KAZAKHISTAN

Dr. Türker EROĞLU

Gazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Uğur UZUNKAYA

Erzurum Teknik Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Yılmaz ARI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zekeriya İŞİK

Hitit Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zeynel ÖZLÜ

Gaziantep Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zeynep OKTAY USLU

Boğaziçi Üniversitesi, TÜRKİYE

Dr. Zubaida SHADKAM

Al-Farabi Kazakh National University, KAZAKHISTAN

YURT DIŞI TEMSİLCİLERİ / REPRESENTATIVES ABROAD

AFGANİSTAN/AFGHANISTAN
Mehrabuddin SHARİFİ

ALMANYA/GERMANY
Dr. Özgür SAVAŞI

AMERİKA/USA
Eliton Mehmet PASHAJ

ARNAVUTLUK/ALBANIA
Hisen SULEJMANİ

AVUSTURYA/AUSTRIA
Kazım BALABAN

AZERBAYCAN/AZERBAIJAN
Dr. İlham GÜLTEKİN

BELÇİKA/BELGIUM
Abbas ŞAHBAZ

BULGARİSTAN/BULGARIA
Veysel BAYRAM

BOSNA HERSEK/BOSNIA AND HERZEGOVINA
Dr. Çazim HACİMEYLİÇ

CEZAYİR/ALGERIA
Dr. Zaim KHENCHELAOUI

DAĞİSTAN/DAGHISTAN
Dr. Meherremov Şerafeddin ARİFOVİÇ

FRANSA/FRANCE
Serdar UMUT

HOLLANDA/HOLLAND
Alper KELEKÇİ

İRAK/IRAQ
Seyyid Enver EL-MUSAVİ

İRAN/IRAN
Gheis Ayaz EBADI

İSVEÇ/SWEDEN
Eraslan ÖRGÜN

İSVİÇRE/SWITZERLAND
Ozan SEVİNÇ

İTALYA/ITALY
Tommaso PARLANTİ

KANADA/CANADA
Dr. Lale JAVANSHİR

KAZAKİSTAN/KAZAKHSTAN
Dr. Zhakhangir NURMATOV

KIRGİZİSTAN/KYRGYZSTAN
Dr. Roza ABDYKULOVA

KIRIM/CRIMEA
Dr. Neriman SEYİTAYAHYA

KKTC/TRNC
Dr. Nuran ÖZE

KOSOVA/KOSOVO
Dr. Ergin JABLEY

KUZEY MAKEDONYA/NORTH MACEDONIA
Abedin TEKESHANOSKİ

LİTVANYA/LITHUANIA
Dr. Galina MİSKİNİENE

MACARİSTAN/HUNGARY
Dr. Eva CSAKİ

MEKSİKA/MEXICO
Lucia Cirianni SALAZAR

MİSİR/EGYPT
Dr. Ahmed AMEEN

ÖZBEKİSTAN/UZBEKISTAN
Dr. Nodirkhon KHASANOV

PAKİSTAN/PAKISTAN
Dr. Hasan Ali KHAN

POLONYA/POLAND
Dr. Cem ERDEM

ROMANYA/ROMANIA
Öner ERMİŞ

RUSYA/RUSSIA
Dr. Pavel BASHARİN

TACİKİSTAN/TAJIKISTAN
Hakim ŞAKURI

TATARİSTAN/TATARSTAN
Dr. Azat AKHUNOV

TUNUS/TUNISIA
Dr. Fathi JARRAY

TÜRKMENİSTAN/TURKMENISTAN
Dr. Kakajan BAYRAMOV

UKRAYNA/UKRAINE
Dr. Tudora ARNAUT

YUNANİSTAN/GREECE
Necmettin KAHYA

DİZİN

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

INDEX

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



DOAJ

EBSCO Humanities
International Index



ERIH PLUS

MLA



Scopus

SCOPUS

SJR



ULAKBİM TR Dizin

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

RUM ERENLERİ HACI BEKTAŞ VELİ'YE NE AD VERDİLER? -HACI BEKTAŞ VELİ VELÂYETNÂME'SİNDE GEÇEN AKTARMAÇ KELİMESİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA- WHAT NAME DID THE RUM SAINTS GIVE TO HACI BEKTAŞ VELİ? -A RESEARCH ON THE WORD AKTARMAÇ MENTIONED IN HACI BEKTAŞ VELİ VELÂYETNAME- BURÇİN ÖZDEMİR	1
BEKTAŞİ MUHİBBANI (1911-1912) (MUHİBBAN OF BEKTASHI (1911-1912)) AZİZ ALTI	19
ANADOLU VE RUMELİ COĞRAFYALARINDA FÜTÜVVET-AHİLİK DÜŞÜNCESİ İLE Şİİ- ALEVİ-BEKTAŞİ İNANÇ TELAKKİLERİNİN ETKİLEŞİMİ THE INTERACTION OF FUTUWWA-AKHI THOUGHT AND SHĪ'Ī-'ALAWĪ-BEKTĀSHĪ BELIEFS IN ANATOLIAN AND RUMELIAN GEOGRAPHIES EKREM ERDEM	37
BRAILA MOSQUES OF THE OTTOMAN PERIOD OSMANLI DÖNEMİ İBRAİL CAMİLERİ GABRIEL-FLOREN GHIENGA	65
RİSÂLE DER BEYAN-I İKRÂR VE Bİ-İSMİ'Ş-ŞAH BAŞLIKLIL METNİN İŞİĞİNDE BEKTAŞİLİKTE İKRÂR KAVRAMINA DAİR BAZI DEĞERLENDİRMELER THE ASSESSMENT OF THE CONCEPT OF İKRÂR IN BEKTASHISM IN THE CONTEXT OF RİSÂLE DER BEYAN-I İKRÂR VE Bİ-İSMİ'Ş-ŞAH ÖZLEM ÖZDEMİR	85
ALEVİLİK ALANINDA YAYINLANMIŞ MAKALELERİN BİBLİYOMETRİK ANALİZİ BIBLIOMETRIC ANALYSIS OF ARTICLES PUBLISHED IN THE FIELD OF ALEVISM ŞENOL EDE	99
THE FUSION OF TURKISH RELIGIOUS THOUGHTS IN CENTRAL ASIAN BUDDHISM AND ITS REPERCUSSION TO BENGAL TÜRK DİNİ DÜŞÜNCELERİNİN ORTA ASYA BUDİZMİYLE KAYNAŞMASI VE BENGAL'E YANSIMALARI ABDUR RAHMAN FUAD	127
BAYBURT ALEVİLİĞİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA A QUALITATIVE RESEARCH ON BAYBURT ALEVISM ELİF OĞUZ - ADEM ERBAY - RIFAT KALKAN - DOĞUKAN ÖZPOLAT	147
EDEBİYAT SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA İSKENDER PALA'NIN ŞAH VE SULTAN ROMANINDA KIZILBAŞLIK VE SÜNNİLİK IN THE CONTEXT OF LITERARY SOCIOLOGY, QIZILBASH AND SUNNISM IN İSKENDER PALA'S NOVEL SHAH AND SULTAN ERDİ DEMİR - MEHMET ŞAHİN	165
DEDE KORKUT'UN BOĞAÇ HAN DESTANI'NDA GEÇEN METAFORLARIN TASAVVUFİ TAHLİLİ MYSTICAL ANALYSIS OF METAPHORS IN DEDE KORKUT'S EPIC OF BOGACH KHAN MUSA KAVAL	181
AYRILIK ACISININ KADINCASI: FERİDE HANIM'IN EŞİNİN VEFATINA DAİR FİRÂKNÂMESİ WIFELY PAIN OF SEPARATION: FERİDE HANIM'S FIRAKNAME ON THE DEATH OF HER HUSBAND MEHMET SAİT ÇALKA	201
MUTASAVVIF VE BİLGE ŞAİR MAHTUMKULU FİRÂKİ'NİN TÜRKMENİSTAN DİVÂN NEŞİRLERİNDE BULUNMAYAN ŞİİRLERİ POEMS OF SUFI AND WISE POET MAKHTUMKULI FIRAGHI THAT ARE NOT FOUND IN TURKMENISTAN DIVAN PUBLICATIONS EMRAH YILMAZ	217
ESKİŞEHİR İLİNDEKİ BEKTAŞİ DERGÂHLARININ İNANÇ TURİZMİ KAPSAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ EVALUATION OF BEKTASHI DERVISHES IN ESKİŞEHİR PROVINCE WITHIN THE SCOPE OF FAITH TOURISM DUYGU YETGİN AKGÜN - AYSEL KAYA	247

BUDİZM'DE BUDA-GEYİK MÜNASEBETİNDEN BEKTAŞİLİKTEKİ VELİ-GEYİK MÜNASEBETİNE FROM BUDDHA-DEER RELATIONSHIP IN BUDDHISM TO AWLIYA-DEER RELATIONSHIP IN BEKTASHISM SÜMEYRA ALAN.....	263
ALEVİLİĞİN MEDYAYA YANSIMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME A PERSPECTIVE ON THE REFLECTION OF ALEVISM IN THE MEDIA İPEK SEMAH ELÇİ.....	279
İNANÇ TURİZMİ - KORUMA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ADIYAMAN / ZERBAN ZİYARET YERİNİN İNCELENMESİ INVESTIGATION OF ADIYAMAN / ZERBAN VISIT PLACE IN THE CONTEXT OF FAITH TOURISM - CONSERVATION RELATIONSHIP TUBA NUR OLGUN - NİHAL ARDA AKYILDIZ	295
KARAŞAR, AN ALEVI-BEKTASHI SETTLEMENT IN BEYPAZARI (ADMINISTRATIVE, ECONOMIC AND SOCIAL STRUCTURE) BEYPAZARI'NA BAĞLI BİR ALEVİ-BEKTAŞİ YERLEŞİMİ KARAŞAR (İDARİ, EKONOMİK VE SOSYAL YAPI) İSMAİL YAŞAYANLAR	309
MİRİ MALI VEYA BEYTÜLMÂL OLARAK SÜLEYMAN ÇELEBİ'NİN MEVLİDİ SÜLEYMAN ÇELEBİ'S MEVLİD AS MİRİ MALI OR BEYTÜLMÂL İBRAHİM SONA.....	323
OSMANLI ANADOLUSU'NDA HETERODOKS İKTİDAR ARAYIŞLARI: ŞEYH BEDRETTİN VE ŞAHKULU HETERODOX SEARCH FOR POWER IN OTTOMAN ANATOLIA: SHEIK BEDRETTIN AND THE SHAH KULU HALDUN EROĞLU.....	339
TÜRK SİYASETİNDE ALEVİ KİMLİĞİNİN POLİTİK TEMSİL DENEYİMİ: (TÜRKİYE) BİRLİK PARTİSİ THE EXPERIENCE OF POLITICAL REPRESENTATION OF ALEVI IDENTITY IN TURKISH POLITICS: THE (TURKIYE) UNITY PARTY FATİH ÇELİK - LEVENT BÖRKLÜOĞLU	353
OSMANLI- SAFEVİ MÜCADELESİ SIRASINDA GÜNEY AZERBAIJAN'DA BİR ŞEHİR: HOY/ DÂRÛ'S-SEFÂ (1728 TARİHLİ TAHRİR DEFTERİNE GÖRE) A CITY IN SOUTHERN AZERBAIJAN DURING THE OTTOMAN-SAFAVİD STRUGGLE: HOY/ DÂRÛ'S-SEFÂ (ACCORDİNG TO THE 1728 TAHRİR DEFTER) DAVUT ŞAHBAZ.....	375
ESKİÇAĞ ANADOLU RİTÜELLERİNDE TANRI-İNSAN İLİŞKİSİNE DAİR BİR KESİT: "ARINMA RİTÜELLERİ" AN EPISODE ON THE GOD-HUMAN RELATIONSHIP IN ANCIENT ANATOLIAN RITUALS: "PURIFICATION RITUALS" ESMA REYHAN.....	395
MEŞRUTİYET RUSYASINDA VEYSİYE HAREKETİ VEYSİYE MOVEMENT İN CONSTITUTIONAL RUSSIA ALPER ALP.....	417
BABAİLER İSYANI SIRASINDA TOKAT: BABAİ HALİFESİ AYNA DOVLA (AYNUDEVLE) VE TOKAT'TAKİ FAALİYETLERİ TOKAT DURING THE BÂBÂ'Î REBELLION: BÂBÂ'Î CALIPH AYNA DOVLA (AYNUDEVLE) AND HIS ACTIVITIES IN TOKAT MURAT SERDAR - İSMAİL TURAN.....	427
YAYIN DEĞERLENDİRME / BOOK REVIEW	
DİREN ÇAKMAK, ALEVİFOBİ İLE MÜCADELENİN İLK PARTİSİ: (TÜRKİYE) BİRLİK PARTİSİ (1966-1981), LIBRA YAYINEVİ, İSTANBUL, 2023. ERDEM ÇANAK.....	441

Değerli bilim insanları, kıymetli okurlarımız;

30 yılı aşkın süredir kesintisiz bir şekilde yayın hayatına devam eden ve ilk sayısından itibaren alanında saygın ve öncü dergi konumunda olan Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi 112. sayısı ile huzurlarınızdadır. Öncelikle dergimize gösterilen ilgiden dolayı son derece mutluyuz. Yazar, hakem ve okuyucu olarak dergimize destek veren herkese şükranlarımızı sunarız. Sizlerin de desteğiyle dergimizin ulusal ve uluslararası platformlardaki saygınlığını arttırmak ve dergimizi daha da üst seviyeye çıkartmak için çalışmalarımızı titizlikle sürdürmekteyiz. Bu vesileyle sizlerden gelecek her türlü destek ve eleştiriye açığız.

Dergimizin bu sayısında 24 araştırma makalesi ve 1 kitap tanıtımını yer almaktadır. Alevilik ve Bektaşik alanına katkı sunacak tarih, edebiyat, sanat tarihi ve sosyoloji alanlarına dair çalışmalar dışında Türk kültür ve edebiyatının diğer alanlarıyla ilgili makaleleri de dikkat ve istifadenize sunuyoruz. Bu sayımızda yer alan yazarlar ve makaleleri şöyledir: Burçin Özdemir, Rum Erenleri Hacı Bektaş Veli'ye Ne Ad Verdiler? -Hacı Bektaş Veli Velâyetnâme'sinde Geçen Aktarmaç Kelimesi Üzerine Bir Araştırma-; Aziz Altı, Bektaşî Muhibbanı (1911-1912); Ekrem Erdem, Anadolu ve Rumeli Coğrafyalarında Fütüvvet-Ahilik Düşüncesi ile Şii-Alevi-Bektaşî İnanç Telakkilerinin Etkileşimi; Gabriel-Florin Ghinea, Osmanlı Dönemi İbrail Camileri; Özlem Özdemir, Risâle Der Beyan-ı İkrâr ve Bi-İsmi's-Şâh Başlıklı Metnin Işığında Bektaşilikte İkrâr Kavramına Dair Bazı Değerlendirmeler; Şenol Ede, Alevilik Alanında Yayınlanmış Makalelerin Bibliyometrik Analizi; Abdur Rahman Fuad, Türk Dini Düşüncelerinin Orta Asya Budizmiyle Kaynaşması ve Bengal'e Yansımaları; Elif Oğuz, Adem Erbay, Rifat Kalkan, Doğukan Özpolat, Bayburt Aleviliği Üzerine Nitel Bir Araştırma; Erdi Demir, Mehmet Şahin, Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında İskender Pala'nın Şah ve Sultan Romanında Kızılbaşlık ve Sünnilik; Musa Kaval, Dede Korkut'un Boğaç Han Destanı'nda Geçen Metaforların Tasavvufi Tahlili; Mehmet Sait Çalka, Ayrılık Acısının Kadıncası: Ferîde Hanım'ın Eşinin Vefatına Dair Firâknâme'si; Emrah Yılmaz, Mutasavvıf ve Bilge Şair Mahtumkulu Firâki'nin Türkmenistan Dîvân Neşirlerinde Bulunmayan Şiirleri; Duygu Yetgin Akgün, Aysel Kaya, Eskişehir İlindeki Bektaşî Dergâhlarının İnanç Turizmi Kapsamında Değerlendirilmesi; Sümeyra Alan, Budizm'de Buda-Geyik Münasebetinden Bektaşilikteki Veli-Geyik Münasebetine; İpek Semah Elçi, Aleviliğin Medyaya Yansıması Üzerine Bir Değerlendirme; Tuba Nur Olğun, Nihal Arda Akyıldız, İnanç Turizmi-Koruma İlişkisi Bağlamında Adıyaman/Zerban Ziyaret Yerinin İncelenmesi; İsmail Yaşayanlar, Beypazarı'na Bağlı Bir Alevi-Bektaşî Yerleşimi Karaşar (İdari, Ekonomik ve Sosyal Yapı); İbrahim Sona, Mirî Malı veya Beytülmâl Olarak Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i; Haldun Eroğlu, Osmanlı Anadolu'sunda Heterodoks İktidar Arayışları: Şeyh Bedrettin ve Şahkulu; Fatih Çelik, Levent Börklüoğlu, Türk Siyasetinde Alevi Kimliğinin Politik Temsil Deneyimi: (Türkiye) Birlik Partisi; Davut Şahbaz, Osmanlı- Safevî Mücadelesi Sırasında Güney Azerbaycan'da Bir Şehir: Hoy/Dârü's-Sefâ (1728 Tarihli Tahrir Defterine Göre); Esmâ Reyhan, Eskiçağ Anadolu Ritüellerinde Tanrı-İnsan İlişkisine Dair Bir Kesit: "Arınma Ritüelleri"; Alper Alp, Meşrutiyet Rusyasında Veysiye Hareketi ve Murat Serdar, Babaîler İsyanı Sırasında Tokat: Babaî Halifesi Ayna Dovla (Aynuddevle) ve Tokat'taki Faaliyetleri.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'ne gösterdiğiniz ilgi ve verdiğiniz destek için teşekkür ederiz.

EDITORIAL

Dear Esteemed Scholars and Readers;

We proudly present the 112th issue of the Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly, which has been published continuously for over 30 years and has become a respected and pioneering journal in its field since its first issue. We are deeply gratified by the continued interest in our journal. We would like to our sincere thanks to all authors, reviewers, and readers who contribute with their invaluable efforts and constructive feedback. With your support, we would like to declare that we will continue our efforts to increase the reputation of our journal on national and international platforms and raise it to a higher level. On this occasion, we expect all kinds of support and criticism from you.

This issue features 24 research articles and 1 book reviews spanning the disciplines of history, literature, art history, and sociology. These works will contribute to the research field of Alevism and Bektashism, as well as articles from other fields of Turkish culture and literature. The names of authors and their articles are as follows:

Burçin Özdemir, What Name Did the Rum Saints Give to Hacı Bektaş Veli? -A Research on the Word Aktarmaç Mentioned in Hacı Bektaş Veli Velâyetname-; Aziz Altı, Muhibban of Bektashi (1911-1912); Ekrem Erdem, The Interaction of Futuwwa-Akhi Thought and Shīr-'Alawī-Bektāshi Beliefs in Anatolian and Rumelian Geographies; Gabriel-Florin Ghinea, Braila Mosques of the Ottoman Period; Özlem Özdemir, The Assessment of the Concept of İkrâr in Bektashism in the Context Of Risâle Der Beyan-ı İkrâr ve Bi-İsmi's-Şah; Şenol Ede, Bibliometric Analysis of Articles Published in the Field of Alevism; Abdur Rahman Fuad, The Fusion of Turkish Religious Thoughts in Central Asian Buddhism and Its Repercussion to Bengal; Elif Oğuz, Adem Erbay, Rifat Kalkan, Doğukan Özpolat, A Qualitative Research on Bayburt Alevism; Erdi Demir, Mehmet Şahin, In the Context of Literary Sociology, Qızılbaş and Sunnism in Iskender Pala's Novel Shah and Sultan; Musa Kaval, Mystical Analysis of Metaphors in Dede Korkut's Epic of Bogach Khan; Mehmet Sait Çalka, Wifely Pain of Separation: Feride Hanim's Fırakname on the Death of Her Husband; Emrah Yılmaz, Poems of Sufi and Wise Poet Makhtumkuli Firaghi That are Not Found in Turkmenistan Divan Publications; Duygu Yetgin Akgün, Aysel Kaya, Evaluation of Bektashi Dervishes In Eskisehir Province Within The Scope Of Faith Tourism; Sümeyra Alan, From Buddha-Deer Relationship in Buddhism to Awliya-Deer Relationship in Bektashism; İpek Semah Elçi, A Perspective on the Reflection of Alevism in the Media; Tuba Nur Oğun, Nihal Arda Akyıldız, Investigation of Adıyaman/Zerban Visit Place in the Context of Faith Tourism - Conservation Relationship; İsmail Yaşayanlar, Karasar, An Alevi-Bektashi Settlement in Beypazarı (Administrative, Economic and Social Structure); İbrahim Sona, Süleyman Çelebi's Mevlid As Miri Malı or Beytümâl; Haldun Eroğlu, Heterodox Search For Power in Ottoman Anatolia: Sheik Bedrettin and The Shah Kulu; Fatih Çelik, Levent Börklüoğlu, The Experience of Political Representation of Alevi Identity in Turkish Politics: The (Turkiye) Unity Party; Davut Şahbaz, A City in Southern Azerbaijan During the Ottoman-Safavid Struggle: Hoy/Dârü's-Sefâ (According to the 1728 Tahrir Defter); Esma Reyhan, An Episode on the God-Human Relationship in Ancient Anatolian Rituals: "Purification Rituals"; Alper Alp, Veysiye Movement in Constitutional Russia and Murat Serdar, Tokat During the Bâbâî Rebellion: Bâbâî Caliph Ayna Dovla (Aynuddevle) and His Activities in Tokat.

We extend our sincere gratitude for the interest you have shown and invaluable support you have provided to the Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly.



MAKALE
ARTICLE

RUM ERENLERİ HACI BEKTAŞ VELÎ'YE NE AD VERDİLER? -HACI BEKTAŞ VELÎ *VELÂYETNÂME*'SİNDE GEÇEN *AKTARMAÇ* KELİMESİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA- WHAT NAME DID THE RUM SAINTS GIVE TO HACI BEKTAŞ VELÎ? - A RESEARCH ON THE WORD *AKTARMAÇ* MENTIONED IN HACI BEKTAŞ VELÎ *VELÂYETNAME* -

BURÇİN ÖZDEMİR*

Sorumlu Yazar

Öz

Hacı Bektaş Veli'nin ailesi, nesebi, doğumu, keşif ve kerametlerine dair en geniş kapsamlı eser yazma eser kayıtlarında *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli* ve *Menâkıbnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli* isimleri ile yer almaktadır. Bektaşî tarikatının kurucu lideri olan Hacı Bektaş Veli'nin nesebi, özellikle peygamber ailesine mensup bir seyyid olarak tanıtılması, Ahmet Yesevî'nin vazifelenmesi ile Rum topraklarına kutup makamında mürşit olarak gitmesi, Rum erenlerine birçok kerametler göstermesi gibi konuları ihtiva eden *Velâyetnâme* metni, halk kitleleri nezdinde Hacı Bektaş Veli'nin karizmatik şahsiyetinin daha da önem kazanması ve insanların tarikata olan bağlılığının artmasında hiç şüphesiz çok etkin bir rol oynamıştır. 15. yüzyıl sonları ile 16. yüzyıl başlarında kaleme alınan eserin müellifi hakkında ihtilaflar olsa da genel kanı Firdevsî-i Rûmî olduğu yönündedir. Hem *Velâyetnâmelerde* hem de Hacı Bektaş Veli ile ilgili diğer bazı eserlerde Hacı Bektaş Veli için “Kutbu'l-aktâb, Sultânu'l-evliyâ, Burhânu'l-asfiyâ, Envâru'l-yakîn, küşâde-i bâb-ı hikmet, ser-çeşme-i nûr-ı dîn, Kutb-ı Rabbânî, Sultânu'l-ârifîn” gibi bazı adlandırmalar / lakaplar verilmiştir. Bu lakapların hepsi Arapça terkiplerden oluşmaktadır. Bunlardan başka Hacı Bektaş Veli'nin Rum erenlerine keramet gösterip onları kendisine bağlaması üzerine Rum erenleri, Hacı Bektaş Veli'ye Türkçe bir kelime olan *Aktarmaç* ismini vermişlerdir. Bu çalışmada Hacı Bektaş Veli *Velâyetnâmesinin* bazı nüshalarında geçen *Aktarmaç* kelimesi üzerinde durulacaktır. İncelenen on sekiz nüshanın dokuzunda kelime, *Ahtarmac / Ahtarmacı / Aqtarmac / Ohtarmac* biçiminde tespit edilmiştir. Kelimenin nüshalara göre varyantlaştığı görülmüştür. Kelimenin fiili olan *ahtar-* / *aqtar-* biçimleri tarihi dil metinlerinde semantik açıdan karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Söz konusu fiilin *Velâyetnâme* nüshalarında ‘gönlünü döndürmek, kendine bağlamak’ gibi anlamlara geldiği, *Velâyetnâme*'de bu fiilin tasavvufî bir terim olarak kullanıldığı düşünülmektedir. *Ahtar-* / *aqtar-* fiilinden *-mac* ekiyle türetilen *Ahtarmac / Ahtarmacı / Aqtarmac / Ohtarmac* kelimesinin ‘yola döndüren, kendine bağlayan, manevî rehber’ gibi tasavvufî anlamlarına işaret edilmiştir. Bu çalışmada *Aktarmaç* kelimesi, Arapça ‘mürşit’ kelimesinin Türkçe karşılığı olarak teklif edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevî-Bektaşî Edebiyatı, Hacı Bektaş Veli, *Velâyetnâme*, *Aktarmaç*, *aktar-* fiili.

Araştırma Makalesi / Künye: ÖZDEMİR, Burçin. “Rum Erenleri Hacı Bektaş Veli'ye Ne Ad Verdiler? -Hacı Bektaş Veli *Velâyetnâmesi*'nde Geçen *Aktarmaç* Kelimesi Üzerine Bir Araştırma-”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 1-18. <https://doi.org/10.60163/tkchbva.1523138>

* Dr., Amasya Üniversitesi, Rektörlük, TÖMER, E-mail: burcin.ozdemir@amasya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5980-5239

Abstract

The most comprehensive work on Hacı Bektaş Velî's family, lineage, birth, discoveries and miracles is the work in the genre of maneuvers, which appears in manuscript records under the names *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî* and *Menâkıbnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî*. The text of the *Velâyetnâme*, which contains topics such as the lineage of Hacı Bektaş Velî, the founding leader of the Bektashi order, his introduction as a seyyid belonging to the family of the prophet, his going to the lands of Rum as a murshid in the position of the pole with the commission of Ahmet Yesevî, and his showing many miracles to the masters of Rum, has undoubtedly played a very effective role in increasing the importance of Hacı Bektaş Velî's charismatic personality in the eyes of the masses of people and increasing people's loyalty to the order. Written in the late 15th and early 16th centuries, although there are disputes about the author of the work, the general opinion is that it is Firdevsî-i Rûmî. Both in the *Velâyetnâmes* and in some other works about Hacı Bektaş Velî, some names/nicknames such as "Kutbu'l-aktâb, Sultânu'l-evliyâ, Burhânu'l-asfiyâ, Envâru'l-yakîn, kûsâde-i bâb-ı hikmet, ser-çeşme-i nûr-ı dîn, Kutb-u Rabbânî, Sultânu'l-ârifîn" are given for Hacı Bektaş Velî. All of these epithets are composed of Arabic phrases. In addition to these, when Hacı Bektaş Velî showed miracles to the Rum saints and tied them to him, the Rum saints gave Hacı Bektaş Velî the name Aktarmaç, which is a Turkish word. This study will focus on the word Aktarmaç in some copies of the *Velâyetnâme of Hacı Bektaş Velî*. In nine of the eighteen copies examined, the word is found in the form Ahtarmac / Ahtarmacı / Ahtarmac / Ohtarmac. It has been observed that the word has been variantized according to the manuscripts. The verb form of the word, ahtar- / ahtar-, was analyzed semantically and comparatively in historical language texts. It is thought that the verb in question means 'to turn the heart, to bind to oneself' in the *Velâyetnâme* manuscripts and that this verb is used as a mystical term in the *Velâyetnâme*. The Sufi meanings of the word Ahtarmac / Ahtarmacı / Ahtarmac / Ohtarmac, derived from the verb ahtar- / ahtar- with the suffix -mac, such as 'one who turns to the path, binds to oneself, spiritual guide' have been pointed out. In this study, the word Aktarmaç is proposed as the Turkish equivalent of the Arabic word 'murshid'.

Key Words: Alevi-Bektashi Literature, Hacı Bektaş Velî, *Velâyetnâme*, Aktarmaç, verb aktar-.

Giriş

Osmanlı dönemindeki sûfi yapılanmalara bakıldığında gerek popülasyon gerekse tekke ağı olarak en geniş etkiye sahip olan tarikatın Bektaşî tarikatı olduğu dikkat çekmektedir. Ne var ki en büyük Türk tarikatı olan Bektaşîlik hakkında hüküm vermek (Öztürk, 1998: 11) özellikle kurucu lideri Hacı Bektaş Velî'nin hayatı, kişiliği ve inanç dünyası hakkında net bir hüküm ortaya koymak oldukça zordur. Hacı Bektaş Velî hakkında bilgiye kendi zamanından epeyce sonra yazılmış olan XIV. yüzyılın ünlü sûfilerinden Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi'nin *Menâkıbü'l-kudsîyye* adlı menkıbevi eseri ile bir Mevlevî dervişi olan Ahmed Eflâkî tarafından kaleme alınan *Menâkıbü'l-ârifîn* adlı eserinden ulaşmak mümkündür (Ocak, 1996a: 455). Bu eserlerin yanında zikredilebilecek bir diğer eser ise muhakkak ki Hacı Bektaş Velî ile ilgili en geniş bilgiyi muhteva eden eser, kerametleri ve menkıbeleri çerçevesinde oluşturulmuş *Velâyetnâme* adlı eserdir.

Velâyetnâme ile ilgili bugüne kadar gerek metin neşri olsun gerekse Hacı Bektaş Velî öğretisi çerçevesinde olsun yurt içinde ve yurt dışında pek çok çalışma yapılmıştır. Hem *Velâyetnâmelerde* hem de Hacı Bektaş Velî ile ilgili diğer bazı eserlerde Hacı Bektaş Velî için bazı adlandırmalar / lakaplar verilmiştir. Bunlar "Kutbu'l-aktâb, Sultânu'l-evliyâ, Burhânu'l-asfiyâ, Envâru'l-yakîn, kûsâde-i bâb-ı hikmet, ser-çeşme-i nûr-ı dîn, Kutb-u Rabbânî, Sultânu'l-ârifîn" gibi lakaplardır (Duran, 2007: 29). Görüldüğü gibi bu lakapların hepsi Arapça terkiplerden oluşmaktadır. Bunlardan

başka Hacı Bektaş Veli'nin Rum erenlerine keramet gösterip onları kendisine bağlaması üzerine Rum erenleri, Hacı Bektaş Veli'ye Türkçe bir kelime olan *Aktarmaç* ismini vermişlerdir.

Bu çalışmada Hacı Bektaş Veli *Velâyetnâmesinin* bazı nüshalarında geçen Ahtarmac / Ahtarmacı / Ahtarmac / Ohtarmac kelimesi üzerinde durulmuştur. Çalışmada öncelikle *Velâyetnâme* ile ilgili kısa açıklamalarda bulunulmuş, sonrasında kelimenin geçtiği bölümün kısa özeti verilmiştir. İncelenen on sekiz nüshada kelimenin hangi bağlamda yer aldığı gösterilmiş, kelimenin fiil kökü *ahtar-* / *ahtar-* biçimlerinin *Velâyetnâme* nüshalarında hangi anlama karşılık geldiği tespit edilmiştir. *ahtar-* / *ahtar-* fiilinden *-mac* ekiyle türetilen Ahtarmac / Ahtarmacı / Ahtarmac / Ohtarmac kelimesinin 'yola döndüren, kendine bağlayan, manevi rehber' gibi tasavvufi anlamlarına işaret edilmiştir.

1. Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi; Hacı Bektaş Veli'nin doğumu, ailesi, nesebi, keşif ve kerametlerini konu edinen geniş kapsamlı menkıbe türündeki eserdir. Yazma eser kayıtlarında *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli* / *Menâkıbnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli* isimleri yer almaktadır. Tasavvuf geleneğinde esasını salih kişilere Allah tarafından olağanüstü haller gösterebilme kudreti olarak bahşedilen kerametlerin teşkil ettiği veli menkıbelerinin yer aldığı eserlerin genel adı olan menâkıbnâme / velâyetnâme (Duran, 2007: 13) diğer tarikat çevrelerinde meydana getirilen benzeri menâkıbnâmelerden farklı olarak Bektaşî geleneğinde daha çok *vilâyetnâme* veya *velâyetnâme* şeklinde adlandırılmaktadır (Ocak, 1996b: 471).

Velâyetnâme'de eserin hangi amaca yönelik kaleme alındığına dair şu ifadeler dikkat çekmektedir:

"Bu şerefli menâkıb kitabı kutupların kutbu, akıl sahiplerinin dayanağı, velilerin sultanı, Allah'ın kapısının erbabının övücü, seçkinlerin delili ve yakın nurlarının beşiği ve şeriat hazinesinin bilgilerinin kâşifi ve tarikat pirinin hidayete ulaştırıcısı ve hakikat remizlerinin özünün sahibi, lev keşefe sırrının sahibi zincir ve kapıları açan Ali'nin nesli, Horasanlı Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin ortaya gelen hasep ve neseplerini ve ondan doğanları ve veliliğini kerametlerini ve bâtin âleminde bu zâhir âlemine getirdiği işaret ve remizlerin tamamını yerli yerince açıkladık ki, bu mutluluk veren velâyetnâme hazinesi ortaya çıkıp Allah'ın velilerine inancı tam olan sâdik dostların, bu aşk deryasından ortaya çıkan incilerden can kulaklarına ulaşıp gönülleri sevinç ve canları nurla dolsun. Mahşer gününde Allah'ın velileri Allah'ın cemalini görüp seyretmeye başladıklarında muttakiler topluluğundan olanlar temiz, saf itikatlı olan dostlara şüphesiz ve yakından bu menzil ve kısmet Allah'ın izniyle müyesser olacaktır" (Duran, 2007: 58).

Velâyetnâme'nin ortaya çıkışı yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere tarikatın sadık müntesiplerinin Hacı Bektaş Veli'nin velâyetine olan inançlarını perçinlemek olduğu sarih bir şekilde anlaşılrsa da eserin hangi sosyolojik ihtiyaca binaen kaleme alındığına dair net bir fikir ortaya koymak oldukça zordur. Nitekim eserin kaleme alındığı tarih olarak ileri sürülen 16. yüzyılın başlarında gelişen olaylara bakıldığında Bektaşî tarikatının kurumsallaştığı ve özellikle II. Bayezid tarafından, İran güdümlü Kızılbaş hareketine karşı Bektaşî tarikatının teşekkülüne ve kurumsal yapısına ciddi destek verildiği yaygın bir kanıdır (Hakyemez, 2014: 36). Dolayısıyla Safevî Devleti'nin doğrudan destekçisi ve kurucu unsuru olan bunun yanında Anadolu topraklarındaki Safevî düşüncesinin yayılmasında önemli bir ağ vazifesi gören

bazı Türkmen aşiretlerinin¹ kontrol altına alınması ve Osmanlı Devleti bünyesinde eritilmesinin en tesirli yöntemi Safevî unsurları ile benzer inanç kodlarına sahip olan Bektaşî tarikatinin ihyası ve kurumsallaştırılması ile mümkün hale gelmiştir. Bektaşî tarikatinin kurucu lideri olan Hacı Bektaş Velî'nin nesebi, özellikle peygamber ailesine mensup bir seyid olarak tanıtılması, Ahmet Yesevî'nin vazifelendirmesi ile Rum topraklarına kutup makamında mürşit olarak gitmesi, Rum erenlerine birçok kerametler göstermesi gibi konuları ihtiva eden *Velâyetnâme* metni ise halk kitleleri nezdinde Hacı Bektaş Velî'nin karizmatik şahsiyetinin daha da önem kazanması ve insanların tarikata olan bağlılığının artmasında hiç şüphesiz çok etkin bir rol oynamıştır. Zira yukarıda *Velâyetnâme* metninden yapılan iktibasta da belirtildiği gibi *Velâyetnâme*, 'Allah'ın velilerine inancı tam olan sâdik dostların, bu aşk deryasından ortaya çıkan incilerden can kulaklarına ulaşip gönülleri sevinç ve canları nurla dolması' için kaleme alınmıştır. Bunun yanında tarihsel dönemde birbirleri ile rekabet halinde olan sûfi yapılanmaların mürşitlerini ön plana çıkarma stratejilerinden biri olan menâkıbnâme yazma geleneği bağlamında Hacı Bektaş Velî *Velâyetnâmesi* de Bektaşîliğin özellikle Mevvelilik ve Ahilik ile olan rekabetlerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Aynı derviş zümresinin kolektif ürünü olan *Saltuknâme* ile *Velâyetnâme* arasında mukayeseli okuma yapıldığında *Velâyetnâme*'de Hacı Bektaş Velî'nin makamının Rum'un gözcüsü makamından en yüksek otorite olan kutupluk makamına çıkarıldığı dikkat çekmektedir (Yıldırım, 2023: 159-166). Bu durum *Velâyetnâme*'nin üstlendiği rolün en önemli göstergelerinden biridir.

Velâyetnâme'nin kimin tarafından kaleme alındığı konusunda genel kanı müellifin Firdevsî-i Rûmî olduğu yönündedir. *Velâyetnâme*'nin manzum, mensur-manzum şekilde farklı versiyonları bulunmaktadır. *Velâyetnâme*'yi yayımlayan Abdülbaki Gölpınarlı, 1878-79 yıllarında *Velâyetnâme*'yi manzum olarak kaleme alan Yozgatlı Nihânî'nin eserinde yer alan ifadelerle dayanarak *Velâyetnâme*'nin hem mensur hem de manzum versiyonunun Uzun Firdevsî olduğunu öne sürmektedir (Gölpınarlı, 1958: XXIII). Fatih Köksal ise *Velâyetnâme*'nin manzum versiyonunun Uzun Firdevsî'ye olan aidiyetinin tereddüte mahal bırakmayacak derecede kesin olduğunu Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar bölümünde yer alan 6329 numaralı nüshaya dayanarak öne sürmektedir (Köksal, 2018: 3). *Velâyetnâme*'nin yazarı olarak Firdevsî'nin yanında bir de Bektaşîler arasında Süflî Derviş olarak tanınan Ali oğlu Musa'nın ismi zikredilmektedir. (Soileau, 2010: 92). *Velâyetnâme*'nin istinsah süreci 16. yüzyıldan Bektaşî tekkelerinin kapatıldığı tarih olan 1826 yılına kadar devam etmekle beraber, tekkenin kapatılmasından sonra da gizli bir şekilde devam etmiştir. Hatta eserin farklı manzum versiyonları da yeniden üretilmiştir (Soileau, 2010: 94-96).

Velâyetnâme'nin ne zaman yazıldığı konusunda ise Gölpınarlı, 1481 ile 1501 arasında yazıldığının kesin olarak söylenebileceğini belirtir (1958: XXIV, XXV). Ocak da bazı parçaların muhtevası, bahsedilen veya atıfta bulunulan birtakım olaylar, çeşitli yer isimleri ve ayrıca birçok nüshada II. Bayezid'den yaşayan bir hükümdar olarak söz edilmesi dolayısıyla *Velâyetnâme*'nin yazım tarihi konusunda Gölpınarlı'nın belirttiği tarih aralığına katılır (1996b: 472).

Velâyetnâme'de genel hatlarıyla şu konular yer almaktadır: Hacı Bektaş Velî'nin soyu, doğumu, çocukluk yılları, Ahmed Yesevî'ye intisap etmesi, Ahmed Yesevî tarafından Anadolu'ya gönderilmesi, hac yolculuğu, hac dönüşü Anadolu'ya

1 Safevî Devleti'nin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu'daki aşiretlerin rolü için bkz. Faruk Sümer. *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.

gelip Rum erenlerine birçok keramet göstermesi ve onları kendine bağlaması, Sulucakarahöyük'e gelerek buraya yerleşmesi, burada gösterdiği kerametler, vefatı.

Velâyetnâme nüshaları birçok kez yayınlanmıştır.²

1.1. Velâyetnâme'de *Aktarmaç* Kelimesinin Geçtiği Bölüm (Hacı Bektaş Veli'nin Mana Âleminde Rum Erenlerine Selam Vermesi)

Aktarmaç kelimesi ve varyantları, Hacı Bektaş Veli'nin mana âleminde Rum erenlerine selam vermesinin anlatıldığı bölümde yer almaktadır. Hikâye kısaca şöyledir:

Bir rivayete göre Hacı Bektaş Veli Anadolu'ya yaklaşınca mana âleminde Rum erenlerine 'Allah'ın selamı üzerinize olsun Anadolu'da olan erenler' diyerek selam verir. Bu selam, Sivri Hisar civarında Seyyid Nureddin'in kızı Fatma Bacı'ya ayan olur. Fatma Bacı, oradaki erenlerinin yemeklerini yapar. Hacı Bektaş Veli'nin selamı Fatma Bacı'ya malum olunca ayağa kalkıp elini göğsüne koyar ve 'Allah'ın selamı senin de üzerine olsun' deyip oturur. Bunu gören erenler 'kimin selamını aldın?' diye sorarlar. Bunun üzerine Anadolu'ya bir er geldiğini, onun selamını aldığını söyler. Erenler, bu kişinin nereli olduğunu sorarlar. Fatma Bacı ise onun Horasan'dan geldiğini söyler. Rum erenleri bunu duyunca Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya girmesini engellemek isterler. Bunun üzerine mana âleminde velayet kanatlarını birleştirip Anadolu sınırını bağlayıp kapatırlar. Hacı Bektaş Veli Anadolu sınırına gelince yolun kapandığını görür. Sonra güvercin şekline girip Suluca Karahöyük'te bir taş üzerine konar. Ayakları taşa gömülür ve iz bırakır. Rum erenleri Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya girdiğini anlarlar. Gözcü Karaca Ahmed'den etrafa bakmasını, gelen kişinin nerede olduğunu söylemesini isterler. Karaca Ahmed mana âleminde etrafa bakınır. Suluca Karahöyük'te bir güvercin oturduğunu, ona baktığında içini bir korku kapladığını, gelen kişinin o olduğunu söyler. Rum erenleri birisinin doğan şekline girip güvercini avlamasını isterler. Bunun üzerine Bâyezid-i Bistâmi'nin büyük halifelerinden Irak'tan Anadolu'ya gelen Hacı Tuğrul adında bir er, ayağa kalkıp onu avlayıp getireceğini söyler. Hacı Tuğrul hemen doğan şekline girip Suluca Karahöyük'teki güvercinine doğru hücum eder. Hacı Bektaş Veli o sırada bunu anlayıp hemen insan şekline döner ve doğanı yakalayıp kuvvetle sikar. Hacı Tuğrul'un akli başından gider. Akli başına gelince Hacı Bektaş Veli'yi karşısında görür ve ondan başışlanma diler. Hacı Bektaş Veli, Hacı Tuğrul'a Rum erenlerine gidip olan biteni anlatmasını, onlara selamını iletmesini söyler ve onları huzuruna davet eder. Hacı Tuğrul Rum erenlerine Hacı Bektaş Veli'nin onları davet ettiğini söyleyince Rum erenleri, onun ayağına gitmeyeceklerini söylerler. Bu hal Hacı Bektaş Veli'ye malum olunca olduğu yerden bir kez üfler ve Rum erenlerinin hepsinin mumları söner, üç gün yanmaz. Yine Hacı Bektaş Veli parmağıyla işaret edince hepsinin altından seccadeleri çekilir. Bu kerametleri gören Rum erenleri Hacı Bektaş Veli'ye gitmeye karar verirler. Rum erenleri oraya gidince seccadelerinin hepsinin aynı düzende Hacı Bektaş

2 Eric Gross, *Das Vilâyetnâme des Haggi Bektasch*. Leipzig, 1927; Sefer Aytekin *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli*, Ankara; Abdülbaki Gölpınarlı, *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli: Vilâyet-nâme*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958; Bedri Noyan, *Hacı Bektâş-ı Veli Velâyetnâmesi, İlk Velâyetnâme*, Aydın 1986; Hamiye Duran. *Velâyetname*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Alevi-Bektâşi Klasikleri Dizisi, 2007; Hamiye Duran. Hacı Bektaş Veli Velâyet-nâme. Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.; Hamiye Duran – Dursun Gümüšoğlu. *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010; Mehmet Fatih Köksal. *Uzun Firdevsî Manzum Vilâyet-nâme, Vilâyet-nâme-i Hâci Bektaş Veli-i Horasânî (Tenkitli Metin)*. Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları, 2018.

Veli'nin önünde serili olduklarını görürler. Hacı Bektaş Veli'den bağışlanma dilerler ve onun kim olduğunu, nereden geldiğini sorarlar. Bunun üzerinde Hacı Bektaş Veli, Horasan diyarından geldiğini, İmam Musa Kâzım soyundan olduğunu, müşşidinin Hoca Ahmed Yesevî olduğunu söyler. Rum erenleri bu sözlerin üzerine ondan delil isterler. O an gökten yeşil bir ferman iner. Açarlar. Rum erenleri, bütün sorularının cevabını bu fermanın içinde bulurlar. Hepsini kalkıp Hacı Bektaş Veli'nin önünde başlıklarını çıkarırlar. Hacı Bektaş Veli onların başlıklarını tekbirleyip tekrar giydirir ve onlara tevellâyı yani ehl-i beyti sevmeyi öğretir. Tevellâyı Anadolu'ya Hacı Bektaş Veli getirir. Oradaki erenler Hünkârın hizmeti için onar mürit bırakırlar ve Hünkârın ismini *Aktarmaç* koyarlar. Bu kadar kerametten sonra Rum erenleri her biri kendi makamına gitmek ister. Hacı Bektaş Veli her birine birer nasip verdikten sonra kendi makamlarına giderler.

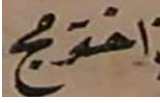
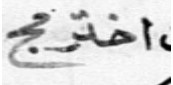
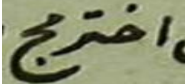
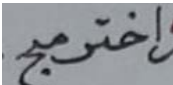
Yukarıda anlatıldığı gibi, Rum erenleri Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelişini engellemek istemektedirler. Hacı Bektaş Veli, Rum erenlerini kendine döndürmek için birçok keramet gösterir. Burada manevi anlamda büyük bir güç gösterisi bulunmaktadır. Buradaki keramet motifleri; mana âleminde selam vermesi, Anadolu'ya güvercin şeklinde girmesi, güvercinden insana dönüşüp Hacı Tuğrul'u yakalaması, uzaktan üflemeyle mumlarını söndürmesi, parmağının işaretile erenlerin altından seccadelerin çekilmesi, erenler makama gittiklerinde seccadelerin Hacı Bektaş Veli'nin önünde serili olması, gökten yeşil ferman inmesi biçiminde sıralanabilir. Burada bir kerametler silsilesi mevcuttur. Bütün bu kerametler karşısında en sonunda Rum erenleri onun büyüklüğünü kabul ederler. Hacı Bektaş Veli, Rum Erenlerini aktarır. Rum erenleri Hacı Bektaş Veli'ye *Aktarmaç* ismini verirler.

2. Velâyetnâme'de *Ahtarmac* / *Ahtarmacı* / *Aktarmac* / *Oharmac* Kelimesi

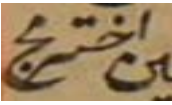
Söz konusu kelimenin nüshalarda varlığının ve yazım biçiminin tespiti için on sekiz nüsha taranmıştır. Bu nüshalardan sekiz tanesinde *aktarmaç* kelimesi ve varyantları tespit edilmiştir. Kelime bulunmayan nüshalardan dokuz tanesi de bağlamın takip edilebilmesi açısından aşağıda verilmiştir. Kelime hem manzum *Velâyetnâme* nüshasında hem de manzum mensur *Velâyetnâme* nüshalarında tespit edilmiştir. Aşağıda nüshalar üzerinde yapılan çalışmalarda araştırmacı tarafından kelimenin nasıl okunduğu, kelimeye hangi anlamların verildiği üzerinde durulmuş, kelimenin nüshalardaki yazım özellikleri karşılaştırılmıştır.

2.1. *Ahtarmac*

Kelime aşağıdaki beş nüshada *ahtarmac* biçiminde yazılmıştır. Kelimenin geçtiği beş nüsha da harekesizdir. Millet Kütüphanesi nüshası üzerinde bir çalışma yapılmış, burada kelime araştırmacı tarafından *ahter-mec* biçiminde okunmuştur. Aşağıda kelimenin geçtiği nüshanın künyesi, metindeki yazılış biçimi ve bağlamı metni verilmiştir.

<i>Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü no: BY0000001415. 123 yaprak</i>	
 ahtarmac (21b.10)	Cümlesi kalkup Hünkâr Ululugun önünde kisve çözdiler. Hazret-i Hünkâr dahı mezidleyüp tekbir edüp başlarına urdı. Tevellâ teberrâ etdi. Ruma tevellâyı teberrâyı Hünkâr Ululugı getürdi. Andan cem olan erenler müridlerinden Hünkâr Ululugının hizmetinde müridler kodılar. Hünkâr Ululugının adını <i>ahtarmac</i> verdiler. (21b.6-10)
<i>Velâyetnâme -i Hacı Bektaş Velî. Süleymaniye Kütüphanesi no: 02990. 167 yaprak. İstinsah: 1226</i>	
 ahtarmac (40b.12)	er olduguna heman kalkup kisvelerin indirüp Hazret-i Hünkârın nazarına kodılar. Hünkâr dahı tekbirleyüp başlarına giydirdi. Andan ol cem olan erenler Hünkârın ismin <i>ahtarmac</i> verdiler. Dahı Hünkârın mübarek nefeslerinden öyle geldi kim... (40b.10-13)
<i>Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî. Nuruosmaniye Kütüphanesi no: 02618. 78 yaprak. İstinsah: 1057</i>	
 ahtarmac (22a.24)	Mecmusı kalkup önünde kisvelerin indürdiler. Hünkâr varlığı tekbir edüp başlarına giydürdi. Tevellâ etdürdi. Ruma tevellâyı ol vakt Hünkâr ululuğı getürdi. Andan ol cem olan erenler Hünkârın hizmetine onar mürid kodılar. Hünkârın ismin <i>ahtarmac</i> verdiler (22a.22-24).
<i>Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi. no: 120. istinsah: 1034. Müstensih: Ali Çelebi. 216 yaprak.³</i>	
 ahtarmac (44a.2) (44a.3)	andan ol cem olan erenler Hünkâr Ululugunun hizmetinde onar mürid alıkodılar. Hünkâr Ululugunun adın <i>Ahtarmac</i> verdiler nitekim bir beyt içinde zikr olunur <i>Ahtarmacdır</i> derler nitekim muhakkıklar da söylerler yarın anda bellü ola erün begi ulusu. (44a.1-4)
<i>Velâyetnâme (Menakıb-ı Hacı Bektaş Velî). Millet Kütüphanesi A.E. Şeriyeye no: 1076. istinsah: 1035. 149 yaprak</i>	

³ Bu nüshadaki yazım biçimi için şu kitaptan faydalanılmıştır: Hamiye Duran - Dursun Gümüşoğlu. *Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.

	ahtarmac (33a.17)	<p>cümlesi kalkup Hazret-i Hünkârın huzurına kisvelerin indirdiler. Hünkâr varlığı tekbir idüp başlarına giydirdi. Tevellâ etdirdi. Ruma tevellâyı ol vakt Hünkâr varlığı getürdü. Dahı ol cem olan erenler Hünkâr varlığının hizmetinde onar mürid kodılar. Andan Hünkârın ismin <i>ahtarmac</i> verdiler (33a.13-17)</p>
---	-------------------	--

1034 istinsah tarihli Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi nüshası *Velâyetnâme* nüshaları içinde bilinen en eski tarihli nüshadır. Nüsha üzerinde ilk çalışmayı Abdülbaki Gölpınarlı yapmıştır. Gölpınarlı söz konusu kelimeyi *Ihturımcı* biçiminde okumuştur (1958: 20). Hamiye Duran 1995 yılında bu nüsha üzerinde doktora çalışması yapmış, kelimeyi *Ahter-mih* biçiminde okumuştur (s. 93, 94).

Millet Kütüphanesi nüshası üzerinde Hamiye Duran tarafından, *Velâyetname*'nin nazım-nesir karışık en erken tarihli dört nüshası arasından 1035 tarihli söz konusu nüshanın müstensihinin (Bursalı Derviş Selman) diğerlerine nispetle kültür seviyesinin daha yüksek olması, dile olan vukufu ve sağlam cümle kurgusunun belirgin olması sebebiyle bu nüsha esas alınarak edisyon-kritik yapılmıştır (2007: 24). Söz konusu kelime eserde *ahter-mec* biçiminde düzeltilmiştir (Duran, 2007: 182).

Nüshada *ahtarmac* kelimesinin fiil tabanı olan *ahtar-* fiili de birkaç kez geçmektedir. *Ahi Evran Sultan hazretinin evsâf-ı hamidelerin 'ayân ve beyân ider* başlıklı bölümde söz konusu fiil, etken biçimde bulunmaktadır. Aşağıdaki örneklerde fiil, aynı varakta 3 yerde geçmektedir. Bu örneklerde fail yani aktaran kişi Şems-i Tebrizî; aktarılan ise Mevlânâ Celâleddin Rûmî'dir:

“Ol zaman kim Monla Celaleddin Hazretini Şemsî Tebriz Konya'da *ahtarup* derviş eyledi amma ne vechile *ahtarup* derviş itdügin beyan idersevüz maksudumuzdan kaluruz.” (Duran, 2007: 389)

“Sultan Alaaddin bunların bu nev'a kelimaların işidüp eyitti: Bir alim kimesne bunca kitab okumuş hala bir velî gelüp kendüye velayet gösterdi *ahtarup* derviş eyledi şimdi ol sahip-velayet Ehlu'llah ve dervişlere katılduğuçün gel dön ol taife birle ihtilat itme mi diyeyüm.” (Duran, 2007: 389)

Bunlardan başka *ahtar-* fiili, bir bölüm başlığında da yer almaktadır. Burada Hacı Bektaş Velî'nin *Aktarmaç* olduğu açıkça anlaşılmaktadır:

“Hacı Bektaş-ı Velî tekrar mülakat olup bir kazâyı *ahtarduğı* beyanındadır” (Duran, 2007: 405)

Duran (2007), başlığı günümüz Türkçesine *Hacı Bektaş-ı Velî hazretinin Ahi Evran'la tekrar buluşup bir kazayı onarması* biçiminde çevirmiştir (s. 405). Burada *ahtar-* fiiline ‘onarmak’ anlamı verilmesine rağmen nüshadaki *ahtarmac* kelimesi, *ahter-mec* biçiminde okunmuş ve bu kelimeye ‘yıldız tomarı / kıvrık yıldız’ manaları verilmiştir (Duran, 2007: 182).

Metinde fiilin edilgen biçimi olan *ahtarıl-* kelimesi de birkaç yerde geçmektedir. Aşağıda kelimenin geçtiği kısımlar verilmiştir:

“Hünkâr Ululuginun cemal-i kemaline nazar kıldı ol nazardan buna bir halet yürindi fi'l-hal cûşa geldi üç gün esridi mest-i lâ-ya'kıl oldu ba'de kendüye gelicek raht ve esbab-ı ferace-i kadılığı teftişi terk itdi *ahtarıldı* iradet-i cüz'isin erenlerin iradet-i küllisine virüp dervişlik virüp dervişlik ihtiyar itdi.” (Duran, 2007: 409)

“Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî kaddese sırrahu ana safa-nazar idüp eyitti hoş

geldün eylügüm kadem getürdün didi ol nazardan erenlerün cazibesıyla fi'l-hal *ahtarıldı*, erenlerden bi'at kabul idüp dervişlik ihtiyar itdi.” (Duran,2007: 425)

“...ve niçesi dahı cazibe-i velayetle *ahtarılıp* dervişlik ihtiyar ederlerdi ve kendi rızaların Allah'un emriyle erenlere teslim idüp tarik-ı fahra salık olup erenler hizmetine kalurdi.” (Duran,2007: 557)

“Burhan nam bir kimesne Hâcım Sultan'a gelüp *ahtarıldı*, dervişlik ihtiyar itdi.” (Duran,2007: 577)

Yukarıdaki örneklerde bağlam takip edildiğinde *Velâyetnâme*'de *ahtar-* / *ahtarıl-* sözcüğü, 'erenlerin velayet ve keramet göstermesi ile şahısların gönlünü dervişliğe döndürmek, onların kalplerine tesir etmek' anlamlarındadır. Özellikle 'Şems-i Tebriz'in Monla Celaleddin'i Konya'da ahtarması' örneğinde 'gönlünü değiştirmek, döndürmek' anlamı yoğun şekilde hissedilmektedir. Genel olarak bu örneklerde de 'gösterilen kerametle gönlün döndürülmesi' söz konusudur.

Tarama Sözlüğünde *aktarıl-* ve *aktar-* madde başlarında *Velâyetnâme*'den alınan iki örneğe rastlanılmaktadır. *Aktarıl-* madde başında 'düşürülmek, başkası tarafından yıkılmak' anlamında *Velâyetnâme*'de şu örnek verilmiştir:

“Erenlerin cazibe-i velayeti müşahedesi anı mağlup kılıp *aktarıldı*, ayruk gitmedi.” (Tarama Sözlüğü, 1995: 75)

Daha önce verdiğimiz örnekler arasında *ahtarıl-* sözcüğü *cazibe-i velayet* terkihi ile birlikte kullanılmıştı. Bu durum göz önüne alındığında Tarama Sözlüğünde sözcüğe verilen 'düşürülmek, başkası tarafından yıkılmak' anlamı doğru olmamaktadır. Buradaki anlam 'gönlü döndürülmek'tir.

Tarama Sözlüğünde *aktar-* madde başında ise 'altını üstüne getirmek' anlamında verilen üç örnek aşağıda gösterilmiştir:

“Bir velî geldi, kendüye velayet gösterip anın gönlün *akdarup* derviş eyledi.” (Tarama Sözlüğü, 1995: 78)

“Kim anunla toprag u taş *ahtara* / Gizli genci işbu halka göstere”;

“El-hırasetü [Ar]: Ekin ekme için yer *akdarmak*.” (Tarama Sözlüğü, 1995: 78)

İkinci ve üçüncü örnek 'toprağın altını üstüne getirmek' anlamındayken *Velâyetnâme*'den verilen ilk örnekte anlam başkadır. *Velâyetnâme*'den alınan örneğin 'gönlünü döndürmek' biçiminde anlaşılması gerekmektedir.

Velâyetnâme nüshalarından ve Tarama Sözlüğünden başka Dede Korkut oğuznamelerinde de *ahtarıl-* fiiline rastlanmaktadır. *Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Oruz Çıkardığı Boy*'da, beylerbeyi olan Han Kazan bir gün av esnasında uykuya dalar. Bu durumu gören kâfir casusu, teküre haber verir. Tekür askerleriyle gelerek Kazan'ı uykuda yakalar ve bir kuyuya hapseder. Kazan'ın hapis olduğu dönemde Oğuz yurdunda Kazan'ın yaşayıp yaşamadığını kimse bilmez. Bu arada Kazan'ın oğlu Oruz büyür ve Bayındır Han'ı babası olarak bilir. Bir zaman sonra babasının Bayındır Han değil Kazan olduğunu öğrenen Oruz, babasını kurtarmaya karar verir. Bunu öğrenen kâfirler, gelen Oruz ve yanındaki beyleri dağıtma şartıyla Kazan'ı serbest bırakacaklarını ve ona haraç vereceklerini söylerler. Kazan razı olur, meydana çıkar ve birkaç bey ile çarpışır. Meydana Oruz çıkar ve Kazan'ın omzuna kılıç çalar. Dönüp tekrar vuracağı sırada Kazan Oruz'a babası olduğunu söyler. Oruz'un şefkat damarları kaynar, babasının elini öper. Kazan dahi ahtarılır, attan yere iner ve oğlunun boynunu öper. Birlikte kafire karşı savaşırlar. Hikâyede *ahtarıl-* fiilinin geçtiği bölüm şöyledir:

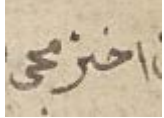
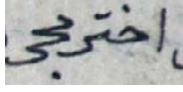
“Oruz'un şefkat tamarları kaynadı, kara kıyma gözleri kan yaş teldi. Attan

yere indi, atasının elin öpdi. Kazan dahi *ahtarıldı* yere indi, oğlunun boynın öpdi.” (Özçelik, 2005: 902)

Özçelik, *Dede Korkut -Dresden Nüshası- Giriş-Notlar-Metin-Dizin* adlı kitabında *ahtarıl-* fiiline ‘duygulanmak’ anlamını vermiştir (2016: I/857).

2.2. Ahtarmacı

İncelenen nüshalar içinde iki nüshada kelime, *ahtarmacı* biçiminde yazılmıştır. İki nüsha da harekesizdir. Nüshalar ve yazım şekilleri aşağıda gösterilmiştir:

<i>Velâyetnâme. Süleymaniye Kütüphanesi Cahit Öztelli Koleksiyonu no: 00229</i>	
	Ol cem olan erenler Hünkâr hizmetine onar mürid kodılar. Hünkâr ismin <i>ahtarmacı</i> verdiler.
ahtarmacı (42b.2)	
<i>Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî. Bursa İnebey Kütüphanesi no: 4359. 126 yaprak. istinsah: 1076.</i>	
	Mecmusı kalkup önünde kisvelerin indürdiler. Hünkâr varlığı tekbir edüp başlarına giydürdi. Tevellâ etdürdi. Ol vakt Ruma tevellâyı Hünkâr ululuğu getürdi. Andan ol cem olan erenler Hünkârın hizmetine onar mürid kodılar. Hünkârın ismin <i>ahtarmacı</i> verdiler (28a.8-12)
(28a.12)	

Kelimenin bazı nüshalarda *-mac* eki ile bazılarında ise *-macı* ekiyle yazılması, fiilden isim yapma ekinin etimolojisi ile ilgili fikir yürütme imkânı sunmaktadır. Bu noktada, ekin yapısı ile ilgili daha önce yapılan açıklamalara kısaca değinmek gerekmektedir.

Banguoğlu, *-me* sıfatlarının *-eç* küçültme ekiyle uzatılmasından doğmuş bir birleşik ek olarak aygıt, yer adları ve sıfatlar yaptığını (*germeç*, *yırmaç*, *soymaç*); dönüşlü tabanlardan ses değişimine uğradığını (*dolan-maç* < *dolambaç*); yemek adları yaptığını (*tutmaç*, *sıkmaç*, *bulamaç*) değerlendirir (2007: 268).

Korkmaz ise *-maç* ekiyle türetilen adların görevleri bakımından birbirinden farklı yapı özelliği taşıdığını belirtir ve iki gruba ayırır: 1. *-maç* / *-baç* < *-maca* (*yanılmaç*, *soymaç*, *saklamaç*) 2. *-maç* < *-ma aş* (yemek adları: *bulamaç*, *oğramaç*, *tütmeç*, *ovmaç*) (2009: 94-95).

Ercilasun, ‘*-maç/-meç Eki Üzerine*’ başlıklı makalesinde eki; *-ma/-me* fiilden isim yapma eki ile ‘aş’ kelimesinin, ünlü birleşmesi sonucu bir ek halinde kaynaşmasından meydana geldiğini belirterek ekin etimolojisi üzerinde durur (1973: 83).

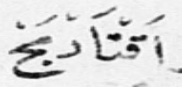
-maç ekinin yaptığı adlar yukarıda görüldüğü üzere yemek adları, oyun adları, alet adları şeklindedir. Bu çalışmada üzerinde durulan *aktarmaç* kelimesinde ise ek; işi yapan / fail adı yapmaktadır. Burada ekin meslek adı da yaptığı değerlendirilebilir. Ayrıca ekin *-macı* biçiminde iki nüshada yer alması da bu görüşü destekler niteliktedir. Nitekim TDK Sözlük’te *aktarmacı* madde başında kelime ‘aktarma işini yapan kimse’ olarak açıklanmıştır (*Güncel Türkçe Sözlük*, 26 Temmuz 2024).

Didem Akyıldız Ay (2023)’ın ‘*-maç Yapım Eki ve Teşekkülü Üzerine Yeni Düşünceler*’ başlıklı makalesinde ‘*-maç* ekinin türevleri’ başlığı altında *-maç* (<*-ma+cı*) ekinden bahsetmiştir. *-maç* ekiyle ilgili yapılan araştırma esnasında

dilbilgisi kitaplarında -maca (*bulmaca*), -malı (*üflemlî saz*) gibi birleşik ek yapılarından bahsedildiği ancak -ma+cı ekinin birleşik yapı olarak değerlendirilmediği görülmüştür. Akyıldız Ay, söz konusu makalesinde -ma+cı yapısı ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Ek ile ilgili TDK Sözlük'ten (*araştırmacı, budamacı, doğramacı...*), Türk dilinin ilk eserlerinden (Kutadgu Bilig: *kırmacı*, 'deri işleme ile uğraşan kişi'), Derleme Sözlüğünden (*çağırmaç*: tellal, *anırmaç*: ağlayan, bağırان çocuk, *sürtmeç*: başıboş dolaşan) verdiği örnekler doğrultusunda; -mA ve +cI ekinin bir araya geldiklerindeki en belirgin işlevin, ilgili eylemin belirttiği işi, hareketi veya durumu yaparı göstermesi olduğunu belirtmiştir (2023: 81). -maç / -macı biçimindeki ek, tarihi bir metin olan *Velâyetnâme*'de *aktarmac / aktarmacı* kelimesi ile tanıklanmış olmaktadır.

2.3. Aktarmac

Kelime manzum *Velâyetnâme* nüshasında kaf harfi ile *aktarmac* biçiminde yazılmıştır. Nüsha harekelidir. Kelimenin nüshada geçtiği şekli aşağıda verilmiştir:

<i>Velâyetname-i Hacı Bektaşî Horasanî. Süleymaniye Kütüphanesi no: 03501. (Hacı Bektaş İlçe Kütüphanesi / Nevşehir no: 200). 200 yaprak</i>	
	<i>Verdiler Aktarmac ad hem Hünkâra Ol hidâyet yolına olan rehber</i>
aktarmac (60b.7)	

Bu manzum *Velâyetnâme* nüshasının, istinsah tarihi belli değildir. Gerek fiziki özellikleri gerekse dil hususiyetlerine nazaran en geç 16. yüzyıl sonları veya 17. yüzyıl başlarında yazıldığı düşünülen nüsha, eldeki nüshaların en eskisi olma özelliği taşımaktadır (Köksal, 2018: 8). Nüshanın harekeli olması, incelediğimiz kelimenin açıkça okunmasına fırsat vermiştir. Kelime Köksal tarafından *Aktarmac* biçiminde okunmuştur (2018: 135).

Aktarmac kelimesinin fiil tabanı olan *aktar-*, metinde edilgen biçimiyle karşımıza çıkmaktadır. *Der-beyân-ı vilâyet nümûden-i Saru İsmail der-şehr-i Tavas* başlıklı bölümde Sarı İsmail'in Tavas şehrinde gösterdiği velilikler, kerametler anlatılmaktadır. Bu bölümde kerametlerin anlatıldığı kısımda *aktarıl-* fiili kullanılmaktadır:

"Ol yire kıldı nazar hoş su çıkar / Hoş zülal gibi revan olup akar

Ol yire el urdı bir bağ eyledi / Ehl-i fakra anı turağ eyledi

Ol yirün halkından anda niçe kes / Mürid olup aktarıldı aña pes" (Köksal, 2018: 454)

Der-beyân-ı vilâyet nümûden-i Kolaçuk Hâcım der-kışver-i 'Uşşâk ve küşten-i ejderhâ başlıklı bölümde ise Kolaçuk Hacı'mın Uşak diyarında gösterdiği kerametler anlatılmaktadır. Bu bölümde Burhan adlı bir kişinin Kolaçuk Hacı'm tarafından derviş yapılmasının anlatıldığı kısımda *aktarıl-* fiili kullanılmaktadır:

"Burhan adlı bir muhibb er 'âşıkı / Evliyanun cân u dilden sâdıkı

Aktarılu derviş oldı iy 'aziz / Hizmet-ile ululuğa irdiniz" (Köksal, 2018: 460)

Yine aynı bölümde Kolaçuk Hacı'mın Menteşe halkına keramet göstermesinin anlatıldığı beyitlerde *aktarıl-* fiili kullanılmaktadır:

"Aktarıldı ol ilün halkı tamam / Kıldılar cân ile 'izz ü ihtirâm" (Köksal, 2018: 481)

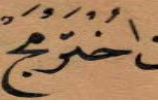
Der-beyân-ı hulefâ-yı Hazret-i Hünkâr çi-güne âmed ü refî başlıklı bölümde Hacı Bektaş Velî'nin halifelerine dervişliğin nasıl nasip olduğu anlatılmaktadır. Horasan'da yedi kişinin Hacı Bektaş Velî'ye bağlanması, *aktarıl-* fiili ile ifade edilmiştir:

“Horasân’da bu yidi er nâm-dâr / Hazret-i Hünkâr’a aktarıldılar” (Köksal, 2018: 495).

Köksal, manzum *Velâyetnâme* neşrinin *Arkaik Türkçe Kelimeler Sözlüğü* bölümünde *aktarıl-* madde başında fiile ‘bağlanmak, tabi olmak’ anlamlarını vermiştir (2018: 571).

2.4. Ohtarmac

Kelime aşağıdaki nüshada *ohtarmac* biçiminde yazılmıştır. Nüsha harekelidir. Kelimenin nüshada geçtiği şekli aşağıda verilmiştir:

<i>Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî. Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 6732 / 6. 148b-154b</i>	
 <p>(154a.6); (154a.8)</p>	<p>Cümlesi kalkıp bir kezden ulu önünde kisvet çevirdiler. Hz. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî, mezîdleyüp tekbîr idüp başlarına urdı, tevellâyı itdürdi ve evvelâ tevellâyı Rûm diyârına Hz. Hünkâr getürdi. Andan ol cümle cem olan erenler, Hünkâr Ululuğunun hizmetinde kendü müridlerinden onar mürid kodılar. Hz. Hünkârın adın <i>Ohtarmac</i> kodılar. Hz. Hünkâr kabûl eyledi, müridleri yanına aldı. Bir beytinde zikir olunur: <i>Ohtarmac</i> dirler maḥfillerde söylerler / Yarın anda bellü ola erenlerin ve beglerin ulusu kimdir. Andan Hünkâr mübârek nefesinden öyle geldi (154a.2-9)</p>

Söz konusu nüshayı Türkan Korkmaz Bulut (2022), *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî: Hacı Bektaş-ı Velî’nin Rûm’a Geçişini Beyan Eder [06 Mil Yz A 6732-6]* başlıklı makalesinde tanıtmıştır. Nevşehir nüshasında *aktarmac* kelimesinde söz başında elif harfi üstün ile harekelenmiştir. Ancak bu nüshada kelime, söz başında ötre ile harekelenmiştir. Ancak bu nüshada harekelendirmede hata yapılması ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Ayrıca bu nüshanın diğer nüshalardan başka bir farkı da *ohtarmac* kelimesinin aynı varakta iki defa geçmesidir. Burada kelime bir beyit içinde yer alır ve *ohtarmac* kelimesinin açıklaması şeklindedir: *Ohtarmac* dirler maḥfillerde söylerler / Yarın anda bellü ola erenlerin ve beglerin ulusu kimdir (154a.8). Burada *ohtarmac* kelimesi, ‘erenlerin ve beylerin ulusu, önde geleni’ şeklinde açıklanabilir. Çalışmada *ohtarmac* kelimesinin -Gölpınarlı’ya atfen- ‘deve çökmesi’ anlamına gelen *ihmak* fiilinden türediğinden bahsedilmiştir (Korkmaz Bulut, 2022: 421).

Burada *aktarmaç* kelimesiyle ilgili ilk yorumu yapan Abdülbaki Gölpınarlı’nın görüşlerine değinmek gerekir. Gölpınarlı, *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyetnâme* adlı kitabında mezkûr kelimeyi *ihtırmacı* biçiminde okumuştur (1958: 20). ‘Vilayetname’de Geçen Terimler’ bölümünde *Ihtırmacı* kelimesine dair açıklamalar mevcuttur:

“Deveyi çöktürmiye «ihtırmak», devenin çökmesine «ihmak» derler. «Vilâyet-Nâme», Hacı Bektaş’ın, kendisine itiraz edenlere keramet gösterip onları ilzam etmesini, kendisine derviş yapmasını hu kelimeyle ifade ediyor... Bütün bunlara nazaran Hacı Bektaş’a verilen adı «*Ihtırmacı*» okuyoruz” (Gölpınarlı, 1958: 141-142).

Ancak bu okuma biçimi için söz başındaki elif harfinden sonra ye harfinin gelerek elifi ‘ı’ biçiminde okutması gerekmektedir. Fakat mezkûr kelimeyi tespit ettiğimiz 9 nüshanın ikisinde kelime *ahtarmacı* biçiminde; birinde *ohtarmac* biçiminde (harekeli); birinde *aktarmac* biçiminde (harekeli); diğerlerinde ise *ahtarmac* biçiminde yazılmıştır.

Derleme Sözlüğünde *aktarmac* kelimesi bir yerden derlenmiştir:

“*aktarmac*: Yollarda birdenbire çıkan dönemeçler (Aşağılıca-Es.)” (2009: 163)

Kelimenin ağızlarda yalnızca bir yerden derlenmesi, kelimenin ağızlarda yaygın olarak kullanılmadığını göstermektedir.

2.5. Kelimenin Yer Almadığı Nüshalar

Aşağıda incelenen nüshalar arasında *aktarmac* kelimesinin bulunmadığı nüshalar gösterilmiştir.

Nüsha	Metin
<i>Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî. Süleymaniye Kütüphanesi no: 03276. 149 yaprak. Staats Bibliothek /Berlin Quart. 1050. istinsah: 1265.</i>	Dahi anda olan cem olan erenler Hazret-i Hünkâr hizmetine onar mürid kodılar. Dahi Hünkârın mübarek nutk-ı gevher-barından işbu kelim sadır oldu ki... (30a.7-9)
<i>Velâyetnâme. Millet Kütüphanesi A. E. Şeriyeye, no: 1132 istinsah tarihi: 1284. 195 yaprak</i>	Cümlesi kalkup Hazret-i Hünkârın huzurunda kisvelerin nazarına kodılar. Hazret-i Hünkâr erenlerin kisvelerin tekbir edüp başlarına giydirdi. Tevellâ telkin eyledi. Ruma Tevellâyı ol vakt Hazret-i Hünkâr getürdi. Ve dahi anda cem olan erenler Hazret-i Hünkârın hizmetinde onar mürid kodılar. Dahi Hünkârın mübarek lafz-ı gevher-barından işbu kelim sadır oldu. (43b.3-7)
<i>Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî. Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 8052/1 istinsah: 1204. 194 yaprak.</i>	Cümlesi kalkup Hazret-i Hünkârın huzurunda kisvelerin nazarına kodılar. Hazret-i Hünkâr anların kisvelerin tekbirleyüp başlarına giydirdi. Tevellâ telkin eyledi. Ruma Tevellâyı ol vakt Hazret-i Hünkâr getürdi. Ve dahi anda cem olan erenlere Hazret-i Hünkâr mübarek lafz-ı gevher-barından işbu kelim sadır oldu. (21a.2-7)
<i>Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî. Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 7603. 340 yaprak</i>	Cümlesi kalkup Hazret-i Hünkârın huzurunda kisvelerin nazarına kodılar. Hazret-i Hünkâr erenlerin kisvelerin tekbir edüp başlarına giydirdi. Tevellâ telkin eyledi. Ruma Tevellâyı ol vakt Hazret-i Hünkâr getürdi. Ve dahi anda cem olan erenler Hazret-i Hünkârın hizmetinde onar mürid kodılar. Dahi Hünkârın mübarek lafz-ı gevher-barından işbu kelim sadır oldu (64a.1-6)

<p><i>Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî. Miili Kütüphane Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi 06 Hk 116. istinsah: 1284. 201 yaprak</i></p>	<p>Cümlesi kalkup Hazret-i Hünkârın huzurında kisvelerin nazarına kodılar. Hazret-i Hünkâr erenlerin kisvelerin tekbir edüp başlarına giydirdi. Tevellâ telkin eyledi. Ruma Tevellâyı ol vakt Hazret-i Hünkâr getürdi. Ve dahı anda cem olan erenler Hazret-i Hünkârın hizmetinde onar mürid kodılar. Dahı Hünkârın mübarek lafz-ı gevherbarından işbu kelim sadır oldu (49a.8-13)</p>
<p><i>Velâyetnâme. Süleymaniye Kütüphanesi no: 06921. 232 yaprak. istinsah: 1283.</i></p>	<p>Cümlesi kalkup Hazret-i Hünkârın huzurında kisvelerin nazarına kodılar. Hazret-i Hünkâr erenlerin kisvelerin tekbir edüp başlarına giydirdi. Tevellâ telkin eyledi. Ruma Tevellâyı ol vakt Hazret-i Hünkâr getürdi. Ve dahı anda cem olan erenler Hazret-i Hünkârın hizmetinde onar mürid kodılar. Dahı Hünkârın mübarek lafz-ı gevherbarından işbu kelim sadır oldu (46a.1-5).</p>
<p><i>Menâkıb-ı kutb 'ul-arifin Hz. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Horasanî ve Telifler kazası ile eski Musul ve Şebek köylerinde Alevî Türkmenleri arasında okunan manzum metinler ve dualar. Muhsin Özel ktb. no: A-4894</i></p>	<p>cümlesi kisvetlerin [indirdiler. Hazret-i Hünkâr kisvetlerin]⁴ tekbir edüp başlarına giydirdi. Tevellâ temenna etdirdi. Rum vilayetinde Tevellâ ve temenna Hazret-i Hünkârdan kaldı ve Hünkârın hizmetinde on mürid koydılar. Hünkâr hazretin mübarek nefesinden böyle geldi (35b.6-9)</p>
<p><i>Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Başılar Koleksiyonu no: 07171. 145 yaprak.</i></p>	<p><i>Kamusu indirdiler kisvetlerin Peymançeye geçiban birin birin Aldılar sonra duayı hem nazar Ol nazarda çok nazar var hem eser Nakldür ol şah-ı sultanü 't-takiyy Böyle buyurdi nefesi ol hub-lika (78b.3-5)</i></p>
<p><i>Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî. Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 7544. 113 yaprak.⁵</i></p>	<p><i>İndürdiler cümlesi kisvetlerin Geçüben peymançeye birin birin Aldılar hayır dua safa nazar Ol nazarda çok nasib var Nakldür ol şah-ı sultanü 't-takiyy Bele buyurdi nefes ol muttaki (28b.5-7)</i></p>

4 Tamir, diğer nüshalara göre yapıldı. Metnin bağlamından istinsah edilirken kelime ya da satır atlandığı anlaşılacaktır.

5 Bu manzum *Velâyetnâme* nüshası için Köksal (2018); Hacı Bektaş İlçe Kütüphanesi nüshasından (HB) farklı, ikinci bir koldan olduğunu, HB'de Eski Türkçe veya arkaik denilebilecek kelimelerin yerine müstensihin bu kelimeleri güncellediğini, HB'de var olan yüzlerce beytin bu nüshada bulunmadığını belirtir (9, 10).

Aktarmaç kelimesinin bulunmadığı nüshalar toplu değerlendirildiğinde; bir nüshada bağlamın gidişine göre söz konusu kelimenin olması gereken yerde satır ya da kelime atlaması bulunduğu görülmüştür. Yine manzum *Velâyetnâme* nüshasının eski tarihli nüshaya göre arkaik kelimelerin müstensih tarafından güncellendiği anlaşılmıştır (Köksal, 2018: 9-10). Kelimenin bulunmadığı diğer nüshalar için ise istinsah esnasında kelimenin müstensih tarafından anlaşılmayıp metinden çıkarılması da ihtimal dâhilindedir.

Sonuç

Bu çalışmada taranan *Velâyetnâme* nüshaları içinde geçen *Aktarmaç* kelimesinin etimolojik ve semantik açıdan incelenmesi sonucunda şu bulgulara ulaşılmıştır:

Hacı Bektaş Velî *Velâyetnâmesi* 'nde, Hacı Bektaş Velî'nin mana âleminde Rum erenlerine selam vermesi bölümünde, Rum erenleri Hacı Bektaş Velî'ye *Aktarmaç* ismini vermişlerdir.

Aktarmaç kelimesi incelenen on sekiz nüshanın dokuzunda yer almaktadır. Kelime beş nüshada *ahtarmac*; iki nüshada *ahtarmacı*; bir nüshada *aktarmac*; bir nüshada da ötre ile harekelenerek *ohtarmac* biçiminde yazılmıştır.

Aktarmaç kelimesi incelenen on sekiz nüshanın dokuzunda bulunmamaktadır. Bunun nedeni bir nüshada müstensihin satır ya da kelime atlaması; bir nüshada ise müstensihin arkaik olarak gördüğü kelimeleri güncellemesi / değiştirmesi olarak tespit edilmiştir. Diğer nüshalarda bulunmayışının sebebi ise kelimenin daha önce çıkarıldığı bir nüshadan istinsah edilmesi olabilir.

Söz konusu kelimenin fiil tabanı etken ve edilgen biçimleriyle (*ahtar-/aktar-*, *ahtarıl-/aktarıl-*) *Velâyetnâme* nüshalarında karşımıza çıkmaktadır. Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde 'altını üstüne getirmek, yıkılmak, kendi kendine düşmek' gibi anlamlara gelen aktar- fiili, *Velâyetnâme* 'de 'gönlünü döndürerek kendine bağlamak' anlamındadır. Şems-i Tebrîzî'nin Mevlânâ'yı aktarması, Hacı Bektaş Velî'nin bir şehri aktarması, Rum erenlerini aktarıp kendine bağlaması bu türdendir. *Velâyetnâme* 'de aktarma olgusu, tasavvufi bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Aktarma, birtakım ritüellerden oluşur. Genel tablo şu şekildedir: Öncelikle aktarılacak kişiler, *Aktarmaç*'a bağlanma konusunda direnç gösterir, sonrasında *Aktarmaç* bu kişileri yola döndürmek için kerametler gösterir. Bu olağanüstülükler karşısında aktarılacak kişi, *Aktarmaç*'ın büyüklüğünü kabul eder ve ona tabi olur. Bundan sonrasında ise Hacı Bektaş Velî'nin önünde başlıklarını çıkarırlar. Hacı Bektaş Velî onların başlıklarını tekbirleyip başlarına tekrar giydirir ve onlara birer nasip verir.

Tüm veriler göz önüne alındığında *Aktarmaç* kelimesinin 'yola döndüren, kendine bağlayan, manevi rehber' gibi anlamlara geldiği ve tam anlamıyla Arapça 'mürşit' kelimesinin Türkçe karşılığı olduğu görülmektedir.

Hacı Bektaş Velî *Velâyetnâmesi* bünyesinde birçok arkaik kelimeyi barındırması açısından dil araştırmaları açısından bir hazine hükmündedir. Kültür tarihi açısından böylesine değerli eserlerin metin neşri, edisyon-kritik şeklindeki çalışmalarda en azından arkaik sözcükleri haiz sözlüklerin hazırlanmasının metni anlamlandırma açısından faydalı olacağı düşünülmektedir. Problemlerle addedilen ya da tam anlaşılammış sözcüklerin tarihi dil metinlerinde izlerinin takip edilerek karşılaştırmalı bir şekilde incelemeye tabi tutulması, problemlerle sözcüklerin aydınlatılmasında büyük önem taşımaktadır.

Kaynaklar

- Akyıldız Ay, Didem. “-maÇ Yapım Eki ve Teşekkülü Üzerine Yeni Düşünceler”. *Selçuk Türkiyat* (58), (2023), 63-68.
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Derleme Sözlüğü 1. Cilt*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Duran, Hamiye. *Hacı Bektaş Velî'nin Velâyetnâmesi ve Velâyetnâme'de Geçen Keramet Motifleri*. Doktora tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Duran, Hamiye. *Velâyetname*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Alevi-Bektâşi Klasikleri Dizisi, 2007.
- Duran, Hamiye. *Hacı Bektaş Veli Velâyet-nâme*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.
- Duran, Hamiye – Gümüsoğlu, Dursun. *Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velayetnamesi*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Ercilasun, Ahmet B. “-maç/-Meç EKİ ÜZERİNE”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 21 (2012), 83-88.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyetnâme*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 26 Temmuz 2024. <http://sozluk.gov.tr>
- Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî Şîî İttifakı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2014.
- Korkmaz Bulut, Türkan. “Menâkıb-ı Hâcî Bektâş-ı Velî: Hâcî Bektâş-ı Velî'nin Rûm'a Geçişini Beyan Eder [06 Mil Yz A 6732-6]”. *Journal of Old Turkic Studies*, 6(2), (2022), 395-478.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Köksal, Mehmet Fatih. *Uzun Firdevsî Manzum Vilâyet-nâme, Vilâyet-nâme-i Hâcî Bektaş Velî-i Horasânî (Tenkitli Metin)*. Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları, 2018.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “*Hacı Bektâş-ı Velî*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 14. cilt, 1996a.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “*Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, 14. cilt, 1996b.
- Özçelik, Sadettin. *Dede Korkut Araştırmalar, Notlar / Dizin / Metin*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2005.
- Özçelik, Sadettin. *Dede Korkut Dresden Nüshası (Giriş-Notlar-Metin-Dizin) I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Tarihi Boyunca Bektaşilik*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1998.
- Soileau, Mark. “*Vilâyetnâme: Bir Metnin Serüveni*”. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyum Bildirileri, Hacı Bektaş Veli Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden*. (der.) Pınar Ecevitöğlu, Ali Murat İrat, Ayhan Yalçınkaya Ankara: Dipnot Yayınları, 2010.
- Tarima Sözlüğü 1*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- Yıldırım, Rıza. *Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşiliğin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.

Yazma Nüshaları

- Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*. Bursa İnebey Kütüphanesi no: 4359. 126 yaprak. İstinsah: 1076. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/29289>
- Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*. Nuruosmaniye Kütüphanesi no: 02618. 78 yaprak. İstinsah: 1057. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/175737>
- Menâkıb-ı kutb 'ul-arifin* Hz. Hünkâr Hacı Bektaş-ı Horasanî ve Telif kazası ile eski Musul ve Şebek köylerinde Alevî Türkmenleri arasında okunan manzum metinler ve dualar. Muhsin Özel ktb. no: A-4894.
- Velayetname-i Hacı Bektaş Horasani*. Süleymaniye Kütüphanesi no: 03501. (Hacı Bektaş İlçe Kütüphanesi / Nevşehir A.5040). 200 yaprak. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/658393>
- Velâyetname*. Süleymaniye Kütüphanesi Cahit Öztelli Koleksiyonu no: 00229. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/649656>
- Velâyetname-i Hacı Bektaş Velî*. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü no: BY0000001415. 123 yaprak. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/71471>
- Velayetname (Menakıb-ı Hacı Bektaş Velî)*. Millet Kütüphanesi A.E. Şeriyye no: 1076. İstinsah: 1035. 149 yaprak. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/167093>
- Velayetname-i Hacı Bektaş Velî*. Süleymaniye Kütüphanesi no: 03276. 149 yaprak. Staats

- Bibliothek /Berlin Quart. 1050. istinsah: 1265. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/658045>
Velayetname-i Hacı Bektaş Velî. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Koleksiyonu no: 07171. 145 yaprak. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/353725>
Velayetname. Millet Kütüphanesi A. E. Şeriyeye, no: 1132 istinsah tarihi: 1284. 195 yaprak. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/167176>
Velayetname-i Hacı Bektaş Velî. Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 7544 istinsah: 1302. 113 yaprak. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/599926>
Velayetname-i Hacı Bektaş Velî. Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 8052/1 istinsah: 1204. 194 yaprak. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/598338>
Velayetname-i Hacı Bektaş Velî. Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 7603. 340 yaprak. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/600505>
Velayetname-i Hacı Bektaş Velî. Milli Kütüphane Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi 06 Hk 116. istinsah: 1284. 201 yaprak. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/584544>
Vilayetname. Süleymaniye Kütüphanesi no: 06921. 232 yaprak. İstinsah: 1283. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/353207>
Vilayetname-i Hacı Bektaş Velî. Süleymaniye Kütüphanesi no: 02990. 167 yaprak. İstinsah: 1226. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/657536>

Extended Abstract

When we look at the Sufi organizations in the Ottoman period, it is noteworthy that the Bektashi sect has the widest influence both in terms of population and lodges. Information about the life, personality and belief world of Hacı Bektaş Velî, the founding leader of Bektashism, the largest Turkish sect, can be found in some works written after his time. The most important of these are the *Menâkıbü'l-kudsîyye* by Elvan Çelebi, the son of the famous Sufi of the XIVth century, Âşık Paşa, and the *Menâkıbü'l-ârifin* by Ahmed Eflâkî, a Mevlevî dervish. In addition to these works, another work that can be mentioned is the *Velâyetnâme*, which contains the most extensive information about Hacı Bektaş Velî and was created within the framework of his miracles and tales. Although the emergence of *Velâyetnâme* can be clearly understood from the above statements that it was to reinforce the belief of the sect's loyal followers in Hacı Bektaş Velî's velayat, it is very difficult to put forward a clear idea about the sociological need for which the work was written. The most effective method of controlling some Turkmen tribes, who were the direct supporters and founding elements of the Safavid State and who served as an important network for the spread of Safavid thought in Anatolian lands, and of dissolving them within the Ottoman Empire, was the revival and institutionalization of the Bektashi order, which had similar belief codes with the Safavid elements.

The most comprehensive work on Hacı Bektaş Velî's family, lineage, birth, discoveries and miracles is the work in the genre of maneuvers, which appears in manuscript records under the names *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî*, *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî* and *Menâkıbnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî*. The text of the *Velâyetnâme*, which contains topics such as the lineage of Hacı Bektaş Velî, the founding leader of the Bektashi order, his introduction as a seyyid belonging to the family of the prophet, his going to the lands of Rum as a murshid in the position of the pole with the commission of Ahmet Yesevî, and his showing many miracles to the Rum saints, has undoubtedly played a very effective role in increasing the importance of Hacı Bektaş Velî's charismatic personality in the eyes of the masses of people and increasing people's loyalty to the order.

Written in the late 15th and early 16th centuries, although there are disputes about the author of the work, the general opinion is that it is Firdevsî-i Rûmî.

Both in the *Velâyetnâmes* and in some other works about Hacı Bektaş Velî, some names/nicknames such as "Kutbu'l-aktâb, Sultânu'l-evliyâ, Burhânu'l-asfiyâ, Envârû'l-yakîn, kûsâde-i bâb-ı hikmet, ser-çeşme-i nûr-ı dîn, Kutb-u Rabbânî, Sultânu'l-ârifin" are given for Hacı Bektaş Velî. All of these epithets are composed of Arabic phrases. In addition to these, when Hacı Bektaş Velî showed miracles to the Rum saints and tied them to him, the Rum saints gave Hacı Bektaş Velî the name Aktarmaç, which is a Turkish word.

This study will focus on the word Aktarmaç in some copies of the *Velâyetnâme of Hacı Bektaş Velî*. In nine of the eighteen copies examined, the word is found in the form Aĥtarmac / Aĥtarmacı / Aĥtarmac / Oĥtarmac. It has been observed that the word has been variantized according to the manuscripts. The verb form of the word, aĥtar- / aĥtar-, was analyzed semantically and comparatively in historical language texts. It is thought that the verb in question means ‘to turn the heart, to bind to oneself’ in the *Velâyetnâme* manuscripts and that this verb is used as a mystical term in the *Velâyetnâme*. The Sufî meanings of the word Aĥtarmac / Aĥtarmacı / Aĥtarmac / Oĥtarmac, derived from the verb aĥtar- / aĥtar- with the suffix -mac, such as ‘one who turns to the path, binds to oneself, spiritual guide’ have been pointed out. In this study, the word Aktarmaç is proposed as the Turkish equivalent of the Arabic word ‘murshid’.

BEKTAŞI MUHİBBANI (1911-1912) MUHİBBAN OF BEKTASHI (1911-1912)

AZİZ ALTI*

Sorumlu Yazar

Öz

1826 yılında Bektaşiliğin yasaklanması nedeniyle Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde (Pirevi) üç başat gücün olduğu görülmektedir. Bunlar; Hacı Bektaş Veli'nin soyundan gelen Çelebiler, mücerret erkanını yürüten Babagânlar ile merkezi hükümet tarafından tayin edilmiş olan Nakşi şeyh idi. II. Meşrutiyetin (1908) Osmanlı ülkesinde getirdiğine inanılan özgür düşünce ortamında Bektaşiler (Babagan/Çelebi) Nakşi şeyhin Pirevi'ndeki statüsünün kaldırılmasını ve yönetimin kendi cihetlerine verilmesini talep etmişlerdi. 1911-1912 yılları arasında Babagânlar ile Çelebiler arasında Pirevi'ndeki yönetimi ele geçirme mücadelesine taraftarları da dahil olmuş ve merkezi hükümete tutumlarını iletmışlerdi. Muhibban olarak tanımlanan bu taraftar grubunda yalnızca Babagân ve Çelebileri destekleyen Bektaşiler olmayıp, Hacı Bektaş Veli Tekkesini 'serçeşme' olarak kabul gören Alevi ocakzâdeleri ve talipleri de vardı. Olaylara yalnızca Osmanlı Devleti sınırları içindeki muhibban reaksiyon göstermemiş aynı zamanda o dönemde Rus hakimiyeti altında yaşamlarını süren muhibban da tepkisini sergilemiştir. Bu çerçevede 1911-1912 yılları arasında Pirevi'nde yaşananlara sessiz kalmayarak tepkisini gösteren cümle muhibbanın tespiti bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşî, Alevî, Pirevî, Muhibban.

Abstract

It seems that there were three dominant powers in the Haji Bektash Veli Lodge after the prohibition of Bektashism in 1826. These were the Çelebis, descendants of Haji Bektash Veli, the Babagans, who maintained the tradition of celibacy, and the Naqshbandi sheikh appointed by the central government. In the free-thinking atmosphere that was believed to have been brought by the Second Constitutional (1908) in the Ottoman lands, the Bektashis (Babagan/Çelebi) demanded that the status of the Naqshbandi sheikh in Pirevi be abolished and the administration be given to their side. Between 1911 and 1912, their supporters also participated in the struggle between the Babagans and the Çelebis to seize the administration in Pirevi and conveyed their stance to the central government. This group of supporters, known as Muhibban, included not only Bektashis who supported Babagan and Çelebis, but also Alevi ocakzâdes and aspirants who accepted the Haji Bektash Veli Lodge as their 'serçeşme'. Not only the muhibban within the borders of the Ottoman Empire reacted to the events, but also the muhibban who were living under Russian rule at the time. In this context, the aim of this study is to identify all the muhibban who did not remain silent and showed their reaction to the events in Pirevi between 1911-1912.

Key Words: Bektashi, Alevi, Pirevi, Muhibban.

Araştırma Makalesi / Künye: ALTI, Aziz. "Bektaşî Muhibbanı (1911-1912)". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 19-35. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1536877>

* Doç. Dr., Munzur Üniversitesi Tarih Bölümü, E-mail: azizalti@munzur.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5009-9438

Giriş

1826'da Bektaşiliğin yasaklanmasının ardından Pirevi Nakşilere devredilmiş olsa da Pirevi'nde üç grubun fiziksel varlığı söz konusu olmuştur. Bunlar: Çelebiler, Babagânlar ve Osmanlı Devleti tarafından tayin edilmiş Nakşi şeyhi idi. Böylece Pirevi'nde halihazırda bulunan Çelebi-Babagân kutuplaşmasına Nakşi şeyhin de dahil olmasıyla süreç iyiden iyiye sarmal bir hal almıştı. Bu mücadele yıllarca süregelen ancak II. Meşrutiyetle beraber hürriyet atmosferinden faydalanan Bektaşiler, varlıklarını ve resmiyetlerini siyasi otoriteye daha güçlü bir şekilde ifade etmeye başlamışlardı (Soyyer, 2005).

Muhip kelime olarak sevgi besleyen, seven ve dost manalarına gelmektedir (Devellioglu, 2013). Bektaşilikteki tasavvufi anlamda ise tarikata intisap etmiş, tarikat kuralları çerçevesinde kabul ederek özümsemiş kişiye denir (Altı, 2019; Soyyer, 2019: 307). Ancak belgelerden anlaşılacağı üzere muhibban kavramı yalnızca Bektaşî tarikatına girip nasip alanlar için kullanılmamış aynı zamanda Hünkâr Hacı Bektaş Veli'yi "pir", Pirevi'ni ise "serçeşme" olarak kabul eden Anadolu Alevileri için de kullanılmıştır¹. Bu çalışmadaki "muhibban" terimiyle işaret edilen zümreler daha ziyade; Çelebiler ve onlara bağlı olan topluluklar, Babagânlar ve Anadolu'da muhtelif ocaklara mensup olan ocakzâde ve talipler şeklinde sıralanabilir.

Bu tespit esasen Pirevi'nde Babagânlar ile Çelebiler arasında yaşanan yönetsel anlamdaki çekişmelere tarafgir olan kişilere dayanmaktadır. Çalışmanın odak noktasını Pirevi'ndeki idari çekişmeler oluşturmadığından makalede bu konu üzerine yoğunlaşmayacaktır. Ancak olaylar karşısında kişilerin takındıkları tavır ve tutumlar muhibbanın tarafını (Çelebi ya da Babagân) tespit edebilmemiz açısından önemli bir hususu oluşturmaktadır. Buna istinaden konunun daha iyi anlaşılması ve olay örgüsünün eksik kalmaması açısından muhibbanın bazı tepkilerine çalışmada kısmen yer verilecektir. Pirevi'nde meydana gelen gelişmeler karşısında olaya tarafgirlik yapan Osmanlı Devleti'nin sınırları dahilindeki ve haricindeki cümle Bektaşî muhibbanın tespiti bu çalışmanın temel odak noktasını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda Osmanlı arşivinde yer alan iki dosyadaki 481 adet vesika taranmış ve tespit edilebilen muhibban ortaya konulmaya çalışılmıştır (BOA DH.İD 37/2 ve BOA DH.İD 37/3).²

1. Olayın Gelişimi

II. Meşrutiyetin (1908) getirdiği fikri özgürlük ortamında Pirevi'ndeki postun üç taliplisi bulunmaktaydı. Bunlar: Pirevi'nde türbedar olarak görev yapan Arnavut kökenli Feyzullah Baba, Hacı Bektaş evlatlarından ve Hacı Bektaş Veli Vakfî mütevellisi Cemaleddin Çelebi ve Bab-ı Meşihat tarafından Dergâh'a atanan Nakşi Şeyh Hamza Efendi idi. Bu üç kişi hem bireysel hem de destekçileri aracılığıyla postu ele geçirmek adına merkezi otoriteye talepte bulunmuşlardı (Alkan, 2011). Bu

1 Bektaşî kavramının sınırlılıkları ve kapsamı konusunda bkz. Yıldırım, 2010: 23-58. Çorum ve çevresinde eşkıyalık faaliyetlerinde bulunan Kör Dede adlı şahsın, bölge Alevilerince Pirevi'ndeki Çelebi'ye şikâyet edilerek düştün ilan ettirilmeye çalışılması Bektaşî kavramının çerçevesi hakkında bize önemli bilgi sunmaktadır. Nitekim bu girişim bölge Alevilerinin Hacı Bektaş Veli'nin soyundan geldiğine inanılan Çelebiyi kendilerine mürşit seçtiklerini göstermektedir. Detaylı bilgi için bkz. (Alandağlı, 2013: 205).

2 Bu belgeler hakkında daha önce yapılmış çalışmalar için bkz. Odacı, Serdar. "Osmanlı Arşiv Belgelerinde II. Mahmut Dönemi ve Sonrası Bektaşî Dergâhlarının Durumu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 1998, sayı: 7, s. 15-36; Üçkarakaya, Nilay. "Saraya Gönderilen Protesto Telgrafları "Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Hacı Bektaşî Veli Dergâhı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 1999, S. 9, s. 81-99.

doğrultuda Dergâhın Nakşi şeyhi olan Hamza Efendi 24 Aralık 1911 tarihinde Hacı Bektaş Nahiyesi müdüriyetine gönderdiği arzuhalde Feyzi Baba'nın (Feyzullah Baba) resmi bir unvana sahip olmadığını, etrafına topladığı Arnavut dervişlerle kendileriyle hem fikir olmayan Türk dervişleri dergâhtan kovup, dergâhın mutfak gelirlerine el koyduğunu dile getirmişti. Hacı Feyzullah Baba ise çok daha öncesinde 4 Eylül 1911 tarihinde Hacı Bektaş Veli Dergâhı türbedarı unvanıyla gönderdiği arzuhalde Cemaleddin Çelebi'nin variyetine güvenerek kendi işlerine müdahale ettiği, iki buçuk yıldır Pirevi'ndeki Babagânlar hakkında türlü türlü suçlamalarda bulunduğunu hatta yedi sekiz aydır İstanbul'a da gelerek bu ithamlarını devam ettirdiğini ifade etmişti. Feyzullah Baba, altı yedi aydır maddi destek alamadıkları için tekkenin durumunu Rumeli'nin farklı noktalarında bulunan Bektaşî tekkelerine bildirmiş ve onlardan yardım talebinde bulunmuştu. Bektaşî tekkelerine çekilen telgrafların içeriğini merak eden devlet, yaptığı araştırma neticesinde Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nden gönderilen telgraf ve mektuplarda yalnızca yardım istendiğini görmüştür. Cemaleddin Çelebi ise iddialarında bir adım daha ileri giderek Feyzullah Baba ve adamlarını "Arnavutluk İstiklal Komitesi" mensubu olarak nitelendirmiştir. Cemaleddin Çelebi'ye göre Feyzullah Efendi aralıklarla Arnavutluk'tan gelen ve dergâhtaki adamlarını Anadolu'ya göndererek dergâh adına sözde yardım toplayarak elde edilen gelirleri Arnavut Devleti kurmayı amaçlayan kişilere göndermektedir (Soyyer, 2005: 98-100).

Bu dönemde Pirevi'ndeki Babagân-Çelebi çekişmesinin temel odak noktasını, Dergâh'ta sonradan ihdas edilmiş olan Nakşi şeyhinin makamı oluşturmaktadır. Dönemin Nakşi şeyhi olan Şeyh Hamza'nın vefatının ardından iki tarafta (Çelebi-Babagân) bu makamın kendilerine tevdi edilmesi talebinde bulunmuşlardı. Bu talep Babagân ve Çelebilerin taraftarlarını karşı karşıya getirmiştir. 14 Mayıs 1912 tarihinde Hacı Bektaş Dergâhı postnişini vekili Veli ve 37 arkadaşının sadrazamlık makamına gönderdiği arzuhalde şu hususlar belirtilmişti. Nakşi şeyh Hamza Efendi'nin vefatına binaen istibdâd döneminde tayin edilen bu şeyhin ölümüyle beraber *meşrutiyetin icrasını niyaz ederek* Feyzullah Baba'nın kırk senedir seccadenişin olduğunu, *ehl-i salâh ve takvadan bulunduğunu* belirterek şeyh olarak tayin edilmesini istemektedirler. 18 Mayıs 1912 tarihinde ise bu kez Cemaleddin Çelebi taraftarı olup onu posta çıkartmak isteyen kişiler 62 imzalı arzuhali sadrazamlık makamına göndermişlerdir (Soyyer, 2005: 106). Çalışmalar belirtilen olaylar örgüsü çerçevesinde reaksiyon gösteren taraftarlar/kişiler aşağıda ortaya konulacaktır.

2. Bektaşî Muhibbanı

2.1. İstanbul Muhibbanları

Feyzi Baba'nın Pirevi'nde kalmasına karşı çıkan gruplar; Hacı Bektaş Veli'yi "Pir" olarak kabul eden ve muhtelif yerlerde ikamet eden Alevi ocakzâdeler, ocakların talipleri ile Bektaşî muhibbanlarıydı. İstanbul'da bulunan Çelebi taraftarları da Feyzullah Baba'nın Pirevi'nde kendi kendine türbedar ve dedebaba unvanlarını türeterek hiçbir resmi görevi olmamasına rağmen burada durduğunu ve tarikat içinde hizipçilik yarattığını belirtmişti. Feyzullah Baba'nın Pirevi'nden uzaklaştırılmasını isteyen kişiler arasında şunlar vardı: Dersim'den Sarı Saltuk Sülalesinden müritleri adına ismi belirtilmeyen ancak mührü basılan bir kişi³, Kasımpaşa'da sakin Çorum muhibbanı namına Seyid Cemal Evladı, Kapan-ı Dakik'de (Un Kapanı) oturan Tercan'ın aşiretler vekili Turabizâde, Ocaklızâde, Dersi m aşiretler vekili Seyid Hızır, Kuruçay

3 Mühürdeki isim de okunamamıştır.

kazasındaki müritleri adına Kapan-ı Dakik'de oturan Şahverdi oğlu es-seyyid Ali, Kapan-ı Dakik'de oturan Arapgir'in Eğnir⁴ köyünden Monla Esmakzâde Şakir, Çukurkişla'da Taşhan⁵'da oturan Baba Mansur müritleri namına Seyid Hüseyin, Divriği kazası dahilinde Karageban⁶ köyü ahalisinden Ticaret ve Ziraat Nezâreti katiplerinden Sadızkzâde, Kapan-ı Dakik'de değirmende müstahdem Şeyh Sazi müritleri namına Seyid İsmail Hakkı, Divriği'de Karadonlu Can Baba sülalesinden Aziz, Divriği'nin Kirkit⁷ nahiyesinden Unkapanı'nda bulunan arabacı Mehmet, Orman Nezâreti'nde odacıbaşılık kadrosunda çalışan Divriğili bir zat, Divriği kazasından ismi yazılmayan ancak mühür basılan bir kişi, Sarı Mecnun evladı olup müritleri namına Hasdek⁸li Mustafa Ağa'nın oğlu Hüseyin Ağa, Hafik kazasındaki müritleri namına tersanede katrancı (mühür), tüm müritleri namına Zile kazası ahalisinden Hubyar sülalesinden Hasan, tüm müritleri namına İstanbul Kasımpaşa'da Cami-i Kebir Mahallesinde Tozan'da Hubyar Dergâhı Şeyhi Ali, tersanede katrancı (BOA DH.İD. 37/2-200), Dersimin Bahtiyar aşiretinden olup Orman Nezâreti'nde çalışan bir kişi (mühür), Dersimin Bahtiyar aşiretinden olup Maarif Nezâreti katibi, Dersimli olup Nafia Nezâreti'nde hademe olarak görev yapan müstahdem Hüseyin, Düyün-ı Umûmiye'de müstahdem olarak çalışan Dersimin Pilvenk aşiretinden Zülfikar, Mekteb-i Tıbbiye öğrencilerinden olup Dersimin Pilvenk aşiretinden bir kişi, Monla Gürani'de bakkal esnafından bir kişi, Zeytinburnu fabrikasında aşçıbaşı olarak çalışan Dersimin Karabal aşiretinden bir fert, Ahırkapı'da arpacı ve arabacı unvanlı Dersimli birisi, Yedikule'de oturan Maksuduşâğı aşiretinden bir fert, Monla Gürani'de oturan ve kalaycılık yapan Erzurumlu Abbas, Çukurkişla'da Taşhan'da oturan Dersimli Musa, Kureyşanlı aşiretinden Mahmud, Taşhan'da sakin Dersim'de Alanlı aşiretinden dört kişi, Taşhan'da oturan bazı kişiler, Erzurum'un Hınıs kazasındaki Hormek aşiretine mensup Çarşı-i Kebir'de oturan Musa, Kapan-ı Dakik'de oturan Arapgir'in Ocak köyünden Argunluzâde Ahmet, Kapan-ı Dakik'de oturan Arapgir'in Ocak köyünden Hızırzâde Muharrem, Kapan-ı Dakik'de oturan Arapgir'in Ocak köyünden İbrahim, Kapan-ı Dakik'de oturan Arapgir'in Ocak köyünden Halilzâde Derviş Ali, Kuruçay kazasının Kinanalı⁹ köyünden olup esnafılık yapan İsmail Hakkı, Divriğili olup Kapan-ı Dakik'de hamal esnafı olarak çalışan Deveci oğlu Hasan, Kapan-ı Dakik'de kileci esnafından Kuruçaylı Himmet, Kapan-ı Dakikde Kuruçaylı kileci Mustafa, Atmeydanı'nda Arpacı Han'ı mutasarrıfı Abbarzâde, Atmeydanı'nda Arpacı Hanı'nda Arapgir'in Onar köyünden Bayram, Atmeydanı'nda Arpacı Hanı'nda Arapgir'in Onar köyünden Yusuf, Atmeydanı'nda Arpacı Hanı'nda Arapgir'in Onar köyünden Süleyman, Ticaret ve Ziraat Nezâreti'nde odacı olan kişiler, Divriği kazası Gedenek¹⁰ köyünden kişi, Dersimli olup İstanbul'da Haliç vapurları şirketinde çalışan Es-seyyid adlı kişi, Maliye Nezâreti hademelerinden Divriğili altı kişi, Seyid Selahaddin sülalesi müritleri adına Divriğili bir kişi (mühür), Divriğili olup Maliye Nezâreti'nde görevli bir kişi, Divriğili olup Maliye Nezâreti odacılarından iki kişi, Yenikapı'da sakin (okunamadı), bu dahi dokuz kişi, Hamal Hamza, Küfeci Hasan, Hamalcı Süleyman Mustafa, Küfeciler, Ahmet Efendinin oğlu Mustafa Efendi, Divriğili Cafer Ağanın oğlu Mustafa Ağa, Davut Paşa'da iplik fabrikasında çalışan Çorumlu bir kişi (mühür), Divriğili olup Davut Paşa iskelesinde samancılık yapan Yusuf, Davut Paşa iskelesinde

4 Malatya'nın Arapgir ilçesinde aynı adla anılan mahallesidir.

5 İstanbul Laleli'de yer alan bu han, Çukurçeşme Hanı olarak da bilinmektedir.

6 Sivas'ın Divriği ilçesinin Gedikbaşı köyüdür.

7 Buranın ismi 19. Yüzyılda Kırkidi (Kerkidi) olarak da geçmektedir (Ceyhan-Alandağlı, 2024: 177).

8 Muhtemelen Malatya'nın Arapgir ilçesinin Aliçli mahallesi olmalıdır.

9 Erzincan'ın İliç ilçesinin Yalngöze köyüdür.

10 Erzincan'ın İliç ilçesine bağlı Sarıkonak köyüdür.

Hasdeklî bir küfeci, Davut Paşa iskelesinde manav esnafından Arapgirli Hasan, Davut Paşa iskelesinde manav esnafından Arapgirli Ali, Tersanede katrancı olan Hafiklî Zeynel, Tersanede katrancı ustası olan Havzalı Musa ile bu dahi ibaresi ile mühürlerini basan dokuz katrancı ustası daha vardı (BOA DH.İD. 37/2-201).

Yukarıdaki bilgiler İstanbul sınırları içerisinde Çelebilere destek veren Alevî ocak mensuplarına ve Bektaşî muhibbanlarına yönelik önemli verileri bizlere sunmaktadır. İstanbul'da bulunan muhibbanın aslen nereli olduğu, hangi aşirete ve ocağa mensup olduğu açıkça belirtilmiştir. Bu doğrultuda kişilerin Dersimli, Arapgirli, Hafiklî, Kuruçaylı, Çorumlu, Erzurumlu gibi kaza ve şehir isimleriyle tanıtımları yapılırken bazılarının ise memleketleri daha mikro anlamda belirtilerek Ocak ve Onar gibi köy isimleriyle yazılmıştır. Diğer bir kısmı ise Alan, Maksuduşığı, Pilvenk, Kureyşan, Bahtiyar ve Hormek gibi mensup oldukları aşiret adlarıyla kendilerini tanıtmışlardır. Bunların yanında ocakzâdeler ocaklarına vurgu yaparak kimliklerini tanımlamışlardır. Çelebilere destek veren Alevî Ocakları arasında; Sarı Saltuk, Baba Mansur, Karadonlu Can Baba, Hubyar, Şeyh Şazi, Seyid Cemal, Seyid Selahattin ve Sarı Mecnun ocakları görünse de diğer yerleşim birimlerinden destek veren kişilerin farklı ocaklara mensup oldukları bilinmektedir. Çelebi yanlısı tavır takınan kişilerin desteği münferit olduğu gibi bir topluluk adına da bu desteğin sergilendiği açıklamalardan anlaşılmıştır. Örneğin Baba Mansur Ocağı talipleri adına Seyid Hüseyin, Çorum muhipleri adına Seyid Cemal evladı olan şahıs kendi mensup olduğu topluluğu adına desteğini sunmuştur. Bu doğrultuda Tercan'ın aşiretler vekili Turabîzâde ile Dersim'in aşiretler vekili Seyid Hızır temsil ettiği aşiretler adına bu desteği sunmuş olmalıdır. Muhibbanın İstanbul'un hangi bölgelerinde ikamet ettiklerine bakıldığında ise Unkapanı (Kapan-ı Dakik), Atmeydanı, Çukurkişla'daki Taşhan, Kasımpaşa, Molla Gürani, Yenikapı, Yedikule ve Çarşı-i Kebir gibi semt ve bölgeler karşımıza çıkmaktadır. Muhibbanın ikamet ettikleri yerlerin yanı sıra çalıştıkları bölgeler ve dolayısıyla icra ettikleri meslekler de belirtilmiştir. Muhibbanların iş kolları arasında arabacı, değirmen çalışanı, bakkal esnafı, aşçı, kalaycı, hamal, kileci, küfeci, katrancı, fabrika işçisi, vapur şirketi çalışanı, samancı ve manav gibi meslekler bulunmaktadır. Serbest piyasadaki iş kollarının yanı sıra muhibbanın kamu kurumlarında istihdam edildikleri de anlaşılmaktadır. Orman, Nafia, Maliye, Ticaret ve Ziraat Nezâretleri ile Düyûn-ı Umûmiye'de odacı, kâtip gibi çeşitli pozisyonlarda çalışan muhibbanlar vardır. Çalışma hayatına atılmayan ancak dönemin önemli eğitim kurumlarının başında gelen Mekteb-i Tıbbiye'de tıp eğitimini sürdüren Pilvenk aşiretine mensup Dersimli bir talebinin de Çelebilere destekleyen muhibban içinde yer aldığı görülmektedir.

Yukarıdaki bilgiler haricinde incelenen arşiv belgeleri içerisinde yer almayan ancak varlıları bilinen Bektaşî tekkeleri de mevcuttu. Muhibbanın tespiti hususunda bu tekkeler ve içerisindeki idarecilerin varlığı önem arz etmektedir. Nitekim İstanbul Bektaşîlerini tarihsel süreç içerisinde tekke kategorisine göre ele alan Maden'in eserinde 1911-1912 yılları arasında tespit edilebilen Bektaşî babaları ise şunlardı: Şah Kulu Tekkesinde Burhan Baba, Karaca Ahmet Sultan Dergâhı'nda Hacı Feyzullah, Kazlı Dergâhı türbedarı Küçük Abdullah Baba, Şehitlik Tekkesinde Nafi Baba ve 1912'de Nafi Baba'nın yerine geçen oğlu Mahmut Cevat Beybaba, Takyeci Tekkesinde Hasan Baba, Bademli Tekkesinde Münir Baba, Çamlıca Tekkesinde Ali Nutki Baba ve Emin Baba Tekkesinde Hasan Baba postnişin olarak görev yapıyordu (Maden, 2019: 80, 119, 145, 165, 179, 217, 237, 318, 350).

2.2. Rumeli Muhibbanları

Rumeli'ndeki muhibbanı tespit etmemizi sağlayan iki ana olay örgüsü gerçekleşmişti. Bunlardan ilki Pirevi'ndeki Babagânların dergâhta maddi sıkıntı çekmelerinden ötürü kendisine bağlı olan muhibbanla temasa geçme girişimidir. Bir arazi meselesinden dolayı Pirevi mütevellisi ile Pirevi postnişini İstanbul'da birbirlerini mahkemeye vermişti. Pirevi postnişini iki senedir devam eden bu dava için dergâhlardan yardım talebinde bulunmak amacıyla kendisine bağlı olan tekkelere konuyu anlatan mektuplar göndermişti. Hacı Bektaş Veli Dergâh'ı tarafından Kırşehir postanesine bir günde doksan adet taahhütlü mektubun verilmesi idarenin dikkatini çekmişti. Tüm mektuplarda “Alıcı” kişi adına “Monla Berat” isminin yazılması, yetkililerce bu ismin Bektaşiliğe ait bir unvan olduğu ihtimalini zihinlerde çağrıştırmıştı (BOA DH.İD. 37/2-49). Kaynaklarda “Monla Berat” ismi araştırılmış ve ayrıca günümüz Bektaşilerine bu ismin ne maksatla kullanıldığı sorulmuş ancak buna bir cevap bulunamamıştır.

Pirevi'nden Rumeli bölgesindeki 59 merkeze mektup gönderilmişti. Mektupların gönderildiği mahaller; Yakova, Ergiri (3 adet), Leskovik, Manastır (3 adet), Tepedelen (6 adet), Alasonya, Berat (10 adet), Tepedelen, Permedi, Cuma Kayalar, Behište, Kolonya (3 adet), İştib, Elbasan, Prizren, Katerin, Opar (2 adet), Kolonya (3 adet), Nasliç, İskeçe, Avlonya, Edirne, Kosova (2 adet), Permedi, Kesre (Kesriye), Selanik (2 adet), Fiyer, Görice (2 adet), Gümölcine, Çatalca, Koniçe, Kalkandelen ve Akçahisar şeklinde sıralanabilir (BOA DH.İD. 37/2-55). Her ne kadar burada muhibbanın sayısı yer almasa da yayıldığı coğrafyanın tespiti açısından bu bilgiler önem arz etmektedir. Yerleşim yerleri incelendiğinde Rumeli'nin birçok şehrinde Babagân Bektaşilerin yaşadıkları görülmüştür. Özellikle Arnavutların yaşadıkları Berat, Tepedelen Kolonya, Iskrapar, Ergiri, Görice gibi şehirlere birden fazla mektup gönderilmiştir. Bu da o bölgelerde Babagân Bektaşiliğin birden fazla temsilcisinin olduğunu işaretidir. Bunun yanı sıra Selanik, Manastır gibi şehirlere de birden fazla mektup gönderilmişti.

İkinci durumu ise Rumeli'ndeki Bektaşilerin Pirevi'ndeki Nakşi şeyhin buradan kaldırılarak Bektaşî tarikatını özgürlüğe kavuşturma arzusu oluşturuyordu. Ayrıca “emanetin ehline verilmesini” de talep eden buradaki muhibban (BOA DH.İD. 37/3-2) Nakşi şeyhe daha önceden verilmiş olan bu vazifenin Pirevi'ndeki dedebabaya tevdi edilmesini işaret ediyordu (BOA DH.İD. 37/3-151, 153). Temelde bu minvaldeki taleplerini dile getiren Babagân koluna mensup Bektaşiler hakkında ise aşağıdaki bilgiler verilebilir.

Rumeli Bektaşileri arasında bilhassa Arnavutluk bölgesinden merkeze dilekçeler yazılmıştı. İletilen arzuhaller doğrultusunda 1912 senesinde Rumeli'de aktif olan Bektaşî tekkeleri ile onların bünyesinde Bektaşiliğe hizmet eden baba ve dervişlerin kimler olduğu tespit edilmiştir. 29 Haziran 1912 tarihinde Iskrapar'dan çekilen telgrafta Bektaşî dergâhlarının ve bu dergâhların başında bulunan kişilerin isimleri yer almıştır. Bu doğrultuda; Ergiri Dergâhı'nda postnişin olarak Süleyman Baba, Tepedelen kazasındaki Turan Dergâhı'nda Ahmet Baba, Kostan Dergâhı'nda postnişin Ahmet Baba, Iskrapar kazasında Priştine¹¹ Dergâhı'nda postnişin Şaban Baba bulunuyordu. Telgrafta imza atanlar arasında Matohan köyüne mensup Salih Baba da vardı (BOA DH.İD. 37/3-3). 16 Mayıs 1912 tarihinde Kolonya'dan çekilen telgrafta ise Kolonya'daki Kesaraka Dergâhı postnişini İbrahim Baba, Kreşova Dergâhı postnişini Cemal Baba ve Barmaş Dergâhı postnişini Süleyman Baba'yla

11 Bu tekke Prişte tekkesi olarak da adlandırılmaktadır (Maden: 2013, 156). Prişte tekkesi 1860'larda Baba Tahir tarafından kurulmuştu (Hasluck, 1929: 544).

birlikte farklı memleketlere mensup olan Naci, Galip, Zeynelabid(in), Ruşen, Şevki, Naki, Bayram, Seyfullah ve Sadık adlı kişiler de dilekçeyi imzalayanlar arasında yer alıyordu (BOA DH.İD 37/3-48,49). 12 Mayıs 1912 tarihinde Görice'deki Katrum-Katroma (Kiatrom¹²) Dergâhının mensupları telgraf çekmişlerdi. Bu telgraftan Katrum-Katroma Dergâhının postnişininin Kazım Baba, tekkedeki dervişlerin ise Derviş Edhem, Derviş Kamil Ramazan, Derviş Haydar, Derviş Hasan, Derviş Murteza, Derviş Mehmed, Derviş Zülfikar, Derviş Kazım ve Derviş Karanfil olduğu anlaşılıyordu. Ayrıca telgrafta halktan kişilerin adları da yer alıyordu (BOA DH.İD 37/3-51,52). Elbasan'dan ise Elbasan Bektaşî tekkesi postnişini Salih Baba¹³ ile eşraf ve tüccardan kimseler 18 Mayıs 1912 tarihinde telgraf çekmişlerdi (BOA DH.İD 37/3-61). Arnavutluk coğrafyasından Pirevi'ndeki duruma tepkisiz kalmayan diğer bir grup ise Akçahisar (Kruya)'daki baba ve dervişlerdi. Akçahisar'da doğrudan bir tekke ismi zikredilmeyerek Bektaşî Babası "Akçahisar Sahrası Postnişini" olarak adlandırılmıştı. Postnişin olarak Hacı İsmail Baba'nın ismi zikredilirken, burayı temsilen belgede Zeynel Baba, Derviş İsmail, Derviş Ali ve Derviş Bayram da bulunuyordu (BOA DH.İD. 37/3-74). Leskovik Bektaşî Dergâhını ise postnişinliğe vekaleten bakan Derviş Veli yönetiyordu. Derviş Veli'nin yanında tekkede Derviş İsmail ve Derviş Talha da vardı (BOA DH.İD. 37/3-139).

Yukarıdaki tekkelerin buldukları bölgelere bakıldığında Arnavutluk coğrafyasında yer aldıkları görülmektedir. Arnavutluk haricinde Pirevi'ndeki olaylara kayıtsız kalmayan Bektaşî tekkeleri arasında Selanik'te bulunan Katerin tekkesi de vardı. 8 Haziran 1912 tarihinde Katerin Dergâhının postnişin makamında Cafer Baba vardı. Cafer Babayla birlikte tekkede yedi derviş bulunuyordu. Bu dervişler; Derviş Muharrem, Derviş Hasan, Derviş Fehim, Derviş Salih, Derviş Veli, Derviş Muharrem ve Derviş Hasib idi. Bunların yanı sıra Katerin tekkesi üyelerinin yazdıklarına destek veren halk arasında birçok kişi yer alıyordu (BOA DH.İD. 37/3-57,58). Selanik Vilayetindeki bir diğer tekke ise "Üç Çeşmeler" mevkiinde bulunuyordu. Buradaki tekkenin başında ise Abdullah Fahri Baba vardı (BOA DH.İD. 37/3-153).

Günümüzde Kosova sınırları içerisinde yer alan Yakova'da da Bektaşî tekkesi vardı. Bu tekke de Pirevi'nde cereyan eden olaylara kayıtsız kalmayarak "Babagân" lehine tavır takınmıştı. 1912 senesinde Yakova'da bulunan Gani Baba Dergâhının başında bulunan kişi Ali Rıza Baba idi (BOA DH.İD. 37/3-151). Gösterilen tepkilere bakıldığında Rumeli bölgesindeki tüm muhibbanın Pirevi'ndeki babagânları destekledikleri anlaşılmaktadır. Tekkeleri adına bu destekleri sunan derviş ve babalar gösterdikleri reaksiyonla o dönemde hangi Bektaşî dergâhının aktif olduğunu tespit edebilmemiz açısından bizlere önemli veriler sunmuştur.

2.3. Anadolu Muhibbanları

Anadolu'daki muhibbanın ekserisi Çelebileri desteklemektedir. Fakat az da olsa bazı Bektaşîlerin "Babagânlar"ı desteklediği görülmektedir. Nitekim İzmir'deki Karadut Bektaşî Dergâhı postnişini Hasan Baba, İzmir'de ikamet eden yüz altmış Bektaşî adına telgraf çekerek duruma müdahil olmuşlardı (BOA DH.İD. 37/3-21). Hasan Baba dilekçesinde, Pirevi'nde zorla ihdas edilmiş bir Nakşî şeyhliğinin bulunduğunu ifade etmiştir. Nakşî şeyhi olarak görev yapmakta iken vefat eden Şeyh Hamza'nın yerine oğlu Nakşî Sadık'ın ya da Çelebilerden Cemaleddin, Veliyeddin, Mehmed ve Merzifonlu Ali Efendiler gibi kişilerin atanmasının uygun olmayacağını

12 Öngören, 2006: 358 çalışmasında tekkenin adını bu şekilde belirtmiştir.

13 Ali Baba'nın da kardeşi olan Salih Baba halifelik makamında idi (Maden, 2024: 66).

dile getirmiştir. Ayrıca Babagânlardan Feyzullah Baba'nın kırk yılı aşkındır Pirevi'nde layıkıyla hizmet yürüttüğü belirtilerek Nakşi Şeyh statüsünün kaldırılmasını talep etmişti (BOA DH.İD. 37/3-21). Böylece İzmir'deki Karadut Bektaşî Dergâhı Babagânları destekleyecek bir tavra bürünmüştü.

Tokat bölgesindeki muhibban ise Babagânları temsilen Pirevi'nde bulunan Feyzi Baba (Feyzullah Baba) hakkında şikayetlerini dile getirmişlerdi. Feyzi Baba'nın Dergâhın malını ve vakfının gelirlerini yağmaladığını, kendisinin Rumelili olup, Anadolu muhibbanı hakkında kötü söz kullandığını iddia eden Tokat'taki muhibbanlar Feyzi Baba'nın Pirevi'nden uzaklaştırılmasını talep etmişlerdi (BOA DH.İD. 37/3-37). Yoğun bir Bektaşî muhibban nüfusunun Tokat'ta yaşadığı görülmektedir. 1912 senesinde Tokat'a bağlı köy ve nahiyelerde yaşayan yaklaşık beş bin hane muhibbana aitti. Yaklaşık beş bin hane adına İpek oğlu Hüseyin resmi girişimde bulunmuştu. Muhibbanın Tokat ve çevresinde ikamet ettikleri mahalle ve köyler şunlardı: Abdülfettah Mahallesi¹⁴, Üregil, Kaçan?, Bolus¹⁵, Leveke¹⁶, Tuzla¹⁷, Difye¹⁸, Kunduz¹⁹, Dodurga²⁰, Çavuşlu, Yağmur²¹, Dinar²², Kızıl²³, Difye²⁴, Devarvi (Varvi)²⁵, Öyük²⁶, Kande?, Ohsab, Kırçın, Sivri²⁷, Sarıkaya²⁸, Kargıncık²⁹, Çerdiğin³⁰ ve Karaoluk³¹ köyleri idi (BOA DH.İD. 37/3- 37).

Sivas'a bağlı Tonus ve Maden kazalarındaki muhibban da Pirevi'ndeki şeyhlik ve mütevellilik gibi vazifelerin Çelebilere ait olduğunu ancak usule aykırı bir şekilde Babagânlara Dergâh'a müdahale ettiği ve buraya dahil olduklarını belirtmişlerdi. Ayrıca Feyzi Baba'nın Pirevi'ndeki şeyhlik görevine Babagândan birisini getirmek istemelerinin tüm muhibbanı üzeceğini vurgulamışlardı (BOA DH.İD. 37/3-67). Her ne kadar köy isimleri yukarıdaki gibi ayrıntılı verilmese de benzer veriler Akdağmadeni'nden gönderilen yazışmada da yer almıştı. Vesikaya göre Sivas'a tabi Tonus³² ve Maden³³ kazaları civarında yaklaşık üç bin hanede muhibban yaşamaktaydı ve onlar adına Tonus'un Orta³⁴ köyünden Hasan, Maden'in Bozöyük³⁵ köyünden Ali ile hangi köyden oldukları belirtilmeyen Veli, Hüseyin, Mahmut, Mehmet, Ali ve Musa isimli kişiler bu yazışmayı gerçekleştirmişti (BOA DH.İD. 37/3-67).

14 20. Yüzyılda Tokat'a bağlı bir mahalledir.

15 Tokat merkeze bağlı Aktepe mahallesi.

16 Tokat'ın Almus ilçesine bağlı bir beldedir.

17 Tokat'ın Artova ilçesinin Tuzla köyüdür.

18 Tokat merkeze bağlı Günevi köyüdür.

19 Tokat'ın Artova ilçesinin Kunduz köyüdür.

20 Tokat merkeze bağlı Dodurga köyü.

21 Tokat'ın Yeşilyurt ilçesinin Yağmur köyüdür.

22 Tokat merkeze bağlı Günçalı köyüdür.

23 Tokat merkeze bağlı Kızılköy'dür.

24 Tokat merkeze bağlı Günevi köyü.

25 Tokat merkeze bağlı Kemalpaşa köyü.

26 Sivas'ın Yıldızeli ilçesine bağlı Öyük köyüdür.

27 Tokat'ın Yeşilyurt ilçesinin Sivri adlı köyüdür.

28 Sivas'ın Yıldızeli ilçesinin Merkez Sarıkaya adlı köyüdür.

29 Tokat merkeze bağlı Kargıncık köyü.

30 Sivas'ın Yıldızeli ilçesine bağlı Sarıçal köyü.

31 Tokat'ın Yeşilyurt ilçesine bağlı Karaoluk köyüdür.

32 O dönemin Tonus kazası günümüzdeki Altınayla, Ulaş ve Şarkışla ilçelerinin büyük bir bölümünü kapsamaktadır.

33 Günümüzde Yozgat'a bağlı Akdağmadeni kastedilmiştir.

34 Sivas'ın Şarkışla ilçesine bağlı Ortaköy adlı yerleşim birimi olmalıdır.

35 Yozgat'ın Akdağmadeni ilçesinin Bozhüyük köyü olmalıdır.

Arapgir bölgesindeki muhibban ise dergâhın resmi temsilcisinin dönemin Çelebisi Cemaleddin Efendinin olduğunu, Feyzi Baba'nın Pirevi'ni zabt ve gasp eylediğini ve onun buradan uzaklaştırılmasını istemişlerdi (BOA DH.İD. 37/3-39). Arapgir'den çekilen telgrafın diğerinden farkı "Alevi Ocak" mensuplarınınca gönderilmiş olmasıdır. Telgraf, Hazret-i Abdal³⁶ sülalesinden yüz kişi namına Es-seyyid Süleyman tarafından gönderilmişti (BOA DH.İD. 37/3- 39).

18 Mayıs 1912 tarihinde Hacı Bektaş Veli'yi "yolun piri" olarak kabul eden bir grup muhibban, Feyzullah Çelebi'nin vefatından sonra yerine ehliyet sahibi olduğunu ispat eden oğlu Cemaleddin Çelebi'nin Hacı Bektaş Veli Tekkesine tayin edildiğini belirtmişti. Ancak Hamza Efendi adlı kişinin Cemaleddin Çelebi'nin vazifesini ele geçirmesine itiraz eden bu muhibban grubu "Anadolu'da bulunan hayli yekûn teşkil eden Türk ve Kürt muhibban"ın varlığına işaret etmişlerdi. Cemaleddin Çelebi'nin yeniden bu vazifeye atanmasını isteyen ve Sadrazam makamından talepte bulunan kişiler memleketleriyle kendi kimliklerini ortaya koymuşlardı. Bu kişilerden bazıları; Dersimli, Erzincanlı, Divriğili, Arapgirli, Kuruçaylı, Kebanmadenli, Koçgirili, Yelliceli ve Hormekli idi (BOA DH.İD. 37/3-128).

Çelebilere bir destek de Çorum bölgesinden gelmiştir. Kasım oğlu Hüseyin ve arkadaşları Çorum sancağına bağlı olan otuz yedi köydeki muhibban adına 16 Eylül 1911 tarihinde telgraflarını çekerek Babagânlar ve Çelebiler arasındaki mücadelede taraf olarak saflarını belirlemişlerdi (BOA DH.İD. 37/2-71). Çorum sancağının İmad³⁷ köyünde oturan 140 hane adına Hakverdi oğlu Ali, Çorum'un Veled³⁸ köyünde oturan altmış hane adına İbrahim Mehmet Efendi, Çorum'un Külâh³⁹ köyünde oturan kırk kişi⁴⁰ adına Kasım oğlu Hüseyin, Çorum'un İsa⁴¹ köyünde oturan elli hane adına Hasan, Çorum'un İbrahimioğlu⁴² köyünde oturan altmış hane adına Alibaz oğlu Hasan, Çorum'un Çumlu⁴³ köyünde oturan elli hane adına Haydar oğlu Mehmet, Çorum'un Keşlik⁴⁴ köyünde oturan otuz hane adına Hamidzâde Sadık, Çorum'un Azcem⁴⁵ köyünde oturan kırk beş hane adına Ali, Çorum'un Akkurd köyünde oturan altmış hane adına Halil, Çorum'un İmad Höyük⁴⁶ köyünde oturan altmış hane adına Yusuf, Çorum'un Koçhisar⁴⁷ köyünde oturan elli beş hane adına Veli, Çorum'un Bozağyan⁴⁸ köyünde oturan otuz hane adına Elvan oğlu Mehmed, Çorum'un Manişer (Manişar)⁴⁹ köyünde yetmiş hane adına Salih, Çorum'un Haydar⁵⁰ köyünde kırk hane adına Kantar oğlu Mehmet, Çorum'un Karamahmud⁵¹ köyündeki altmış hane adına Çulha oğlu Süleyman, Çorum'un Kırbun? köyündeki otuz beş hane adına

36 Muhtemelen burada Hıdır Abdal Ocağı kastedilmektedir.

37 Çorum'un Alaca ilçesinin İmat köyüdür.

38 Çorum'un Alaca ilçesine bağlı Eren köyüdür.

39 Çorum'un Alaca ilçesinin Külâh köyüdür.

40 Telgrafta geçen ibareye göre burada diğerleri gibi hane miktarı belirtilmemiş "kırk ehl-i tarik" ibaresi yer almıştır. (BOA DH.İD 37/2-147)

41 Çorum'un Alaca ilçesinin İshacı köyü olmalıdır.

42 Çorum'un Alaca ilçesinin İbrahimköy adlı yerleşim yeri olması muhtemeldir.

43 Çorum'un Alaca ilçesinin Çöplü köyü olması ihtimaldir.

44 Çorum'un Alaca ilçesinin Büyükkeşlik ve Küçükkeşlik olmak üzere iki Alevi köyü bulunmaktadır. Ancak burada hangi köyü işaret ettiği tespit edilememiştir.

45 Çorum'un Alaca ilçesine bağlı Perçem adlı köy olmalıdır.

46 Muhtemelen Çorum'un Alaca ilçesinin Alacahüyük köyü olmalıdır.

47 Çorum'un Alaca ilçesinin Koçhisar köyüdür.

48 Çorum'un Alaca ilçesinin Bozdoğan köyü olması ihtimaldir.

49 Çorum'un Alaca ilçesinin Akçaköy adlı yerleşim yeridir.

50 Çorum'un Alaca ilçesinin Haydarköy adlı yerleşim yeridir.

51 Çorum'un Alaca ilçesinin Karamahmut adlı köyüdür.

Salih oğlu Ali, Çorum'un Kuyumcuviran⁵² köyünden kırk hane adına Abbas oğlu İbrahim, Çorum'un Kıcılı⁵³ köyünden altmış hane adına İmam oğlu Ali (BOA DH. İD. 37/2-147-149), Çorum'un Narlık⁵⁴ köyünden otuz hane adına Ahmet, Çorum'un Devékaya köyünden elli hane adına Hasan, Çorum'un Acılıbağı⁵⁵ köyünden kırk hane adına Veli, Çorum'un Kızlarhamza⁵⁶ köyünden otuz beş hane adına Zeynel, Sungurlu kazasının Şekerhacı⁵⁷ köyünden elli hane adına Şeyh İbrahim, Çorum'un Sayarı? köyünden kırk hane adına Kemal, Sungurlu kazasının Yasıncak⁵⁸ köyünden yirmi beş hane adına Haydar oğlu Hasan, Sungurlu kazasının Gökham⁵⁹ köyünden yüz hane adına İsmail (BOA DH. İD. 37/2-150), Çorum'un Yedice-i Sakar köyünden elli hane adına Ali Baba, Sungurlu'nun Başpınar mahallesinden yüz elli hane adına Çoban oğlu Ahmed, Sungurlu kazasının Hamallı⁶⁰ köyünden yüz hane adına İbrahim, Sungurlu kazasının Esbkıran⁶¹ köyünden otuz hane adına Mustafa oğlu Hüseyin, Sungurlu'nun Sarıççek⁶² köyünden on beş hane adına Ali, Sungurlu'nun Yazır⁶³ köyünden altmış hane adına Ahmed Efendi oğlu Haydar (BOA DH. İD. 37/2-151), Sungurlu'nun Diği⁶⁴ köyünden yetmiş hane adına Bozo Hacı Mehmet, Sungurlu'nun Zahreki? köyünden otuz hane adına Yazır oğlu Sadık, Sungurlu'nun Çavuş⁶⁵ köyünden yetmiş beş hane adına Abbas oğlu Muharrem, Sungurlu'nun Akçalı⁶⁶ köyünden kırk hane adına Öksüz oğlu İsmail, Sungurlu'nun Çiftlik⁶⁷ köyünden kırk hane adına Hüseyin Kahya oğlu Musa Çelebilere desteklerini sunmuştu (BOA DH. İD. 37/2-152). Dönemin Çorum idari sınırları içerisinde 37 yerleşim biriminde muhibbanın varlığı görülmektedir. Bu köyler arasında 140 hane ile İmad köyü hane bazında muhibbanın en fazla haneye sahip olduğu köy iken 15 hane ile Sarıççek köyü en az muhibban hanesinin köyü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anadolu muhibbanları genel itibarıyla değerlendirildiğinde Tokat ve çevresindeki muhibban yaşadıkları köyler ve Tokat özelinde muhibban sayısı vurgulanmıştır. Tonus ve Maden kazaları civarındaki muhibban ise yaklaşık bir sayıyla ortaya konularak bu bölgedeki muhibbanın hangi köylerde yaşadıkları belirtilmemiştir. Çorum bölgesindeki muhibban temsilcileri ise köylerdeki muhibban haneleri adına desteklerini sunmuşlardı. Yine İzmir Karadut Bektaşî dergâhi haricinde Anadolu'nun muhtelif yerlerinden Çelebilere tam destek gelmişti. Babagân Bektaşîlerin Rumeli'de etkin oldukları yukarıda görülmüştür. İzmir'in de Rumeli'ye yakın bir konumda bulunması sebebiyle Babagânların etki alanında kaldığı söylenebilir.

52 Çorum'un Alaca ilçesinin Kuyumcusaray köyüdür.

53 Çorum'un Alaca ilçesine bağlı Kıcılı köyüdür.

54 Çorum merkeze bağlı Narlık köyü.

55 Çorum'un Alaca ilçesine bağlı Çelebibağ adlı köy olmalıdır.

56 Muhtemelen Çorum'un Ortaköy ilçesinin Kızılhamza köyü olmalıdır.

57 Çorum'un Sungurlu ilçesinin Şekerhacılı köyü.

58 Çorum'un Boğazkale ilçesinin Yanıncak köyü olmalıdır.

59 Çorum'un Sungurlu ilçesinin Gökçam köyü olmalıdır.

60 Gökçeköy.

61 Çorum'un Sungurlu ilçesinin Beylice Köyü.

62 Çorum'un Boğazkale ilçesinin Sarıççek köyüdür.

63 Çorum'un Boğazkale ilçesinin Yazır köyü.

64 Çorum'un Sungurlu ilçesine bağlı Oğlaközü Köyü.

65 Çorum'un Sungurlu ilçesinin Çavuşköy adlı yerleşim yeridir.

66 Çorum'un Sungurlu ilçesinin Akçalı köyüdür.

67 Çorum'un Sungurlu ilçesinin Çiftlik mahallesidir.

2.4. Rus Tahakkümü Altındaki Bektaşiler

1877-78 Osmanlı-Rus Harbi (93 Harbi) sonucunda Osmanlı Devleti Batum, Kars ve Çıldır sancaklarını Çarlık Rusya'sına terk etmek zorunda kalmıştı. Ruslar, Batum'u müstakil olarak Kars ve Çıldır'ı ise birleştirip Kars vilayeti (oblast) adı altında yönetmeye başlamıştı. Kars vilayeti 1878 yılından 1917'ye kadar Rusya İmparatorluğu'nun egemenliğinde kalmıştır (Badem, 2013: 151).

Kars ve çevresindeki muhibban her ne kadar uzun bir süre Rusların hakimiyeti altında kalmış olsalar da Pirevi'yle olan gönül bağlarını sürdürmüşler ve buradaki olaylara kayıtsız kalmamışlardı. Nitekim bölgedeki muhibban Pirevi'ndeki şeyhlik görevinin Çelebilere ait olduğunu, Feyzullah Çelebi'nin vefatının ardından kendisini kanıtlayan oğlu Cemaleddin Çelebi'ye bu görevin tevdi edildiğini ancak kurallara aykırı olarak Nakşi şeyh Hamza'nın bu göreve atandığını ifade ederek, bu vazifenin dergâhta hiçbir resmi görevi olmayan Feyzullah Baba'ya verilme haberini endişe ile karşıladıklarını belirtmişlerdi. Bu doğrultuda dergâhtaki şeyhlik görevinin Cemaleddin Çelebi'ye verilmesini talep ediyorlardı (BOA DH.İD. 37/3-76). 1912 senesinde Rus egemenliğindeki muhibban tarafından gösterilen reaksiyona bakıldığında buradaki muhibbanın sayısı ve ikamet bölgelerinin bir hayli fazla olduğu görülmüştür. Muhibban arasında her bir yerleşim yerinden bir sözcü seçilmiş ve o kişi yerleşim yerindeki muhibban adına merkeze mesajını iletmişti. Bunlar: Kars'a bağlı Supanazad⁶⁸ köyünden iki yüz elli nüfus adına Mahmud oğlu Mustafa, Ağyar⁶⁹ köyünden yüz nüfus namına İsmail Ağazâde Hasan, Hacı Halil⁷⁰ köyünden yüz elli nüfusu namına Kurban oğlu İbrahim, Uşağı Kotanlı⁷¹ köyünden dokuz yüz elli nüfusu namına Hasan oğlu İbrahim, Tozluca⁷² köyünden üç yüz nüfusu namına Abdullah oğlu Hacı Mahmud, Oluklu⁷³ köyünden üç yüz elli nüfusu namına Süleyman oğlu Haydar, Yukarı Kotanlı⁷⁴ köyünden iki yüz elli nüfusu namına Mahmud oğlu Musa, Ceyalmun^{75?} köyünden dört yüz nüfusu namına Mehmed oğlu Hüseyin, Boyalı⁷⁶ köyünden beş yüz nüfusu namına Aşurzâde İsmail, Katranlı⁷⁷ köyünden üç yüz nüfusu namına Ali oğlu İsmail Çavuş, Ağpunkar⁷⁸ köyünden iki yüz yetmiş nüfusu namına Tatar oğlu İsmail, Calak⁷⁹ köyünden iki yüz elli nüfusu namına Hasan oğlu Mehmed, Asboğa⁸⁰ köyünden yüz otuz nüfus namına İbrahim oğlu Abdullah, Tigmis⁸¹ köyünden

68 Kars'ın Selim ilçesine bağlı Çaybaşı köyü.

69 Kars'ın Selim ilçesine bağlı Akyar köyü.

70 1906 senesinde Kars'ın Zaruşat kazasına bağlı olan Hacı Halil köyünün nüfusu 645'tir (Badem, 2010: 310).

71 Badem bu köyü Aşağı Kotanlı olarak belirtmiştir. 1906 senesinde köyün nüfusu 131'dir (Badem, 2010: 314-315).

72 Kars'ın Selim ilçesine bağlı Tozluca köyüdür. Köyün 1906 senesindeki nüfusu 204 idi (Badem, 2010: 316-317).

73 Kars'ın Selim ilçesine bağlı Oluklu köyüdür. Çarlık kayıtlarında Oluklu olarak geçen köyün 1906 senesindeki nüfusu 377 idi (Badem, 2010: 316-17).

74 Kars'ın Selim ilçesinin Yukarıkotanlı köyüdür. 1906 senesindeki nüfusu 291 idi (Badem, 2010: 316-17).

75 Kars'ın Kağızman ilçesinin Camuşlu köyü olabilir.

76 Kars'ın Sarıkamış ilçesinin Boyalı köyüdür. 1906 tarihinde köyün nüfusu 400 idi (Badem, 2010: 314-15).

77 Kars'ın Selim ilçesine bağlı Katranlı köyüdür. 1906 senesinde nüfusu 197 idi (Badem, 2010: 316-17).

78 Bu köy, Kars'ın Selim ilçesine bağlı Akpınar köyü olabilir. Köyün 1906 yılındaki nüfusu 193 idi (Badem, 2010: 315).

79 Kars'ın Selim ilçesine bağlı Cavlak köyü olmalıdır.

80 Kars'ın Sarıkamış ilçesine bağlı Asboğa köyüdür.

81 Kars'ın Selim ilçesinin Bütükdere köyü.

altı yüz elli nüfus namına Garib Ağazâde Mustafa, Purut⁸² köyünden iki yüz elli nüfus namına Mehmet oğlu Ali, Karaçayır⁸³ köyünden iki yüz nüfusu namına Mustafa oğlu Ali, Pifaki Sufla^{84?} köyünden yüz nüfus namına Abbas oğlu Mustafa, Böcükli⁸⁵ köyünden üç yüz nüfus namına Feyzullah oğlu Abdullah, Yalağuzagaç (Yalnızagaç)⁸⁶ köyünden yüz nüfus namına Ahmet oğlu Mustafa, Kötek köyünden altı yüz nüfusu namına Ali oğlu Monla İsmail, Vağoni⁸⁷ köyünden üç yüz nüfus namına Sinan oğlu Süleyman, Kürkçü⁸⁸ köyünden iki yüz elli nüfus namına Hüseyin oğlu Abbas, Armeşin (Ermeşin)⁸⁹ köyünden iki yüz elli nüfusu namına Mehmed oğlu Süleyman, Hanımkomu⁹⁰ köyünden yüz nüfus namına Hüseyin oğlu Aşur, Kamcı⁹¹ köyünden iki yüz nüfus namına Ali oğlu Veli (BOA DH.İD. 37/3-77), Sashara⁹² köyünden altı yüz nüfus namına Ahmed Ağazâde Hızır, Karğaz(Karnağaz⁹³) köyünden iki yüz elli nüfus namına Şerif oğlu Hızır, Kundik⁹⁴ köyünden beş yüz nüfus namına Yusuf oğlu Hasan; Karsın Kağızman'a bağlı Paslı⁹⁵ köyünden üç yüz nüfus namına Haydar oğlu Halil, Ali Sofu⁹⁶ köyünden üç yüz elli nüfusu namına Abdullah oğlu Hasan, İğdir⁹⁷ köyünden üç yüz nüfusu namına Osman oğlu (okunamadı); Karsın Oltu'ya bağlı Torapenek⁹⁸ köyünden Yığnaki⁹⁹ köyünden iki yüz nüfusu namına Hüseyin oğlu Veli, Kömürlü¹⁰⁰ köyünden altı yüz nüfus namına Resul Baba sülalesinden Molla Hasanzâde İsmail, Sebkur-Sibkor¹⁰¹ köyünden yüz elli nüfusu namına Sabit oğlu Hasan, Nezirvacı¹⁰² köyünden yüz elli nüfus namına Mehmed oğlu Aziz, Mşeyh¹⁰³ (Muşih) köyünden yüz nüfusu namına Hasan oğlu Ağa, Vartan¹⁰⁴ köyünden iki yüz elli nüfusu namına

82 Kars'ın Kağızman ilçesine bağlı Çukurayva köyüdür.

83 Kars'ın Selim ilçesine bağlı Karaçayır köyüdür. 1906 senesinde nüfusu 136 idi (Badem, 2010: 315).

84 Kars'ın Kağızman ilçesine bağlı Aydıncavak köyü olabilir.

85 Kars'ın Kağızman ilçesine bağlı Böcükli köyüdür. Köyün adı Böcükli, Bocuhlu şeklinde de geçmekte olup, 1906 senesinde 362 nüfusa sahipti (Badem, 2010: 340-41).

86 Kars'ın Kağızman ilçesine bağlı Yalnızagaç köyüdür. 1906'da nüfusu 130 idi (Badem, 2010: 342-43).

87 Bu tarihlerde Vagover adlı bir köy bulunmaktadır (Badem, s. 354). Günümüzde Erzurum'un Şenkaya ilçesinin Beşpınarlar mahallesidir.

88 Erzurum'un Şenkaya ilçesinin Kürkçü mahallesi.

89 Erzurum'un Şenkaya ilçesinin Çamlıalan mahallesi.

90 Erzurum'un Şenkaya ilçesinin Uğurlu mahallesi.

91 Muhtemelen Kamhis köyüdür. Günümüzde Erzurum'un Şenkaya ilçesine bağlı Yanıkkaval mahallesi-dir.

92 Ardahan'ın Hanak ilçesinin Koyunpınarı köyüdür. 1906 yılında köyde 545 kişi yaşamaktadır (Badem, s. 324-325).

93 Kars'ın Selim İbütyüklü ilçesinin Yeşiltepe köyü.

94 Ardahan'ın Göle ilçesine bağlı Koyunlu köyüdür.

95 Kars'ın Kağızman ilçesine bağlı Paslı köyüdür. Köyün 1906 senesinde nüfusu 289 idi (Badem, 2010: 342-343).

96 Kars'ın Sarıkamış ilçesine bağlı Alisofu adlı köydür. 1886 senesinde Rum Ali Sofu ve Türkmen Ali Sofu adıyla kayıtlı iki köy bulunmaktaydı. 1906 senesinde Türkmen Ali Sofu köyünün nüfusu 258 idi (Badem, 2010: 316-317).

97 Kars'ın Selim ilçesine bağlı İğdir adlı köydür. Köyün 1906 yılındaki nüfusu 248 idi (Badem, 2010: 314-315).

98 Kars'ın Kağızman ilçesine bağlı Sağbaş köyüdür.

99 Egnaki, İğnaki şeklinde de yazılan bu köy 1906 senesinde 135 nüfusa sahip idi (Badem, 2010: 354-355). Günümüzde Erzurum'un Şenkaya ilçesine bağlı Yeşildemet mahallesidir.

100 Günümüzdeki adı da Kömürlü olup, 1906 yılındaki nüfusu 482 idi (Badem, 2010: 342-343). Günümüzde Erzurum'un Şenkaya ilçesine bağlıdır.

101 Günümüzdeki adı Yamaçlı olup, 1906 senesinde 120 nüfusa sahipti (Badem, 2010: 316-317). Günümüzde Kars'ın Selim ilçesine bağlıdır.

102 1886 kayıtlarında Nazırvank-Nazırvans adlı köy bulunmaktadır. Muhtemelen bu köy tespit ettiğimiz köy ile aynıdır. 1906 yılında Nazırvank köyünün nüfusu 221 olup köyün günümüzdeki adı Yazılı'dır (Badem, 2010: 354-355). Günümüzde Erzurum'un Şenkaya ilçesine bağlıdır.

103 Erzurum'un Şenkaya ilçesine bağlı Aydoğdu mahallesidir.

104 Günümüzdeki adı Aktaş olup, Erzurum'un Şenkaya ilçesine bağlıdır. Köyün 1906 senesinde nüfusu

Mustafa oğlu Zeynullah, Çaksor¹⁰⁵ ve Kod¹⁰⁶ köylerinden yüz elli nüfusu namına Ali oğlu Aşur, Zuvart¹⁰⁷ köyünden üç yüz nüfusu namına Hasan oğlu İbrahim, Uyurdere (Olur Dere¹⁰⁸) köyünden yüz nüfusu namına Ali oğlu Halil, Piklob¹⁰⁹ köyünden beşyüz nüfusu namına Hüseyin oğlu Mehmed; Karsın Ardahan'a bağlı Kaznafar(Kaznafar)¹¹⁰ köyünden yüz nüfusu namına Hüseyin oğlu Hasan, Gülistan¹¹¹ köyünden iki yüz nüfusu namına Ali oğlu Nebi, Seridviran¹¹² (Seyidviran) köyünden yüz nüfusu namına Ali oğlu Hüseyin, Daneydan (Danidan¹¹³) köyünden yüz nüfusu namına Yakub oğlu Mustafa, Kerkedan¹¹⁴ köyünden yüz nüfus namına Kargın oğlu Ali, Aşağı Gündüşlü¹¹⁵ köyünden iki yüz nüfusu namına Hasan oğlu Halil, Nakala¹¹⁶ köyünden yüz nüfus namına İsmail oğlu Mustafa, Garib Musa (okunamadı) köyünden Aziz Baba Dergâhı postnişini İsmail Hakkı Baba ve yine aynı köyden Aziz Ağazâde Abdülaziz, Yukarı Gündüşlü¹¹⁷ köyünden beş yüz nüfus namına Lütfullahzâde Ali idi (DH.İD. 37/3-76,79).

Bu tarihlerde Rus egemenliğinde bulunan muhibbanın Kars, Ardahan, Oltu, Şenkaya ve Olur'da yaşadıkları görülmektedir. Çelebi yanlısı tutum sergileyen bölge muhibbanı, Kars'a bağlı Kötek'ten çektikleri telgrafla Pirevi'nde yaşananlara yönelik düşüncelerini ve tavırlarını ortaya koymuşlardı. Verilen tepkiler ışığında dönemin Kars idari sınırları içinde bulunan 52 yerleşim biriminde muhibbanın yaşadığı görülmektedir. Bunlardan 28'i doğrudan Kars'a, 3'ü Kağızman'a, 12'si Oltu'ya, 9'u ise Ardahan'a bağlıydı. Her köyde bulunan muhibban adına bir kişi hazırlanan ortak metnin altına bilgilerini yazarak metni tasdik etmişti. Muhibban temsilcileri kendi kimliklerini, temsil ettikleri köyün adını ve köyde yaşayan muhibbanın sayısını belirtmişlerdi. Muhibban temsilcilerinin köylerinde verdikleri muhibban sayıları muhtemelen kadın ve erkek muhibbanın toplam sayısı idi. Ruslar bölgede tuttıkları 1886 yılındaki kayıtlarda kadın ve erkekleri ayrı ayrı hesaplamış ve köyün toplam nüfusunu ortaya koymuş idi. 1896 ve 1906 sayımlarında ise köyün toplam nüfusunu vermişlerdi. Bu sayılar muhibban temsilcilerinin verdikleri sayılar ile mukayese edildiğinde belirttikleri sayıların köyün toplam nüfusuyla yakın olduğunu göstermektedir. Örneğin Sashara (Koyunpınarı) köyünün 1906 senesindeki nüfusu 545 idi (Badem, 2010: 324-325). Köydeki muhibbanın temsilcisi olan Ahmed Ağazâde Hızır ise 1912 senesinde köydeki 600 muhibban adına ilgili telgrafla imzasını

177 idi (Badem, 2010: 354-355).

105 Günümüzdeki adı Kayalısı olup Erzurum'un Şenkaya ilçesine bağlıdır. Köyün 1906 senesindeki nüfusu 129 idi (Badem, 2010: 354-55).

106 Erzurum'un Şenkaya ilçesine bağlı Atyolu mahallesidir.

107 Günümüzdeki adı Yoğurtçular olup, Erzurum'un Şenkaya ilçesine bağlıdır.

108 Erzurum'un Olur ilçesine bağlı Olurdere adlı yerdir.

109 Günümüzde Ardahan'ın Hanak ilçesine bağlı İncedere köyüdür.

110 Ardahan'ın Göle ilçesinin Yeniköy adlı yerleşim yeridir. Yazılışında غارزوي نفر farklılık olsa da Kaznafar kastedilmiş olmalıdır.

111 Ardahan'ın Göle ilçesine bağlı Gülistan adlı köydür.

112 Kuvvetle muhtemel bu köy Ardahan Damal'a bağlı Seyitören köyüdür. 1906 kayıtlarında Seydiveran olarak yazılan köyün nüfusu 267 idi (Badem, 2010: 324-325).

113 Ardahan'ın Hanak ilçesinin Serinkuyu köyüdür.

114 Köy 1906 senesinde 110 nüfusa sahipti (Badem, 2010: 324). Köyün günümüzdeki adı Güneşgören olup Ardaha'nın Hanak ilçesine bağlıdır.

115 Badem köyün eski adının Gündeş Aşağı olarak belirtmiştir. 1906 senesinde köyde 200 kişi bulunmaktaydı. (Badem, 2010: 325).

116 Ardahan'ın Hanak ilçesine bağlı Çavdarlı köyüdür. 1906 senesindeki nüfusu 95 idi. (Badem, : 324-325)

117 Badem köyün eski adını Gündeş Yukarı olarak belirtmiştir. 1906 senesinde köyün nüfusu 372'dir (Badem, 2010: 325).

atmıştı. Muhibban temsilcilerinden bazıları yalnızca isimleriyle, bazıları “Ağazâde” gibi unvanla bazıları ise dergâh postnişini ve kutsiyet atfedilen soylarıyla yazılmıştı. Örneğin Garip Musa köyünden İsmail Hakkı Baba Aziz Baba Dergâhının postnişini olduğunu, Kömürlü köyünden Molla Hasanzâde ise Resul Baba sülalesinden olduğunu vurgulamıştı. Bu bilgiler ışığında bazı muhibban temsilcilerinin “ocakzâde” oldukları görülmektedir. Muhibbanın yaşadıkları köylerin demografik olarak büyüklüklerine bakıldığında beş yüz, altı yüz kişinin yaşadığı büyük köyler varken yüz nüfusun yaşadığı küçük ölçekli köylerin varlıkları da göze çarpmaktadır.

Rus esareti altında yaşayan bölge Alevileri Pirevi ile gönül bağıni koparmamışlardır. Nitekim bölge muhibbanı Rusların gözetimi ve izni dahilinde iki yılda bir bölgeden Pirevi’ne adak ve niyaz götürüyordu (Erdoğan&Demir, 2011: 203). Rus tahakkümü altındaki muhibbanın Pirevi’deki “Çelebiler” lehine tutum sergiledikleri yukarıda zikredilmişti. Öyle ki I. Dünya Savaşı (1914-1918) yıllarında “Bektaşî Alayı” ile Erzurum taraflarına gelen dönemin Çelebisi Cemaleddin Efendi halkın büyük teveccühü ile karşılanmış, halk tarafından kendilerine türlü hediyeler takdim edilmişti (İlter, 2007: 76-77).

3. Pirevi’nde Babagânlar

Balım Sultan erkanını yürüterek mücerret Bektaşîliği benimseyen gruba Babagânlar denilmektedir. Pirevi’nde Çelebilerin yönetsel anlamda vakıf idaresinde yer alırken buradaki hizmetlerin genel anlamda Babagânlar tarafından yürütülmesi Babagânlara yönelik bilgilerin arşiv vesikasına yansımaları sağlamıştı. Hacı Bektaş Veli Tekkesi’nde Babagân Bektaşîlere ait çeşitli ihtisas alanları vardı. Verilen hizmete göre bunlar çeşitli adlarla zikredilirdi. 9 Şubat 1912’de merkeze çekilen telgrafi imzalayan Pirevi’deki Babagânlar arasında şu isimler vardı: Atcı Ahmet Baba, Mihmandar Şükrü Baba, Türbedar Feyzullah Baba, Balımevi Babası İlyas Baba, Dedebağı Babası Zeynel Baba, Etmekçi Salih Baba, Hanbağı Babası Muhtar Baba idi (DH.İD 37/2-116). 10 Temmuz 1913 tarihinde merkeze çekilen diğeri bir telgrafta Pirevi’deki Babagân isimlerinde değışiklik söz konusu olmuştu. Bu tarihte dergâhda Ekmek Evi Babası Muhtar Baba, Aşevi Babası Vekili Kerim Baba, Hacı Bektaş Veli Dergâhi postnişin ve türbedarı el-hac Feyzullah Baba, Meydan Evi Nakibi Hamid Baba, Mihmanevi Babası el-hac Hasan Baba, Atevi babası Ahmed Baba, Hanbağı Babası Feyzi Baba, Balımevi Babası Es-seyyid Baba ve Dedebağı Babası Zeynelabidin Baba görev yapıyordu (DH.İD. 37/3-11,12).

4. Muhibbanın Nüfusu Meselesi

Yukarıda belirtildiğı üzere muhibbanın kısmen sayıları ve ikamet ettikleri bölgeler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bilgiler doğrultusunda muhibbanın sayılarının net olarak ortaya çıkartılması elbette mümkün değildir. Ancak Tokat’taki muhibbanı temsilen Hüseyin adlı kişinin Sadâret’e gönderdiği telgrafta Hacı Bektaş Veli Dergâhi’nin Anadolu’da milyonlarca muhip ve müntesibinin varlığına vurgu yapılmıştır (DH.İD 37/3-36). Bu ifadede kişi sayısı net olarak ifade edilmemiş olsa da sınırları çizilmiş bir alan (Anadolu) için tahmini bir sayı belirtilmiştir. Belirtilen miktar 1912 Anadolu’sunda hatırı sayılır bir nüfusa karşılık gelmektedir. Çorum muhibbanı da bir milyonu aşkın tarikat ehlinin varlığına vurgu yapmıştır (DH.İDİ 37/2-145). 28 Aralık 1912 tarihinde merkeze arzda bulunan ve İstanbul’da ikamet eden Hacı Bektaş Veli Vakfının mütevellî vekili Hacı Lütü Beyzâde’nin yazdıkları Osmanlı Devleti’deki Bektaşî sayısının ortaya konulması için son derece önemlidir.

Hacı Lütü Beyzâde Osmanlı Devleti'nde iki milyonu aşkın Bektaşî'nin varlığından ve bu kitlenin Hacı Bektaş Veli Dergâhını ziyaretgah olarak gördüğünden bahsetmiştir (DH.İD 37/3-115)¹¹⁸. Hacı Lütü Beyzâde bu sayıyı verirken hangi kaynağı esas alarak beyanda bulunduğu maalesef bilinmemektedir. Ancak devlet tarafından görevlendirilen bir şahsın belirttiği bir sayı olması çalışmamız açısından ve şimdiye kadar Bektaşî nüfusları hakkında ileri sürülen sayılarla mukayese açısından önemlidir. Velîyeddin Çelebi de net bir sayı vermese de kendisine tabi olan Bektaşîlerin nüfusunu “bir hayli” olarak belirtmiştir. Yine Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü'ndeki (TİTE) bir belgeye dayanılarak Alevilerin ve Bektaşîlerin toplam nüfusunun üç milyon olduğu belirtilmiştir (Küçük, 2019: 134).

Sonuç

Pirevi'nde meydana gelen gelişmeler ve bu yaşanan olaylara verilen tepkiler 20. yüzyılın başlarında “muhibban” olarak nitelendirilen Alevi ve Bektaşîleri tespit edebilmemizi sağlamıştır. Çelebi ve Babagân ayrımı yapmadan Bektaşî muhibbanları ile Hünkâr Hacı Bektaş Veli'yi “Pir” olarak kabul eden Alevilerin cümle Osmanlı mülkünde ve dışında sayıları milyonlarla ifade edilen yoğun bir nüfusa sahip oldukları anlaşılmıştır.

Muhibblerin yaşadıkları coğrafi dağılımlara bakıldığında Çelebileri destekleyen muhibbanın Tokat, Sivas, Çorum, Yozgat, Dersim, Arapgir, Erzurum (Şenkaya, Oltu, Olur), Kars, Ardahan ve İstanbul'da yaşadıkları görülmüştür. Babagân taraftarlarının ise Anadolu yakasında İzmir ile Rumeli coğrafyasında sakin oldukları anlaşılmaktadır. Her ne kadar incelenen belgelerde İstanbul'daki muhibban Çelebileri destekler nitelikte tavır sergilemiş olsa da İstanbul'da Babagânlara mensup birçok Bektaşînin varlığı bugüne kadarki araştırmalarda ortaya konulmuştur. Çelebileri destekleyen kişiler Anadolu'da farklı Alevi ocaklarına mensup ocakzâdeler ve talip topluluklarıdır. Buradan hareketle her ne kadar Alevi olarak bilinen toplulukların kendisini muhibban ve müntesip olarak telaffuz etmesi Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin kuşatıcı ve kapsayıcı manevi tesirinin Alevi zümresi üzerinde ne denli etkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Balım Sultan Erkanının Rumeli coğrafyasında benimsemesi Babagânlara bu bölgede etkin olmasını sağlamıştır. Anadolu'da ise “ocak” müntesibi olan Alevilerin soy esasına dayalı olan “dedelik” kurumuna bağlı oldukları için yine soydan gelen “çelebi”nin manevi otoritesini benimsemesi en tabi durum idi. Buna ilaveten tarihsel süreç içerisinde çoğu Alevi ocakzâdenin icazetnamesini Pirevi'nden alıp Çelebileri mürşit olarak kabul etmesi, Anadolu'daki Alevi zümrelerinin (dede/talip) Çelebi safında yer almasını sağlamış olabilir.

Çorum'da bulunan muhibban temsilcileri ikamet ettikleri köylerdeki muhibban haneleri adına metni imzalarken Rus tahakkümü altında bulunan muhibban temsilcileri ise köylerinde muhibban sayısı adına temsilîyetlerini kullanmışlardır. Çorum'daki muhibbanın nüfus verileri hakkında hane sayıları bize net bilgi vermese de hanelerde ortalama beş kişinin yaşadığı var sayılırsa tahmini bir nüfus sayısı zihinlerde çağrışacaktır. Burada şunu da hemen belirtmek gerekir ki Osmanlı sınırları içerisinde Pirevi'nde meydana gelen bu olaylara tepki göstermeyen binlerce muhibbanın varlığını tahayyül etmek güç olmasa gerek. Hatta çalışma içinde yer alan bölgeler

118 “Memalik-i Osmaniyede iki milyonu mütecevaz tarikat-ı aliyye-i Bektaşîye müntesibatının ziyaretgahı olan Hacı Bektaş Veli hazretleri türbe ve Dergâh-ı şerifleri...”

içerisinde de Pirevi'ndeki olaylara kayıtsız kaldığı için yazışmalarda yer alamayan muhibbanın olma olasılığı da yüksektir. Bundan dolayıdır ki çalışmamızda yalnızca arşiv vesikalarına yansımış muhibbana ait bilgiler yer almıştır.

İstanbul'daki muhibban özelinde eldeki bilgilere bakıldığında buradaki muhibbanın hangi iş kollarında çalıştıklarının tespiti her ne kadar çalışmanın temel odak noktasını oluşturmaya da özgün bilgileri muhteva etmesi açısından önemlidir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin başkentinde muhibbanın demografik bir potansiyel olarak nerelerde faaliyet yürüttüğünün ortaya çıkartılması açısından da dikkate şayandır.

Tepki veren muhibbanlar arasında belki de en ilginç olanı o dönemde Osmanlı sınırları içinde bulunmayan bir topluluktan gelmiş olmasıydı. Yaklaşık 40 yıl Rus esaretinde kalan Kars, Ardahan, Oltu, Olur ve Şenkaya bölgesindeki muhibban bu süre zarfında Pirevi ile ilişkilerini kesmemiş kendilerince doğru gördükleri yaklaşımla Osmanlı hükümetinden Pirevi'ne yönelik taleplerini iletmışlerdi. Aslında bu reaksiyon bölge muhibbanı ile Pirevi arasında yüzyıllarca kurulan gönül bağının da bir tezahürü idi.

Kaynaklar

- Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı (BOA) Arşivi Dahiliye İdare (DH.İD): 37/2, 37/3. Alandağlı, Murat. "Çorum ve Çevresinde Faaliyette Bulunan Ali Murtezâ Nam-ı Diğer Kör Dede Çetesi", *Belleten*, 278, 2013, 183-218.
- Alkan, Mustafa. "Hacı Bektaş-ı Velî Tekkesine Nakşibendî Bir Şeyhin Tayini: Merkezî Bir Dayatma ve Sosyal Tepki", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 57, 2011, 213-223.
- Altı, Aziz. *Balkanlarda Bektaşilik (XVII-XVIII. Yüzyıllar)*. Ankara: La Kitap, 2019.
- Badem, Candan. "Kars Vilayetine Ermeni Göçü (1878-1914)", *Kebikeç*, 35 (2013), 151-168.
- _____. *Çarlık Rusyası Yönetiminde Kars Vilayeti*, İstanbul: Birzamanlar Yayıncılık, 2010.
- Ceyhan, Muhammed-Alandağlı, Murat. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Divriği*, İstanbul: Akademisyen Yayınevi, 2024.
- Erdoğan, Kutluay-Demir, Tazegül. "Kars ve Ardahan Türkmenlerinin Dünü ve Bugünü (Millî Mücadeledeki Yerleri)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 58, (2011), 191-212.
- Hasluck. F.W. *Christianity And Islam Under The Sultans*, Vol II, Oxford: University Press, 1929.
- İter, Aziz Samih. *Birinci Dünya Savaşı'nda Kafkas Cephesi Hatıraları*. Yay. Haz. Zekeriya Türkmen, Elmas Çelik, Ankara: Genel Kurmay Basımevi, 2007.
- Küçük, Hülya. *Arşiv Belgeleri Işığında İstiklâl Harbi'nde Mevlevîler ve Bektaşîler*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2019.
- Maden, Fahri. İstanbul Bektaşîleri, Ankara: Gazi Kitapevi, 2019.
- _____. "Arnavutluk'ta Bektaşîlik ve Arnavutluk'un Bağımsızlığına Giden Süreçte Bektaşîler", *Avrasya Etüdüleri* 44, 2013, 141-176.
- _____. *Elbasan Bektaşîleri*, İstanbul: Post Yayınevi, 2024.
- Odacı, Serdar. "Osmanlı Arşiv Belgelerinde II. Mahmut Dönemi ve Sonrası Bektaşî Dergâhlarının Durumu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 1998, sayı: 7, s. 15-36.
- Öngören, Reşat. "Arnavutluk'taki Tasavvuf Faaliyetlerinin Karakteri", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, ed. Ali Çaksu/ 343-363, İstanbul: IRCICA, 2006.

Soyyer, A.Y. 19. *Yüzyılda Bektaşılık*, İzmir: Akdemi Kitabevi, 2005.

_____. *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşılık Sözlüğü*, İstanbul: Post Yayınevi, 2019.

Üçkarakaya, Nilay. "Saraya Gönderilen Protesto Telgrafları "Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Hacı Bektaş Veli Dergâhı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 1999, S. 9, s. 81-99.

Yıldırım, Rıza. "Bektaş Kime Derler?: "Bektaş" Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55, 2010, 23-58.

Extended Abstract

It seems that there were three dominant powers in the Haji Bektash Veli Lodge after the prohibition of Bektashism in 1826. These were the Çelebis, descendants of Haji Bektash Veli, the Babagans, who maintained the tradition of celibacy, and the Naqshbandi sheikh appointed by the central government. In the free-thinking atmosphere that was believed to have been brought by the Second Constitutional Monarchy in the Ottoman lands, the Bektashis (Babagan/Çelebi) demanded that the status of the Naqshbandi sheikh in Pirevi be abolished and the administration be given to their side. Between 1911 and 1912, their supporters also participated in the struggle between the Babagans and the Çelebis to seize the administration in Pirevi and conveyed their stance to the central government. This group of supporters, known as Muhibban, included not only Bektashis who supported Babagan and Çelebis, but also Alevi ocakzâdes and aspirants who accepted the Haji Bektash Veli Lodge as their 'serçeşme'. In this regard, the muhibbans of Istanbul, Tokat, Sivas, Çorum, Yozgat, Dersim, Erzincan, Arapgir and the surrounding areas, as reflected in the archive documents, offered their support to the Çelebis. This support was provided both individually and on behalf of the community to which he belonged. In fact, some of the support given from Istanbul was displayed in the name of the "ocak" or tribe to which one belonged. In Tokat, a person named Hüseyin, son of İpek, was a representative on behalf of five thousand muhibban households in the region. Similarly, in Çorum, muhibban representatives had written wrote their names on the telegrams they submitted to the center on behalf of the muhibban households in their villages. While the muhibban living in the Ottoman capital offered their support, they also shared, in our opinion, important information about themselves. In this regard, information was obtained in which districts of Istanbul the muhibban lived, what professions they practiced, and whether they worked in the public or private sector. The muhibban in Izmir and Rumelia region had given support the Babagans. In Rumelia, Babagan Bektashis were active in the especially centres where Albanians were known to live densely. While the Babagan Bektashis in Rumelia were offering their support to the Babagans in Pirevi, they also stated the names of the dervish lodges they had stated. The Bektashi lodges that providing support the Babagans from Rumelia were: Ergiri Lodge, Turan Lodge, Kostan Lodge, Pristina (Prişte) Lodge, Kesaraka Lodge, Kreşova Lodge, Barmaş Lodge, Katrum-Katroma (Kiatrom) Lodge, Katrum-Katroma Lodge, Elbasan Lodge, Leskovik Bektashi Lodge, Katerin Lodge and Gani Baba Lodge. Hasan Baba from the Karadut Lodge in Izmir had written his petition on behalf of one hundred and sixty muhibban in Izmir. Not only the muhibban within the borders of the Ottoman Empire reacted to the events, but also the muhibban who were living under Russian rule at the time. In fact, although the Oltu, Olur, Şenkaya, Ardahan and Kars regions were under Russian rule at that time, the muhibban here did not break their spiritual bond with Pirevi and displayed their attitude in favor of the Çelebis. The representatives here also stated the number of muhibban in the villages where they live and how many people they provide this support on behalf of. In the study, the babagans in Pirevi were also given place during the years specified, and thus it was possible to identify the babas who worked in various specialized fields in the lodge. Another issue touched upon in the study

was the issue of the population of muhibban, which has been a matter of debate for years. Considerations put forward regarding the number of muhibban in the light of the available data are place in given here. In this context, the aim of this study is to identify all the muhibban who did not remain silent and showed their reaction to the events in Pirevi between 1911-1912.

ANADOLU VE RUMELİ COĞRAFYALARINDA FÜTÜVVET-AHİLİK DÜŞÜNCESİ İLE Şİİ-ALEVİ- BEKTAŞİ İNANÇ TELAKKİLERİNİN ETKİLEŞİMİ

THE INTERACTION OF FUTUWWA-AKHI THOUGHT AND SHĪ'Ī-'ALAWĪ-BEKTĀSHĪ BELIEFS IN ANATOLIAN AND RUMELIAN GEOGRAPHIES

EKREM ERDEM*

Sorumlu Yazar

Öz

Bu çalışmanın amacı, Anadolu ve Rumeli coğrafyalarının Türkleşme ve İslamlaşma sürecinde Fütüvvet-Ahilik hareketi ile Şii-Alevi-Bektaşî hareketinin etkileşim noktalarını tespit etmektir. Bu maksatla, sırasıyla Alevi-Bektaşî tarzı inanç telakkilerinin Türkmen boyları üzerindeki tesiri, Fütüvvet-Ahilik düşüncesi ile Şii-Alevi-Bektaşî düşüncesi arasında inanç motifleri bakımından etkileşim noktaları, fütüvvetnamelerin Şiileşmesi ve Ahilik üzerine tesiri ve Ahiliğin zaafa uğramasında Şii ve bâtnî görüşlerin etkisi incelenmiştir. Fütüvvet hareketinin özellikle Fars ve Anadolu Türk bölgelerindeki yapılanması süreçlerinde Şii-Alevi-Bektaşî hareketleri ve onların inanç ve ritüelleriyle daha fazla etkileşim halinde olduğu anlaşılmaktadır. O bakımdan, Farsça ve Türkçe fütüvvetnamelerde ve Ahiliğin diğer bazı kaynaklarında Şii inanç telakkilerinin etkisini yoğun bir şekilde görmek mümkündür. Hele bazı kaynaklarda bu tesirin ileri düzeyde Safevî tarzı bir siyasi propaganda diline dönüştüğü söylenebilir. Her ne kadar etkileşimin iki yönlü olması mümkün olsa da bizim de paylaştığımız baskın görüş, Şii-İmamiye-Alevi-Bektaşî akîdelerinin ve ritüellerinin zamanla fütüvvetnamelere sirayet ettiği, hatta bu belgelerde hâkim bir dil haline geldiği ve bunun fütüvvet ve Ahilik geleneğinin pratiklerine de intikal ettiği yönündedir. Nitekim fütüvvetnamelerdeki silsile, ritüeller ve adap kuralları Sünnî-sufî gelenekten ziyade Şii-Bektaşî geleneğe çok daha yakın durmaktadır. Fakat, bazı araştırmacılar 'takiyye' olarak değerlendirse de daha sonraki asırlarda bu eserlerin elle yazılan kopyalarında siyasi otoritenin (ve muhtemelen halkın) da talebiyle Sünnî bir karakter kazanmaya başlamıştır. Netice itibarıyla, pek çok fütüvvetnamede yer alan bu tür bilgilerin ister bilmeden isterse propaganda amacıyla yazılınsın fütüvvet-Ahilik anlayışının ve teşkilatının zamanla zaafa ve itibar kaybına uğramasında bize göre önemli payının olduğu aşîkardır. Başka bir deyişle, Ahilik geleneğinin sonraki asırlarda devlet ve millet nezdinde saygınlığını koruyamamasının sebeplerinden birini de Şii ve bâtnî görüşlerin etkisinin artmaya başlamasında aramakta fayda vardır. Nitekim özellikle 16. asırdan itibaren Osmanlı ulemasının ve Sünnî sufi zümrelerin Ahilere daha mesafeli bir tutum aldıkları bilinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Tarihi, Fütüvvet, Ahilik, Şiilik, Alevilik, Bektaşîlik.

Abstract

The aim of this study is to identify the interaction points of the Futuwwa-Akhism and the

Araştırma Makalesi / Künye: ERDEM, Ekrem. "Anadolu ve Rumeli Coğrafyalarında Fütüvvet-Ahilik Düşüncesi ile Şii-Alevi-Bektaşî İnanç Telakkilerinin Etkileşimi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 37-63. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1495893>

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Bölümü, E-mail: ekremerdem@erciyes.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5876-8747.

Shī'ī-'Alawī-Bektāshī movements in the Turkification and Islamization process of Anatolia and Rumelia geographies. For this purpose, the influence of 'Alawī-Bektāshī style belief concepts on the Turkmen tribes, the interaction points between the Futuwwa-Akhi thought and the Shī'ī-'Alawī-Bektāshī thought in terms of belief motifs, the Shi'itization of the futuwwatnamas and its effect on the Akhi order, and the influence of esoteric views in the weakening of the Akhism in the Shiite were examined. It is understood that the Futuwwa movement interacted more with the Shī'ī-'Alawī-Bektāshī movements and their beliefs and rituals, especially during its structuring processes in the Persian and Anatolian Turkish regions. In this regard, it is possible to see the intense influence of Shī'ī beliefs in Persian and Turkish futuwwatnamas and some other sources of Akhism. Especially in some sources, it can be said that this influence has turned into an advanced Safavid-style political propaganda language. Although it is possible for the interaction to be two-way, the dominant view that we share is that the Shī'ī-Imāmiyya-'Alawī-Bektāshī creeds and rituals have spread to the futuwwatnames over time, and even become a dominant language in these documents. Actually, this is the basis of the Futuwwa and Akhism and it is believed that it has also been transferred to the practices of the tradition. As a matter of fact, whether written unknowingly or for propaganda purposes, has a significant share in the weakening and loss of reputation of the Futuwwa-Akhi understanding and organization over time.

Key Words: Ottoman History, Futuwwa, Akhism, Shī'ism, 'Alawiyya, Bektāshiyā.

Giriş

Gençlik, yiğitlik, mertlik, delikanlılık, cömertlik, fedakârlık ve yardımseverlik gibi manaları içeren Fütüvvet, temel İslami değerlere ve genel olarak tasavvuf ahlakına uygun bir yaşam biçimi üzerinden organize olmuş ve asırlarca farklı coğrafyalarda geniş kitlelere hitap eden bir teşkilat olarak varlığını sürdürmüştür. Bu durum, farklı zamanlarda ve coğrafyalarda farklı fütüvvet anlayışlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim en başından itibaren esas olarak gençlerden oluşan bir yapıyı ifade ettiği için, çoğu müellif tarafından *gençlik fütüvveti* (Cevdet, 2008, 29-35) ya da *erkekler birliği/fütüvveti* (Taeschner, 1972, 210-211) veya mensuplarının sahip oldukları öncelikli vasıflarından ötürü *şecaat, cesaret, yiğitlik ve kahramanlık fütüvveti* veya *gaza/cihat kültürü baskın cengâverlik, alplık duygularından dolayı kılıç fütüvveti* olarak adlandırılmıştır. Esasında, Anadolu ve Rumeli coğrafyalarının Türkleşme ve İslamlaşma sürecinde uç bölgelerde gâziyân (alpler) ve abdalân (alperenler, dervişler) Türkmen zümrelerinin anladıkları ve icra ettikleri fütüvvet anlayışı bu minval üzere olmuştur.

Öte yandan, fütüvvetin vazgeçilmez özelliklerinden biri alicenaplık, cömertlik ve diğerkamlık (ısar sahibi olmak) olduğu için, fütüvvete *ısar fütüvveti* ya da *tasavvufi fütüvvet* veya *sûfi fütüvveti* veya da *fütüvvet tarikatı* (Köprülü, 2018b, 143) denilmiştir. Fütüvvetin bu ciheti Türk, İran, Arap ve diğer İslam illerinin çoğunda sufi anlayışla ve tarikat yapılarıyla büyük benzerliklerin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Kuşeyri, 2017, 112-113, 305-311; Taeschner, 1972, 204; Çağatay, 1997, 18; Gölpınarlı, 1949-1950/2011, 61; Ülgener, 2006, 111-121; Şeker, 2011, 19-20, 100-1007; Sarıkaya, 2002, 62; Erdem, 2021c). Özellikle Abbâsîlerin son dönemlerinde güçlü bir devlet desteğinden dolayı *devlet destekli fütüvvet* olarak telakki edilmiştir (Taeschner, 1972, 221).

Nihayet Türklerin Anadolu'ya hicreti ile birlikte aşağı yukarı tüm bu özelliklerini muhafaza ederek, baskın bir biçimde esnaf esaslı bir iktisadi teşekkül halini alan Anadolu fütüvvet anlayışı ise *Ahilik* olarak bilinir hale gelmiştir. Esas itibarıyla esnaf ve zanaatkar-sanatkâr esaslı bir *esnaf fütüvveti* olan *Anadolu fütüvveti* ya da *Ahilik*, 13. yüzyıldan itibaren Ahi Evran'ın öncülüğünde Anadolu'nun her yerinde bir meslek

sahibi genç, ahlaklı, yiğit, diğerkam ve cömert kişilerden oluşan esnaf örgütleri haline gelmiştir. Bununla birlikte, Ahiler Anadolu ve Rumeli coğrafyalarının Türkleşme ve İslamlaşma sürecinde gaza/fetih ve iskân politikasının hayata geçirilmesinde Alplerle yakın temas halinde olmuşlar; böylece hem batıya doğru genişlemeyi sağlarken hem de farklı yönlerden gelen saldırı ve istilaları önlemek için yurt savunmasına katkı sunmuşlardır. Yeri geldiğinde de yönetim kademelerinde katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca hem kırsalda hem de şehirlerde iskânın tamamlanmasının yanı sıra, dini ve milli hayatın uygulamaları konusunda öncülük etmişlerdir.

Özetle ifade etmek gerekirse, Fütüvvet-Ahilik hareketinin farklı zamanlarda farklı coğrafyalarda farklı toplum kesimleriyle etkileşim halinde olduğu ve sahip olduğu işlevlerin bu zaman, mekân ve grup dinamiklerinden hem etkilendiği hem de onları etkilediği bir gerçektir. Söz konusu dinamiklerden biri hiç kuşkusuz Şii-Alevi-Bektaşî inanç telakkileri ve kurumsal yapısıyla olmuştur. Zira bu karşılıklı etkileşim, zaman ve mekân bakımından her iki hareketin şartlarının büyük ölçüde denk düşmesiyle bir tür kader birliğine dönüşmüştür. Bu manada özellikle 13. yüzyılda Fars ve Anadolu coğrafyalarındaki kaçınılmaz karşılaşmalar bu iki hareketin inanç ve aksiyona dönük dinamiklerinde benzerliklere yol açmıştır. Bu durumu Fütüvvetin temel kaynaklarında ve erkanında net olarak görmek mümkündür.

Bu çalışmanın amacı, Anadolu ve Rumeli coğrafyalarının Türkleşme ve İslamlaşma sürecinde Fütüvvet-Ahilik hareketi ile Şii-Alevi-Bektaşî hareketinin etkileşim noktalarını tespit etmektir. Bu maksatla, sırasıyla Alevi-Bektaşî tarzı inanç telakkilerinin Türkmen boyları üzerindeki tesiri, Fütüvvet-Ahilik düşüncesi ile Şii-Alevi-Bektaşî düşüncesi arasında inanç motifleri bakımından etkileşim noktaları, fütüvvetnamelerin Şiileşmesi ve Ahilik üzerine tesiri ve Ahiliğin zaafa uğramasında Şii ve bâtını görüşlerin etkisi incelenecektir.

1. Şii-Alevi-Bektaşî Tarzı İnanç Telakkilerinin Türkmen Boyları Üzerine Etkisi

13. asrın sonuna doğru Orta Asya ve İran yönünden gelen tarikat grupları arasında Sünni ve Sünni olmayan pek çok zümre vardı. Bunların bir kısmının manevi karakterleri en azından 16. yüzyıla kadar kesin çizgilerle netleşmemiş olsa da Sünni karakteri ağır basanların üst yapı olarak nitelendirilebilecek merkezi otorite ile daha yakın temas halinde olduğu bilinmektedir. İdari bürokrasi, beylik aristokrasisi, esnaf ve sanatkâr gibi diğer şehirlî unsurlar arasında giderek 'yüksek İslami anlayış' olarak telakki edilen Konya kaynaklı Mevlevilerin ekili olmaya başladığı söylenebilir. Onun içindir ki, bütün beylik merkezlerinde Mevlevihanelerin kurulması ve buralardan yayılan sufi içerikli bir entelektüel ortamın oluşması tesadüf değildir (Emecen, 2021: 160).

Öte yandan, Moğol baskısı ve bazı durumlarda devletin iskân politikası sonucu Batıya doğru göç etmek durumunda kalan Türkmen toplulukların ise, ekseriyetle gayri Sünni, Şii menşeli gözükken cengâver zümrelerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Fuad Köprülü, Oğuz Aşiretlerinin İslam'ı kabul ettikleri ilk devirlerde Horasan ve Maverâünnehir sahalarında Batını inançlarla yakınlık kurduklarını; fakat bu görünürde İslamlık cilası altında, eski geleneklerinin ve dinlerinin etkisi altında bulduklarını, bu itibarla da Ehli Sünnetin katı şeriat kuralları yerine, eski yaşam tarzlarını fazla aratmayan heterodoks inanç telakkilerinin kendilerine daha uygun geldiğini söyler ve şöyle devam eder: "*Onlar eski ulusal geleneklerinin devamını sağlayacak bir dini şekilden başka bir şeye taraftar olamazlardı. Bunu ise, puruzelitizm gösterdikleri*

Batini ve aşırı Şii akımlarında buluyorlar ve adeta mezhepsel topluluklar meydana getiriyorlardı. Daha sonra Kızılbaş, Alevi, Hurufi ve Ali Allahî gibi adlar alarak Anadolu ve İranın bazı yörelerinde hala yaşayan heterodoks zümreler işte bunların torunlarıdır” (Köprülü, 1925: 10-12). Buradan hareketle, müellif, hatta eski Gök Tanrı yerine Ali’yi ikame etme gibi durumları da bunun devamı olduğunu ve bunların hiçbirinin tesadüf eseri olmadığını anlatır. Bu nedenle, uçlarda ve Balkanlarda Türklüğün ve Müslümanlığın ağırlıklı olarak bu ikinci grup dervişler vasıtasıyla yayıldığı söylenebilir. Nitekim daha sonraki dönemlerde Anadolu’daki hâkim İslam anlayışı ile Rumeli’deki hâkim İslam anlayışı arasındaki farklılığın kaynağını burada aramakta fayda vardır.

Ancak, doğudan batıya doğru cereyan eden bu olaylar Anadolu’da ilk fırsatta bazı ayaklanmaların çıkmasını da kolaylaştırıyordu. Gerçekten de Anadolu’da devlet yönetiminde, sosyal ve iktisadi şartlarda bozulma meydana geldiğinde kıyam hareketleri genellikle bu minval üzere yaşayan gruplar tarafından başlatılıyordu. Başka bir ifade ile, Osmanlı merkez yönetimi ve onun yakın irtibatında olduğu medrese ve (Sünni sufi ve esnaf) tekke çevreleri ile Rumeli Türkmen dervişleri arasındaki bu anlayış farklılığının daha sonraki asırlarda ortaya çıkan bazı siyasi gerginlikleri tetiklediği anlaşılmaktadır. Sabri Ülgener, çalkantılı dönemlerde Batini hareketlerin katkısı ihmal etmeden meseleye daha geniş bir açıdan bakarak, aslında çağın birçok siyasi çalkantı ve esintilerini tasavvufun ve özellikle Batini hareketlerin dışında anlamının, esnaf toplulukların da tasavvuf ve tarikatlardan soyutlanarak tanınmanın mümkün olmayacağını ısrarla vurgular (Ülgener, 2006: 112).

Esas itibarıyla yaylak ve kışlaklarda göçebe hayatı yaşayan “*siyah libaslı, kızıl börklü, ayakları çarıklı*” (Köprülü, 2018b: 98) bazı Türkmen aşiretleri, kısmen tarım ama çoğunlukla hayvancılıkla, atçılık ve halıcılıkla uğraşan, devlet mefhumuna yabancı, her fırsatta köylere, şehirlere ve ticaret kervanlarına saldırmaktan kaçınmayan bir anlayış ve hayat tarzına sahiptiler. Fuad Köprülü’ye göre,

“Bu Türk aşiretleri umumiyetle Müslüman olmakla beraber, ... dinin kendileri için çok muğlak ve ... ahkâmına riayetden ziyade, eski kavmi an’anelerinin zahiri Müslümanlık cilasına boyanmış basit bir şekline salık, eski Türk şamanlarının haricen İslamlaşmış bir devamından başka bir şey olmayan müfrit Alevi ve heterodoks Türkmen babalarının manevi nüfuzu altında idiler... Dini zihniyetleri de (yerleşik halktan) çok farklı olan bu göçebe aşiretlerin 13. asırda yaptıkları en büyük hareket, ... Babailer kıyâmı” dır (Köprülü, 2018b, 96-97).

Başka bir deyişle, Köprülü’ye göre, Şeriata aykırı adetleri ile eski Türk Şamanlarını hatırlatan Baba lakaplı Türkmen şeyhlerinin liderliğinde özellikle göçebelerde ve köylerde yaşayan bu topluluklar, Sünni bir tasavvufi yapılanmadan oldukça farklı olarak daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan Alevi taifelerine benziyorlardı. Köken olarak da Yeseviye, Kalenderiye ve Haydariye gibi tarikatlar gösterilmektedir. Özellikle Kalenderiye tarikatına mensuplarının “*saçlarını, kaşlarını sakal ve bıyıklarını tıraş ederek... dümbelleklerle ... kalabalık zümreler halinde şehirden şehre gezen, ... dini tecrübelerle kabiliyetli olmayan bekar serserilerden tereküp eden, ... sonraları ... müfrit (aşırı) Şii temayülleriyle de buluşan, ... isyankâr...*” (Köprülü, 2018b, 151) kişiler olduklarından bahsedilir. Tarikatın esası ise, kurallara bağlı olmaksızın dünyaya dair işlerden tamamen uzaklaşıp, asla geleceği düşünmemeye dayanır. Bu zümrelerin Anadolu’da Türkler arasında bu kadar rağbet görmesinin önemli sebeplerinden birinin bazı İlhanî ve Selçuklu sultanları ile Moğol ümerasının yakın ilgi duymaları ve destek vermeleri olduğu iddia edilmiştir. Bundan başka, Aşıkpaşazade’nin Abdalan-ı

Rum dediği Anadolu dervişlerinden kastedilenlerin de esas olarak bu türden Türkmen dervişlerinin olduğu ve bunların daha sonraki dönemlerde Baba İshak'ın en önemli halifesi olduğu iddia edilen Hacı Bektaş Veli'nin de tesiriyle Bektaşiliğe meylettikleri ve o isim altında temsil edildikleri söylenmiştir. Hatta bazı kaynaklar Bektaşiliğin Babailiğin bir devamı olduğunu iddia etmektedir¹. Esasında, Bektaşiliğin daha sonraki dönemlerde bu kadar popüler ve müessir olmasının temel sebebi, 14-16. yüzyıllarda yukarıda bahsi geçen heterodoks tarikatları içine alması ve Osmanlı Devleti tarafından Batı Anadolu'nun uç boylarında ve Balkanlarda İslamlaşma politikasına önemli katkı sunmasıdır (Köprülü, 2018b, 151-154; Köprülü, 2017, 36).

2. Fütüvvet-Ahilik ve Şii-Alevi-Bektaşî Düşünceleri Arasında İnanç Telakkileri Bakımından Etkileşim Noktaları

Fütüvvet düşüncesi, neredeyse insanlık tarihi kadar, en azından Hz. Peygambere kadar uzanan kadim bir düşünce ve yaşam biçimidir. Ahilik ise, özellikle 13. asırdan itibaren Anadolu'da esas olarak fütüvvetin devamı niteliğinde ama Türklerin kendilerinin ve Farsların, hatta yaşadıkları topraklardaki kadim geleneklerin bir muhassalası olarak ortaya çıkan ve giderek bir esnaf ve meslek teşekkülü haline gelen kurumsal bir anlayış olarak değerlendirilebilir (Erdem, 2021d). Fütüvvet ve Ahilik, esas olarak mezhep ya da tasavvufi bir yapılanma olmayan, ama Sünni ve Şii inanç ve sufi geleneklerle yakın ilişki içinde bulunmuş olan teşekküllerdir. Öyle ki, tarihsel olarak fütüvvet ehli ve Ahilerle bazı sufi zümreler çoğu kez karşılıklı etkileşim halinde olmuştur. Nitekim fütüvvet mensuplarının (Ahilerin) Bektaşiliğin yanı sıra Mevlevîlik, Halvetilik ve Rufailik gibi tarikatlara da intisap etme, hatta Babaî, Kadirî ve Haydarîlik ile iççelik durumlarının söz konusu olduğundan bahsedilmiştir (Köprülü, 1925, 21; Sarıkaya, 2000, 1; Eliaçık, 2018, 512). Hatta fütüvvet mensupları, kanaatimizce diğer mistik unsurların çok daha ötesinde, içinde buldukları toplumun durumuna göre sosyal, iktisadi, askeri ve idari işlevleri üstlenebilen *aktivist bir hareket* olarak rahatlıkla değerlendirilebilir.

Öte yandan, Şîa ya da Şiilik, Ehli Sünnet anlayışı dışında itikat ve muamelatıyla önemli farklılıkları olan bir mezhep oluşumudur. Şîa, genel olarak Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet yönetiminin, yani imâmetin Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen grupların ortak adıdır. 12. yüzyılın önemli dinler tarihi alimlerinden Şehristânî'ye (ö. 548/1153) göre daha geniş bakış açısıyla Şîa, Hz. Ali tarafını özel bir şekilde tutan topluluktur. Bu topluluğa göre, Hz. Peygamber'den gelen açık veya gizli deliller ve vasiyet Hz. Ali'nin imam olmasını; bir engel bulunmadığı takdirde imamet ondan sonra da onun neslinden olmasını gerektiriyor. Ayrıca, imamet halkın seçimi veya atama ile olamaz, Peygamberlerin bile bu yönde takdir kullanması söz konusu olamaz, zira bu mesele dinin temel esaslarından biridir. Nitekim tıpkı peygamberler gibi imamların da büyük ve küçük her tür günahattan masum olduklarına inanılır. Son olarak, takiyye hali dışında amel ve itikat bakımından tevellî ve teberrî de gereklidir (Şehristânî, 2006: 132-133; Öz, 2010, 111). Şîanın ortaya çıkışı konusunda farklı görüşler olsa da Hz. Osman döneminde devletin merkez ve taşra birimlerinin yönetiminde başlayan zafiyetlerle Hz. Ali

1 M.F. Köprülü ve Ö.L. Barkan, Abdalların Horasan'dan gelmiş Oğuz Türklerinden olduklarını ve Türk Şamanizminin izlerini taşıyan Alevi geleneğe mensup zümreler olduklarını iddia ederler. Bu önemli Türk tarihçilerinin kaynaklarında, söz konusu zümrelerin, aynı kaynaklarda zaman zaman Anadolu'da aşıklar, Kalenderiler, Kızılbaşlar, Aleviler diye anıldıklarını ve hepsi olmasa da bir kısmının bilhassa 16. asırdan itibaren köylerde zaviyelerde yaşayan *serseri dervişler* ya da *gezgin dervişler* diye tanındıklarından bahsedilmiştir (Barkan, 2013, 54).

tarafdarlığının artması, Hz. Ali zamanında yaşanan Cemel Vak'ası, Sıffin Savaşı, Hariciler olayı, Nehrevan Savaşı, Ali'nin bir hâricî tarafından katledilmesi, Yezid'in hilafeti ve en önemli kırılma noktası Kerbela Vak'ası olmuştur. Ardından İmamiye-İsnaaşeriyye (On İki İmam) mezhebinin kurulması ve Safevî Devleti sayesinde 16. yüzyılın başlarından 18. yüzyılın ortalarına kadar hüküm süren siyasi bir güç olarak devam etmiştir².

Alevilik ve Bektaşilik ise, esas olarak Şii inanç motifleri üzerinden hareket etse de Anadolu'da mensupları ağırlıklı olarak Türkmen zümrelerinden oluşan, inanç ve muamelat motifleri bakımından Şiilikle bir hayli farklılıkları olan³ inanç gruplarını ifade eder. *Alevî* terimi, İslâm kültür tarihinde 'Hz. Ali soyundan gelenler' anlamında olmak üzere, Emevîler'in son dönemlerinden itibaren bilhassa oğulları Hasan ve Hüseyin'in neslinden olanlar için şerif, seyyid, emîr gibi lakaplar yanında kullanılmaya başlanmıştır. Siyasi olarak da Hz. Ali taraftarlarından oluşan topluluğu ifade eder olmuştur. Bununla birlikte bu terim esas olarak Hz. Ali hakkında beslenen inançlara dair anlamları ihtiva eden bazı tarikatlar ile itikadi mezhepler (Nusayrîlik ve Kızılbaşlık) için kullanılır olmuştur (Ocak, 1989, 368-369). Yine de İslam tarihçileri Aleviliği "13. yüzyılda Anadolu'daki sosyal ve dini kaynaşmaların bir sonucu olarak oluşmaya başlayan ve 15-16. yüzyıldaki Hurûfî ve Safevî Şiiliğinin tesirleriyle şekillenen dini bir hareket" olarak ifade ederler. Çıkış noktasında ise, Yesevî tarzı Horasan Erenlerinin, Bektaşilerin, Babailerin ve daha sonraları Abdal Musa gibi kişi ve zümrelerin etkisiyle ortaya çıkmış bir inanç hareketi olarak kabul edilir (Sarıkaya, 2000, 1).

Bektaşilik ise, adını Hünkâr Hacı Bektaş Veli'den alan 13. yüzyılda başlayıp 14 ve 15. yüzyıllarda ilk dönem oluşumunu tamamlayıp, 16. yüzyılın başlarında Balım Sultan (ö. 922/1516?) ile yeni bir islahat ve örgütlenme kazanarak bugünkü formunu alan Sünni olmayan (heterodoks) bir tarikat olarak ifade edilebilir (Ocak, 1992: 373). Başlangıcında hem inanç hem de ritüeller açısından Ehli Sünnet inancına daha yakın, Yesevî tarzı bir tasavvufi yapılanma tarzında idi. Ancak, daha sonraki asırlarda (özellikle 19. yüzyıldan itibaren) Alevilikle birlikte anılır olmaya başlamış, günümüzde de genellikle Alevilik anlayışı altında birlikte mütalaa edilir olmuştur. Yine de Bektaşilik menşei itibariyle Horasan Melamiliğine dayalı tasavvufi temelde gelişmiştir (Eliaçık, 2018, 512).

Dolayısıyla, fütüvvet ve Şiilik en azından İslam tarihinin başlarına kadar uzanan, buna karşılık Ahilik, Alevilik ve Bektaşilik çok daha sonra ortaya çıkan inanç hareketleri olarak bilinirler. Fakat, fütüvvet ve Şiilik İslam dünyasının pek çok yerinde farklı versiyonları ile varlığını hala devam ettiriyor ise de Alevilik, Bektaşilik ve Ahilik

2 Bu konuda son yıllarda yayınlanmış Sayın Dalkıran'a ait iki önemli kitaba bakılabilir: Dalkıran (2017) ve Dalkıran (2022). Bunlardan ilki Ahmed Feyzi Çorûmî'nin "El-Feyzu'r Rabbanî fi Ebatili'l-İrani" adlı kitabının ışığında hazırlanmıştır. Aslında Çorûmî'nin eseri klasik İslam alimlerinin akait ve fıkıh yönünden Şia'ya yönelttikleri eleştirileri toplu olarak ele alır. Dalkıran, bu kitabı sadece akait yönünden yöneltilen eleştirileri dikkate alarak hazırlamıştır. İkinci kitap ise, Şia ve özeldede İmamiyye/İsnâ Aşeriyye mezhebinin imâmet ve mehdî konusundaki inançlarını ve bunların Safevî Devleti'nin kurulmasındaki rolünü incelemektedir. Çalışma ayrıca Sünnî Osmanlı Devleti ile Şiî Safevî Devleti arasındaki ilişkileri de ele almaktadır.

3 Söz konusu farklılıkları kapsamlı bir şekilde ele alan klasik eserlere ek olarak, son yıllarda yayınlanan Güngör (2014), Taş (2022), Yıldırım (2017) ve Gülten (2023)'in makalelerine bakılabilir. Rıza Yıldırım'ın doktora çalışmasının bir kısmından ürettiği kitabı, Kızılbaş Aleviliğinin doğuşunu ve buradan etnik ve dini renkler taşıyan nasıl bir 'yarı-etnik' sosyo-dinsel varlığın ortaya çıktığını etraflıca anlatır. Sadullah Gülten'in çalışmasında ise, Hz. Ali'nin cengaverliğinin ve ailecek mazlum olma halinin Müslüman dünyasının dışında ve özellikle Türkler arasında nasıl büyük bir sempati uyandırdığı anlatılmıştır. Bu eserlerden de anlaşılıyor ki, Ali şahsiyeti Türklerin efsanevi kahramanlarının özelliklerini taşıyan, mucizeler ve kerametler gösteren birleştirici bir kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

anlayışlarının ve kurumsal yapılarının esas olarak Osmanlı Türk coğrafyasında vücut bulduğu ve varlığını yüzyıllarca devam ettirdiği söylenebilir. Aralarındaki irtibat ise, varlık gösterdikleri her coğrafyada söz konusu olmuş ve bu etkileşim iki taraflı olarak devam etmiştir.

Öncelikle, *Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnâmesi*'nde Bektaşiliğin piri Hacı Bektaş Veli ile Ahiliğin piri Ahi Evran arasında yakın münasebetin olduğu, dolayısıyla defalarca bir araya geldiklerinden bahsedilir⁴. Esasında, fütüvvet ve Alevi-Şii etkileşimini inceleyen literatürde ağırlıklı olarak Şii-Alevi-Bektaşî inanç telakkilerinin fütüvvet ve Ahiliğe tesiri üzerinde durulur. Örneğin, Teaschner (1953), Teaschner (1972), Köprülü (2017), Köprülü (2018a) ve Gölpinarlı (1949-1950/2011) gibi temel eserler ağırlıklı olarak ilişkinin bu yönüne işaret eder. Nitekim, kesin bir bilgi olarak bakılmasa da *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnâme*'sinde yer alan bir bilgi de ilişkinin bu yönünü teyit eder. Buna göre, Ahi Evran'ın bir sohbet esnasında "*kim bizi şeyh edinirse onun şeyhi Hacı Bektaş Hünkar*"dır der ve kendisinin de Hünkar'ın elini öptüğü rivayet edilir (Rumi?, 1958, 50, 53). Hatta bazı kaynaklarda Ahi Evran'ın Alevi büyüklerinden Abdal Musa ve Geyikli Baba ile hemşeri ve muhtemel bir akrabalık bağlarının olabileceğinden bahsedilmiştir (Sarıkaya, 2000, 2).

Sarıkaya (2000) gibi bazı kaynaklarda ise, ağırlıklı olarak fütüvvet ve Ahiliğe dair bazı inanç motiflerinin Bektaşiliğe ve Aleviliğe yansımaları üzerinde dururlar. Bundan dolayı da aşağıda zikredilen benzerlikler dikkate alınarak, bu görüşü benimseyenler Ahiliği "*Alevilik tarihinin arka planında yer alan ve Alevi örgütlenmesine doğrudan katkı sağlayan önemli bir kurum*" (Sarıkaya, 2000, 1) olarak görürler. Fütüvvet anlayışının geçmişini Hz. Âdem ve diğer peygamberlere ve oradan Hz. Muhammed'e kadar dayandıran rivayetler bu görüşün daha kadim bir düşünceye dayandığını haklılığını teyit eder. Yine de bu görüşü önemli bulmakla beraber, bazı önde gelen araştırmacıların da belirttiği gibi (Gölpinarlı, 1949-1950/2011, 57-58; Köksal, 2011a, 67; Eliaçık, 2018, 513), aşağıda bahsi geçen inanç erkânının kaynağının nereden nereye sirayet ettiği konusunda yine de kesin konuşmanın zorluğunu ifade etmekte fayda vardır.

Öncelikle fütüvvetnamelerin sadece fütüvvetin ve Ahiliğin değil, Aleviliğin ve Bektaşiliğin de temel kaynaklarından biri olduğu, dolayısıyla, orada yer alan temel inanç ve ritüellerin ağırlıklı olarak Aleviliğe geçtiği iddia edilmiştir. Ayrıca,

4 Bilindiği gibi, Ahi Evran'ın Anadolu'daki serüveni ile ilgili yaygın bilgi, önce Kayseri'ye geldiği ve daha sonra Konya'ya oradan da Kırşehir'e taşındığı aktarılır. Ahi Evran'ın burada dericilikle ilgilendiği, hatta geçmişte *Dabaklarönü* diye bilinen şimdiki Hunat ve Kartal arasındaki geniş alanda mensuplarıyla birlikte deri dabaklama faaliyetinde bulunduğu rivayet edilmiştir. Hatta 1990'lı yılların sonlarında bu bölgede yapılan bazı çalışmalar dolayısıyla, o dönemden kalan deri imalatında kullanılan bazı malzemeler bulunmuş ve aynı yerde bulunan Ahi Evran Zâviyesi'nde hala sergilenmektedir (Erdem, 2009, 27-28). Ali Nihani'nin Manzum *Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnâmesi*'nde yer alan bilgiye göre ise, Ahi Evran önce Konya'ya gelir; orada Sadreddin Konevi'ye intisap eder, ardından Denizli'ye geçer ve orada bağıcılıkla işteğal eder. Sonra tekrar Konya'ya, oradan Kayseri'ye geçerek deri imalatıyla ilgilenir ve en sonunda da Kırşehir'e göç eder ve şehadetine kadar orada ikamet eder. Ejderha anlamına gelen *Evren* ismini (lakabını) almasına dair yaygın olarak anlatılan hikâye bu kaynakta da yer alır. Hacı Bektaş ile Ahi Evran'ın buluşması konusunda ise, *Velâyetnâme*'de iki şahsiyetin Kırşehir yakınlarındaki Gölpinar mevkiinde Gül Çeşmesi'nin bulunduğu tepede defalarca buluştuklarından, hatta aralarında geçtiği rivayet edilen çeşme ve ağaç hikayesinden (kerametinden) de bahsedilir (Nihani, 2018, 109-111; Rumi, 1958, 53). Ancak, velâyetnâmelerin ve menâkıpnâmelerin aktardığı tarihi bilgilerin kesin olarak yaşanmış gerçeklikler olmayabileceğini göz önüne alarak, biraz önce anlatılanları ihtiyatla karşılamakta fayda vardır. Kaldı ki, söz konusu bilgilerin Ahi Evran menâkıpnâmelerinde yer almaması bu durumu teyit etmektedir (Kardaş, 2018: 834). O bakımdan, Ahi Evran'ın Anadolu'daki yerleşim serüveniyle ilgili iki farklı rivayete de yer vermek istedik.

Bektaşilikteki *musahiplik*, fütüvvetnamelerde *yol ata* ve *yol kardeş edinme* diye bilinen bir erkandır; *kırklar cemi* ritüeli ve *şet kuşanma* (Bektaşilik'te *tığ bend*), *hırka*, *taç* gibi özel kıyafetlerle ilgili bilgiler benzer şekilde fütüvvetnamelerde de yer almaktadır. Fütüvvetnamelerde geçen *şedde üç düğüm atılması* geleneği 'ahde, bey'ate ve vasiyyete' işaret ederken, Bektaşilikte de neredeyse aynı uygulama vardır ve esasen İslam ahlakının ana düsturu haline gelen 'eline, beline, diline sahip olmak' manasında anlaşılır. Aynı şekilde, Hz. Ali'ye⁵, Ehl-i Beyt'e ve Selman-ı Farisi'ye gösterilen yüksek tazim ile *sema* ve *raks*, *gülbank çekme*, maddi ve manevi temizliği temsilen *çarüb* (süpürge) *çekmek*, törenlerde *şerbet ikramı* gelenekleri her iki zümrede de görülmektedir. Nitekim, fütüvvet geleneğinde Hz. Ali'nin belini bağladığı on yedi kişiden bahsedilir ve onların ilkinin de Selman-ı Farisi olduğundan bahsedilir ve bu bilgi Alevi-Bektaşî geleneğinde de *on yedi kemerbeste* olarak yer alır. Yine *nakiplik*⁶ görevi ve makamı/postu her iki gelenekte de önemlidir. Son olarak, her iki gelenekte de kullanılan dil, üslup ve tavsiyeler de büyük ölçüde benzerlik arz eder. Hatta Bektaşilikte bunların bir kısmı *on altı yadigâr-ı fütüvvet*⁷ olarak anılan mertlik, edep ve itaatle alakalı düsturlardır.

Ayrıca, hemen her fütüvvetnamede ısrarla vurgulanan Fütüvvetin şartlarının, Fütüvvet'e alınmayacak kişilerin veya Fütüvveti düşüren hallerin önemli bir kısmı zaten Alevi-Bektaşî kaynaklarında geçmektedir. Hatta Fütüvvetin silsilesi, On iki İmam ve Gadîr-i Hum hadisesi gibi Şii- Alevi-Bektaşî inancının en temel konuları özellikle 15. yüzyıldan sonra kaleme alınan fütüvvetnamelerin pek çoğunda yer bulmuştur. Aynı şekilde, *merâtib-i erba'a* (dört kapı) olarak bilinen *şeriat*, *tarikât*, *hakikat* ve *marifet* kapılarının makamları hem birçok fütüvvetnamede hem de Yesevi geleneğinden beslenen Alevi kaynaklarında (örneğin, Hacı Bektaş Veli'nin ünlü eseri *Makâlât*'ta) ve diğer tasavvuf eserlerinde uzun uzadıya anlatılmaktadır⁸.

Özetlemek gerekirse, Hünkâr Hacı Bektaş'a göre, söz konusu dört kapının mensuplarının takip ettiği yollar aynı zamanda kulu Allah'a erdiren 40 makamı içinde barındırır. Buna göre, kulu Hakk'a götüren 40 makamın 10'u şeriat, 10'u tarikât, 10'u marifet ve 10'u da hakikat içinde yer alır. Bunlardan biri eksik olursa

5 Hz. Ali ve Ehl-i Beyt konusunun farklı Şii fırkalarında ve farklı fütüvvetname ve seçeremelerde nasıl ele alındığı ile ilgili kapsamlı bir analiz için özellikle şu kaynaklara bakılabilir: Gölpınarlı, 1949-1950/2011; Bekki - Yalçın, 2019).

6 Fütüvvet ehlinin iktibâ ettiği (tabi olduğu) büyük zat olan *zâim* tarafından atanan mensupların işlerini halletmek üzere tayin edilen kişiye *nakib/nakiyb* (Gölpınarlı, 1949-1950/2011, 37), bu hizmete de *nakiplik* denir. *Nakib*, mahfil ehlinin toplanmasını sağlar ve onları usulüne uygun olarak yerleştirir.

7 Fütüvveti hatırlatan söz konusu 16 konu şunlardır: "Mertlik nedir? Yeri gördüm mert oldum. Zindelik nedir? Piri gördüm zinde oldum. Başda ne var? Tac-i devlet. Alnımda? Namaz-ı tâat. Kanımda? Feth-i kudret. Gözümde? Nur-u velâyet? Kulağımda? Benk-i Muhammed. Burnumda. Rayihâ-i cennet. Ağzımda? İman-ı şehadet. Göğsümde? Kur'an-ı hikmet. Elimde? Dest-i velâyet. Belimde? Kemer-i hidayet. Dizimde? Dem-i hizmet. Ayağımda? Erkan-ı meşâyih. Ardımda? Ecel. Önümde? Kısmet" (Said, 1927, 214-215; akt. Sarıkaya, 2000, 12).

8 Türkiye Diyanet Vakfı tarafından 'Alevi Bektaşî Klasikleri' olarak aşağıdaki 14 eser orijinal metinlerine sadık kalinarak, transkripsiyonları ve bugünkü Türkçe açıklamalı metinleriyle birlikte 2007-2015 yılları arasında yayınlanmıştır: Hünkâr Hacı Bektaş Veli Hazretlerine ait olduğu kabul edilen *Makâlât* (2013), *Besmele Tefsiri* (2014) ve *Velâyetnâme* (2007) eserleri, Kaygusuz Abdal'ın *Erkânname 1* (2007), *Saraynâme* (2010) ve *Dilgüşâ* (2009) isimli eserleri, Radavî'nin *Fütüvvetnâme-i Tarikat*'ı (2011), Virânî Baba'nın *İlm-i Cavidân*'ı (2008), *Dâstân-ı İbrâhîm Edhem*, *Dâstân-ı Fâtıma*, *Dâstân-ı Hâtun* (2007), Seyyid Alizade'nin *Hızırnâme Alevî Bektaşî Âdab ve Erkânı* (*Buyruk*) isimli kitabı (2007), Şeyh Seyyid Safi'nin *Şeyh Safi Buyruğu* (2015), *Kitâb-ı Cabbar Kulu* (2007), *Kitâb-ı Dâr* (2007) ve *Muhammed b. Hanefiyye Cengi* (2010) isimli eserler. Bu konularda çalışmanın sınırlarını zorlamamak adına detaylara giremiyoruz. Lakin, etraflı bilgi için burada verilen Alevi Bektaşî kaynakları ile fütüvvet geleneğini de kapsayan şu kaynaklara bakılabilir: Gölpınarlı, 1949-1950/2011; Gölpınarlı, 1953; Gölpınarlı, 1955-1956a; Torun, 1998.

hakikat tamamlanmamış sayılır (Hacı Bektaş Veli, 2013, 68-81): *Şeriat makamları* daha ziyade iman, oruç, zekât, helal kazanç ve faiz yasağı, helal ve temiz giyinmek ve yemek, nikah ve cinsi münasebetin meşru sınırı gibi temel İslami kurallar, helal ve haramlar ile ilim, cemaati sünnet kabul etmek, şefkat ve *emri bi'l maruf, nehyi an'il münker*'den oluşmaktadır. *Tarikat makamları*, tövbe, mürit olmak, saç tıraşı ve tarikata uygun elbise, cihat aşkı, hizmet duygusu, korku, ümit, hırka, zenbil, teşbih vs taşımak, nasihat ve muhabbet sahibi olmak ve can gibi tasavvufi yaşam tarzına dair kurallardan oluşur. *Marifet makamları*, kulun edep, korku, aşırı isteklerini sınırlama, sabır, utanma, cömertlik, ilim, miskinlik, marifet ve kendini bilme şeklinde sıralanan nefsinin tezkiye etmesini ve mâsivâ ile arasına mesafe koymasını sağlayan hususları içerir. *Hakikat makamları* ise, daha ileri düzeyde kulun tamamen mâsivâdan uzaklaşıp Hakk'a ulaşmasını sağlayan, her şeyin mutlak sahibi olarak her şeyi O'ndan bilip vahdet evine ulaştığı, seyrini tamamlayarak hakikatin sırrına erdiği ve nihayetinde Hakk'ı halkta müşahede ettiği ve O'na ulaştığı makamlardır.

3. Fütüvvet Kaynaklarında Şii-Alevi-Bektaşî İzleri ve Ahilik Üzerine Tesiri: 'Fütüvvetnamelerin Şiileşmesi' Meselesi

Fütüvvetin ve Ahiliğin kaynaklarıyla ilgili daha önce yayınlanan bir çalışmamızda (Erdem, 2021c, 174-175) bu kaynaklar iki grupta toplanmıştı; genel olarak fütüvvet çalışmalarında kullanılacak beş temel kaynak ve Ahilik araştırmalarında kullanılacak sekiz kaynak söz konusudur. Birinci grupta yer alan kaynaklar fütüvvetnameler, temel İslami kaynaklar (Kur'an-ı Kerim, hadisler ve tarih eserleri), Sufi ve fütüvvet risaleleri, destanlar ve vekâyinâmeler; özellikle ikinci grupta yer alanlar ise, Ahi şecerenameleri, Ahi icazetnameleri, İbni Battuta Seyahatnamesi, Muallim Cevdet'in İbni Battuta Seyahatnamesine yazdığı zeyl (ek), Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Ahi Evran'a ait olduğu bilinen kitaplar, çeşitli fermanlar, beratlar ve vakfiyeler gibi çeşitli tarihi belgeler ile daha sonraki dönemlerde farklı bilim insanlarının kaleme alınmış eserler olarak sıralanabilir. Bu kaynakların en azından bir kısmında Şii-Alevi-Bektaşî izlerini görmek mümkün olduğu gibi, bunların da Şii-Alevi-Bektaşî düşünce ve yaşam biçimine tesir ettiği söylenebilir.

Fütüvvetin Şii-Alevi gelenek ile ilişkisini anlayabilmek için, öncelikle mezhepler tarihi kitaplarını incelemekte fayda vardır. Zira genel olarak mezheplerin ortaya çıkışı, itikat ve muamelattaki genel farklılıklar, Şii ve On İki İmam hareketinin ortaya çıkışında büyük öneme sahip olan Gadîr-i Hum, Peygamber'in irtilali ve hilafet konusu gibi olaylar ile Anadolu'da Alevi-Bektaşî hareketinin inanç ve ritüelleri ile tarihinin iyi bilinmesinde yarar vardır. Bu çerçevede Hacı Bektaş Veli'ye ait olduğu bilinen eserler başta olmak üzere, Alevi külliyatının önemli bir kısmı yayınlanmıştır. Bunların dikkate alınması, fütüvvet ve ahilik araştırmalarının değerini artıracaktır.

Aynı şekilde, özellikle Hz. Ali'nin kahramanlıklarını konu alan destanlar da fütüvvetin Şii-Alevi gelenekle ilişkisini anlamada önemli bir kaynak olarak değerlendirilebilir. Nitekim hadis olarak rivayet edilen "*Ali'den başka genç/yığıt, Zülfikardan başka da kılıç yoktur*" (*Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ zülfikâr*) sözünün fütüvvetnamelerde ve şecerenamelerde sürekli olarak destanlaştırılması bunun güzel bir örneğidir. Hatta Halil İnalıcık'ın bir menâkıbnâme vesilesiyle kayda geçirdiği Fatih devrinde yaşadığı bilinen Otman Baba'nın Türkmen toplulukları arasında Anadolu ve Rumeli vilayetlerinde ve uç bölgelerinde efsaneleşen hikayesi (İnalıcık, 2019, 85-106) ile Ömer Lütfi Barkan'ın "*kolonizatör Türk dervişleri*" diye nitelendirdiği (Barkan, 2013; Erdem, 2019, 218) Osmanlı devletinin yeni fethedilen Balkan topraklarına

oralının Türkleşmesi ve İslamlaşması için gönderdiği Gaziyan ve Abdalan kimlikli alp ve eren mahiyetli grupların destanlarını da bu çerçevede dikkate almak büyük katkı sağlayacaktır. Bu destanlar Türk halkı üzerinde öyle bir tesir bırakmıştır ki, Anadolu'nun birçok yerinde insanlar uzun yıllar Hz. Ali efsanesini konu edinen resimli duvar halılarının odalarının duvarlarına asmışlardır (Erdem, 2021c, 179-180).

Fütüvvetnamelerin fütüvvet ve Ahilik çalışmaları için kuşkusuz özel bir önemi vardır. Zira fütüvvetnameler, fütüvvet ve Ahilik teşkilatları için bir nevi ilmihal kitabı niteliğinde kaynak olup, ferdi anlamda bir ahinin ve onun bağlı bulunduğu esnaf organizasyonunun takip etmesi beklenen bâtını ve zahiri ilkeler yer almaktadır. Bu eserler dil, üslup ve muhteva açısından birbirine bir hayli benzemektedir. Anadolu ve Rumeli illerinde teşkilatlanan Ahilik örgütlerinin kaynağı olarak Türkçe fütüvvetnamelerin genellikle 14 ile 16. yüzyıllar arasında yazıldığı, istinsah metinlerin ise 16. yüzyıldan itibaren ortaya çıktığı bilinmektedir. Eserlerin telif ve istinsah hallerinin hemen hemen birbirinin aynısı olduğu, farklı yazarlar tarafından kaleme alınan fütüvvetnamelerin birbirinden fazlasıyla istifade ederek yazıldığı, kısıtlı sayıda kaynaktan beslenerek ilmi olmayan tarzda hazırlandıkları, hatta sözlü efsanevi rivayetlerin ve hikayelerin temel kaynaklarla ve tarihi hakikatlerle uygunluğuna bakılmaksızın aktarıldıkları görülmektedir. Bundan başka, müracaat edilen Kur'an ayetleri ve hadisler oldukça dikkatsizce kullanılmış olup; sık sık eksik, hatalı ve eklemeli olarak verilmiş, hatta ne yazık ki epey bir kısmı hadis olarak uydurulmuş sözlerden oluşmaktadır. Özellikle Ehl-i Beyti ve Hz. Ali'yi konu alan ve hadis diye ifade edilen bazı sözler herhangi bir kaynak gösterilmeksizin özensiz bir şekilde defalarca tekrarlanmıştır.

Bu yüzyıllarda yazıldığı kabul edilen Burgazî, Seyyid Huseyin Gaybî ve Radavî gibi fütüvvet müelliflerinin fütüvvetnamelerindeki inanç ve erkana dair telakkiler sonraki dönemlerde hazırlanan genel ve mesleklere özgü birçok fütüvvetnamede geniş ölçüde örnek alınmış; dolayısıyla içerik ve dil bakımından büyük benzerlikler ortaya çıkmıştır (Erdem, 2021a; Çağatay, 1952, 84; Gölpınarlı, 1955-1956a, 59-72; Gölpınarlı, 1955-1956b)⁹. O bakımdan, söz konusu üç fütüvvetname hakkındaki değerlendirmelerimiz, esas itibarıyla yazıldıkları dönemden itibaren genele teşmil edilebilecek durumdadır. Örneğin, Türkçe olarak yazılan meşhur fütüvvetnamelerden *Şeyh Seyyid Gaybi oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in Fütüvvet-namesi*'nde kullanılan ayet ve hadislerde yapılan vahim hatalar Abdülbaki Gölpınarlı tarafından tek tek tespit edilmiş ve doğruları ek olarak verilmiştir (Gölpınarlı, 1955-56a, 59-68; Erdem, 2021c, 176). Bu ve benzeri fütüvvetnamelerin genelinde benzer sorunlar tekrar edilmiş; temel İslami kaynaklarla hiç alakası olmayan bazı bilgi ve ritüeller öne çıkarılmış, nakledilen sözler sıhhat derecesine bakılmaksızın verilmiş, bazı hadislerin ve ayetlerin eksik veya yanlış yazılmış, hatta ilaveler yapılmıştır.

Bu manada söz konusu eserde hadis olarak verilen "*Ali bendendir ve ben Ali'denim; gerçek benden sonra Ali iledir*" sözü, Gölpınarlı tarafından ünlü hadis kitabı Camiü's-Sağır'da "*Ali bendendir ve ben Ali'denim; benim borçlarımı, haklarımı benden sonra ancak Ali öder*" (Gölpınarlı, 1955-56a, 63-64) şeklinde geçtiği nakledilmiştir. Aynı hadis Tirmizî'de Habeşî b. Cünâde'den rivayetle, "*Ali bendendir, ben de Ali'denim. Benim adıma verilen sözleri ben ve Ali yerine getiririz*" (Tirmizî, Menâkıb, 3719) şeklinde kaydedilmiştir. Bir başka rivayette ise, bir savaştan dönüşte yaşanan bir

9 Hatta Abdülbaki Gölpınarlı bu tarz ifadeleri daha ağır bir dille; "bazen *gulivve* (Kur'an ve Sünnet'in belirlediği genel İslâm anlayışının ötesine) varacak kadar taşkın bir tezahür" (Gölpınarlı, 1949-1950/2011, 53) olarak ifade etmiştir.

olayla ilgili dört arkadaşı Hz. Peygamber'e gelerek ısrarla Hz. Ali'yi şikâyet etmeleri üzerine, Peygamber'in dört defa: "*Ali'den ne istiyorsunuz?*" dedikten sonra, "*Ali bendendir, ben de ondanım. Benden sonra her mü'minin velisi O'dur*" (Tirmizi, Menâkıb, 3712; Müsned, I, 9081) dediği nakledilmiştir¹⁰.

İlginç bir şekilde, bu dönemde yazılan Türkçe fütüvvetnamelerin İran üzerinden Anadolu'ya taşınan Şii propagandasının yoğun tesiri altında kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Seyyid Hüseyin Gaybi'nin fütüvvetnamesi bunun tipik bir örneğidir. Ancak, bazı araştırmacılar söz konusu Türkçe fütüvvetnamelerde görülen Şii unsurların zahiren benzese de İran Şii'liğinden farklı, siyasi olmayan (Bektaşilikte mündemiç) unsurlar içerdiğini iddia etmişlerdir (Sarıkaya, 2002, 41-42). Aslında, genel olarak sufi çevrelerin fütüvvet inanç ve erkanına katkısı en başından beri bilinmekle birlikte (Erdem, 2022), 14. yüzyıldan sonra İran üzerinden aktarılan Şii (*İsnâ Aşeriyye*) esaslı itikat ve uygulamaların Alevilik ve Bektaşilik vasıtasıyla tesiri gerçekten büyük olmuştur. Bu bakımdan, fütüvvetnamelerdeki usul ve erkan ile Bektaşiliktekiler iç içe geçmiş ve muhtemelen her iki gelenek de birbirini etkilemiştir. Nitekim şed kuşanma töreni esnasında şakirt ağzından nakibin okuduğu icazet (müsaade) tercümanları şekil ve anlam bakımından büyük ölçüde Bektaşî nefeslerine ve tercümanlarına¹¹ benzemektedir (Çağatay, 1952, 80). Bu itibarla, bazı araştırmacılar Osmanlı Devleti'nin ilk asırlarında yazılan bazı fütüvvetnamelerde geçen fütüvvet ilkelerinin, törenlerinin ve erkanının Bektaşiliğe kaynaklık ettiğini, bazıları da bu etkileşimin aksi yönde gerçekleştiğini savunmuşlardır. Bu ikinci görüşe göre, 14. asırdan itibaren Şii-Alevi-Bektaşî akideleri ve erkânı zamanla fütüvvetnamelere sirayet etmiş, hatta bu belgelerde hâkim bir dil haline gelmiş ve bunlar zamanla fütüvvet ve Ahilik geleneğinin pratiklerine kısmen de olsa intikal etmiştir.

Esasında Şii-Alevi-Bektaşî inanç ve erkânın fütüvvet ve ahilik üzerine tesirini savunan Fuad Köprülü bile Ankara'nın Osmanlı idaresine geçmesinden sonra Ahilikteki gizli bazı bâtnî inanış ve uygulamaların Bektaşilik gibi tarikatlara geçtiğini iddia etmiştir (Köprülü, 2018a, 311). Yine örneğin, fütüvvetnamelerdeki taç ve hırka giyme geleneğinin Bektaşilikte musahipliğe, yol-ata ve yol-kardeş edinme kültürünün kırklar cemine öncülük ettiği söylenmiştir (Sarıkaya, 2002, 43). Bundan başka, ikrar verme törenleri, şed, hırka ve taç gibi kıyafetler, dualar, tercümanlar, gülbenkler ve kırklarla ilgili söylencelerin de Ahilikten Alevi-Bektaşî geleneğine geçtiği iddia edilmiştir. Benzer durum daha sonra yazılan ve genellikle müellifi belli ya da net

10 Aslında bu manada hadis kaynaklarının menkıbeler kısımlarında geçen başka hadisler de vardır. Örneğin, "*Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir*" (Tirmizî, Menâkıb, 3713; Müsned, 906) ya da Tebük seferine çıkarken Ali'yi Medine'de kendi yerine bırakmıştı; Ali'nin itirazı üzerine, kendisine: "*Yâ Ali! Senin bana yakınlığın Harun'un Musa'ya yakınlık nispeti gibidir. Şu kadar ki, benden sonra Peygamber gelmeyeceğinden, peygamberlik rütbesinden mahrum bulunuyorsun*" (Tirmizî, Menâkıb, 3724; Zebidi, 1981, 4/43; Zebidi, 1980, 9/363) demişti. Hatta Sünni uleması bu hadisi seferin mesafesinin uzak olmasından dolayı Hz. Ali'yi sadece Ehl-i Beyte göz kulak olması (halife) için bıraktığını iddia etse de Şii uleması ümmete halife olarak bıraktığını iddia ederek hilafetin sahibinin Hz. Ali olduğu tezini bunun üzerine kurmuştur. Bu görüş ayrılığına rağmen, Sünni kaynaklarda Hz. Ömer'in "*reyinde ve hükümünde en isabetli kadımız, fakihimiz Ali'dir*" dediğinden, Said İbn-i Müseyyeb'e atfen önemli bir mesele görüşülürken Hz. Ali'nin bulunmadığı istişare toplantısında Hz. Ömer'in fetva vermekten kaçındığından ve Allah'a sığındığından bahsedilir. Hatta aynı kaynaklarda, Hz. Ali'yi sevmek imanının nişanesi, ona buğuz ve ihanet ise, nifak ve ikilik/bölücülük olarak addedilmiştir (Zebidi, 1981, 9/363; Zebidi, 1980, 4/42-43).

11 Bektaşilerde *tercüman*, yemeklerde, sabah kalkarken, gece yatarken, ışık yakarken (çerağ uyandırırken) okunan dualara denir. Ayrıca, talip ağzından söylenen deyişlere de bu ad verilmiştir. Tercüman, aslında dua demektir. Tahtacılar gibi Alevilerin bazı kollarda buna *hayırlı* denir; manzum ve mensur olur. Bunun makamla okunmasına ise, Bektaşiler *gülbenk* adını verirler (Çağatay, 1952, 80-81).

olmayan genel ve mesleklere özel hazırlanmış fütüvvetnamelerde de görülmektedir. Örneğin, 1792 tarihli bir ‘*Sakalar Fütüvvetnamesi*’ metni bunun tipik bir örneğidir (Şen, 2020).

Kaldı ki, 16. yüzyıl sonrasında bizzat Bektaşî ve Kızılbaş çevrelerce kaleme alınan bazı fütüvvetnameler vasıtasıyla da bu yönde bir etkileşim kalıcı hale getirilmiştir. Bu metinlerde Ahi ve Bektaşî inanç ve erkan benzerlikleri şaşılacak düzeyde fazladır. Nitekim Hacı Bektaş Veli’nin soy ve tarikat silsileleri, emaneti, dua ve nasihatleri, Salavât-ı Kebîr ve saire ile dervişlerinin yeme, içme, giyinme ve tıraş şekillerine varana kadar aynıdır. Bundan dolayı, bu metinler tam bir Bektaşî fütüvvetnamesi şeklinde her iki topluluğunda adap ve erkanını birlikte ele almış gibidir (Sarıkaya, 2019; Köksal, 2011b). Bir örnek olarak, Balım Sultan’a ait olduğu iddia edilen bir fütüvvetnamede yer alan inanç ve ritüeller tam anlamıyla bir Şii-Alevi-Bektaşî benzeşmesini ya da Ahilikteki bu hususların Bektaşîliğe tesirini göstermektedir. Söz konusu fütüvvetnamede örneğin, Cafer-i sadık’a isnat edilen tarikat kaideleri sıralanır, yapılan nasihatlerde ve dualarda Gadir-i Hum, Kerbelâ ve On İki İmam retoriği kullanılır. Bu tür metinler içerik olarak zaten büyük ölçüde Seyyid Hüseyin Gaybi’nin Safevi Şiiliğinin tesiriyle hazırladığı düşünülen fütüvvetnamesinin bir tür istinsahı gibidir (Ünlüsoy, 2020).

Fütüvvet ve Ahilik konusunda önemli müelliflerden Muallim Naci de bunu teyit edercesine, Hacıbektaş’taki Bektaş zaviyesinin taş kitabede “*bu imaret hicri 777 yılında şeyhler şeyhi, veliler atası Emir Ahi Dede tarafından tamir edilmiştir*” ifadesini hatırlatarak, bazı ahilerin isterlerse tarikatlardan birine intisap edebileceklerini, nitekim bu ahinin de Bektaşî tarikatına intisap ettiğini yazar. Fakat, etkileşimin olmasını kabul etse de müellif, bu durumun her iki yapının da birbirini tesiri altına alma derecesinde olmadığını ve hiçbirini diğersinin kalıntısı olarak görmenin doğru olmadığını özellikle vurgular (Naci, 2008, 246-47). Bir başka çalışma ise, Balkanlarda helva çekme geleneğinin bile Ahilikten Bektaşîliğe geçtiğini (ya da karşılıklı etkileşimi) gösteren örneklerle doludur (Seyfeli, 2020).

Nitekim ünlü tarihçi Köprülü’ye göre, Bektaşîlik ve ondan pek az farklı olan Kızılbaşlık ile Ahilikteki ayin ve erkan arasında büyük benzerlikler vardır. Bu itibarla, Ahilerin 14. yüzyılın sonlarında Bektaşî adını aldıklarını ve silsilelerini de Hacı Bektaş Veli’ye bağladıklarının kuvvetle muhtemel olduğunu iddia eder. Bunun bir ihtimal olduğunu, ancak ... “*herhalde Ahiliğin bâtnî mahiyetini inkâr edilemez*” diye de ekler. Bu iddianın en mühim kaynağının da bizzat fütüvvetnameler olduğunu yazar ve iddiasını ispat etmek için de Burgazi Fütüvvetnamesi’nden örnekler verir. Ayrıca, Burgazi’nin 20 yaşından sonra az bir eğitim sonrasında fütüvvet dair bazı kitaplar aldığını ve daha ziyade velilerin menkıbelerini konu edinen birkaç kaynaktan yararlanarak eserini vücuda getirdiğini, ama oldukça iddialı bir biçimde silsilesini, edep ve erkanını uzun uzadıya çıkardığını savunur. Son olarak da fütüvvet erbabının *yol kardeşi* ve *yol atası* tutmaya mecbur kılınması gibi pek çok mecburiyetin ve sırrın varlığını “... *Ahiliğin bâtnî mahiyetini kuvvetle göstermektedir*” cümlesi ile Ahiliğin bâtnî inanç ve erkân ile irtibatına bağlar (Köprülü, 2018a, 309-310; Gölpinarlı, 1953, 79). Açıkça söylemese de Köprülü’nün, fütüvvet müelliflerinin yeterli düzeyde ilmi vukufiyete sahip olmadıkları için, tek başlarına bir yaşam biçimi olarak Ahiliğin bireysel, örgütsel ve makro çerçevede inanç ve erkanını ortaya koyamayacaklarını, bu itibarla, Şii-Bektaşî gelenekten yararlanarak söz konusu umdeleri fütüvvetnameler üzerinden Ahiliğe taşıdığını vurgulamaktadır.

Köprülü, bundan başka, şair Gülşehri’nin de İbn Battuta’dan aşağı yukarı çeyrek asır öncesinde Ahilerden bahsederken genellikle bilgisiz ve fütüvvet adabından habersiz

olduklarından bahisle; “... *Ehli Sünnet alim ve mutasavvıflarının bunlar hakkında pek iyi fikirler beslemediklerini ve Ahiliği az çok bâtinilik ile malul gördüklerini*” söyler. Hatta Gülşehri'nin 1317-1318 yıllarında Feridüddin Attar'ın meşhur kitabı *Mantık al-Tayr*'ı tercüme edip genişlettiği eserinde¹² kuşlardan birine fütüvvet ve Ahilikle alakalı bir soru yöneltir ve hüthüt kuşunun ağzından verdiği cevapta Ahilerin üç temel ilkesinin alınımın, sofrasının ve kapısının açık olması olduğundan bahseder. Ayrıca, Ahilerin şeriata çok bağlı olmaları gerektiğini ancak, zamane Ahilerinin bu vasıfların binde birine bile sahip olmadıklarından şikâyet eder (Köprülü, 2018a, 310).

Bu noktada fütüvvetnamelerle ilgili bir konunun ifade edilmesi münasip olacaktır. Fütüvvetnameler belli devirlerdeki egemen siyasal ve dinsel oluşumların etkisinde kalmıştır. Bu konuda ilk çalışmalara imza atan ve Şii etkisi üzerinde duran araştırmacılardan Neşet Çağatay'a göre, bu belgelerde Fütüvvetin Anadolu'daki Sünni devlet otoritesi nezdinde ve tasavvuf çevrelerinde kabulünü sağlamak için, Hz. Ali'nin Hz. Muhammed tarafından beline kuşak kuşatıldıktan sonra, onun da Peygamber'in huzurunda 17 kişinin belini bağladığı ve bunların her birinin bir sanatın/mesleğin piri olduğunun herhangi bir kaynağa bağlı kalınmadan kesin bir bilgi olarak tekrarlanması 'uydurulmuş' bir bilgidir. Hatta bir tür Şii propagandası izi taşıyan bu tarz bilgiler bilerek ya da bilmeyerek o kadar ileri götürülmüştür ki, ilk dönem mutasavvıflardan Zünnün-u Mısrî (ö. 245/859?) Hz. Peygamber zamanında yaşamış sahabeden biri, (Abbas'ın oğlu) Hz. Ali tarafından şed kuşatıldığından ve tabiplerin piri olduğundan bahsedilmiştir. Dahası, Ahi Evran'ın (1261 veya 1300-1317 ya da Orhan Gazi dönemi) bile Hz. Ali'nin huzurunda Selman-ı Fârisî tarafından şed kuşatılanlardan biri olduğu bilgisine yer verilmiştir (Çağatay, 1952, 84). Çağatay, uzun uzadıya bazı fütüvvetnamelere gayet açık bir şekilde dini ve tarihi hataların ve hurafelerin bile girdiğini iddia eder (Çağatay, 1997, 40-41). Müellif, fütüvvetnamelerdeki Şii-Bektaşî tesirini teyit anlamında ise, bir fütüvvetnamede yer alan şed kuşatılma töreninde okunması tavsiye edilen şu rubaiyi örnek olarak verir (Çağatay, 1997, 39):

*Ya İlahi! Sen mübarek kıl Peygamber hakkıyçün,
Fahr-i alem sahib-i mihrab-ı minber hakkıyçün,
Dürud-ı Muhammed hürmetiyçün dürud-ı Ali'nin izzeti,
İki Hasan bir Hüseyin Musa vü Cafer hakkıyçün.*

Fütüvvet gruplarının sorunlarıyla ilgili *Burgazi* (Çobanoğlu) *Fütüvvetnamesi*'nin müellifi kendi eserinde bu hususu eseri kaleme almasının temel motivasyonu olarak kaydeder. Genel hatlarıyla bugünkü dille ifade etmek gerekirse, müellif şöyle söyler:

'Fütüvvet gruplarının yolunu şaşırmış, birçok alanda misyonunu ve yol haritasını kaybetmiş, boş işlerle meşgul olan, üstünlük sağlayıcı anlamsız birtakım değerlerle gurur duymaya başlayan, kendilerini o tür sapkın yollara kaptırmış, hidayeti bırakıp yiğitliğe hile ve fitne karıştırmış, şehvetin galip geldiği sapkınluklarla birlikte birçok hile tertip etmiş, güzellik yerine kavga ve çekişme tertip etmiş kişiler haline geldiğinden' bahseder. Yine, *'yalancılığı Fütüvvetin zikri haline getirdiklerini, gökten inen (helal) sofraya (lokmaya) haram kattıklarını, miskinliği kişiliklerinin bir parçası haline getirdiklerini, hırsızlığı ve fenalığı/sertliği fütüvvet yolunun alplığı ve yiğitliği haline getirdiklerini, fütüvvet adına türlü türlü bid'atler ürettiklerini ve itaat yerine fesat*

12 Fuad Köprülü bu eseri tercüme olarak nitelendirmişse de *Mantık al-Tayr*'ı Türkçe'ye kazandıran A. Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları'ndan çıkan iki ciltlik eserin (Attar, 2001) önsözünde yaptığı takdimde Gülşehri'nin bizzat kendisinin eserinde bunun bir tercüme değil telif eser olduğunu söylediğini ve tamamıyla doğru olduğunu ifade eder (Gölpınarlı, 2001, I/XII). Fakat, ilginç bir şekilde, yukarıdaki bilgi ile çelişir gibi dursa da Gülşehri'nin Ahi Evran'ın talebelerinden olmasını ihtimal dahilinde görenler de olmuştur (Özcan, 1996, 250).

çıkardıklarını, edep, haya yerine yüzüzlük ettiklerini, yetmedi, cahilliği Fütüvvetin delili haline getirip, evliya sohbeti yerine oğlanlar sohbetini tercih ettiklerini ve gammazlığı Fütüvvete saygı ve değer olarak telakki ettiklerini ve yüzlerini Allah Teala'nın kapısından beyler kapısına dönderdiklerini; oysa Fütüvvetin kendisinin bu tür işleri asla kabul etmeyeceğini' (Gölpınarlı, 1953, 112)¹³.

Ayrıca, fütüvvet ve Ahilik konusunda en saygın araştırmacılardan Abdülkadir Gölpınarlı'ya göre, bahsi geçen bazı meşhur fütüvvetnamelerin müelliflerinin ilmi düzeylerinin kifayetsizliği söz konusu edilen hataların oluşmasında en önemli unsurdur. Nitekim yine *Burgazi Fütüvvetnamesi*'ni tetkik ettiği çalışmasında şu tespiti yapar: "*Hasılı Burgazi, bilhassa sohbetlerde yetişmiş, münteşir terbiyeyle bilgi elde etmiş, Arapça'yı bulunduğu illerde bellemiş, bazı kitapları karıştırıp mana çıkaracak kadar ilerlemiş bir adam olmakla beraber; öyle kudretli bir bilgiye sahip değildir*" (Gölpınarlı, 1953, 80). Esasında Gölpınarlı benzer bir tespiti en önemli Türkçe fütüvvetnamelerden birinin müellifi olan Seyyid Hüseyin'in bilgi kudreti için de yapar: "*İhtimal ... esas olan nüsha da bilgisiz bir adamın elinden çıkmıştır ... birçok aslı olmayan uydurma olaylar bildirmesi, hadislerin çoğunu yanlış yazması, hatta ... bir hadisi ayet olarak göstermesi bakımından Seyyid Hüseyin pek o kadar bilgili bir adam da değildir*" (Gölpınarlı, 1955-1956a, 49). Yazar devamında daha acı bir itirafta bulunarak, bu eserlerin yazıldığı dönemde Osmanlı ülkesinde bu türden Şii-Alevi geleneklerin toplum nezdinde ne kadar yaygın olduğunu, "*... bir kere Mekke'de bir kere de hicretten sonra Medine'de olan Muâhât'ı Vedâ Haccından dönüştürme Gadîr-i Hum'da olmuş göstermesi ve burada birçok aslı olmayan uydurma olayı bildirmesi...*" (Gölpınarlı, 1955-1956a, 49), hadislerin çoğunu yanlış vermesi ve hatta bir hadisi ayet olarak göstermesi gibi örneklerden hareketle somut bilgilerle tespitte bulunur. Kaldı ki, o dönemlerde söz konusu müelliflerin aslında yeterince bilgili olsalar da bu geleneklere mahkûm olduklarından bahisle şöyle söyler: "*Galiba, fütüvvetname yazanlar ne kadar bilgin olurlarsa olsunlar, kitaplarında bu kökleşmiş gelenekleri doğru olarak kabule ve nakle mecbur oluyorlardı*" (Gölpınarlı, 1955-1956a, 49).

Gölpınarlı fütüvvetnamelerin Şiileşmesine örnek olacak en önemli tespitleri yaptığı Gaybi'nin fütüvvetnamesini tahlil ederken metinden birçok örnek verir: Hz. Ali'nin imametine dair tam anlamıyla Safevi Şiasının rivayetlerini ve dilini kullanması (*Şah-ı Velayet ve Emir'ül Mü'minîn*), On İki İmam'dan bahsederken tam Şia şiarınca "*sahip-al zaman*" diye övmesi, imamları silsilenin esası olarak kabul etmesi, tarikat hutbesinde üç halifenin adları anılmazken, her imama ayrı ayrı salavat verdirmesi, onları masum sayması, helva dağıtımında bile imamları esas alması, Gadîr-i Hum'da Hz. Ali'nin imam, halife ve vasi tayin edildiğine inanması ve daha pek çok örnek... Gölpınarlı, bütün bunları Seyyid Hüseyin'in "*alabildiğine Safevîlik propagandasına giriştiğini apaçık gösterir*" (Gölpınarlı, 1955-1956a, 49-51) diye yorumlar.

Fütüvvetnamelerdeki bu eksiklikler, bu konuda Gölpınarlı gibi alimlerin tespitleri ve tarihi tecrübeler gösteriyor ki, yüzyıllar boyu İslam coğrafyasında sıkça görülen

13 Metnin orijinali şu şekildedir: "... amma sebeb gördüm ki, fütüvvet bölükleri mütehayyir olub çok işde zail olub batıla meşgul oldılar, batıl izzete mağrur oldılar ve dalalet yoluna kendözlerin (kendilerinin) sebîl kıldılar, hidayetü koyub yiğitliğe hiyle ve fitne koydılar, şehvet galib olub hükm-i dalalet birle çok mekrler (hileler) düzetdiler, ma'rifet yerine gavga ve geşik düzetdiler. Yalancılığı Fütüvvete zikr düzetdiler, gökten inen sofraya haram taam koydılar, miskinlik yolma ben benlik kıldılar ve oğrılığ (hırsızlığı) ve yavuz işe varmağı fütüvvet yolına alpk kıldılar; bahadırhk düzdiler, fütüvvet adına türlü türlü bid'atlar kodılar ve taat yerine fesad kıldılar, edeb, haya yerine yüzüzlükk düzdiler, dahi cahilliği, yani bilmezliği fütüvvet hücceti kıldılar, evliya sohbetinden oğlanlar sohbetini ihtiyar kıldılar ve gammazlığı Fütüvvete hümet ve izzet düzdiler, Tanğrı Taala kapısından yüzlerin bekler (beyler) kapısına dönderdiler. fütüvvet hod (kendisi) bu işleri kabul kılmaz..." (Gölpınarlı, 1953, 112).

cehalet, insanların İslami inançlarını temel kaynaklarından öğrenmek yerine, kulaktan duyma bilgilerle amellerini yerine getirmeleri, bir dizi şekli tabularla biçimlenen bir din anlayışına ve algısına yol açmıştır. Eksik, yanlış ve çarpıtılmış dini bilgiye dayalı bir din anlayışına sahip geniş halk kitlelerinin İslam inancının ve muamelelerinin aksine birtakım hurâfelerin esiri haline geldikleri bilinmektedir. Bunun sonucu olarak da az gelişmişlik, esaret, ihanet, ayaklanmalar, katliamlar ve farklı türden ahlaki zafiyetler İslam toplumlarının peşini maalesef bir türlü bırakmamaktadır.

Fütüvvetnameler ve Ahi erkânı (ritüelleri) üzerinde Şii-Alevi-Bektaşî geleneğin etkili olmaya başlamasında iki önemli tarihi gerçekliğin belirtilmesinde fayda vardır: Bunlardan ilki, Köprülü'nün gayet sarîh ve etraflı olarak iddia ettiği gibi (Köprülü, 2018a, 104-110), Bektaşîliğin Anadolu ve Rumeli coğrafyalarında geniş kabul görmesidir. İkinci tarihi gerçeklik ise, daha önce Celal-zade Mustafa'nın tespitlerinde de yer aldığı gibi (Mustafa, 1997), bilhassa II. Beyazıt döneminde (1481-1512) devlet otoritesinde ortaya çıkan bazı zafiyetlerden istifade edip yer yer devlete başkaldırmaya varan Şii-Safevî propagandası ve ayaklanmalarıdır.

Bunlardan birincisinde, Hacı Bektaş Veli'nin Ahmed Yesevî'nin müridi olduğuna dair Bektaşî velâyetnâmeleri üzerinden anlatılan menkıbelerinin katkısı çok büyük olmuştur. Zira söz konusu velayetnâmelerde genel olarak Hacı Bektaş'ın Hz. Ali'nin neslinden olduğu, Ahmed Yesevî ile çok yakın münasebetinin bulunduğu ve hocasının emir ve işaretiyle Horasan'dan Rum diyarına geldiği, hocasındaki taç, hırka, sofra ve seccade gibi emanetleri de keramet yoluyla getirttiği ve Yesevî'nin kendisine şöyle dediği anlatılır:

"Ya Hacı Bektaş Veli! İşte nasibini aldın. Sana beşaret (müjdelere) olsun ki, 'kutbü'l-aktablık (kutupların kutbu) mertebesi senindir ve kırk yıl hükmün vardır. Şimdiye kadar bizimdi, bundan böyle senin olsun... Haydi git, seni Rum'a saldım ve Rum abdallarına seni baş kılıp ser-çeşme eyledim" (Köprülü, 2018a, 109-110).

Bektaşî kaynaklarında Bektaşî tarikatının silsilesi de zaten Yesevî'den başlayarak çoğu On İki İmam arasında bulunan bir silsileyi takip ederek Hz. Ali'ye ve Hz. Peygamber'e, hatta daha öteye geçerek dört büyük meleğe kadar götürülür¹⁴. Nitekim bir Bektaşî şairi olan Didarî bu durumu şöyle ifade eder (Köprülü, 2018a, 110):

Hace-i Yesevî onun piridir,

Keremeti dağlar taşlar yürütür.

Netice olarak, bu konularda derin araştırmaları olan saygın tarihçi Fuad Köprülü söz konusu bilgilerin izaha muhtaç olmayacak düzeyde tarihi kıymetinin olmadığını söylese de¹⁵, tarihi hakikat özellikle Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelişinden

14 Söz konusu silsile şöyle verilmiştir: Hacı Bektaş Veli, Hoca Ahmed Yesevi, Memşad Dinuri, Kutbeddin Haydarî, İmam Musa Rıza, İmam Musa el-Kazım, İmam Caferü's-Sadık, İmam Muhammed Bakır, İmam Zeyne'l-Abidin, İmam Hüseyin, İmam Aliyyü'l-Murtaza, Hz. Peygamber, Hz. Cebrail, Hz. Mikail, Hz. İsrail ve Hz. Azrail (Köprülü, 2018a, 110). Kaldı ki, fütüvvet geleneğinde merasimlerinde müride bir emanet teslim edileceği vakit, emanetin içeriğini açıklayıcı ve telkin edici bazı dini mahiyette sözler söylenirdi. Hutbe adı verilen bu hitaplar emanetin niteliğine göre farklı adlandırılırdı; şed hutbesi, icazet hutbesi ve hırka hutbesi gibi. Bunlardan biri de On İki İmam hutbesi idi (Torun, 1998, 204-208).

15 Köprülü, Bektaşî velayetnâmelerinde ifinalatılan Hacı Bektaş ve Hoca Yesevî yakınlığını inandırıcı bulmadığı gibi, bu meyanda dönemin ünlü tarihçisi Aşıkpaşazade ve diğer bazı tarihçiler de bu bilgilerin doğru olmadığını söylemişlerdir. Bu konularda kaleme aldığı ünlü eseri *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da çizdiği Yeseviye silsilesinde kendisinden sonra silsileyi devam ettiren dört halifesinden bahseder: Mansur Ata, Said Ata, Süleyman Hakîm Ata ve Danişmend. Harezmi Hakîm Ata, Türkler arasında en yaygın olan halifesi olup, tarikatın silsilesi halifesi Taşkentli bir çoban olan Zengî Ata üzerinden devam etmiştir. Zengî Ata, sadece şimdiki Özbekistan topraklarında değil,

itibaren kendisinin Yesevi'nin Rum diyarına görevlendirilmiş ve yetkilendirilmiş bir halifesi ve kerametleriyle ün salmış bir Horasan velisi¹⁶ olduğu yönündeki yaygın kabuldür¹⁷. Kaldı ki, bu geleneğin sadece geniş toplum kesimleri üzerinde değil, devlet erkânı üzerinde de etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla, bu kadar itibarlı ama aynı zamanda egemen bir Horasan kökenli tasavvufî anlayışın fütüvvet ve Ahilik geleneğini etkilememesi zaten düşünülemez idi ve öyle de olmuştur. Nitekim fütüvvetnamelerdeki silsile, erkân ve adap kuralları Sünni-sufî gelenekten ziyade Şii-Bektaşî geleneğe çok daha yakın durmaktadır.

Ancak, takip eden yüzyıllarda bu eserlerin çoğaltılan nüshalarında siyasi mercinin (ve belki toplumun) da talebiyle Sünni bir yapı haline gelmeye başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim sonraki asırlarda yazılan ya da öncekilerin istinsahı şeklinde ortaya çıkan metinlerin bir kısmı Sünni karakterli ya da en azından Sünni inanç ve kültürü dikkate alacak şekilde yazılmıştır. Örneğin, ilk üç halifenin ismi bazı metinlerde ihmal edilirken, bazılarında övgüyle yer almaktadır. Fakat, Abdülbaki Gölpınarlı Seyyid Hüseyin için inandırıcı bulmamış, bütün bunlar “hiç şüphe yok ki takıyyeden ibarettir” (Gölpınarlı, 1955-56a, 51) demiştir. Bazı araştırmacılar ise, bu tespite iştirak etmediklerini, çünkü Osmanlı yöneticilerinin hoşgörüsünün bu gibi bir müdahaleye uygun olmadığını, daha sonraki istinsah kopyalarında yapılan Sünni eğilimli izahların ise o kişinin tercihi şeklinde yorumlanabileceğini belirtmişlerdir. Nitekim, fütüvvetnamelerde kullanılan hâkim dilin Şii-Bektaşî tarzı olmasına rağmen, Ahilik teşkilatları ile irtibatlı olarak çalışan geniş esnaf kitleleri çoğunlukla Sünni geleneğe mensup idiler. Aslında aynen istinsah edilen fütüvvetnamelerde de benzer bir durum söz konusudur. Kaldı ki, o dönemde devletin böyle bir politikası olmamıştır ve Halveti, Bayrami ve Melami gibi diğer bazı tarikat yapıları da tevella anlayışıyla Hz. Ali'yi ve Ehli Beyti takdis etmişlerdir (Sarıkaya, 2002, 44-45; Sarıkaya, 2019, 409).

Şüphesiz her iki görüşün de haklı iddiaları vardır ve saygındır. Zira tarihi hakikatler ve toplumsal dinamikler iki yönlü etkileşimin de mümkün olabileceğine işaret etmektedir. Ancak, daha önce de belirtildiği gibi, esasında fütüvvetnamelerde bahsi geçen Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi ilk devirlere ait fütüvvetnâmelerde de geçmekte, sonraki yazılan bu tarz fütüvvetnamelerde olduğu gibi Şii-İmamiye görüşlerini ağırlıklı kılacak biçimde teferruata müteallik meseleler yer almamıştır¹⁸.

tüm Orta Asya'da çok teveccüh görmüş ve hala kabri bol ziyaretçi ağırlayan büyük bir Yesevî mutasavvıfıdır. Hacı Bektaş Veli için ise, “başlı başına yeni bir tarikat alametidir” diye not düşerek, silsilenin devamı olmadığını vurgular. Kaldı ki, Yesevî'nin zaten Hanefî mezhebine mensup olduğu ve eserlerinde sık sık İmam-ı Azam hakkında övgülerde bulunduğu, eserlerinde de Şiiliğe delalet edecek herhangi bir şeyin bulunmadığı belirtilmiştir. Yesevî'nin tuttuğu yol ve en önemli eseri olan *Divan-ı Hikmet* başta olmak üzere, eserlerindeki dil, diğer Sünnî mutasavvıflarda olduğu gibi, aslında Şeriata bağlılık esasından hareketle, Kur'an ve sünnetin delaletiyle ilahi aşk, zühd, takva ve kanaat üzere sistemleştirilen riyâzet ve mücâhede, bu dünyaya muhabbeti *terk* edip öbür dünyaya *rağbet* üzerine kuruludur (Köprülü, 2018a, 104, 152-164, 232-234, 482).

16 Horasan velileri ya da *erenleri* tabiri genellikle Horasan bölgesinden Anadolu'ya gelen Ahmed Yesevî ekolünden dervişleri ifade ederken; F. Köprülü esas manasının bir coğrafi kökene işaret etmek yerine, özellikle *Melamiye* mesleğindeki sufler olduğunu söyler (Köprülü, 2017, 30-31).

17 Nitekim Evliyâ Çelebi dahi ünlü Seyahatnamesinde bozacılar esnafını anlatırken, “*Türklerin piri (Hoca Ahmed Yesevî) Hazretleri Horasanlı Hacı Bektaş Veli Hazretlerini irşad edip Anadolu'ya Selçuklulara gönderince, ... Anadolu'ya Hacı Bektaş Veli'ye imdat gönderdi*” (Çelebi, 1969, 2/325) ifadesiyle bu bilgiyi paylaşmaktadır.

18 Bu konuda daha teferruatlı bilgi edinmek için, bu alanda önemli eserler vermiş ilim adamlarından M.F. Köprülü, F. Teaschner, S.F. Ülgener, A. Gölpınarlı, N. Çağatay, H. İnalçık ve J. Baldick'in eserlerine bakılabilir.

Ahilerin ekseriyetle Hanefî itikat ve fihına göre inanıp amel ettikleri bilirse de bu kişilerin uyması düşüncesiyle kaleme alınan fütüvvetnamelerin her iki mezhebî yaklaşımı da memnun edecek bir genel ahlaki ilkeler seti ortaya koyduğu; ancak 14. asırdan itibaren Şii-İmamiye-Alevi-Bektaşî itikat ve erkanının bu metinlerin pek çoğunda baskın hale geldiği inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Zira fütüvvetnamelerin muhtevasının Sünnî-sufî anlayış ile *Gadîr-i Hum* ve mü'minlerin emiri Hz. Ali'ye hırka giydirme velayetinin verilmesi gibi İmamiye akidelerini mezcetmesi sanıldığı kadar kolay değildir ve olmamıştır da. Nitekim Arapça, Farsça ve Türkçe olarak hazırlanan çoğu fütüvvetnamenin dil, üslup ve erkânı şu ya da bu saiklerle baskın bir şekilde Şii-İmamiye akidelerinin tesirinde kalmıştır. Kaldı ki, fütüvvetin şeceresi (*menşei*), Şiiğin şeceresi ile neredeyse aynı zincirle On İki İmam üzerinden Hz. Ali'ye ve oradan Hz. Peygamber'e bağlanmaktadır (Çağatay, 1952, 66). Her ne kadar bu konuda ilgili araştırmacılar arasında farklı değerlendirmeler olsa da fütüvvetnamelere vâkıf olan hiç kimsenin reddetme imkânı yoktur. Bilhassa etkileşimin yoğun olduğu dönemlerde yazılan veya istinsah edilen metinlerde bu dil ve içerik kendini açıkça belli etmektedir. Bu itibarla ilgili literatürde *fütüvvetin ya da fütüvvetnamelerin Şiileşmesi* tabiri kullanılmaktadır¹⁹.

4. Ahiliğin Zamanla İtibar Kaybına Uğraması ve Şii-Bâtınî Görüşlerin Etkisi

Bilindiği üzere, fütüvvet anlayışı ve Ahilik Teşkilatı ve onun kazandırdığı iktisadi sistem zamanla itibar kaybına uğramış ve zayıflamaya başlamış. Bu zayıflamanın arkasında yatan elbette pek çok sebep bulunmaktadır (Erdem, 2009, 89-93). Bunların birincisi, elbette Batılı ülkelere verilen ticari imtiyazlar olarak bilinen kapitülasyonların yaygınlaşmasıdır. Zira kapitülasyonların yaygınlaşması neticesinde, daha öncesinde İngiltere gibi sanayileşmeye başlayan batılı ülkelerin sanayi ürünleri kolaylıkla yurtiçinde satılır hale gelmiş ve daha pahalıya üretilen eşdeğer Osmanlı ürünleri bunlarla rekabet edememiş; hatta ülke elindeki değerli hammaddeleri/girdileri bile koruyamaz hale gelmiştir.

İkinci sebep, tarım/arazi sisteminin zayıflamasıyla köyden kente gelen çiftçilerin (*çift-bozan* meselesi) ve lağvedilen Yeniçeri Ocağından dolayı işsiz kalan askerlerin esnaflık yapmaya başlaması sonucu, devletin ve ahi teşkilatının kazandırdığı kalite ve standardizasyonun ve iş ahlakının zaafa uğraması. Bilindiği gibi, Ahilikte her ahinin mutlaka bir meslek sahibi olması ve bunu belli standartlara göre yapması gerekir. Kısacası, ehliyet ve liyakat esaslı çalışan bir sistemin zamanla değişime uğraması sonucu, Ahilik esasına göre iş yapan esnaf ve sanatkarın performansını ve motivasyonunun bozulmasına ve sisteme olan itimadın sarsılmasına sebep olmuştur.

Ahiliğin zayıflamasının üçüncü sebebi, İmparatorluğun duraklama ve gerileme dönemlerinde toprak kayıplarının artması, askeri teknolojinin yenilenememesi ve askeri malzemelere olan ihtiyacın azalmasına binaen, bu alanda üretim yapan esnafın zamanla üretim kaybına uğramasıdır. Bu itibarla, Osmanlı ordusu zaferlerine devam ettikçe ve Osmanlı toprakları genişledikçe hem kamu eliyle hem de özel sektör (esnaf) eliyle üretilen askeri teçhizat artıyor, sektör büyüyor ve her iki taraftan da üreticiler

19 Örnek olarak, bu konuda çalışan bazı önde gelen ilim adamlarının çalışmalarına bakılabilir: Köprülü, 2017; Köprülü, 2018a; Teaschner, 1953; Teaschner, 1972; Gölpinarlı, 1949-1950/2011; Gölpinarlı, 1955-56a; Çağatay, 1952; Çağatay, 1997; Yıldırım, 2013; Şeker, 2011; Sarıkaya, 2000; Sarıkaya, 2002; Erdem, 2021a; Erdem, 2021b; Erdem, 2022. Bu yazarlardan Sarıkaya ve Yıldırım fütüvvetin ve fütüvvetnamelerin Şiileşmesi tezine mesafeli yaklaşırlar; hatta Sarıkaya daha dengeli bir değerlendirmede bulunurken, Yıldırım doğru bulmaz ve eleştirir.

kazanıyordu. Ne zaman ki Osmanlı devleti savaşlarda kaybetmeye ve içe doğru çekilmeye başladı, o zaman askeri endüstriye olan talep düştü ve bu sektöre askeri ya da diğer mal üreten esnaf da gücünü kaybetmeye başladı.

Dördüncü sebep, Osmanlı Devleti'nde ve vatandaşlarında (özellikle Müslümanlarda) yeterli fiziki sermaye birikiminin olmayışdır. Sonraki asırlarda gayri Müslim vatandaşlarda önemli sermaye birikimi oluşmuş, ancak bu sermaye ülkenin kalkınması için kullanılmamış, aksiye aynı sermaye ile birlikte çalışan yabancı sermaye ortaklığı sayesinde söz konusu kesimlerin zenginleşmesine yaramıştır. Sermaye birikim yetersiz, küçük ölçekli ve el işçiliğine dayalı geleneksel Osmanlı esnaf ve sanatkarı, Batının gelişmiş büyük ölçekli sanayii ve teknik yenilikleri karşısında rekabet edememiştir. Bu sorunu artırmak için İmparatorluğun son bir buçuk asrında gösterilen tüm çabalar yeterli sonuç üretmemiştir (Erdem, 2016).

Beşinci sebep, Batının büyük merkantilist tüccarları²⁰ karşısında transit ticaretle rekabet edemeyen bazı girişimci ticari sermayedarlar işini kaybedip ölçek küçültürük iç pazarda esnaflığa soyunarak, esas olarak el emeğine ve ahlaki umdelere dayalı piyasa koşullarını yozlaştırıp tekeli yapıya sürüklemişlerdir.

Altıncı olarak, İmparatorluğun duraklama ve gerileme dönemlerinde savaşlarda alınan yenilgiler sonucunda ganimet gelirleri büyük ölçüde kesilmiş ve savaşların maliyeti esnafa konulan vergilerle karşılanmaya başlanmıştır.

Ahiliğin itibar kaybının ve zayıflamasının en önemli yedinci sebebi, fütüvvet ehlinin (Ahiliğin) vazettiği temel ahlaki ilkelerin geniş toplum kesimleriyle birlikte esnaf ve sanatkarlarda terk edilip, her türlü yozlaşmanın başlamasıdır. Bu husus bizzat Çobanoğlu (Burgazi) Fütüvvetnamesinde oldukça ağır bir dille teferruatlı bir şekilde eleştirilmiş ve müellif eserini bu durumu düzeltmek amacıyla yazdığını ifade etmiştir (Gölpınarlı, 1953, 112). Burgazi, söz konusu eleştirisinde Ahilerin zamanla temel ilkelerinden ayrıldıklarını, kafalarına göre yaşamaya başladıklarını, hakkı bırakıp batıl işlere/dalalete yöneldiklerini, her türlü hile, fitne ve şehvet gibi kötülöklere daldıklarını, iyiliği bırakıp kavga ve çekişmeye başladıklarını, yalanı, haram lokmayı, miskinliği seçtiklerini, fütüvvet namına bir takım kötü, çetin işleri, bid'atleri, fesatlıkları, hayasızlıkları, cehaleti ve had bilmezlikleri tercih ettiklerini, evliya sohbet yerine oğlanlar sohbetine yöneldiklerini, dahası Allah'ın kapısı yerine devlet erkanının kapısına sığındıklarını söylemektedir.

Bu manada Evliyâ Çelebi de ünlü Seyahatnamesinde başmakçı ve haffaf ya da kavaf (yani, ayakkabı, terlik ve benzeri ürünleri üreten ve satan) esnaf hakkında benzer ifadeler kullanmaktadır. Ünlü seyyahın anlattıklarına göre, ayakkabıcı esnafı ürünlerini 340, 550, 150, 1500 diye kafalarına göre fiyat belirleyip, altlarına yazarak oldukça farklı fiyatlardan satmak suretiyle müşterilerini aldatırlarmış. Söz konusu esnafın maliyet ve satış hesapları bilinmediği için, satıcılar o günün ifadeleriyle *Alimallah, Şhadallah* diye dil dökerek müşterilerini ikna ederlermiş, kandırırlarmış. Evliya Çelebi konunun devamını şu veciz ifadelerle anlatır.

20 Bilindiği üzere, kabaca 15. yüzyılın ortalarından 18. yüzyılın ortalarına kadar devam eden yaklaşık üç asır, dünyada coğrafi keşiflerin ve sömürgeciliğin gelişmesiyle daha da hızlanan *merkantilist* iktisadi düşüncenin hâkim olduğu dönem olarak bilinir. Bir tür ticari kapitalizm olarak da bilinen bu anlayışın en önemli iddiası, milletlerin zenginliğinin kaynağının sahip oldukları kıymetli madenler olduğu, korumacı bir anlayışla ithalatın mümkün olduğunca kısıtlanıp, ihracatın artırılmasıdır. Osmanlı esnafının ne sermaye birikimi ve üretim biçimi olarak ne de iktisadi ahlak ve zihniyeti olarak merkantilist kapitalistlerle rekabet edebilme şansı vardı; tek yapabileceği onun karşısında olabildiğince tutunabilmek ve ayakta kalmaya çalışmaktır. Ahi-tarzı çalışan Osmanlı esnafı da bunu yapmaya çalıştı, ama uzun dönemde ne yazık ki kaybetmekten kurtulamadı.

“Her pabucu beş akçe kar ile satmaya razı değil, bir alay bıyığı tıraşlı... Gözleri sürmeli insafsız kavimdir.

Açmaz ol besmelesiz dükkânı,

Aldatır velî balsa şeytanı!

beysi güya bunlar hakkında söylenmiş... Hesabında müşteriye kan ağlatır, şeytan gibi çarparlar. Müşteri gittikten sonra, ‘gidi ayı bakayım’ diye de öğünürler. Zalim insanlardır” (Çelebi 1969, 2/282).

Ahiliğin zayıflamasının altında yatan sekizinci sebep olarak, Osmanlı Devleti’nin kuruluş zamanla Anadolu’da kontrolü ele alması ile birlikte teşkilatı ayakta tutan ve devlet ve millet nezdinde büyük itibar kaynağı olan kamu düzeninin sağlanması ve yurt savunmasına verdikleri desteğe artık ihtiyaç kalmaması gösterilmektedir. Bu konuda önemli kırılma tarihi, Ankara’nın 1360/1361’de Osmanlı idaresine geçişidir (Köprülü, 2018a, 311). Zira bu tarihten sonra devlet her yerde siyasi hakimiyeti sağladığı için, Ahilerin siyasi bir önemi kalmamış (Köprülü, 2017, 53); dolayısıyla etrafında topladığı cengâver gençlerin bu manada misyonu ortadan kalkmıştır. Bundan sonrasında Ahiliğin yegâne işlevi, bir esnaf örgütlenmesi şeklinde tezahür etmiş²¹; o noktada da temel ilkeleri ve uygulama esasları ile Bektaşilik başta olmak üzere tarikat tarzı yapılanmalara sirayet etmiş, kendisi de o tarz bir yapılanmaya evrilmiştir. Bu iddia esas alınrsa, muhtemelen bir Anadolu Türk Fütüvveti olan Ahiliğin ve en azından Türkçe olarak kaleme alınan fütüvvetnamelerin Şii-Alevi-Bektaşî akide ve ritüelleriyle etkileşimi de daha rahat açıklanabilecektir.

Son ve dokuzuncu olarak, Ahilik geleneğinin zayıflamasının sebeplerinden birini de heterodoks ve bâtnî görüşlerin etkisinin artmaya başlamasında aramakta fayda vardır. Zira 14. yüzyıldan itibaren fütüvvetnamelerde yer alan Safevi kaynaklı Şii ve Batîni propagandalar ile fütüvvet metinlerinde yer alan mesnetsiz bilgilerin ve ritüellerin fütüvvet anlayışının ve Ahilik teşkilatının hem devlet ve ulema nezdinde hem de geniş halk kitleleri nezdinde zamanla itibar kaybına uğramasına sebep olduğu kuvvetle muhtemeldir. Nitekim önemli bir Türkçe fütüvvetname yazarı olan Burgazi (Çobanoğlu), sorunun kaynağında Ahilerin elinde kendilerine yol gösterecek dört başı mamur bir fütüvvetnamenin olmadığından yakınıdır. O dönem mevcut fütüvvetnamelerin genellikle özet ya da eksik durumda olduklarını; bunların da müelliflerin ancak işlerine gelen kısımlara yer verdiklerini; böylece fütüvvetin aslının terk edildiğini, sadece adının kaldığını söyler. Kendisinin fütüvvetname yazmasının gerekçesinin de işte bu açığı kapatmak olduğunu ve bunun için 20 yaşından sonra ilim tahsil edip temel kaynaklardan yararlanarak böyle bir eseri vücuda getirdiğini anlatır (Gölpınarlı, 1953, 79, 112).

Bu sebeple, özellikle 16. asırdan itibaren Osmanlı ulemasının ve Sünnî sufi zümrelerin Ahilere daha mesafeli bir tutum aldıkları bilinmektedir. Zira şair Gülşehri, Osmanlı devletinin daha kuruluş yılları olan 1300’lerin ilk yarısında Ehli Sünnet ulemasının ve mutasavvıfların Ahiler hakkında iyi düşünmediklerini ve onları bir ölçüde bâtnî fikirlerle irtibatlandırdıklarını söyler (Köprülü, 2018a, 311). Zira ulemanın, ümeranın, sermaye sahiplerinin ve sufi çevrelerin itimadını kaybeden bir yapının geniş halk kitlelerince benimsenip destek görmesini beklemek hayli zor olsa gerektir. Bu itibarla, öteden beri Anadolu esnafı arasında Sünnî Hanefî ve Şafîî mezheplerine mensup sufi İslam anlayışının oldukça yaygın olduğu dikkate

21 Ancak, Yıldırım Beyazıt döneminde Ahilerin Ankara’da hala nüfuz sahibi olduklarını; nitekim dükkânlarını kapatıp, silahlarına sarılarak yirmi gün kadar süren bir grev yaptıkları ve istediklerini aldıklarından bahsedilmiştir (Gölpınarlı, 1949-1959/2011, 69).

alındığında, Ahi fütüvvetnamelerindeki söz konusu dilin geniş bir rahatsızlık oluşturmuş olma potansiyelinden bahsedilebilir.

Bilindiği gibi, imalat ve ticaret faaliyetleri ile uğraşanlar tarım ve hayvancılıkla uğraşanlara göre mübadeleye, ikna kabiliyetine ve yumuşak davranışlara daha fazla ihtiyaç duyarlar. Her şeyden önce, müşteri velinimetir; ikna edilmeye ihtiyaç duyar. Bu ikna teknikleri ve süreçleri de iktisadi süreçler değiştikçe değişmeye mahkumdur. Hele Selçuklu ve Osmanlı geleneklerinde olduğu gibi geniş bir coğrafyada dışa açık farklı etnik ve dini yapıların varlığı bu durumu zaruri hale getirir. Dolayısıyla, bu alanda güçlü somut çalışmalar ve tespitler olmasa da geniş Sünni esnaf kitlesinin kendi dini inanç telakkileri ile uyumlu bulmadıkları Ahi kaynaklarının delaletiyle sürdürülebilir bir iktisadi mübadele sistemini devam ettirebilmesi zor gözükmemektedir. Kaldı ki, bu değer yargısını sadece Sünni olmayan heterodoks ve batını oluşumlar üzerinden okumak da kanaatimizce doğru olmaz. Zira iş dünyasını toplumsal ortalamanı dışına taşıyan kıymet ölçüleriyle çalıştırmak ve güven duyulan sürdürülebilir bir rekabet sistemi oluşturmak hiç mümkün olmaz. Unutmamak lazım ki, ahlak temelli bir iktisadi hayat, toplumsal iştirakin sağlanabildiği sağlam bir ilahi-tabii düzen sayesinde sürdürülebilir bir refah ve mutluluk ortamı oluşturabilir. Bu ölçülerde dayalı bir fütüvvet ruhunun böyle bir kapasitenin oluşmasına önemli katkı sunacağı samimi kanaatimizdir.

Esasında sadece iş hayatını değil, diğer alanlarda da toplumsal ortalamanın dışına taşan her tür kıymet ölçüleriyle sevk ve idare etmek uzun soluklu olamaz her alanda huzursuzluk kendini gösterir. Nitekim yukarıda bahsi geçen yüzyıllarda hızla artan oluşumlar zaman zaman çok ciddi gerilimlere yol açmıştır. Bunun en bariz örneği, 17. yüzyılda *Kadıızâdeliler* meselesidir. Nitekim ünlü fıkıh alimi İbni Teymiyye'nin (ö. 1328) görüşlerinden etkilenen Birgivi Mehmet Efendi'nin (ö. 1573) fıkhi görüşlerini takip eden 4. Murad dönemi Fatih ve Ayasofya Camilerinin etkili vaizi Kadıızade Mehmet Efendi (ö. 1635)²², kendisine inanan bir kitle ile tekke-zaviye ve mensuplarına karşı saldırgan bir tutum içine girmişlerdir. Bu hareket hem ulemanın kendi arasında hem ulema ve sufiler arasında ciddi tartışmalara sahne olmuştur. Aynı zamanda, devletin etnik, siyasi ve iktisadi bakımdan zaten oldukça istikrarsız olduğu, ayaklanmaların geniş kitlelere sirayet ettiği bir döneme denk geldiği için, merkezi yönetimi de bir hayli meşgul etmiştir. Kadıızade ve onu takip eden bazı vaizlerin iddiasının temelinde Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan bazı adet ve uygulamaların Kur'an'a ve Sünnete uygun olmadığı gerekçesiyle bid'at olarak nitelendirilmesi, halk nezdinde kabulünün sağlanması ve devlet tarafından yasaklanmalarının istenmesi vardır. Kısacası, hareketin özünde her türlü bid'atın²³ toplumdan temizlenmesi vardır.

Kadıızade Mehmet Efendi'nin itirazları üç noktada toplanabilir (Çavuşoğlu, 2001, 100-102): Tasavvufi düşünce ve uygulamalarla ilgili meseleler (süflerin semâ

22 İmam Birgivi'nin yazdığı 27 eseri olup, bunlar içerisinde üzerine en çok şerh yazılan ve en çok bilineni Türkçe bir ilmihal kitabı olan *Risâle-i Birgivi* ya da *Vasiyetnâme*'dir. Şerhler içerisinde en iyisi Kadıızade'nin şerhi olup, zaten *Kadıızâdeliler* arasında yaygın biçimde okunmuştur ve 1973'te A.F. Meyan tarafından günümüz Türkçesine de çevrilmiştir (Birgivi, 1979). Bu bakımdan, kitabı Birgivi ve Kadıızade'nin ortak ürünü olarak düşünmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Eserde Allah'ın sıfatları, melekler, kitaplar, peygamberler, kabir, kıyamet, kaza ve kader gibi akâit konuları, mezhepler, ahlak konuları, iyi bir Müslümanın hususiyetleri, bid'atlar ve ibadetler sade ve geniş bir şekilde yer alır. Kitap, konu başlıkları ve içeriği bakımından aslında benzerlerinden pek farklı olmayan, ehli sünnet çizgisinde hazırlanmış olup, yukarıda bahsi geçen hâdiselerle birebir ilişkilendirmek pek kolay değildir.

23 Aslında Birgivi bid'atlara basit bir sınıflama ile itikatta, amelde ve adetlerde bid'at diye kısaca üç kısımda değinir (Birgivi, 1979, 216). Kadıızade ise, bid'atları 'ezan ve Kur'an'ın makamlı okunması' gibi 12 somut başlık altında toplar. Daha geniş bilgi için bakınız: İnalıcı, 2018, 237.

ve devranının câiz olup olmadığı, zikir ve mûsiki konuları gibi), dinî inanışlar ve ibadetlerle ilgili meseleler (makamla Kur'an ve ezan okuma, salavat getirme ve kabir ziyaretleri gibi) ve sosyal ve siyasal hayatla ilgili hususlar (tütün ve kahve gibi keyif verici maddelerin kullanımı, rüşvet ve musâfaha gibi). Vaaz kürsülerinde dile getirilen fikirler, önce cami cemaati arasında ve padişah meclislerinde tartışılmaya ve kabul görmeye başlamış, ardından devletin bazı uygulamaları karşısında halkın tepkisine destek olmakla devam etmiştir. Nitekim, zalim yeniçeri cuntasına karşı 1651 *Esnaf Ayaklanmasına* vaazlarıyla aktif destek vermişlerdir. Ama söz konusu tepki daha sonra meyhanelerin ve tütünün yasaklanması gibi bazı icraatlara sızramış, tekke ve zaviyelere, tasavvuf ehline karşı önce kürsülerden sonra tekkelere baskınlar yapıp taşlı-sopalı saldırılarda bulunmaya, dervişlere imanlarını yenilemelerinin istenmesi, kabul edilmediğinde de öldürülmelerine kadar varmıştır. Hatta işi o kadar ileri götürmüşler ki, eli taşlı-sopalı bir grupla Fatih Camii avlusunda bir araya gelerek selâtin camilerinin tek minareli olmalarını, diğer minarelerin yıkılması gerektiğini isteyecek kadar taşkınlığa vardırıncaya, Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa (1656-1661) ulemadan haklarında fetva istemiş ve idam kararları verilmişse de Kıbrıs'a sürgünle (1656) ortalık sakinleşmiştir (İnalçık, 2018, 234-242).

Buna ilave olarak, kentlilik bilincinin nispeten düşük, iktisadi yapıya (esnaf ve sanatkarlara) dair kayda değer bir içerik ve üslup geliştirmeyen ve giderek ideolojik bir dilin hâkim olmaya başladığı fütüvvetnamelerin gelişen iktisadi zümreleri kendi ekseninde tutabilmesi kolay olmayacaktır. Bugün dahi kırsal hayat tarzı üzerinden geliştirilen dini anlayışın şehirdeki imalat-ticaret-hizmet-bilim-kültür-sanat-siyaset üzerinden oluşan dini anlayışa öncülük etmek bir yana, onunla uyuşması bile düşünülemez. Bu tartışma, esasında günümüzde de yapılmaktadır: Bilhassa kısa zaman dilimlerinde kırsal kesimlerden şehir merkezlerine doğru gerçekleşen hızlı göç hareketlerinin ortaya çıkardığı, sosyal, kültürel ve iktisadi değişim, kırsal ve kentsel din anlayışları arasındaki tartışmayı canlı tutmaktadır. Kaldı ki, İslam medeniyeti her zaman Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in medeniyete dair telkinleri doğrultusunda şehir merkezleri esas alınarak gelişmiştir.

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmada, sırasıyla Şii-Alevi-Bektaşî tarzı inanç telakkilerinin Türkmen boyları üzerindeki tesiri, Fütüvvet-Ahilik düşüncesi ile Şii-Alevi-Bektaşî düşüncesi arasında inanç telakkileri bakımından etkileşim noktaları, fütüvvetnamelerin ve diğer fütüvvet kaynaklarının Şiileşmesi ve Ahilik üzerine tesiri ve Ahiliğin zaafa uğramasında Şii ve bâtini görüşlerin etkisi incelenmiştir. Sonuçta, Anadolu ve Rumeli coğrafyalarının Türkleşme ve İslamlaşma sürecinde Fütüvvet-Ahilik ve Şii-Bektaşî-Alevi düşünceleri/hareketleri arasında oldukça yakın bir ilişki ve etkileşim olduğu tespit edilmiştir.

Zira Fütüvvet-Ahilik hareketinin farklı zamanlarda farklı coğrafyalarda farklı toplum kesimleriyle etkileşim halinde olduğu ve sahip olduğu işlevlerin bu zaman, mekân ve grup dinamiklerinden hem etkilendiği hem de onları etkilediği anlaşılmaktadır. Söz konusu dinamikler içerisinde en önemlilerinden biri hiç kuşkusuz Şii-Alevi-Bektaşî toplum kesimleri ve onların inanç telakkileri ve kurumsal yapıları olmuştur. Bu etkileşimin tarihi gerçeklerden dolayı özellikle 13. yüzyılda Fars ve Anadolu coğrafyalarında yoğun bir şekilde yaşandığı anlaşılmaktadır.

Esasında fütüvvet düşüncesinin farklı zamanlarda farklı toplumlarda hayat bulmasının hareketin çok kültürlü ve çok fonksiyonlu bir yapıda daha dinamik ve

geniş kabul görmesine katkı sağladığı söylenebilir. Nitekim fütüvvet hareketi zaman zaman halklar ve müellifler tarafından *gençlik fütüvveti*, *erkekler birliği/fütüvveti*, *kahramanlık fütüvveti*, *kılıç fütüvveti*, *ısar fütüvveti*, *sûfi fütüvveti* ya da *fütüvvet tarikati* ve *Anadolu (esnaf) fütüvveti* ya da *Ahilik* olarak adlandırılmıştır. Fütüvvet hareketinin özellikle Fars ve Anadolu Türk bölgelerindeki yapılanması süreçlerinde Şii-Alevi-Bektaşî hareketleri ve onların inanç ve ritüelleriyle daha fazla etkileşim halinde olduğu anlaşılmaktadır. O bakımdan, Farsça ve Türkçe fütüvvetnamelerde ve Ahiliğin diğer bazı kaynaklarında Şii inanç telakkilerinin etkisini yoğun bir şekilde görmek mümkündür. Hele bazı kaynaklarda bu tesirin ileri düzeyde bir Safevî tarzı bir siyasi propaganda diline dönüştüğü söylenebilir.

Anadolu ve Rumeli coğrafyalarının Türkleşme ve İslamlaşma sürecinin bilhassa ilk asırlarında ise uç bölgelerde gâziyân (alpler) ve abdalân (alperenler, dervişler) Türkmen zümrelerinin anladıkları ve icra ettikleri fütüvvet anlayışı esas itibarıyla bu minval üzere olmuştur. Nitekim 13. asrın sonuna doğru İran yönünden gelen Şii menşeli mezhep ve tarikat propagandası, Moğol baskısı ve bazı durumlarda devletin yerleşme politikası ile birleşince, bu toplulukların çoğunlukla Batıya doğru göç etmelerine sebep olmuştur. Bu nedenle, Balkanlarda Türklük ve Müslümanlık ağırlıklı olarak Horasan-Bektaşî dervişleri vasıtasıyla yayılmıştır. Nitekim Osmanlı merkez yönetimi ve onun yakın irtibatında olduğu medrese ve (sufi ve esnaf) tekke çevreleri ile Rumeli Türkmen dervişleri arasındaki İslami anlayış farklılığını ve daha sonraki asırlarda ortaya çıkan bazı siyasi gerginliklerin ve ayaklanmaların sebebinin de önemli ölçüde bu noktada aramakta fayda vardır.

Esasında, fütüvvet ve Şii-Alevi etkileşimini inceleyen literatürde ağırlıklı olarak Şii-Bektaşî-Alevi inanç telakkilerinin fütüvvet ve Ahiliğe tesiri üzerinde durulur. Fakat bazı kaynaklarda tam tersine, ağırlıklı olarak fütüvvet ve Ahiliğe dair bazı inanç motiflerinin Bektaşîliğe ve Aleviliğe yansımaları üzerinde durulur. Nitekim fütüvvetnamelerin sadece fütüvvetin ve Ahiliğin değil, Bektaşîliğin ve Aleviliğin de temel kaynaklarından biri olduğu, dolayısıyla, orada yer alan temel inanç ve ritüellerin ağırlıklı olarak Aleviliğe geçtiği iddia edilmiştir. Öyle ki, fütüvvetnamelerde geçen yol ata ve yol kardeş edinme, kırklar cemi, şet kuşanma, hırka ve taç giyinme, şerbet ikramı gibi pek çok erkanın, Hz. Ali'ye, Ehl-i Beyt'e hürmetin Bektaşîlik'te ana düsturlar arasında yer almaktadır. Bundan dolayı bazı yazarlar Ahiliği Alevilik tarihinin arka planında yer alan ve Alevi örgütlenmesine doğrudan katkı sunan bir kurum olarak görürler.

Ayrıca, hemen her fütüvvetnamede ısrarla vurgulanan Fütüvvetin şartlarının, Fütüvvet alınmayacak kişilerin veya Fütüvveti düşüren hallerin önemli bir kısmı zaten Bektaşî-Alevi kaynaklarında geçmektedir. Hatta Fütüvvetin silsilesi, On İki İmam ve Gadir-i Hum hadisesi gibi Şii-Bektaşî-Alevi inancının en temel konuları özellikle 15. yüzyıldan sonra kaleme alınan fütüvvetnamelerin pek çoğunda yer bulmuştur. Aynı şekilde, şeriat, tarikat, hakikat ve marifet kapıların makamları hem birçok fütüvvetnamede hem de Alevi kaynaklarında uzun uzadıya anlatılmaktadır. Yine hadis olarak aktarılan "*Ali'den başka yiğit, Zülfikar'dan başka kılıç yoktur*" sözü hem fütüvvetnamelerde ve şeceremelerde hem de Bektaşî-Alevi geleneğinde destanlaşmış bir retoriiktir.

Her ne kadar etkileşimin iki yönlü olması mümkün olsa da bizim de paylaştığımız baskın görüş, Şii-İmamiye-Alevi-Bektaşî akidelerinin ve ritüellerinin zamanla fütüvvetnamelere sirayet ettiği, hatta bu belgelerde hâkim bir dil haline geldiği ve bunun fütüvvet ve Ahilik geleneğinin pratiklerine de intikal ettiği yönündedir. Nitekim fütüvvetnamelerde sık bahsi geçen Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi ilk

dönemlere ait fütüvvetnâmelerde de geçse bile, daha sonraki metinlerde olduğu gibi baskın bir dile dönüşmemiştir. Aynı şekilde, Fütüvvetin şeceresi Şiiliğin şeceresi ile neredeyse aynı zincirle Yesevî'den başlayarak On İki İmam üzerinden Hz. Ali'ye ve oradan Hz. Peygamber'e bağlanmaktadır. Bu itibarla, ilgili literatürde 'fütüvvetin ya da fütüvvetnamelerin Şiileşmesi' tabiri kullanılmaktadır. Fuad Köprülü, bu sebeple Ahilerin 14. asrın sonlarında Bektaşî adını aldıklarını ve silsilelerini de Hacı Bektaş Veli'ye bağladıklarının kuvvetle muhtemel olduğunu iddia eder.

Abdülbaki Gölpınarlı, bu durumu, bu eserlerin yazıldığı dönemde Osmanlı ülkesinde bu türden Şii-Alevi geleneklerin toplum nezdinde oldukça yaygın olması ile açıklar. Köprülü bu görüşü benimsemekle birlikte, bazı dönemlerde devlet otoritesinde ortaya çıkan bazı zafiyetlerden istifade edip yer yer devletle çatışmaya varan Şii-Bektaşî retorliğini ve ayaklanmalarını da eklemektedir. Dolayısıyla, bu kadar itibarlı ama aynı zamanda egemen bir Horasan kökenli tasavvufî anlayışın fütüvvet ve Ahilik geleneğini etkilememesi zaten düşünülemez idi ve öyle de olmuştur. Nitekim fütüvvetnamelerdeki silsile, ritüeller ve adap kuralları Sünni-sufi gelenekten ziyade Şii-Bektaşî geleneğe çok daha yakın durmaktadır. Fakat, bazı araştırmacılar takiyye olarak değerlendirse de daha sonraki asırlarda bu eserlerin elle yazılan kopyalarında siyasi otoritenin (muhtemelen halkın da) talebiyle Sünni bir karakter kazanmaya başlamıştır.

Netice itibarıyla, pek çok fütüvvetnamede yer alan bu tür bilgilerin ister bilmeden isterse propaganda amacıyla yazılsın Fütüvvet/Ahilik anlayışının ve teşkilatının zamanla zaafa ve itibar kaybına uğramasında bize göre önemli payının olduğu aşikardır. Başka bir deyişle, Ahilik geleneğinin sonraki asırlarda devlet ve millet nezdinde saygınlığını koruyamamasının sebeplerinden birini de Şii ve bazı batını görüşlerin etkisinin artmaya başlamasında aramakta fayda vardır. Nitekim özellikle 16. asırdan itibaren Osmanlı ulemasının ve Sünni sufi zümrelerin Ahilere daha mesafeli bir tutum aldıkları bilinmektedir. Zira ulemanın, ümeranın, sermaye sahiplerinin ve sufi çevrelerin itimadını kaybeden bir yapının geniş halk kitlelerince benimsenip destek görmesini beklemek hayli zor olsa gerektir.

Kaynaklar

- Attar, Ferüdüddin. *Mantuk al-Tayr*. 2 Cilt. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: MEB Yayınları, 2001.
- Barkan, Ö. Lütfi. *Kolonizatör Türk Dervişleri ve Süleymaniye Camii ve İmareti Muhasebesi (1585-1587): Vakıflar Dergisinden Seçmeler III*. Haz. Coşkun Çakır. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2013.
- Bekki, Salahaddin – Yalçın, Enis. "Bazı Fütüvvetnameler ve Şecerenameler Işığında Hz. Ali". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 90 (2009), 25-46.
- Birgivi, Mehmed E. *Birgivi Vasiyetnamesi (Kadıze Şerhi)*. Sadeleş. A. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979.
- Cevdet, Muallim. *İslam Fütüvveti ve Türk Ahiliği: İbn-i Battuta'ya Zeyl*. Çev. Cezair Yazar, İstanbul: İşaret Yayınları, 2008.
- Çağatay, Neşet. "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (1952), 61-84.
- Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadızedeliler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/100-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çelebi, M. Zillioğlu Evliyâ. *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*. C. 2. Türkçeleş. Zuhuri Danışman. İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, 1969.
- Dalkıran, Sayın. *İran Safevî Devleti'nin Kuruluşu ile Osmanlı-İran İlişkilerinde Şiiliğin Rolü*.

- İstanbul: OSAV Yayınları, 2022.
- Dalkıran, Sayın. *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şii Akidesine Tenkitleri*. İstanbul: OSAV Yayınları, 2017.
- Eliaçık, Muhittin. "Anadolu İkliminde Gelişmiş Bektaşilik ve Ahilik Üzerinde Ortak Ritüeller İncelemesi". *14. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 18-20 Ekim, Ankara. Ed. O. Kurtoğlu ve A.Ç. Erginer, HBV Üniv. Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları U.A.M. (2018), 512-516.
- Emecen, Feridun M. *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikleri Dünyası*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.
- Erdem, Ekrem. "Fütüvvet/Ahilik-Tasavvuf İlişkisi İktisadi Hayata Dair Bazı Çıkarımlar: Farklı Dillerde Yazılmış Bazı Fütüvvetnameler Üzerine Bir İnceleme". *İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi* 8/2 (2022), 185-222.
- Erdem, Ekrem. "Fütüvvetnamelerin İslam İktisat Düşüncesi İçindeki Yeri". *İş Ahlakı Dergisi* 14/1 (2021a), 27-62.
- Erdem, Ekrem. "Fütüvvetnamelerin Türleri ve Farklı Dillerde Yazılmış Bazı Fütüvvetnamelerin İçerikleri Üzerine Bir İnceleme". *Ahi Evran Üniversitesi İİBF Dergisi, 'Fütüvvet, Ahilik ve İktisadi Hayat' Özel Sayısı 5* (2021b), 88-113.
- Erdem, Ekrem. "Fütüvvet ve Ahilik Çalışmalarının Kaynakları". *Bilgi Ekonomisi ve Yönetimi Dergisi* 16/2 (2021c), 173-198.
- Erdem, Ekrem. "Fütüvvetin ve Ahiliğin Menşei, Mahiyeti ve Türleri", *Ahi Evran Üniversitesi İİBF Dergisi, 'Fütüvvet, Ahilik ve İktisadi Hayat' Özel Sayısı 5* (2021d), 1-15.
- Erdem Ekrem. "Sanayi Devriminin Ardından Osmanlı Sanayileşme Hamleleri: Sanayi Politikalarının Dinamikleri ve Zaafiyetleri". *Erciyes Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi* 48 (2016), 17-44.
- Erdem, Ekrem. *Ahlakla Kalitenin Buluştuğu Bir Esnaf Teşkilatlanma Modeli: Ahilik*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2009.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. Önsöz. iç. *Mantık Al-Tayr*. C. 1. Feridüddin Attar. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: MEB Yayınları, 2001.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "Şeyh Seyyid Gaybi oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in Fütüvvet-nesmesi". *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956a), 27-72.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "Fütüvvet-Name-i Şeyh Seyyid Hüseyin ibni Gaybi". *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956b), 73-126.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "Fütüvvet-Name-i Sultani ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar". *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956c), 127-155.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "Burgazi ve Fütüvvet-nesmesi". *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953), 76-153.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı". *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950/2011). Ayrıca kitap olarak, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2011.
- Gülten, Sadullah. *Türklerin Hz. Ali'si: Destanlar, Efsaneler ve Menkıbeler*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2023.
- Güngör, Özcan. "Aleviliğin Caferilikle İlişkinin Sosyolojik İçerik Analizi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 71 (2014), 83-109.
- Hacı Bektaş Velî, Hünkâr. *Besmele Tefsiri*. Haz. Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Hacı Bektaş Velî, Hünkâr. *Makâlât*. Haz. Ali Yılmaz, vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Hacı Bektaş Velî, Hünkâr. *Velâyetnâme*. Haz. Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Hasan b. Müslim, S. Alizade. *Hızırnâme Alevî Bektâşî Âdab ve Erkânı (Buyruk)*. Haz. Baki Yaşa Altınok, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- İnalçık, Halil. *'Devlet-i Aliyye' Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II, Cilt II:*

- Tagayyür ve Fesad (1603-1656) Bozuluş ve Kargaşa Dönemi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Kardaş, Sedat. Ali Nihani'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnâmesi'nde Ahi Evran ile Hacı Bektaş-ı Veli İlişkisi. *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Cilt 2, 5-7 Ekim 2017, Kırşehir. Ed. A. Gökbel ve A. Doğan, Kırşehir Ahi Evran Üniv. Yayını (2018), 815-835.
- Kaygusuz Abdal. *Saraynâme*. Haz. Abdurrahman Güzel. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kaygusuz Abdal. *Dil-güşâ*. Haz. Abdurrahman Güzel. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Kaygusuz Abdal. *Erkanname 1*. Haz. Doğan Kaplan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kitâb-ı Cabbâr Kulu*. Haz. Osman Eğri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kitâb-ı Dâr*. Anonim. Haz. Osman Eğri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Köksal, M. Fatih. *Ahi Evran ve Ahilik*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği, 2011a.
- Köksal, M. Fatih – Gıynaş, K. Ali. “Bir Bektaşî Fütüvvet-namesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 59 (2011b), 403-422.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2018a.
- Köprülü, M. Fuad. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2018b.
- Köprülü, M. Fuad. *Anadolu'da İslamiyet*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2017.
- Köprülü, M. Fuad. “Bektaşîliğin Menşe'leri”. Çev. Mehmet Yaman. *Türk Yurdu Dergisi* 7 (1925/1995); <https://www.alevibektasi.eu> > id=790:bektasiligin-menseleri.
- Kuşeyri, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Muhammed b. Hanefiyye Cengi*. Anonim. Haz. Ceyhun Ünlüer. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Mustafa, Celal-zade. *Selim-name*. Haz. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Naci, Muallim. *İslam Fütüvveti ve Türk Ahiliği: İbn-i Battuta'ya Zeyl*. Çev. Cezair Yazar. İstanbul: İşaret Yayınları, 2008.
- Nihani, Ali. *Ali Nihani'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnamesi*. Haz. Sedat Kardaş. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Radavî, Abdulgani M.b.A.H. *Fütüvvetnâme-i Tarikat*. Haz. Osman Aydınli. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Rumi?, Firdevsi. *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli Vilâyet-name*. Haz. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
- Ocak, A. Yaşar. “Bektaşîlik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/373-379. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ocak, A. Yaşar. “Alevî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Öz, Mustafa. “Şîa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özcan, Mustafa. “Güşehri”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/250-252. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Said, Baha. “Bektaşîlik II”. *Türk Yurdu* 5/26 (1927), 214-215.
- Sarıkaya, M. Saffet. “Türk Dini Tarihinde Fütüvvetnamelerin Yeri ve Önemi”. *II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Cilt 2, 27-29 Eylül 2018, Kırşehir. Ed. A. Gökbel, A. Doğan, A. Gündüz ve F. Çil, Kırşehir Ahi Evran Üniv. Yayını (2019), 403-419.
- Sarıkaya, M. Saffet. “Ahilik Kültürünün Aleviliğe Yansıyan Boyutları”. *II. Ahilik ve El Sanatları Sempozyumu*. 10 Ekim, Antalya. 1-16 (2000); Ayrıca, *Yol Dergisi*. 25 (2003), 98-112.
- Sarıkaya, M. Saffet. *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Seyfeli, Mahmut. “Balkanlarda Geleneksel Helva Sohbetlerinin Ahilikle İlgisi”. *V. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Cilt 2, 3-5 Ekim 2019, Kırşehir. Ed. A. Gökbel, A.

- Gündüz, A. Doğan, İ. Kasap ve F. Çil, Kırşehir Ahi Evran Üniv. Yayını (2020), 359-380.
- Seyyid Safi. *Şeyh Safi Buyruğu*. Çev. Doğan Kaplan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Söylemez, Mahfuz (Haz.). *Dâstân-ı İbrâhîm Edhem, Dâstân-ı Fâtuma, Dâstân-ı Hâtun*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Şahin, Haşim, *Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Toplumunda Dini Zümreler (1300-1400)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Şehristâni, M.b. Abdülkerim. *Dinler ve Mezhepler Tarihi (el-Milel ve'n-Nihal)*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Şeker, Mehmet. *Türk-İslam Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvet-namelerin Yeri: Seyyid Hüseyin el-Gaybi'nin Muhtasar Fütüvvet-namesi*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2011.
- Şen, Adil. "1792 Tarihli Sakalar Fütüvvetnamesindeki Ahilik Merasimleri ve Ahlak İlkeleri". *V. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Cilt 1, 3-5 Ekim 2019, Kırşehir. Ed. A. Gökbel, A. Gündüz, A. Doğan, İ. Kasap ve F. Çil, Kırşehir Ahi Evran Üniv. Yayını (2020), 1-7.
- Taeschner, Frank. "İslam'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri". Çev. Semahat Yüksel. *Bellekten* 36/142 (1972), 203-235.
- Taeschner, Frank. "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)". Çev. Fikret İşıltan. İstanbul. *Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953), 1-30.
- Taş, Kibar. "Aleviliğin Tanımı ve Temel İbadetleri (Kureyşan Ocağı Özelinde)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 104 (2022), 471-490.
- Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nameler*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Ülgener, Sabri F. *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*. İstanbul: Der'in Yayınları, 2006.
- Ünlüsoy, Kamile. "Balım Sultan'a Nispet Edilen Bir Fütüvvetnameye Dair Bazı Değerlendirmeler". *V. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Cilt 2, 3-5 Ekim 2019, Kırşehir. Ed. A. Gökbel, A. Gündüz, A. Doğan, İ. Kasap ve F. Çil, Kırşehir Ahi Evran Üniv. Yayını (2020), 341-358.
- Virânî Baba. *İlm-i Cavidân*. Haz. Osman Eğri, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Rıza. *Aleviliğin Doğuşu*. Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Yıldırım, Rıza. "Shi'itisation of the Futuwwa Tradition in the Fifteenth Century. *British Journal of Middle Eastern Studies* 40/1 (2013), 53-70.
- Zebidi, Ahmed bin A. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. C. 4. Çev. ve Şerh. Kâmil Miras. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981.
- Zebidi, Ahmed bin A. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. C. 9. Çev. ve Şerh. Kâmil Miras. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980.

Extended Abstract

The aim of this study is to identify the interaction points of the Futuwwa-Akhism and the Shī'ī-'Alawī-Bektāshi movements in the Turkification and Islamization process of Anatolia and Rumelia geographies. For this purpose, the influence of 'Alawī-Bektāshi style belief concepts on the Turkmen tribes, the interaction points between the Futuwwa-Akhi thought and the Shī'ī-'Alawī-Bektāshi thought in terms of belief motifs, the Shi'itization of the futuwwatnamas and its effect on the Akhi order, the reflections of this situation on the economic life, and the influence of esoteric views in the weakening of the Akhism in the Shiite were examined. It is understood that the Futuwwa movement interacted more with the Shī'ī-'Alawī-Bektāshi movements and their beliefs and rituals, especially during its structuring processes in the Persian and Anatolian Turkish regions.

In this regard, it is possible to see the intense influence of Shī'ī beliefs in Persian and Turkish futuwwatnamas and some other sources of Akhism. As a matter of fact, the dominant view in the literature in question is that Shī'ī-İmāmiyya-'Alawī-Bektāshi creeds and rituals spread to the Futuwwatnamas over time, and even became a dominant language in these documents, and this was also transferred to the practices of the Futuwwa and Akhi tradition. Because the

sequence, rituals and rules of etiquette in the futuwwatnames are much closer to the tradition in question than to the Sunni-Sufi tradition. Likewise, the genealogy of Futuwwa is connected in almost the same chain as the genealogy of Shi'ism, starting from Yasawī, through the Twelve Imāms, to 'Ālī, and from there to the Prophet Muhammad. Again, although the love of 'Ālī and Ahl al-Bayt, which is frequently mentioned in the futuwwatnamas, is also mentioned in the futuwwatnamas of the early periods, it has not become a dominant language as in later texts. It can be said that this influence has turned into an advanced Safavid style political propaganda language, especially in some Futuwwa texts. In this respect, the term Shi'itization of futuwwa or futuwwatnamas is used in the relevant literature. For this reason, famous historian Fuad Köprülü claims that the Akhis took the name Bektāshi in the late 14th century and that it is highly probable that they linked their lineage to Hācī Bektāş Velī.

However, in some sources, on the contrary, it is emphasized that some belief motifs of Futuwwa and Akhism are reflected in Bektāshiyya and 'Alawiyya. As a matter of fact, it has been claimed that futuwwatnamas are one of the basic sources not only of Futuwwa and Akhism, but also of Bektāshiyya and 'Alawiyya, and therefore, the basic beliefs and rituals contained therein were predominantly transferred to 'Alawiyya. So much so that many of the rituals mentioned in the Futuwwatnamas, such as taking a path as an ancestor and a companion, the gathering of forties, donning a sheath, wearing a cardigan and a crown, and offering sherbet, and respect for 'Ālī and the Ahl al-Bayt are among the main principles in Bektāshiyya. For this reason, some authors see the Akhi order as an institution that lies in the background of the history of 'Alawiyya and directly contributes to the 'Alawī organization.

Although some researchers consider it as 'taqiyya' (deception for religious purposes), it began to gain a Sunni character in the copies of these works that were reproduced in the following centuries, upon the request of the political authority (and probably the public). As a result, it is obvious to us that such information contained in many futuwwatnamas has an important role in the weakening and loss of reputation of the Akhi tradition over time. Hence, it is known that especially from the 16th century onwards, Ottoman scholars and Sunni Sufi groups took a more distant attitude towards the Akhis.

BRAILA MOSQUES OF THE OTTOMAN PERIOD* OSMANLI DÖNEMİ İBRAİL CAMİLERİ

GABRIEL-FLORIN GHINEA**

Sorumlu Yazar

Abstract

After the military expedition against Petru Rareş (1527-1538) in Moldavia, Braila was annexed to the Ottoman Empire and, according to contemporary sources, a fortress was built there. From that moment on, the city and its surroundings underwent a process of deep changes regarding the landscape and its population. Already in 1570, in the city there were 116 Muslim households and four mosques. Over time the city became more and more a “Turkish” settlement and the number of Muslim places of worship increased. The existence of the different mosques and masjids both in the citadel as in the city can be followed through the repair reports, in the studies concerning the Braila’s military history and through the examination of different archive document especially from the *Archives of Pious Foundation* and *Romanian National Archives*. When referring to the praying places in Braila some sources offer more technical data without mentioning the names and other mentions only the names without any information regarding the location. Because of that most of the mosques found in the city cannot be located with precision and the dates regarding their building years are not clear but even so can be periods of their functionality can be predicted. From 16th until the beginning of the 19th century, there were identified 38 different mosques in Braila, but only a few were functional at the same time and many were destroyed by the war or just got ruined. In 1829 the city entered under Russian and Wallachian rule, and the mosques that survived the war from 1828-1829 and were not demolished were used for other purposes like prison or arrest, ammunition depot and even converted into a Christian church like it was the case of the Church of the Holy Archangel Michael from the center of the city.

Key Words: Mosque, Masjid, Holy Archangels Michael Church, Braila, Ottoman city.

Öz

Boğdan’da Petru Rareş’e (1527-1538) karşı düzenlenen askeri seferden sonra İbrail Osmanlı İmparatorluğu’na bağlanmış ve çağdaş kaynaklara göre burada bir kale inşa edilmiştir. O andan itibaren şehir ve çevresi, manzara ve nüfus açısından kapsamlı bir değişim sürecine girmiştir ve artık 1570 yılında şehirde 116 Müslüman hane ve dört cami bulunmaktadır. Zamanla şehir giderek daha fazla “Türk” yerleşimi haline gelmiş ve Müslüman ibadethanelerinin sayısı artmıştır. Kale içinde ve şehirdeki farklı cami ve mescitlerin varlığı, onarım raporları, İbrail’in askeri tarihine ilişkin çalışmalar ve özellikle Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi ve Romanya

Araştırma Makalesi / Künye: GHINEA, Gabriel-Florin. “Braila Mosques of the Ottoman Peroid”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 65-84. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1523138>

* This study is based on the doctoral dissertation entitled *The Social and Economical Life on the Danube River: The Case Study of Brăila (1774-1878)*, prepared under the supervision of Prof. Dr. Emine ERDOĞAN ÖZÜNLÜ at Hacettepe University Institute of Social Sciences.

** PhD student, Hacettepe University, Faculty of Literature, Department of History. E-mail: gabriel.ghinea@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7592-0210.

Milli Arşivi'ndeki çeşitli belgelerin incelenmesi yoluyla takip edilmiştir. İbrail'deki ibadet mekânlarına atıfta bulunurken bazı kaynaklar isim belirtmeden daha teknik veriler sunmakta, bazıları ise konuyla ilgili herhangi bir bilgi vermeden sadece isimlerden bahsetmektedir. Bu nedenle şehirde bulunan camilerin çoğunun yeri kesin olarak tespit edilememektedir ve inşa yıllarına ilişkin tarihler net değildir, ancak yine de işlevsellik dönemleri tahmin edilebilir. 16. yüzyıldan 19. yüzyılın başına kadar İbrail'de 38 farklı cami olduğu tespit edilmiştir, ancak aynı dönemde sadece birkaçı işlevseldir ve birçoğu savaş nedeniyle yıkılmış ya da harap olmuştur. 1829 yılında şehir Rus ve Eflak hakimiyetine girmiş ve 1828-1829 yılları arasındaki savaşta ayakta kalan ve yıkılmayan camiler hapisane veya tutuklama, mühimmat deposu gibi başka amaçlar için kullanılmış ve hatta şehrin merkezindeki Kutsal Başmelek Mikail Kilisesi örneğinde olduğu gibi bir Hristiyan kilisesine dönüştürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Cami, Mescid, Baş Melekler Mikail Kilisesi, İbrail, Osmanlı şehri.

Introduction

Braila (İbrail) is an old Romania settlement situated on the left bank of the Danube. Due to its elevated position on a plateau that afforded it control and observation of the Danube, Braila was safe against the river's destructive forces and represented an ideal location for settlement. The strategic location, situated in proximity to a ford on a river that served as a significant trade route throughout history, allowed passage to Dobrudja and made it an ideal location for a trading center.

Before the 14th century, on the site of today's town, there was only a small fishing village. (Popescu, 1994, 183). The economic and strategic importance of the area was understood by the members of the ruling dynasty of Wallachia (Eflak) and the village was incorporated into the newly created Wallachian state. Later, when the state's territory was organized and administratively divided into counties, the county of Braila was created in this area and received the name of the town that served as its administrative center. (Panaitescu & Mioc, 1966, 330).

The earliest confirmed reference to Braila comes from a document which resembled a commercial treaty dated in 1368 signed by Vladislav I the ruler of Wallachia. Wishing to increase the commercial importance of the city the Wallachia ruler granted commercial privileges to the merchants from the city of Brasov which were to do their trade at the Danube harbor. According to the document's stipulations the merchants were to pay the custom fees only one time and only at the departure from the city (Pascu & Cihodaru, 1977, 86). As another evidence for the participation of Braila in the international trade is the fact that the city was to be found on the various portolans of the Catalan-Genovese style under the name of Drinago but during the 15th to 16th centuries, the town was known by various names including Brigala (in Italian), Brailova, Ibrail (in Turkish), and Proilavon (in Greek) (Giurescu, 1968, 37-44; Rădvan, 2003, 75-85; Rădvan, 2004, 249; Maxim, 2000, 364). If in the middle of the 14th century, Braila was already a Christian settlement considered to have a pre-urban status at the beginning of the 15th century, Braila is considered to have the status of a town and started to be recognized as an important location in trade in the area. (Câdea, 1993, 26-29; Câdea, 1995, 73-102; Câdea, 2012, 127-128; Holban, 1968, 30; Popescu, 1994, 184; Popescu, 1997/98, 217).

Due to its strategic and economic importance it became one of the first targets that the enemies of Wallachian rulers would attack in case of a military conflict and as an example in 1462, Mehmed II led a fleet of 25 triremes and 150 other ships up the Danube and destroyed Braila. In 1470 the town was again a victim of a military conflict but this time the city was devastated by the Moldavian ruler Stephen the Great

who's actions apparently were motivated not only by politics but also by economic interests, as Braila was a competitor for Moldavian commercial center Kilia (Bogdan, 1959, 16, 19). The conflicts subsided after 1482-1484, when Kilia fell to the Ottomans. However, in 1512, the town was again attacked by Bogdan III, successor of Ștefan, triggered by a challenger to the Moldavian throne from Wallachia. Braila recovered and remained the main gateway to the East for both the Wallachian goods and those brought from Brasov or Sibiu. (Giurescu, 1968, 67).

Following the military campaign in Moldavia against Petru Rares in 1538 conducted by the sultan Suleiman I, Braila came under direct Ottoman authority. During this episode, Moldavia lost in favor of the Ottoman Empire the Southeast of Besarabya where the powerful fortress of Bender was raised and consolidate the Ottoman control in the area (Mircea, 1941, 464-475). It is unclear under what circumstances Radu Paisie, the voivode of Wallachia, agreed to submit Braila, but it is accepted by the historians that the settlement was incorporated into the Ottoman defense system, from the north of the Danube, after 1540. (Holban et al, 1972, 504; Iorga, 1996, 289; Giurescu, 2000, 119). As part of this defense system, following their occupation of Braila, the Ottomans began constructing a stone citadel guarded by a garrison which increased with time. As an outpost of the Ottoman Empire, Braila had a role in a more effectively control of Wallachian and Moldavian voivodes' politics but the traffic on the Danube as well. Braila and its surrounding areas, were organized similar to other former Wallachian territories that entered under directly Ottoman occupation (Maxim, 1983, 806-814). Besides the military and strategical importance, because it was a harbor on the Danube, Braila increased its economic importance as well being called in 1569 an important harbor not only for Wallachia but for Moldavia as well (Giurescu, 1968, 73-75, 115-119, 157-158; Popescu 1992, 335; Popescu, 1997/98, 222-223). The capture of Braila marked the Ottoman control of the north of the Danube and allowed for surveillance over the river, which was a critical transportation route for troops and goods as the Empire continued to expand into central Europe along the Danube (Maxim, 1983, 806-814).

After the occupation the settlement of Braila suffered changes that reflected the new situation and the politics of the new rulers. Beside and maybe contemporary with the migration and settlement of a new population were brought elements of Ottoman urbanization as in the other Ottoman settlements along the Danube line that became territories of Islam. Praying places, military structures, and various types of social architectural works such as bazaars, mosques, public baths, and religious foundations were constructed in Braila (Engin, 2013, 50). Despite the existing literature on Brăila, there is a significant gap in the research on mosques in Braila, therefore, the purpose of this study is to shed light on the situation of mosques in Braila and what had happened to them after the Adrianople Treaty from 1829.

1. The praying place from Braila

The city of Braila has been a predominantly Christian community for hundreds of years, long before the Ottoman Empire came to the Danube. This is evidenced by the existence of early Christian necropolises on both the higher plateau of the city and near the bank of the Danube (Cândea, 1995, 34-104). As the most significant port in Wallachia due to its advantageous geographical position and the revenue generated from trade taxation, Braila became a focal point of interest for neighboring states and following almost two centuries of Wallachian control in year 1538 the city became

part of the Ottoman Empire (Mircea, 1941, 464; Maxim, 1994, 974; Maxim, 2010, 175)¹.

From the moment Braila entered under direct Ottoman control, with brief periods of interruption, for almost 290 years, the fortress and the harbor continued to be significant economic, strategic, and military assets in the region (Popescu, 1997/98, 222-223). There are previous studies that have contributed to the economic and military history of Braila, however, the information concerning the city itself is scarce. Foreign travelers and soldiers in the Russian armies that came to Braila and left descriptions of the city noted its resemblance to the Ottoman city in the region. Resembling a typical Ottoman city, in Braila as well, in addition to the traditional houses, public baths, squares, and markets, there should have been a multitude of mosques and masjids used by the Muslim population which represented the majority in the city.

Upon examination of the sources consulted regarding the Muslim praying houses, it became evident that while some merely mention the names of the various praying places found within the city during the time being concerned more with their personnel or administrative problems regarding their activities, other sources, like the repair reports, concentrate more on information regarding the repair and upkeep of the buildings. Because of the destruction suffered during different wars in which the city was involved many praying places were completely destroyed and others were only partial affected and had to be repaired. In addition to the damage caused by the war, another factor that contributed to the degradation and ultimate ruin of numerous buildings in the city was the use of low-quality construction materials, such as unburnt bricks. Furthermore, the construction methods employed also played a role in the deterioration of the city's infrastructure. (Stănescu, 1956, 316).

Although the primary focus of research was generally on the citadel or the Ottoman fortifications of Braila, the studies conducted by Hakan Engin, Ionel Căndea, H. Stănescu, Mariana Şlapac, Laurenţiu Rădvan and Mihai Anatolii Ciobotaru provided some insight into the circumstances surrounding Muslim prayer in Braila, particularly in the context of the Russian-Ottoman wars of 1710-1711, 1735-1739, 1768-1774, 1787-1792, 1806-1812, and 1828-1829. In addition to the aforementioned scholars' studies, the material comprising Russian military maps, when combined with other newly discovered archival materials, will contribute to the development of a more comprehensive understanding of the topic of Muslim prayer spaces in the city during the Ottoman era.

1.1. The praying place from the citadel

A review of the existing literature on Braila reveals that the most frequently mentioned Muslim prayer space in Braila was located within the castle. Although the mosque is known only by the name of *Hunchiar*, given in Romanian documents and the date of its construction is uncertain, it is regarded by historians as the oldest mosque in the city (ANDJB, 99/1832, 5-9; Popescu, 1938, 23). It is believed that the structure was built solely for the use of the Ottoman garrison and was constructed contemporaneously with the citadel. Given the importance attached to the fortification and reinforcement of the citadel and the castle, this place of worship as well, was

¹ The exact date of this episode in Walachia's history is still debated among Romanian historians, but everything happened after the Ottoman military campaign against Petru Rareş, the ruler of Moldavia. The military campaign began in 1538, and two years later, in October 1540, the Ottomans began construction of a citadel at Braila, which was not finished in 1546.

subjected to a series of renovations and modifications over time. As example before and after the Russian Ottoman wars from, 1768–1774, 1787–1792, 1806–1812 and 1828–1829 the citadel underwent extensive renovations as did the mosque found on its grounds (Engin, 2022, 111).

This praying place, which is classified by H. Stănescu as a masjid was first mentioned on a plan made in 1790 by the Austrian Johan von Vermatti and published for the first time in 1929 by Gheorhe T. Marinescu (Stănescu, 1956, 316; Marinescu, 1929, XXIII). Based on the above-mentioned plan, in his research on the history of Braila and its fortifications, Ionel Căndeia associates the oldest known mosque in Braila with the one marked on Vermatti's plan, which is located in the southeast corner of the citadel. Although the building was likely of modest size and lacked a significant military importance, it received enough attention from the cartographer; as evidenced by its clear and precise indication on the plan. The place was marked in the interior of the citadel with the symbol of a crescent and a small sketch of a mosque (Marinescu, 1929, XXIII; Căndeia, 2004, 9, 15). When it came to the location of the Constantin C. Giurescu cites the location of the masjid from the citadel as being in the third enclosure of the citadel. This differs from the locations given by Stănescu and Căndeia, who both mention its location in the first enclosure of the citadel (Giurescu, 1968, 75; Stănescu, 1956, 306; Căndeia, 2004, 9, 15). On a plan of Braila, dated from 1828, Ionel Căndeia locates the masjid in the southwest corner of the citadel and concludes that after 1810, when the citadel was deeply affected by the explosion of the gunpowder magazine, it must have been rebuilt in another place (Căndeia, 2005, 196).

The existence of a praying place in the citadel is briefly mentioned by Hakan Engin as well. Engin notes that it was renovated during the construction activities carried out between 1755 and 1757 (Engin, 2022, 162). The name of the prayer space is not mentioned, but for the year 1755 its dimensions and the approximate location have been identified. The construction was relatively modest in scale, measuring a mere 12 meters in length and 11 meters in width, with the minaret measuring approximately 18.5 by 4.5 meters and it was situated in close proximity to the gate, the supply and ammunition depot, and the archers' tower (Engin, 2022, 106). The repairs from 1755 included strengthening the pillars and replacing the floor (Engin, 2022, 108, 192). In 1787 the praying place had once again the floor replaced and judging by the dimensions of repaired ceiling, which were 22.5 m. in length and 13.5 m. in width, the building apparently was enlarged as well (Engin, 2022, 108, 131–132, 192; Engin, 2012, 67). Even if the building was enlarged or even rebuilt, the dimensions indicates that the construction was not particularly large, although it was larger than the Sultan Osman Mosque, which was to be found situated in the center of the city (Ayverdi, 2000, 33).

Mariana Şlapac's research on the stronghold of Braila, based on two Russian plans of the city from 1770 and 1775, made by Ivan Sobolev² and Mark Severincik³, also placed the mosque near the citadel gate as well. As an argument can be advanced based the plan's own description in which is very clear and stipulates that the mosque,

2 Şlapac, 2019, 180, "Plan Brailowskoi kreposti v kakom sostoianii ... po vziatii rossiiskim voiskom ot turok nahodiŭta ... ot 1770go godu" (The plan of the fortress of Braila in what condition ... is after the conquest of Russian army from the Turks...year 1770), The State Military-Historical Archives of Russia from Moskow (AMIR), F. 846, inv. 16, d. 2058.

3 Şlapac, 2019, 183, "Plan Brailowskoi kreposti s pokazaniem okolo onago forštata I situaiii 1775go godu fevralea dnea" (Plan of the fortress of Braila and the situation of Vorstadt next to it February 1775), AMIR, F. 846, inv. 16, d. 2127, s. 2.

which is marked with the letter “E”, had beneath it the citadel’s gate. Consequently, the mosque must be situated on the floor above the gate (Şlapac, 2019, 185, 189, 195-196). The location of the minaret, the walls and the gate, and the fact that the mosque was at the second level of the stone tower that was guarding the entrance in the citadel can be better understood when studying both the image of the citadel of Braila that was found in Russian archives by Victor Țvirçun and the military plans discovered in the Russian State Military-Historical Archive (RGVIA) by Laurențiu Rădvan and Mihai Anatolii Ciobotaru (Rădvan & Ciobotaru, 2019, 367, 370-371, 377-382).

As the first enclosure of the citadel disappeared before 1819, the layout of the citadel is changed. If in other older plans of the citadel there always was mentioned or marked a praying place, in the plan made by Seyyid Ömer there are no reference of it (Engin, 2012, 112; Cându, 2015, 113; Yıldıztaş, 2016, 99). But it is possible to have been omitted because of the lack of importance from military point of view. Even if it was not mentioned or marked in the citadel, apparently a mosque it did exist and for the year 1828, Ionel Cându locate it near the southwest corner of the citadel (Cându, 2005, 196). The existence of a former masjid is revealed in an official correspondence between the Magistrate of the city and the Internal Affairs Office of Wallachia, in which was discussed the reorganization of the perimeter of the former citadel. This building, in contrast to the fate of all the city’s fortifications, was not destroyed but repaired, modified, and in 1831 was given a new role as the headquarters of the city police as well as a place of incarceration. Moreover, the building became the center of the Magistrate Square in a new neighborhood that was created where the citadel has stood before. Apparently, it was a practical decision to reuse for a period of time the buildings that fitted the new purpose. Even if it was made of stone, only after one year it was already stated that the building was again in a bad shape so in March 1832 Magister asked for the necessary approval for its repair. Soon after the purpose of the building was changed again because in 1833, the Magister asked from the government the permission to create a national school and planned to use the building of the former mosque, since at the time, apparently was not suitable anymore as an incarceration facility (ANDJB, 99/1832, 5, 9; Stănescu, 1956, 316, Filitti, 1930, 20; Popescu, 38, 23).

1.2. The praying place within the city

A review of the current urban landscape reveals that, despite the presence of a small Turkish community, there is an absence of a mosque in the city. The situation was distinct between the sixteenth and early nineteenth centuries, when the Muslim population constituted the majority in the city. For the Ottoman period, Hakan Engin acknowledges the existence of various mosques and masjids in the city, although he expresses caution and does not provide a precise number. (Engin, 2022, 106, 401). Nevertheless, other scholars have proposed slightly different number for the praying places in Braila. For the year 1770, not including the site within the citadel, Laurențiu Rădvan and Mihai Anatolii Ciobotaru cite a minimum of six locations where prayer was conducted, (Rădvan & Ciobotaru, 2019, 375). Mariana Şlapac references five edifices that were subsequently converted into churches (Şlapac, 2019, 183). However, it is evident that the actual number is likely to be higher, as Petrov’s account does not include any mention of the mosques that were still standing at the time but indicates the burning of thirteen mosques made of stone when the Russian army set fire to the city on January 21, 1770 (Petrov, 1866, 58). Subsequently, in the first quarter of the 19th century from H. Stănescu documented the existence of six mosques in Braila in

1826 (Stănescu, 1956, 316).

Excluding the mosque from the inner castle, that it is considered to have been built in the same time with the citadel, in addition to their names there is further information available about a number of mosques. Two of these mosques are Sultan Osman Mosque, which was constructed during the reign of Sultan Osman Khan (1618-1622), and Sultan Suleiman Mosque. Although the precise locations remain uncertain they were located in the center of Braila there were mentions about being in service simultaneously in 1708 and 1711. (Engin, 2013, 51). This information is consistent, in a degree, with the Russian military charts dated from 1770 and 1775, which depict both the citadel and the city's mosques. As there are mentioned on the descriptions, the praying places from the center before converted to Christian churches soon after the Russian take over were previously (Rădvan & Ciobotaru, 2019, 363-383; Şlapac, 2019, 179-194).

In addition to the aforementioned information, there are several other details regarding the Sultan Osman Mosque. It has been documented that the building has sustained damage on multiple occasions during periods in which the population of the city and the city itself was a victim of the 1710-1711 and 1768–1774 Russian-Ottoman wars. For the first time the mosque required repairs and renovation following the attack and occupation of Braila from 1711 (Maxim, 2011, 80-81)⁴ and at the request of the local population in the aftermath of the Russian army's retreat in September 1711, the mosque and the city's damaged suburbs were repaired (Engin, 2022, 101, 519)⁵. In another Russian attack over the city of Braila, this time during the Russian-Ottoman war from 1768–1774, the Sultan Osman Mosque was deteriorated again or even completely destroyed but was rebuilt in 1777 in the same place (Engin, 2013, 51). According to the list of materials required for the construction, the edifice was built with a stone foundation. Among the materials required for its reconstruction there are mentioned stone, bricks, pillars, and various iron and lead pieces. The minaret of the mosque was constructed from stone and covered with lead (Engin, 2012, 60-61; Engin, 2012, 133-134).

Over time, due to damage caused by wars, because of age, poor craftsmanship or poor construction materials, other mosques that got in a poor condition and were found records of their maintenance work or repairs. For example, in year 1757 in the city repairs were made to a mosque and an open air praying place (namazgâh). The renovation of the mosque was quite vast because it included the ceiling, the walls, floors and windows of which the frames had to be completely renovated. The resistance of the building was reinforced by applying a significant amount of white plaster on both the interior and the exterior of the walls (Engin, 2022, 108-109). Construction activities continued after the Russian-Ottoman war from 1768–1774, and for the year 1777 there are mentions of another mosque, that was in need of repairs. The name is not known but it was supposed to have been built by Sultan Suleiman and was located between the first and the second entrance of the fortress. Its location indicated that was situated closer to the west wall rather than to the center of the city and must not be confused with the above-mentioned Sultan Suleiman Mosque. Since the evaluation made for the repair of the damaged parts of the fortress was not

4 Accordingly to Mihai Maxim, the damages brought to the city and the people was estimated at 5.803 guruş. This amount is approximately double the price of the palace in Ortaköy on the Bosphorus, confiscated from Prince Dimitrie Cantemir, former ruler of Moldavia.

5 The above-mentioned information it is to be found not in the main text of the research but in the 336 and 1736 footnotes.

approved the necessary repairs were not made (Engin, 2022, 127). Ten years later in 1787, during the extensive construction works that were registered in the citadel, some renovation works were carried out on buildings in the city as well. An open-air praying place and mosque, that required maintenance on the roof and the surrounding walls, were reported to be in a state of disrepair and in need of repairs. In this case too, the name and the location of these praying places were not revealed (Engin, 2012, 67). Another mosque, which underwent repairs and modifications in the year 1789 was located on the eastern side of the city, in close proximity to the external wall. The presence of a mosque in this place is unusual because the distance between the citadel and the external wall of the fortress was not big enough to allow the existence of a neighborhood and furthermore, this exact part was more exposed to an enemy military attack (Engin, 2013, 117).

In another part of the city, very close to the center at only 160 meters from the Holy Archangels Church, on Rubinilor Street at number 16, according to Stăneacu, some traces of circular masonry with a radius of about 1.25 m. represent the foundation of a minaret made of brick and adobe (Stăneacu, 1956, 315). If the statement of Stănescu is true and a mosque was built on this place, it must be newer than 1770-1775 because it does not resemble any mosque from the Russian military plans of Braila and must have been destroyed before the Russian occupation from 1829 because there is no mention of this mosque at the time when Braila came under Russian occupation.

From other official documents and this time from two censuses made in 1570 and 1597-1598 it is known that in Braila there were three masjids and one mosque. Their names were Hacı Mehmed Bursalı Masjid, Hacı Mehmed Masjid, Cemşid Masjid and Ahmed Ağa Mosque. Since the total Muslim population was composed from 116 families and a small garrison, even if at that moment were recorded only 3 imams it seems that the number of praying places was quite high (BOA, TTd. No. 483, 178-179, BOA, TTd. No. 0688, 122-123; Maxim, 2013 263, Maxim & Gheorge, 2018, 37-52)⁶.

In first part of the 18th century six more names of praying places are recorded to as being located in the city center. Beşlüyan Ağa Mosque, was mentioned to be active in 1728, and for the year there are mentions regarding Çarşı (Suk), Kale, Fârisan, Fârisan-ı Evvel and Hüdavendigar (Engin, 2022, 106, 290, 306). The first of the mosques mentioned was built at an unknown date by Fârisân-ı Evvel Ağa Mustafa and considering the fact that a pious foundation Beşlüyan Ağa Cami-i Şerifi Vakfı was functioning in 1742, the mosque must have been active as well, and even in 1813 since the name of Beşlü Ağa Mosque is encountered in a document in which is stipulated a fee paid for the services of the imam and the scribe (Engin, 2013, 52; Engin, 2022, 507). Since the founder of Beşlüyan Ağa Mosque is Fârisân-ı Evvel Ağa Mustafa and Engin Hakan in his Ph.D. thesis mentions Beşlüyan Ağa, Fârisan and Fârisan-ı Evvel Mosques in the center of the city and they seem to be active at the same time, it is not clear if there are three different mosques or one mosque called in three different ways.

Making use of the records of pious foundations and judging by the fact of the existence of a pious foundation named Kapudanoğlu Cami-i Şerifi Vakfı can be concluded that in 1757 there was active a mosque with the name of Kapudanoğlu as well (Engin, 2013, 52). Unfortunately, there are no other information regarding the location or the construction date.

6 It was brought to my attention that the same information about Braila was included in other registers a TKGMA, KK. 83 and BOA, TT. 701. Until now I had not been able to receive and study them.

Apparently, the buildings of the mosques and maşjids were not used only for religious purposes. In need, some mosques were used to store provisions when the storage places were not enough. A few mosques' names are known because in 1819 their buildings were used for this exact purpose. These are the Beşlü Mosque, Yalı Mosque, Hangar Mosque, Hacı Ali Mosque, Sim Mosque, Çarşı Mosque and Küçük Osman Mosque (Engin, 2022, 401-402). Beside their names there are almost no other information regarding their place or the date of construction.

After the Russian occupation of the city, the minarets of the Muslim praying places were demolished and the buildings used for other purposes. The above-mentioned mosque from the citadel was firstly used as a jail and after two years the intention was to be used as a school. But it was not the only one and in a document from April, 6 1831 for safety reasons an order is made for the to move of the ammunition stored in the maşjid near the Danube. After the evacuation, the building was scheduled to get demolished (ANDJB, 36/1831).

Other information regarding the mosques from Braila are provided by Mehmet Emin Yılmaz, in his book in which he discusses the Turkish mosques that have been transformed into churches. With regard to the mosque in the center of the city, besides the fact that Çarşı Mosque name is used, the same name used by Mariana Şlapac he mentions that in another Russian plan the same edifice it is called Bayraktar Mosque (Yılmaz, 2023, 647-648). Until now the name of Bayraktar Mosque is only found, in this research. Besides that, the image from a Russian plan and proposed plan of the building given by Yılmaz, being a little bit different in dimensions, do not match the plan given by Ionel Cădea, H. Stănescu, Constantin Carp and Lucian Rotaru (Cădea, 2004, 18, Stănescu, 1956, 309, Carp & Rotaru, 1995, 123-124).

Further, Mehmet Emin Yılmaz, in his study gives a list of the former mosques and some of the names were unknown before. To facilitate comparison with other similar information, the mosques are listed in chronological order according to the years mentioned in the sources consulted by the author: Ali Mosque without mentioning the year, Hacı Ahmed Ağa Maşjid - 1699, (Farisan-i Evvel Ağası) Mustafa Ağa Mosque - 1728, Çarşı (Hacı Ali oğlu Hasan Ağa) Mosque - 1747, Kale Mosque - 1755, Sultan Osman Mosque - 1757, Kaptanzâde Hacı Mustafa Mosque - 1757, Câmi-i Cedîd - 1761 and Sultan Abdülhamid Mosque - 1816 (Yılmaz, 2013, 656-657). As for the Sultan Abdülhamid Mosque, it was built by Abdülhamid I and destroyed by an earthquake in 1802-1803. The necessary repairs were made by Ahmed Pasha and was used again on July 11, 1816 (İnce, 1995, 338)⁷.

Beside the mosques mentioned above there are some many more names that came from the study of the Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (Archives of Pious Foundation). Unfortunately, there were no information regarding the exact locations of the construction date or what happened with these building over the time, but the just the names and the dates when are mentioned in the documents are of importance for this research's topic because can give an idea regarding the longevity or the importance of the praying places.

Some mosques are mentioned only once (Table 1) like Beşlüyan Ağası - 1742 (VGMA, 1220, 34), Kovanzâde Hacı Mustafa Ağa Mosque - 1757 (VGMA, 1219, 38), Sultan Osman Han Mosque - 1757 (VGMA, 1219, 58), Başıbân Ağası Mosque -1758 (VGMA, 1219, 58), Kapudan oğlu Mustafa Ağa Mosque - 1758 (VGMA, 1219,

⁷ The above-mentioned information it is to be found not in the main text of the research but in the footnote number 122.

58), Alemdar Hacı Hüseyin bin Ahmed - 1759 (VGMA, 1219, 58), Hüseyin Hacı Ömer İmdâr ibn-i Hacı Ahmed Mosque - 1763 (VGMA, 1185, 377), Hacı Mustafa Ağa -1763 (VGMA, 1185, 377), Küçük Hacı Hüseyin bin Molla İsmail Mosque - 1765 (VGMA, 1185, 377), Hacı Hüseyin Alemdar Mosque-1765 (VGMA, 1185, 377), Çörek Ali Oğlu Hüseyin - 1766 (VGMA, 1185, 377), Seyrek Kasabzâde Hacı Mustafa Ağa - 1778 (VGMA, 1185, 378), Şükrüzâde Hacı Ali - 1780 (VGMA, 1185, 379), Küçük Osman Ağa - 1786 (VGMA, 1185, 379), Molla Memiş - 1823 (VGMA, 1185, 383), Koçağ Oğlu Mosque - 1823 (VGMA, 1185, 383).

Other mosques are mentioned two, three or even four times (Table 2). In this category are Sinobî Mustafa Ağa - 1759 (VGMA, 1219, 58), 1761 (VGMA, 1185, 377), 1790 (VGMA, 1185, 380), 1820 (VGMA, 1185, 383), Hüdavendigâr Mosque - 1759 (VGMA, 1219, 58), 1777 (VGMA, 1219, 58), Hacı Mehmed - 1761 (VGMA, 1185, 377), 1775 (VGMA, 1185, 378), Yetim Damadı Hacı Mehmed Ağa Mosque - 1762 (VGMA, 1185, 377), 1778 (VGMA, 1185, 378), 1778 (VGMA, 1185, 378), 1784 (VGMA, 1185, 379), Rüstemzâde Hacı Hasan Ağa bin Mustafa -1789 (VGMA, 1185, 380), 1823 (VGMA, 1185, 383), Şükrüzâde Mustafa Ağa - 1792 (VGMA, 1185, 380), 1822 (VGMA, 1185, 383)

In the second part of his chapter regarding the mosques from Braila, Mehmet Emin Yılmaz analyzing the Russian map no. 10138, which was first brought to the attention of researchers by Laurențiu Rădvan and Mihai Anatolii Ciobotaru (Rădvan & Ciobotaru, 2019, 367, 374, 382), as the first cited authors, Mehmet Emin Yılmaz, mentions the existence of three marked mosques and three churches. The element of novelty is the fact that on the map in question the author mentions the existence of Hakan Ağa Stone Inn. The inn appears to be located very close to the mosque from the center of the city, in a place that is marked on the map with red square. Unfortunately, there is no mention of the source of this information since in the maps description there are no details regarding it (Yılmaz, 2023, 647).

Connected to this subject in Mariana Şlapac research on the map AMIR, F. 846, inv. 16, d. 2058 from 1770, on a similar red square located in the same place is mentioned a former mosque converted into a Russian church („Bîvşaia mececi v koei ime<etsea> rossiiskaia terkov”) and the place is marked with “Y” letter. On the map AMIR, F. 846, inv. 16, d. 2127 f.2 from 1775 the description is almost identical the only difference is that, instead of letter “Y” it used letter “Z”– Old mosques („Bîvşie mececi”) (Şlapac, 2019, 196). The same spot on the Russian map “Plan de la forteresse et de la ville de Brahilow prise par les Russes au moin de Juin 1772” it is marked with letter “N” which accordingly to the map’s own description represented a mosque transformed in a church (Moschée au Eglises). On the other Russian maps analyzed by Laurențiu Rădvan and Mihai Anatolii Ciobotaru (Rădvan & Ciobotaru, 2019, 371, 380), even if the red square is charted it is not mark upon it and no other information is given regarding its purpose. On the Riniev and Borroczyn plans, from 1830 and 1834, even if some years past after the conquest of the city, the same square shape can be seen exactly in the same place but again with no indication regarding its meaning (Castraveţ, 1994, 177-178). There might be a mistake of the cartographer when the map was made, but there is the possibility that it was indeed an inn, as Mehmet Emin Yılmaz mentioned previously, and under the Russia occupation was used, as a Russian church, leaving the other mosques transformed in churches to be used by the local Christian population which had only one church for attending their religious needs.

When analyzing the Russian maps about Braila, in all of them is marked a praying place located in the city at the intersection of nine small streets. Accordingly, to Mariana Şlapac in that location it is located the center of the city and she names the mosque as Çarşı Mosque, being considerate the most important religious building. She adds that the above-mentioned mosque was latter transformed, after the 1829 into a Russian Church (Şlapac, 2019, 182-183).

Ekrem Hakkı Ayverdi also mentions a mosque, which has been converted into a Christian church. He could give the dimensions of the construction, which were 12 meters wide and 15 meters in length, but he couldn't say anything about the construction date (Ayverdi, 2000, 33).

Laurențiu Rădvan calls the former mosque Ceaidî Dgemasi but cannot give other details about it. Ioan Munteanu is not able to name the mosque but considers that the building is 250 years old (Munteanu, 2022, 5, 7). Ionel Cădea considers that the building was constructed at the beginning of the 18th century (Cădea, 2004, 13).

A detailed examination of the architectural features of the building led H. Stănescu to conclude that it was constructed prior to 1750 which put his statement between the previous to historians. Analysis of the materials utilized in the construction of the former maşjid, resulting in the following findings. He assumes that the original construction utilized unburned and superficially burned brick, which exhibited significantly reduced durability compared to the well-burned brick that commenced usage around 1832. Prior to its new use, the windows of the building were small and overlapping. The structure was supported by octagonal oak pilasters. Such elements can be observed in both the external and internal walls of the building. The middle portion of the smoked oak beam roof was dated to the 18th century. The ceiling and center part of the roof are embellished with a remarkable piece of ornamentation, known as „göbek” (Stănescu, 1956, 317).

After both the Ottoman military force and Muslim inhabitants withdraw from Braila and by the conversion of city's main mosque into an Orthodox cathedral the city was transformed from an “Ottoman and Muslim Braila into Vlach and Christian Braila (Filitti, 1930, 4).

2. Religious Conversion: A Mosque's Journey to Orthodox Church

After the signing of the Adrianople Treaty (1829), according to which Braila became part of the Wallachian administration, the Christian church from the city, as an institution, as in previous cases in similar cases, was incorporated into the diocese of Buzau. The archimandrite⁸ sent by the Bishop of Buzau, in Braila began to consecrate the Muslim places of worship in order to transform them into churches. His actions were quickly stopped and there are no further records regarding his actions to transform the mosques into churches (Popescu, 1932, 66, 82).

This practice was not singular. Until 1829, during the Russian occupation of the city, the mosque from the main square of the city was already twice converted by the Russians into a Christian church. The first time happened during the Russo-Turkish war of 1806-1812. After the fortress of Braila was taken by the Russian army and on the date of 4 February 1810, a letter was sent by Metropolitan Gavriil to the secretary Vasile, to the inhabitants of Braila and the members of the church in the county, in which it is made known that, as had happened in the past, when Braila had been

8 A dignitary rank in the Romanian Church hierarchy ranked under the bishop.

previously in similar situations, the entire border was passed under the jurisdiction of the Diocese of Buzau “as a right given from ancient times to this diocese”. From that moment inhabitants of Braila were asked to recognize the Bishop of Buzau, Filitis Constandie, as the leader of the Christian church (Virtosu, 1930, 10-12).

The conversion made after the Adrianople Treaty was the final one and it came at the initiative and request of Grand Duke Mihail Pavlovici, the person in command of the army that occupied Braila during the Russian-Ottoman war from 1828. Apparently, the Grand Duke Michael Pavlovici wanted to build a cathedral, but instead of raising a new building from scratch on the foundations of the old masjid, the existing building was converted into a church (Drăghicescu, 1943, 322). His request was approved directly by the Bishop of Buzau, and the decision to convert the former masjid from the center of the city into a church became definitive (Didicescu, 1906, 62).

Following the approval of his request, the duke provided the church with the ecclesiastical requirements needed to ensure that the religious rite was carried out properly although the necessary ritual objects arrived some years later (Buculei, 2008,189-190). It is recorded that Grand Duke Michael sent the church a 24-light polycandle, a row of religious books in Russian and an-gold icon (Didicescu, 1906, 62). For this occasion, by the order 958 dated March 18, 1836 the mayor of the city invited the residents to come out at the city’s gate and receive the precious objects. (Vasilescu, 1929, 20-21).

On March 8, 1831, the church was sanctified in honor of its main benefactor and was given the patronage of Saint Archangel Michael. This occasion became an important event for the city and for the consecration of the church, an archimandrite came from Buzau being delegated for this special purpose directly by the Bishop of Buzau. This important ecclesiastic figure was assisted in the ceremony by the priest Ioan from Braila, the latter being appointed to lead the newly created church (Didicescu, 1906, 62). From that day the church was also popularly known as the *Russian Church* or the *Church of the King*. This name may come from the fact that the service was originally conducted in Russian because the liturgical books were in that language (Didicescu, 1906, 62; Munteanu, 2007, 29; Iordache & Grămescu, 2021, 141)

Prior to this momentous event for the city and the Christian community, the former masjid that was chosen to become the church required renovation and some architectural adjustments to accommodate Orthodox Christian worship. According to Stănescu the conversion of a masjid into a church had a practical meaning, by reusing a good building for the needs of the city but a political one as well. It represented victory over the Ottomans who had ruled the city for the past 290 years. In this way met a need, but it was also a political statement (Didicescu, 1906, 62).

In 1831, following a plan by Russian architects, the west windows were covered and an altar apse was built of burnt brick, which was more resistant than the unburnt or superficially burnt brick the building was constructed in the first place. The original windows from the north and south sides, which were narrow and overlapping, were replaced with wide, rounded windows at the top (Stănescu, 1956, 317; Enache, 2008, 76). The work at the construction of the altar and the completion of the building were financed by Ioan Slătineanu, at that time the county’s ruler, and by his family (Buculei, 2008,189-190). In one of his study regarding Braila, Filitti mentions that during the year 1832 because of Slătineanu’s efforts of the church was adorned and its construction was completed (Filitti, 1930, 18).

In 1858 the church was in a bad situation and finally got closed and was to be demolished. However, due to a lack of funding to establish another place of worship and parishioners' requests for the edifice to be repaired, the church was renovated in 1862 with funds that were collected from the congregation and public aids. In addition to the restorations, the church was extended westward by 7 or 8 meters, depending on the source cited (Didicescu, 1906, 63; Enache, 2008, 75). The new added section featured a window and a side door on both the north and south walls. Inside, it was provided with a balcony for the choir that did not resemble the rest of the old building (Stănescu, 1956, 317).

The renovation and addition of the west façade gave the church a new look. According to Enache, who analyses the construction styles of churches, the church acquires elements of the neoclassical style, but due to repairs and transformations over time the building can no longer be classified as part of an architectural style (Enache, 2008, 76).

On February 9, 1831, the Sovereign Divan of Wallachia, by order no. 813 to the Magistrate of Braila decides to allocate a sum of 7000 old lei annually for the maintenance of the church. This income came from the sale of the fish from the ponds on the Braila's Estate. Beside that the revenue of the church was to be cumulate with the income of a place near the boulevard that had 543 square fathoms. This decision was it was approved on April 2, 1831 by the General Kiseleff. And since the parish priest was not allowed any more to control the church's revenue the magistrate of the city was asked to elect three bishops which had role to administer the church's funds (Romania et al., 1890, 22, 224-225, 583; Didicescu, 1906, 62; Filitti, 1930, 18; Vasilescu, 1929, 20).

Conclusion

Since 1829 when, accordingly to the Treaty of Adrianople, Braila was given back to Wallachia passed 195 years. In this period of time almost every trace of the Ottoman heritage that was left in the city after 290 years of domination was erased. In the search of the new and the modern city and with the wish to cut the ties with the past, only one building remains to be hint of the old times and that is the Holy Archangels Michael and Gabriel Church.

Starting from the fact that this small church was a mosque until 1831 and today there are no Muslim praying places left in Braila, this research's scope was to reveal what was the situation of the mosques and masjids both during the Ottoman occupation and post the Treaty of Adrianople.

The undertaken research was not an easy task because there is no study that can give a frame work for this subject. The information was gathered from studies that just touch the subject just adjacent and their main focus point was the castle and its fortifications, the military aspects of the campaigns and were not directly interested or focused in the situation of the praying places.

At an interval of 20-30 years the destruction brought upon the city by the repeated war between Russia and Ottoman Empire shaped the surroundings and affected negatively its buildings and people's lives. Even if the rebuilding works took many years, these calamities did not stop the life of the city and its reconstruction. Since always the main focus of the architects was the fortress and the citadel, the process of repair the destroyed or ruined praying places took many long years. One example is the mosque built by Sultan Suleiman which was damaged during the 1768-1774 war

but only in 1777 a repair report was made and in the last instance was not approved and the mosque was not repaired. Another example is Sultan Abdülhamid Mosque that was damaged in 1802-1803 and was again good for service only in 1816.

This study started from the live proof of just a mosque, from the center of the new city, and ended by adding almost 37 names indicating the praying places in the city of Braila. The actual church had more attention from the scholar but even in this situation there is not name that everyone agrees upon. So, there are more data about the building but the name of the former mosque, the benefactor and the date when it was built are still unknown.

For Braila the first record regarding the existence of some Muslim praying places is from the 1570, just 30 years after Braila was occupied, and indicate only four praying places. As in this case most of the sources indicate just the names of the mosque, some other give information regarding the founder without entering in details regarding the dates of construction or the exact location. In the reviewed documents some praying places were mentioned only once and other multiple times. When it came to the mosques or masjids about of which were found only singularly mentions no conclusions regarding their longevity can be drawn. On the other hand, in the cases when there are multiple records it is easier to follow the continuity of the mosque. For example, Sultan Osman Mosque can be traced for almost 150 years and apparently it is the most long-lasting mosque in town, being always repaired after the war ended. Another Mosque that can be traced during passing years, is *Beşlüyan Ağa*. In the records that where analyzed, the mosque is mentioned for the first time in 1728 and the last time in 1819. Anyhow the lack of document records after the last date that was found in the source doesn't mean that the mosque just disappeared or was closed for prayer.

There were mosques that had slightly changed their names during the time and without some extra information regarding the location or the founder it is not easy to understand if it is the same mosque or a new one. Another interesting thing that can be observed is the fact that apparently, some mosques can be grouped according to different periods of time. Not all the mosques are active all the time. Some mosque might have waited year for repair or renovation but during that period other were built from the ground. From period to period there were always new mosque names that could be traced for 20-50 years and after that their names just stopped being mentioned in the records.

Starting from this point of this research it will be interesting to find more exactly the locations of these praying places because the information about their location like "city center" is not very helpful to create a map. Some more information regarding the construction dates will be of help in a better estimation of the year of service. This study left completely outside of the question the Muslim population. The information regarding the praying places corroborated with the evidence of census, with data regarding every neighborhood would help very much in creating a clear image of the praying places in Braila.

Table 1: Mosques mentioned only once in the documents

Name of the mosque	Year	Archives reference
Beşlüyan Ağası	1742	VGMA, 1220, 34
Kovanzâde Hacı Mustafa Ağa	1757	VGMA, 1219, 38
Sultan Osman Han	1757	VGMA, 1219, 58
Başıbân Ağası	1758	VGMA, 1219, 58
Kapudan oğlu Mustafa Ağa	1758	VGMA, 1219, 58
Alemdar Hacı Hüseyin bin Ahmed	1759	VGMA, 1219, 58
Hüseyin Hacı Ömer İmdâr ibn-i Hacı Ahmed	1763	VGMA, 1185, 377
Hacı Mustafa Ağa	1763	VGMA, 1185, 377
Küçük Hacı Hüseyin bin Molla İsmail	1765	VGMA, 1185, 377
Hacı Hüseyin Alemdar	1765	VGMA, 1185, 377
Çörek Ali Oğlu Hüseyin	1766	VGMA, 1185, 377
Seyrek Kasabzâde Hacı Mustafa Ağa	1778	VGMA, 1185, 378
Şükrüzâde Hacı Ali	1780	VGMA, 1185, 379
Küçük Osman Ağa	1786	VGMA, 1185, 379
Molla Memiş	1823	VGMA, 1185, 383
Koçağ Oğlu	1823	VGMA, 1185, 383

Table 2: Mosques mentioned two, three or even four times in the documents

Name of the mosque	Year	Archives reference
Sinobî Mustafa Ağa	1759	VGMA, 1219, 58
	1761	VGMA, 1185, 377
	1790	VGMA, 1185, 380
	1820	VGMA, 1185, 383
Hüdavendigâr	1759	VGMA, 1219, 58
	1777	VGMA, 1219, 58
Hacı Mehmed	1761	VGMA, 1185, 377
	1775	VGMA, 1185, 378
Yetim Damadı Hacı Mehmed Ağa	1762	VGMA, 1185, 377
	1778	VGMA, 1185, 378
	1784	VGMA, 1185, 379
Rüstemezâde Hacı Hasan Ağa bin Mustafa	1789	VGMA, 1185, 380
	1823	VGMA, 1185, 383
Şükrüzâde Mustafa Ağa	1792	VGMA, 1185, 380
	1822	VGMA, 1185, 383

Table 3: Mosques mentioned in Braila from 16th to 19th century

Name of a mosque
Başiban Ağası Mosque
Beşlü Mosque / Beşlüyan Ağa
Câmi-Cedîd Mosque
Çarşı (Hasan Ağa, son of Hacı Ali) Mosque
Çarşı (Suk)
Çörek Ali Oğlu Hüseyin
Fârisan
Fârisan-ı Evvel Ağa Mustafa Ağa Mosque
Hacı Ahmed Ağa Masjîd
Hacı Ali Mosque / Ali Mosque
Hacı Hüseyin Alemdar Mosque
Hacı Hüseyin Ömer İmdâr ibn-i el-Hâc Ahmed Mosque
Hacı Mehmed Ağa
Hacı Mustafa Ağa
Hamamcı Osman Ağa bin Süleyman
Hangar Mosque
Hüdavendigâr
Kale Mosque
Kaptanzâde Hacı Mustafa Mosque / Seyrek Kasabzâde el-Hâc Mustafa Ağa
Koçağ Oğlu Mosque
Kovanzâde Hacı Mustafa Ağa Mosque
Küçük Hacı Hüseyin bin Molla İsmail Mosque
Molla Memiş
Rüstemzâde Hacı Hasan Ağa bin Mustafa
Seyrek Kasabzâde Hacı Mustafa Ağa
Sim Mosque
Sinoblu Mustafa Ağa
Şükrüzâde Hacı Ali
Şükrüzâde Mustafa Ağa
Sultan Abdulhamid Mosque
Sultan Osman Mosque / Küçük Osman Mosque
Sultan Suleiman Mosque
Yalı Mosque
Yetim Damadı Hacı Mehmed Ağa Mosque

Plan 3. Plan of the fortress of Braila and the situation of Vorstadt next to it February 1775



References/Kaynaklar

Archive Documents

Romanian National Archives

Arhivele Naționale Direcția Județeană Brăila, Fond Prefectura Brăilei, dosar 36/1831

Arhivele Naționale Direcția Județeană Brăila, Fond Prefectura Brăilei, dosar 99/1832

Presidency Directorate of State Archives

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, TD. 483

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, TD. 0688

Archives of Pious Foundation

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Vakıf Kaynakları Arşivi, Hurufat Defterleri, No: 1185

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Vakıf Kaynakları Arşivi, Hurufat Defterleri, No: 1219

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Vakıf Kaynakları Arşivi, Hurufat Defterleri, No: 1220

Other Published Resources and References

Analele Parlamentare ale României, Tomul 01, Partea 1, Imprimeria Statului, București, 1890.

Ayverdi, Ekrem Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri (Romanya-Macaristan)*, cilt I, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 1977.

Beldiceanu-Steinherr, Irene; Beldiceanu, Nicoară, "Actes du regne de Selim I concernant quelques échelles danubiennes de Valachie, de Bulgarie et de Dobroudja", *Sudest-Forschungen*, XXIII, 91-115. 1964.

Buculei, Toader, *Istoria Modernă A Oraşului Brăila*, Editura Centrului De Creație, Brăila, 2008.

Cândea, Ionel, "Aspecte din Viața Spirituală în Cetatea Brăilei 1538-1828", *Analele Brăilei*, S.N, V, Brăila, 9-21, 2004.

Cândea, Ionel, *Brăila. Origini și evoluție până la jumătatea secolului al XVI-lea*, Editura Istros, Brăila, 1995.

Cândea, Ionel, *Cetatea Brăilei. Istoric, Reconstituire, Valorificare*, Editura Istros, Brăila, 2015.

Cândea, Ionel, "Date Arheologice, Arhivice și Antropologice Privind Populația Oraşului

- Brăila În Timpul Stăpânirii Otomane 1538-1828”, (Hristian, Camelia; Pricop, Ghena; Smaznov Evdochia, editör), *Greci, Evrei, Ruși lipoveni, Turci. Brăila*, Editura Istros, Brăila, 119-141, 2012.
- Cândea, Ionel, “Geneza orașului medieval Brăila”, *Analele Brăilei*, S.N. I, 19-30, 1993.
- Cândea, Ionel, “Vechile Planuri ale Cetății și Orașului Brăila (I. Johann Vermatti, 1790)”, *Istros*, XII, 189-200, 2005.
- Carp, Constantin; Rotaru, Lucian, “Biserica Sf. Arhanghel Mihail, Proiect de consolidare – restaurare”, *Revista Monumentelor Istorice*, LXIV, 122-131, 1995.
- Castraveț, Isabela, “Brăila – Specificitate și continuitate”, *Historia Urbana*, II/2, 175-186, 1994.
- Cronicle slavo-române din sec. XV–XVI publicate de Ioan Bogdan*, (P. P. Panaitescu editör), Editura Academiei Republicii Populare Române, București 1959.
- Didicescu Ilie, *Priviri asupra bisericii române a orașului și județului Brăila*, Tipo-Litografia “Moderna”, Max Fraenkel, Brăila, 1906.
- Documenta Romaniae Historica, B. Țara Românească*, cilt I, (P. P. Panaitescu, Damaschin Mioc, editör) Editura Academiei Socialiste România, București, 1966.
- Documenta Romaniae Historica, D. Relații între Țările Române*, cilt I, (Pascu Ștefan, Cihodaru Constantin ed.) Editura Academiei Socialiste România, București, 1977.
- Drăghicescu, Mihail, *Istoricul Principalelor Punct Pe Dunăre Dela Gura Tisei Până la Mare și Pe Coastele Mării Dela Varna la Odesa*, Imprimeria Națională, București 1943.
- Drăgoi, Eugen, “O statistică Bisericească a Județului Brăila de acum aproape 140 de ani”, *Analele Brăilei*, S.N. XI, 331-340, 2011.
- Enache, Emanuela, Laura, “Valoarea de patrimoniu a lăcașelor de cult din centrul istoric al Brăilei”, *Analele Brăilei*, S.N. IX, 71-98, 2008.
- Filitti, Ioan C., “Primii ani de organizare ai Brăilei după eliberarea de sub turci. Sub ocupația rusă de la 1828 la 1834”, *Analele Brăilei*, II, 3 – 24, 1930.
- Giurescu, Constantin C., *Istoria românilor*, cilt. II, Editura All, București, 2000.
- Giurescu, Constantin C., *Istoricul orașului Brăila din cele mai vechi timpuri până astăzi*, Editura Științifică, București, 1968.
- Hakan, Engin, *1787-1792 Osmanlı-Rus, Avusturya Harpleri Sırasında İbrail Kalesi*, Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, Edirne 2013.
- Hakan, Engin, *İbrail Kalesi'nin Modernizasyonu: Osmanlı Arşiv Belgelerine göre, 1736-1819*, Editura Istros, Brăila, 2012.
- Hakan, Engin, *Tuna Savunma Hattında Bir Osmanlı İstikâmi: Askeri ve Mâli Yönleriyle İbrail Kalesi'nin Oganizasyonu (1711-1829)*, Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi, Edirne 2022.
- Holban, Maria, *Călători străini despre Țările Române*, cilt. I, Editura Științifică, București, 1968.
- Holban, Maria; Alexandrescu Dersca-Bulgaru, M.M; Cernodoveanu, Paul, *Călători străini despre Țările Române*, cilt. IV, Editura Științifică, București, 1972.
- Iordache, Mădălina; Grămescu, Ana, Maria, “Braila's historical monuments”, *Ovidius University Annals Series: Civil Engineering*, 23, 139-149, 2021.
- Iorga, Nicolae, “Când și de ce s-a luat Brăila de turci?”, *Analele Brăilei*, V/1, 3-5, 1933.
- Iorga, Nicolae, *Istoria românilor*, cilt. IV, Editura Enciclopedică, București, 1996.
- Kasım İnce, III. Selim-IV. Mustafa ve II. Mahmud Dönemi (1789-1839), *Osmanlı Cami ve Mescitleri*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1995.
- Marinescu, Gheorghe. T., *Brăila Vêche. Album*, Brăila, 1929.
- Maxim, Mihai, *Brăila 1711. Noi Documente Otomane*, Editura Istros, Brăila, 121, 2011.
- Maxim, Mihai, “İbrail, Romanya'da Aşağı Tuna'nın sol kıyısında liman şehri”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XXI, İstanbul, 363-366, 2000.
- Maxim, Mihai, “Osmanlı Döneminde bir Tuna Liman Kenti: İbrail (Braila)”, *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, Aralık XII, 173-187, 2010.
- Maxim, Mihai, “Teritorii românești sub administratie otomană în secolul al XVI-lea,” *Revista de Istorie*, cilt. 36/ 8, 802-817, 1983.
- Maxim, Mihai, “Braila'ya ait Bilinen İlk Osmanlı Defteri (1587)”, *XII Türk Tarihi Kongresi*, 12-16 Eylül, Ankara, 973-978, 1994.

- Mihăescu, Haralambie; Lăzărescu, Radu; Tanașoca, Nicolae-Șerban; Teoteoi, Tudor, *Fontes historiae daco-romanae*, IV, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1982.
- Mircea, Ion-Radu, “Țara Românească și închinarea raielii Brăila,” *Balciana cilt.* IV, 451–475, 1941.
- Munteanu, Ioan, *Piața Traian: Emblema Brăilei Moderne*, Editura EX Libris, Brăila, 2007.
- Munteanu, Ioan, *Piața Traian: Kilometrul zero: Povestea unei străzi: Regala*, Editura Proilavia, Brăila, 2022.
- Nasturel, Petre, Ș., “La Conquete Ottomane De Braïla Et La Création Du Siege Métropolitain De Proilavon”, *Mitropolia Brăilei (Proilaviei) Studii Și Documente*, (Câdea Ionel editor), Editura Istros, Brăila, 205-227, 2015.
- Petrov, A.H., Война России с Турцией и Польскими конфедератами с 1769-1774 год. Война России съ Турціей и польскими конфедератами съ 1769-1774 годъ. Том 2, Тип. Э. Веймара, 1866.
- Popescu, Anca, “Brăila otomană într-o kanunnamea de la 1570”, *Istros*, VII/1994, s. 183-187.
- Popescu, Anca, “Un centre commerciale du Bas-Danube Ottoman au XVIe siècle: Brăila (Bra'il)”, *Il Mar Nero*, III-1997/98, s. 209-257.
- Popescu, Anca, “Un document ottoman conernant le commerce au Bas-Danube”, *Revue Romaine d'Histoire*, cilt XXXI, no. 3-4, 1992, s. 331-338.
- Popescu, Mihai, “Catagrafia locuitorilor și a veniturilor din județul Brăila în 1828”, *Analele Brăilei*, IV/2-3, 1-82, 1932.
- Popescu, Mihai, “Contribuțiuni Noui La Cunoașterea Orașului și Raialei Brăila, După 1829”, *Analele Brăilei*, X/1, 23-35, 1938.
- Rădvan, Laurențiu, *Orașele din Țara Românească până la sfârșitul secolului al XVI-lea*, Ed. Univ. Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2004.
- Rădvan, Laurențiu, “Contribuții la problema identificării portului medieval Drinago”, *Inchinare lui Petre Năsturel la 80 de ani*, (Ionel Câdea, Paul Cernovodeanu, Gheorghe Lazăr editor) Brăila, 75-85, 2003.
- Rădvan, Laurențiu, *Orașele din Țara Românească până la sfârșitul secolului al XVI-lea*, Editura Univ. Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2004.
- Rădvan, Laurențiu; Ciobanu, Anatolii, Mihai, “Noi planuri ale orașului și cetății Brăilei”, *Miscellanea Historica et Archaeologica in honorem Professoris Ionel Câdea septuagenarii*, (Costin Croitoru coord.), Editura Academiei, Editura Istros, București-Brăila, 363-383, 2019.
- Șlapac, Mariana, “Topografia Urbană a Orașului Brăila în Lumina Unor Surse Cartografice Inedite de la Sfârșitul Secolului al XVIII-lea”, *Historia Urbana*, XXVII, 179–194, 2019.
- Stănescu, H., “Monumente Musulmane Civile și Religioase din Orașul Brăila” SCIA, III/1-2, 298-318, 1956.
- Vasilescu, Nae A., *Orașul și județul Brăila odinioară și astăzi: Schițe istorice și administrative*, Întia Tipo-Litografie P.M. Pestemalgioglu, Brăila, 1906.
- Vasilescu, Nae A., *Schițe-documente și însemnări din orașul și județul Brăila: Cu ocazia împlinirii a un veac de stăpânire Românească: 1828-1929*, Tipografia Ziarului Curierul, Brăila, 1929.
- Virtosu, Ion, “Din trecutul Bisericei Brăilene,” *Analele Brăilei*, II/2, 10-12, 1930.
- Yılmaz, Mehmet, Emin, *Kiliseye Çevrilen Türk Eserleri*, 2. Cilt, YTB Yayınları, Ankara, 2023.

RİSÂLE DER BEYAN-I İKRÂR VE Bİ-İSMİ'Ş-ŞAH BAŞLIKLİ METNİN İŞİĞİNDA BEKTAŞİLİKTE İKRÂR KAVRAMINA DAİR BAZI DEĞERLENDİRMELER

THE ASSESSMENT OF THE CONCEPT OF İKRÂR IN BEKTASHISM IN THE
CONTEXT OF *RİSÂLE DER BEYAN-I İKRÂR VE Bİ-İSMİ'Ş-ŞAH*

ÖZLEM ÖZDEMİR*

Sorumlu Yazar

Öz

Günümüzde Türkiye ve çevre bölgelerde Alevi-Bektaşî adı altında toplanan zümreler üç ana küleden oluşur. Bunlar Kızılbaş-Aleviler, Çelebi-Bektaşîler ve Babagân Bektaşîlerdir. Kızılbaş-Aleviler ve Çelebi-Bektaşîler ocak sistemi adı verilen özgün bir sosyal örgütlenme modeline sahiptir. Babagân Bektaşîliği ise geçmişten beri daha çok şehirli çevrelerce temsil edilir ve klasik tarikatlar arasında kabul edilir. Babagân Bektaşîliğinin bağluları tarafından, Osmanlı çağında kaleme alınan çok sayıda el yazması eser hem özel hem de resmi kütüphanelerde günümüze kadar ulaşmıştır. Bu eserler, Babagân Bektaşîliğinin inanç, ibadet ve ahlaki esaslarını anlatan dikkate değer metinlerdir. Az sözle çok şey anlatmayı esas alan söz konusu eserlerin satır aralarında birçok inceleğe yer verilmiştir. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden *Risâle Der Beyan-ı İkrâr ve Bi-İsmi'ş-Şah* adlı eser, Babagân Bektaşîliğinde ciltlerle anlatılacak İkrâr kavramını az ama öz şekilde, güçlü inceliklerle anlatan kısa bir metindir. *Risâle Der Beyan-ı İkrâr ve Bi-İsmi'ş-Şah* adlı eser, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 4697/13 numarasıyla kayıtlıdır. 88a no'lu varakta 22 satır olarak yer alan ve 15 Safer 1274 (5 Ekim 1857) tarihi düşülen metnin müellifi, Seyyid Mehmed Rifat b. Mustafa Bektaşî'dir. Soru-cevap şeklinde kurgulanan bu kısa metin, İkrâr kavramı etrafında tarikat müntesiplerine eğitim vermeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmada *Risâle Der Beyan-ı İkrâr ve Bi-İsmi'ş-Şah* adlı eserin sadece çeviri yazısıyla yetinilmemiş, metnin içerik analizi yapılmış ve metin günümüz Türkçesine de aktarılmıştır.

Anahtar kelimeler: Bektaşî, Bektaşîlik, İkrâr, İkrâr Cemi, Erkânâme.

Abstract

The people categorized under the name of Alevi-Bektashi in Turkey and the surrounding regions consist of three main groups today: Kızılbaş-Alevi, Çelebi-Bektashis and Babagan Bektashis. Babagan Bektashism has been represented by urban circles since the past and is considered among the classical sects. Due to this circumstance, numerous manuscripts created by Babagân Bektashism adherents throughout the Ottoman Empire have survived and may be found in both public and private collections. These books are notable descriptions of Babagan Bektashism's doctrine, practices, and ethical standards. There are many subtleties about both Turkish culture and Bektashi sect between the lines of the works in question, which are based on telling a lot with few words. Between the lines of the works in question, which are predicated

Araştırma Makalesi / Künye: ÖZDEMİR, Özlem. "Risâle Der Beyan-ı İkrâr ve Bi-İsmi'ş-Şah Başlıklı Metnin İşığında Bektaşîlikte İkrâr Kavramına Dair Bazı Değerlendirmeler". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 85-98. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1568439>

* Öğr. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Rektörlük-Ortak Dersler Bölümü, E-mail: ozlem-ozdemir@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0617-9799

on telling a lot with little words, there are many intricacies concerning both Turkish culture and the Bektashi belief. The subject of this research is the brief document titled *Risâle Der Beyan-ı İkrâr and Bi-smi's-Şah* that succinctly and subtly explains the idea of confession that is to be explained in-depth in Babagan Bektashism in volumes. The work with *Risâle Der Beyan-ı İkrâr and Bi-İsmi's-Şah* is registered in the National Library Manuscripts Collection in Ankara with the number 06 Mil Yz A 4697/13. It is included in leaflet no.88a as 22 lines and is dated 15 Safer 1274 (October 5, 1857). The author of the text is Seyyid Mehmed Rifat b. Mustafa Bektashi. This short text, which is constructed in the form of a question and answer, aims to educate the followers of the path around the concept of confession. The transcription of the *Risâle Der Beyan-ı İkrâr and Bi-İsmi's-Şah* and its translation into modern Turkish are included in this study, along with a content analysis of the text.

Keywords: Bektashi, Bektashism, İkrar, İkrar Cem, Erkanname.

1. Giriş

Bektaşilik, Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında büyük payı olan kurumsal bir yapı olmasının yanı sıra kendine mahsus normları olan bir yaşam biçimidir. Diğer tarikatlarda olduğu gibi Bektaşilikte de bağlılarının yaşamlarını belirli kurallar çerçevesinde devam ettirmeleri beklenir. Bektaşiliğin dayanak noktasını teşkil eden kavramlar erkânâme adı verilen ve tarikatın esaslarının ortaya konulduğu metinlerde sıkça işlenmiştir. İkrâr da bu kavramlardan biridir. Bektaşilikte ikrâr, tarikata girmek isteyen talibin bir törenle, Dört Kapı Kırk Makam düsturuna uygun şekilde ilerleyerek kâmil insan olma yolunda mürşidinin nasihatlerini tutacağına söz vermesi anlamında kullanılmaktadır.

Bu çalışmanın konusu, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 4697/13 katalog numarası ve *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi's-Şah [Bismi's-Şah ve İkrârı Açıklayan Kitapçık]* adıyla kaydedilen erkânâmedir. 88a no'lu varakta 22 satır olarak yer alan metin, 15 Safer 1274 (5 Ekim 1857) tarihinde Seyyid Mehmed Rifat b. Mustafa Bektâşi tarafından kaleme alınmıştır. Rik'a ile kartal filigranlı kâğıda yazılmıştır. Soru-cevap şeklinde kurgulanan metin, ikrâr kavramı etrafında tarikat müntesiplerinin bilmesi gereken konuları kısa ve öz şekilde izah etmektedir.

Erkânâmeler, Bektaşi tarikatının temel prensiplerini konu edinen oldukça önemli metinler olmasına rağmen alanyazında üzerine az sayıda çalışmanın bulunduğu ve sonuçları yeterince incelenmeyen eserlerdir (Özdemir - Özdemir, 2022: 87). Bu eserlerde yer alan bilgiler, Bektaşiliğin inanç esaslarına dair bilgi eksikliğini ortadan kaldırmaya yönelik olması bakımından dikkatle gözden geçirilmelidir. Bu çalışmanın amacı da söz konusu eksikliğin ortadan kaldırılmasına az da olsa katkı sağlayabilmektir. Ele aldığımız bu çalışma, literatürdeki boşlukları bir nebze doldurması bakımından önemlidir.

Bu çalışmada sadece *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi's-Şah* adlı metinden değil, Bektaşi ikrâr erkânında yer verilen *İkrâr Tercemanı* gibi ikrâr merkezli diğer metinlerden de yararlanılmıştır. Alevilik ve Bektaşilikteki ikrâr kavramının kuram ve uygulama esasları ile anlamsal altyapısı bu metinler ve konuyla ilgili başka çalışmalar ışığında incelenmiştir. Ayrıca *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi's-Şah* başlıklı metnin transkripsiyonu yapılmış (Ek-1), ardından bu metin günümüz Türkçesine aktarılmıştır (Ek-2). En sonda yazmanın orijinal metnine de yer verilmiştir (Ek-3).

2. Bektaşilikte İkrâr Kavramı

İkrâr sözcüğü Arapça “krî” kökünden türemiştir. Kelime olarak, saklamayıp

doğruca söyleme, açıkça söyleme, dil ile söyleyerek bildirme, tasdik, kabul etme, itiraf etme, yazı ve sözle açığa çıkarma (Devellioğlu, 2001: 424; Karagöz: 2010: 305) gibi anlamları ifade eder.

Alevilik ve Bektaşilik, temelleri dinî, ahlakî ve kültürel temellere dayanan ve genellikle yazılı olmayan kurallar aracılığıyla mensuplarını “yol”da tutmayı; bu vasıtayla toplumunu edep-erkân ölçülerinin belirlediği sınırlar içerisinde bulundurmaya amaçlar. İkrâr, söz konusu toplumlarda temelde bu minvalde kullanılan bir kavramdır.

Alevilik ve Bektaşilikte ikrâr, kişinin bu yolun kurallarından şaşmayacağını kalple onaylamakla kalmayıp dile de dökmesi ve rehber ile müşşidin bulunduğu ortamda bunu hareketlerine yansıtacağına dair söz vermesini karşılar. İkrâr, bu yönüyle ant ve sözleşme niteliğindedir. Buna göre kişi, Alevi-Bektaşî yolunun gerektirdiği şekilde yaşayacağı konusunda topluluk önünde söz verir. Yani ikrâr, Alevilik ve Bektaşilikte bu anlama bağlı olarak Dört Kapı’ya (şariat, tarikat, marifet ve hakikat) uymayı (Kaya, 2014: 417) böylece Hak-Muhammed-Ali yoluna girmeyi ifade eder. İkrâr veren talip, verdiği sözden dönmesi durumunda uygulanacak yaptırımları baştan göze alır ve verdiği bu sözle yeni bir yaşama başlamış sayılır (Aday, 2018: 230; Günşen, 2007: 335, 341).

Alevi-Bektaşî yolunda ikrâr kavramının ayet ve hadislerle dayanan bir arka planı vardır. Çünkü bu yolda ilk ikrârın Kalu Bela’da (Elest Bezmi) önce Allah’a, sonra Hz. Muhammed’e ve Ehl-i Beyt’e verildiği, dünya hayatında ise müşşidin huzurunda tekrarlandığı anlayışı hâkimdir. Zaten ikrâr ayinindeki diyaloglar da bu anlayışın dayandığı ve Kuran-ı Kerim’de Araf suresinde geçen diyalog ile¹ uygunluk gösterir (Demircioğlu, 2020: 15).

İkrâr verecek kişinin yani talibin sahip olması gereken bazı özellikler vardır. Talip, ikrârını saf tutmalı, hedefe varmak için ikrârında sabitkadem olmalı ve ikrârından dönmemelidir. İkrârında sabitkadem olan kişi, iman sahibi olarak bazı sırlara erişir ve cennete ulaşır. İkrârın tersi ise inkârdır ve ikrârından dönenler lanetlenerek cehenneme düşer (Özdemir, 2022: 179-195).

Alevi-Bektaşî edebiyatında da ikrâr kavramı Pir Sultan Abdal, Kaygusuz Abdal gibi farklı şairler tarafından sıkça kullanılmıştır. Bu şairler ikrâr kavramını Alevi-Bektaşî inanç ve kültürü çerçevesinde şiirlerinde dile getirmiştir. Buna göre Kaygusuz Abdal, bu kavramı “saklamayıp söyleme, dil ile söyleme, bildirme, tasdik, kabul” (Güzel, 2022: 1219) anlamlarında kullanır. Pir Sultan Abdal da şiirlerinde ikrâr kavramını benzer bir anlam alanını ifade edecek şekilde kullanır. O, pir önünde ikrâra durduğunu bildirerek Alevi-Bektaşî yol ve süreğine, yol ulularına bağlılığını dile getirir. Pir Sultan Abdal’a göre talip her an ikrârında durmalı, ikrârdan dönmemelidir (Akgül, 2014: 260-261).

Alevi-Bektaşî inancının temel taşlarından olan bu kavram etrafında alt anlamlara sahip ikrâr cemi, ikrâr alma, ikrâr verme, ikrâr bend olma, ikrâr kırma, ikrâr kurbanı, ikrâr tazeleme, ikrâra bağlama, ikrârdan dönme, ikrâra çağırma gibi kavram ve kalıp ifadeler ortaya çıkmıştır. Bu noktada söz konusu kavramların uygulamada “yol bir sürekin binbir” düşüncesinde de ifade edildiği üzere, değişik coğrafyalarda yaşayan

1 Araf suresinin 172 ve 173. ayetlerinde şöyle denilmektedir: “Hani Rabbin Âdemoğullarının bellerinden soylarını çıkardı ve onları kendilerine karşı şahit tuttu. “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dedi. Onlar, “Evet, (biz buna) şahidiz.” dediler. Bu, kıyamet günü bundan habersizdik dememeniz içindir. Yahut “Daha önce babalarımız şirke düştüler, biz ise onlardan sonra gelen bir kuşaktık. Bizi batıla yönelenlerin yaptıklarından ötürü mü helak ediyorsun?!” dememeniz içindir.” (Kur’an-ı Kerim ve Meali, 2013: 172).

Alevi-Bektaşî ocak ve toplulukları arasında birtakım küçük farklılıklar gösterebildiği unutulmamalıdır.

İkrâr cemi, talibin rehber, mürşit ile diğer katılımcıların hazır bulunduğu bir ortamda gerçekleştirilen ve bunların huzurunda talibin ikrâr verdiği törendir. İkrâr cemi cemevlerinin ya da tekkelerin meydan kısmında gerçekleştirilir. İkrâr cemi öncesinde talipler erkâna uygun biçimde abdest alırlar. Tarikat abdesti olarak bilinen bu abdest, sadece talibin ikrâr ceminde verdiği sözü bozmasıyla bozulur (Sarıkaya – Ceylan, 2018: 188). İkrâr cemi sırasında ayet, gülbank ve tercemanlara yer verilir (Erdem Kük, 2023: 175; Taş-Özdemir, 2021: 498; Taş, 2021: 82-83). Özellikle Bektaşîliğin Çelebiler kolunda yola giriş ritüeli ikrâr cemidir (Türk - Çapar, 2011: 17).

İkrâr kavramı bağlamında mürşidin talibe karşı gerçekleştirdiği eylem ikrâr alma, talibin mürşide karşı gerçekleştirdiği eylem ise ikrâr verme olarak ifade edilebilir. Yani ikrâr ceminde mürşit talipten ikrâr alır, talip de mürşide ikrâr verir. Bektaşîlikte bu uygulama, gerçekleştirildiği yere göre farklılıklar gösterebilir. Kimi yerlerde birbiriyle anlaşarak musahip olan aileler bir mürşide ikrâr verirken kimi yerlerde ise kişiler tek tek yola girmeye ikrâr verir. Burada genellikle kentlerde yaşayan Bektaşîlerde musahip ailelerden ziyade bireysel olarak ikrâr vermenin ön planda olduğunu ifade etmek gerekir (Dönmez - Çelik, 2018: 17-18). Bu inanış gereği ikrâr ceminde bir toplum huzurunda ikrâr vermek, manevi ve tasavvufî manada insanı hamlıktan çıkararak kâmil insan derecesine yükseltecektir (Duman, 2018: 346).

İkrâr tazeleme ifadesi de ikrâr verme ile ilgilidir. Bununla daha önce ikrâr veren talibin yılda bir gerçekleştirilen görgü cemine girip yıl boyunca işlediği hataların hesabını vererek yol ve erkâna uyacakları hususunda daha önce dile getirdikleri ikrârı yinelemeleri anlatılır (Çıblak Coşkun, 2014: 15-16; Rençber, 2013: 198). İkrâr tazeleme ile talibin insan-ı kâmil olma yolunda verdiği sözü yinelemesi ortaya konulur.

İkrârdan dönme kalıp sözü ile aslında ikrâr verme uygulamasının çeşitli suç ve hatalar işlenmesi suretiyle geçersiz kalması anlatılmaya çalışılır. İkrâr veren talip, ikrârından dönerek Hak-Muhammed-Ali yolunun gereklerini yerine getirmezse “düşkün” sayılır. Düşkün sayılma hususunda ikrâr kavramı esas alınır. Yani ikrâr vermeyen bir kimse, yaptığı hata sonucunda düşkün de sayılmaz. Çünkü bu kimseler zaten ikrâr vermemiş, yemin etmemiştir (Rençber, 2010: 400). İkrâr verme gerçekleşmediğine göre ikrârdan dönme de olmayacaktır. Dolayısıyla bu kişinin düşkün sayılması da mümkün değildir. Suç işlemek suretiyle ikrârdan dönenler, mürşid tarafından verilen cezayı çektikten ve suç işlediği kişinin rızalığını alıp bağışlandıktan sonra cem ayinine yeniden katılabilecektir (Türk - Çapar, 2011: 21).

3. *Risâle Der Beyan-ı İkrâr ve Bi-İsmi’ş-Şah* Başlıklı Metnin Işığında Bektaşîlikte İkrâr Törenleri

İkrâr, uygulamanın yanında özellikle Bektaşî tarikatında erkânâme adı verilen metinlerle gelecek nesillere aktarılır. Erkânâmeler, “Babagân Bektaşîliğinin inanç, ibadet, adap-erkânını en az bir cem erkânı etrafında anlatan, kaynağını ayet, hadis ve dinî anlatılardan alan, tarikatın kolektif belleğini temsil eden, Bektaşî tekke ve dergâhlarında tarikat bağlıları tarafından derlenen, nesir ağırlıklı olmak üzere nazım-nesir karışık yazılan, genellikle gülbank ve terceman gibi yan metinlerle desteklenen, yer yer şiirsel bir üslup kullanılarak oluşturulan dinî-irfanî metinlerdir” (Özdemir-Özdemir, 2022: 77) şeklinde tanımlanabilir. *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi’ş-Şah*, Bektaşîlikte ikrârın teorik çerçevesini açıklayan kısa bir metindir. Soru ve cevap

şeklinde tarikata gireceklere ikrâr kavramını açıklayan bu metin, ikrâr erkânında, müşîdin tarikat kardeşlerine meydanda okuduğu *İkrâr Tercemanı* ile büyük benzerlikler göstermektedir. Söz konusu ikrâr tercemanı şu şekildedir:

“Terceman-ı İkrâr:

Hamdü lillahi kim men oldum bende-i hâsü hüda
 Canü dilden ‘aşkile hem çâkeri Âli ‘Abâ
 Râh-ı zulmetden çıkub doğru yola basdım kadem
 Hâb ü gaffletden uyandım cân güzün kıldım küşâ
 On İki İmâm bendesiyim hem Gürîh-i Nâciyem
 Yetmiş iki fırkadan oldum berî dahî cüdâ
 Mezhebim hak Ca’feridir iştibâhım yok benim
 Pîrim üstâdım Hacı Bektâş kutbı evliyâ
 Hak deyüb bel bağladım ikrâr virüb erenlere
 Müşîdim oldu Muhammed rehberimdir Murtaza

Ber cemâli Muhammed kemâli İmâm Hasan ve İmâm Hüseyin ‘Ali râ bülendi salavât.”² (Taş-Özdemir, 2021: 503).

Bu metinle karşılaştırıldığında, *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi’ş-Şah* adlı metnin *İkrâr Tercemanı* ile içerik olarak çok benzediği açıktır. Her iki metinde de Hz. Muhammed, Hz. Ali, On İki İmâm, Âl-i Aba, Gürûh-ı Naci, Caferi mezhebi gibi tarikatta kutlu sayılan kişilere ve pir, rehber gibi kavramlara aynı bağlamda yer verilmiştir. Bu bakımdan *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi’ş-Şah* adlı metin, *İkrâr Tercemanı*’nın nesre dökülmüş hali olarak da nitelendirilebilir. Metinde “Eğer sorsalar ki ikrârı nereye virdik?”, “Sû’âl virdikte elin ve başın ve kulağın ve kalbin nereye idi?”, “Sû’âl müşîd ile beyniniz ne nişân vardır?”, “Sû’âl müşîdin güşuna ne didi?”, “Sû’âl ‘aşık çün ikrâr virdin nerede virdin?” sorularıyla ikrâr erkânı sürecinde neler yapıldığı ayrıntılı olarak açıklanır.

3.1. İkrâr Nerede Verilir?

Metin ikrârın nerede verildiği sorusu ve bu soruya verilen cevapla başlar. Cevaba göre ikrâr, “erenler dergâhında pirlere mukabelesinde” verilir. Metnin ortalarında aynı soru tekrarlanır ve aynı cevap verilir. Burada söz konusu edilen husus, tarikat kardeşlerinin toplanarak icra ettiği *ikrâr erkânı* yani ayn’ül cemdir. İkrârın erenler dergâhında pirlere mukabelesinde verildiği söylemiyle, ikrâr erkânının Bektaşî tarikatı içerisinde kendisini Hak yoluna adanmış, kâmil insan olma yolundaki kimselerin bulunduğu bir ortamda verildiği bildirilmektedir. Bu ortam ile tarihi süreçte ve sosyal şartların etkisiyle günümüze dek farklı mekânlar kastedilmektedir. Buna göre ikrâr törenlerinin yapıldığı yer ile Alevilikte günümüzde cemevlerinin ya da Bektaşî tekkelerinin meydan bölümü (Aday, 2018: 219; Dönmez vd. 2018: 153; Noyan, 2010: 33) söylenmektedir. İkrâr törenlerinin gerçekleştirildiği meydan, “erenler dergâhı”

2 Günümüz Türkçesi ile: “Övgüler Allah’a aittir. Ben can-ı gönülden Allah’ın has bir kulu oldum. Aşk ile ehlibeyt’in hizmetkârı olup karanlık yoldan doğru yola adım attım. Gafflet uykusundan uyandım. Gönül gözünü açtım. On İki İmâm bendesiyim. Gürûh-u Naci’denim. Yetmiş iki fırkadan uzağım. Mezhebim ayırdır, hak olan Caferi’yim. Yanlışım yok benim. Pîrim üstâdım Hacı Bektaş Veli, evliyaların kutbudur. Hak deyip ikrâr verdim. Erenlere bel bağladım. Muhammed müşîdim, Murteza rehberimdir. Muhammed’in cemali, İmâm Hasan, İmâm Hüseyin Ali’nin kemali için yüksek sesle salavat” (Taş-Özdemir, 2021: 498).

olarak da bilinir (Soyyer, 2019: 289-291).

Meydan, Bektaşî irfanında yalnızca somut bir mekânı ifade etmemekte, sembolik bir anlam da taşımaktadır. Bu anlamda meydan, Elest Bezmi'nde tüm ruhların toplandığı meydanı temsil eder. Çünkü Alevî-Bektaşî inancında ilk ikrârın, Elest Bezmi'nde verildiği anlayışı hakimdir. Hz. Ali'den nakledilen kimi buyruklara göre Elest Bezmi'nde tüm insanların ruhlarını bir araya toplayan Allah, tüm insanlardan ilk olarak kendisinin rab olduğu hususunda ikrâr almıştır. Ardından herkes yaşayacağı zamana ve yere göre resullere, nebilere ve vasilere ikrâr vermiştir (Tabatabai, 2012: 455). Bektaşîler, Elest Bezmi'ni temsil eden meydanda Allah'ı yaratan, Hz. Muhammed'i peygamber, Hz. Ali'yi ve On İki İmam'ı vasi olarak kabul ederek ikrârlarını tekrar ederler.

Alevî-Bektaşî yolundaki, ikrârın Elest Bezmi'nde verildiği düşüncesi Türk edebiyatında pek çok şair tarafından işlenmiştir. Örneğin Bolulu Âşık Dertli (1772-1845) "Hitab-ı Elest'de Bezm-i Ezel'de / Sadakatle ikrâr verenlerdeniz" (Özmen, 1998: 360) diyerek ilk verilen ikrâra gönderme yapar. Alevî-Bektaşî edebiyatının 17. Yüzyıldaki temsilcilerinden Diyarbakırlı Ahu Baba, "İkrâr verdim dönmem Elest Bezmi'nden/ verdiğim ikrârı imandan aldım (Ergun, 1960: 31) sözleriyle yine aynı anlayışı dizelere döker. 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başlarında yaşayan Esat Baba da bir nefesinde "İkrâr ile imandan haber sorarsan / İkrâr iman Kalu Beli'den gelir" (Özmen, 1998: 296) der ve ikrâr kavramının temellerini Kalu Bela'ya dayandırır. Sıdkı Baba da bir şiirinde yer alan "Elestü bezminde verdiğin senet/ Kalbimin ikrârı imânî Hünkâr" (Altınok, 2022: 211) dizeleriyle ikrârı Elest Bezmi'nde verilen söze, senete benzetir. Edip Harabi ise "Elest bezmindeki ahd ü peymandan/ Ayrılmayız biz asla o imandan" (Üçüncü, 2012: 366) der ve böylece hem de ikrârı ahit ve peyman kavramlarıyla bir tutarak ikrârın sözleşme niteliğinde olmasına gönderme yapar. Âşık Seyfullah ise Elest Bezmi'nde söylenen ikrârın mürşit huzurunda tekrar edildiğini "Elestü Bezmi'nde ikrâr eyledim/Mürşit huzurunda tekrar eyledim" diyerek ortaya koyar (Altınok, 2024: 111).

Dolayısıyla ikrârın nerede verildiği sorusuna hem metinde anlatıldığı şekliyle hem de manevî arka planıyla yaklaşmak, ikrâr konusunun tam anlamıyla anlaşılmasını sağlayacaktır.

3.2. İkrâr Nasıl Verilir?

Metindeki ikinci soru "Sû'âl virdikde elin ve başın ve kulağın ve kalbin nereye idi?" şeklindedir. Burada ikrârın nasıl verildiği, ikrâr veren kişinin ikrâr verirken elinin, başının, kulağının ve kalbinin nerede olduğu sorularına cevap verilir. İkrâr veren kişi cevap olarak bir elinin mürşidinin eteğinde, diğer elinin mürşidinin elinde, kulağının emanet ve nasihatte, gözünün didarda, özünün Dâr-ı Mansur'da, ayaklarının erenler yolu ve erkânında, kalbinin On İki İmam ve Muhammed Ali'de olduğunu söyler.

İkrâr veren kişinin elinin mürşidinin eteğinde ve elinde olması ikrâr töreninde hem maddî hem de manevî bir gerçekliği karşılar. Çünkü ikrâr töreninde bir eliyle mürşidinin eteğini, diğeriyle de mürşidinin elini tutan talip, ikrâr töreninden sonra da mürşidinin nasihatlerini yerine getirir. Bu aşamada talip ile mürşit arasında manevî bir baba-evlat ilişkisi meydana gelir. Zaten anlatıcı, metnin hemen devamında kulağının emanet ve nasihatte olduğunu söyleyerek konuya açıklık getirir. Bu törende uygulanan el ve etek tutma uygulaması, Türkçemizde tarikata girmeyi karşılayan "el-etek tutmak" şeklinde deyim halinde kullanılmaktadır.

Metinde ikrâr veren kişi gözünün didarda olduğunu dile getirir. *Didar* terimi, Bektaşî terminolojisinde özel bir yere sahiptir. Didar, esas olarak “Allah’ın yüzü”nü³ ifade eder. Hz. Ali’nin “Ben görmediğim Rabb’e ibadet etmem.” (Şeyh Saduk, ty: 61) ve “Çıplak gözler, O’nu algılayıp göremez; ancak kalpler iman gerçekleriyle O’nu görür” (Şeyh Saduk, ty: 61) ifadeleri Bektaşîlikteki Dört Kapı düşüncesinde Marifet kapısının onuncu makamını hatırlatır. Çünkü marifet sahibi olmak, “kişinin Allah’ı kâmil anlamda bilmesi ve Allah’ı gönül gözüyle görmesi anlamına gelir” (Özdemir, 2020: 733). Marifet kapısının sonunda öngörülen hedef, insanın Allah’ın cemalini gönül gözüyle görmesidir. İkrâr verilirken gözün didarda olması, ayn’ül cem erenlerinin suretindeki “Tanrısal güzelliği” (Soyyer, 2019: 148-149) görmesine de işaret etmektedir. Bu bağlamda bazı hadis kaynaklarında Allah’ın, Âdem’i kendi suretinde yarattığına dair ifadeler vardır. İmam Muhammed Bakır, bu rivayetlerin sembolik anlamlarına dikkat çekmiştir. Allah’ın Kâbe’yi kendi evi olarak göstermesi⁴, Hz. Adem’e can veren ruhu kendisine nispet etmesi⁵ gibi Hz. Adem’in yüzünü kendisine nispet etmiş, ona sembolik bir değer katmıştır (Şeyh Saduk, 2014:54, 77).

Dar, Bektaşî meydanının orta yerine verilen isimdir. İkrâr verecek kişi, ayn’ül cem erenlerine saygı ifadesi olarak meydanın orta yerine gelerek dara durur (Noyan, 2010: 61). Buna Dar-ı Mansur denir. Dar-ı Mansur’a geçen kişi ayakta dosdoğru durur, sağ elini kalbinin üzerine koyar, sol elini yan tarafa salar, sağ ayağının başparmağını sol ayağının başparmağı üzerine koyarak mühürler (Doğan-Çelik, 2022: 125; Oytan, 1956: 60). İncelenen metinde ikrâr veren kişi bu esnada özünün Dâr-ı Mansur’da olduğu dile getirilir. Yani ikrâr Dar-ı Mansur’da başlar, kusurlar ve suçlar burada söylenir. Her yıl bütün Bektaşîler Dar-ı Mansur’a geçerek tarikat kardeşlerinden rızalık alır (Noyan, 2010: 61-62). Bu uygulamayla talibin bu törene kadar olan süre boyunca mensubu olduğu topluluktaki kişilere karşı yaptığı hatalar ve maddi-manevi kusurlarının dile getirilerek onlardan helallik ve rızalık alması amaçlanır. Talip böylece hem kendisine hem de diğer taliplere karşı vicdani yüklerinden kurtulur. Doğal olarak Dar-ı Mansur’da olmak, sadece tören sırasında gerçekleştirilen fiziki bir durumu ifade etmez; manevi bir hâle de karşılık gelir. Kişinin kendi nefsinin dara yani hesaba çekmesi, bunu hayatının her safhasında hatırlaması anlamını da taşır. Zaten ikrâr veren kişinin ayaklarının erenler yolu ve erkânında, kalbinin On İki İmam ve Muhammed Ali’de olduğunu söylemesi, bu manevi hâlin yalın bir ifadesidir.

3.3. İkrâr Kime Verilir?

Hz. Muhammed, Hz. Ali’nin şahsında On İki İmam sevgisinin kalpte yerleşmesi, ikrârın aslında törene hazır bulunan müşdidin şahsında Hz. Muhammed ile Hz. Ali’ye verildiğini göstermektedir. *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi’s-Şah* adlı metinde geçen “İkrârım Muhammed Ali’dir” cümlesi bu gerçeğin kısa ve öz anlatımıdır.

3 Bakara suresinin 115. ayetinde şöyle denilmektedir: “Doğu da Allah’ındır, batı da. Nereye yönelmeniz, orası Allah’ın yüzüdür. Allah, (güç ve merhametiyle her şeyi) kapsayandır ve (O her şeyi) bilendir.” (Kur’an-ı Kerim ve Meali, 2013: 17).

4 Bakara suresinin 125. ayetinde şöyle denilmektedir: “Hatırlayın ki biz o evi (Kâbe’yi), halk için toplanma mahalli ve güvenlik yeri kıldık. Siz de İbrahim’in makamından (duruş yerinden) namaz yeri edinin. İbrahim’e ve İsmail’e, “(Dünyanın çeşitli yörelerinden gelen) tavaf edenler, (Kâbe’nin etrafında) yerleşenler, rükû ve secde edenler için evimi tertemiz tutun.” diye emir verdik.” (Kur’an-ı Kerim ve Meali, 2013: 18).

5 Hicr suresinin 28 ve 29. ayetlerinde şöyle denilmektedir: “Hani Rabbin meleklerle, “Ben kuru bir çamurdan, biçimlendirilmiş kara bir balçıktan bir beşer yaratacağım.” dedi. Onu düzeltip ruhumdan ona üflediğimde, derhal onun için secdeye kapanın.” (Kur’an-ı Kerim ve Meali, 2013: 262).

Doğal olarak Muhammed-Ali'ye verilen ikrâr Allah'a (Hakk'a) verilmiştir. Metnin devamında bu konu ayrıca izah edilmektedir. "İkrârım Muhammed Ali'de idi. Kalbim aşkım Hakk'ın şevk ve muhabbet deryasında idi. Muhammed Ali mevcut idi. Secdem secde-i ubudiyet idi" cümleleri, Bektaşilerin önce Allah'a, daha sonra da Hz. Muhammed'e ve Hz. Ali'nin zatında On İki İmam'a ikrâr verdiğini göstermektedir.

Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi'ş-Şah adlı metinde Allah'ın varlığı ve birliği, Hz. Muhammed'in nübüvveti, Hz. Ali'nin velayetinden sonra başka kavramlar da dikkat çekmektedir. Bu kavramların içeriklerinde yer alan kişilere bağlılık bildirilmektedir. Metinde ikrârın nerede ve neden verildiği konusu açıklanırken "Derviş ve dervişan Şâh-ı Merdân'ın kuluyuz. Âl-i Aba'ya teslimiz. Gürûh-ı Naci'yiz. İmam Caferi's-Sâdık mezhebi pak mezhebendeniz" şeklindeki ifadeler özelde ikrâr veren dervişin genelde ise Bektaşi dervişlerinin temel bağlılıklarını ifade etmektedir. Doğal olarak burada Âl-i Aba, Gürûh-ı Naci ve Caferilik kavramları üzerinde de durmak gerekmektedir.

Âl-i Aba, Hz. Muhammed'in Ehl-i Beytinin diğer adıdır. Hz. Muhammed, Hz. Ali'yi, Fâtıma'yı, Hasan ve Hüseyin'i abasının altına alarak, "Allah'ım, benim Ehl-i Beytim işte bunlardır; bunların kusurlarını gider, kendilerini tertemiz yap!" diye dua etmiştir (Uludağ, 1989: 306). *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi'ş-Şah* adlı metinde Âl-i Aba'ya yani Haz. Muhammed ile Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Haz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e teslimiyet bildirilerek onların yol göstericiliğine vurgu yapılmıştır.

Gürûh-ı Naci ifadesi kurtuluşa eren topluluk anlamına gelmektedir. Bu ifade, Hz. Muhammed'in ümmetinin firkalara ayrılacağı ve bunlardan sadece birinin kurtuluşa ereceği yolundaki hadislerine (Keleş, 2005: 26-29) binaen söylenerek kalıplaşmıştır. Tarih boyunca birçok İslami fırka, kuruluşa erecek fırkanın kendileri olacağını iddia etmiştir. *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi'ş-Şah* adlı metinde de "Gürûh-ı Naci'yiz" denilerek, Bektaşi tarikatının müntesiplerinin kurtuluşa erenlerden oldukları kastedilmektedir.

Caferilik veya *İmam Cafer Sâdık Mezhebi*, Hz. Muhammed'den sonra On İki İmam'ın imamlığına inanan, fıkhıta İmam Cafer Sadık özelinde On İki İmam'ın buyruklarına uyan Şiilik mezhebinin üç büyük kolundan biridir. Bektaşiliğin Caferi mezhebine mensubiyeti, birçok Bektaşi metninde yer almaktadır (Soyyer, 2003: 147-155; Öge-Taş, 2022: 298-330). *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi'ş-Şah* adlı metinde de benzer ifadelere yer verilmiştir. Eserde "İmam Caferi's-Sâdık mezhebi pak mezhebendeniz" denilerek Caferi mezhebine bağlılık bildirilmiştir. Öge ve Taş'ın belirttiği üzere, On İki İmam Şiiliği iki farklı koldan varlığını sürdürmüştür. Söz konusu kollardan birincisi medreseler, ikincisi de tekkeler etrafında buluşmuştur. İlki şeriat esaslarını benimserken, ikincisi ise şeriat esaslarını temel olarak tarikat esaslarını da benimsemeyi hedeflemiştir (2022: 306).

Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi'ş-Şah adlı metinde Bektaşiliğin iki temel ibadetine vurgu yapılması dikkat çekmektedir. Bunlar *tevella* ve *teberra* ibadetleridir. Bu kavramlardan *tevella*, sözcük anlamı itibariyle sevme, dost edinme manasını karşılar. *Teberra* ise yine bu minvalde uzak durma, uzaklaşma, düşman olma şeklinde karşılabilir. Dolayısıyla bu iki kavram anlamsal bakımdan birbirinin karşıtı sayılabilir. Dinî öğreti bağlamında ise *tevella*, Allah rızası için Hz. Muhammed'i, Hz. Muhammed'in Ehl-i Beytini ve onun soyundan gelenleri sevmeyi, onlara muhabbet beslemeyi; *teberra* ise Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt'e karşı kötülük yapan, düşmanlık besleyen kimseleri sevmemeyi, onlardan uzaklaşmayı ifade eder. Hem *tevella* hem de *tebarra* Kur'an ayetlerine ve Hz. Muhammed'in hadislerine dayanmaktadır

(Dedekargınoğlu, 2020: 169-173).

Metinde de tevella ve teberra kavramları yukarıda ifade edilen anlamları ile geçmiştir. *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi'ş-Şah* adlı metne göre ikrâr verecek talip “Tevellây-ı Muhammed Ali ve teberrây-ı Hârici-i.” yani “Muhammed ve Ali'nin dostuna dost, düşmanına düşman oldum” diyerek bu iki ibadeti birlikte anmalı ve bu durumu kendi yaşantısında pratiğe dökmelidir.

3.4. Tarikata Giren Şeriattan Çıkar mı?

Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi'ş-Şah adlı metinde geçen “Yol oğluyum. Şeriattan çıkıp [tamamlayıp] tarikata girdim marifette buluşup hakikatte kaldım” ifadesi Dört Kapı Kırk Makam esas alınarak söylenmiştir. Ancak buradaki “şeriattan çıkıp tarikata girmek” ifadesi doğru analiz edilmelidir. Burada “şeriatten çıkmak” ifadesi, kişinin şeriatta yaptığı işleri tarikata girdikten sonra terk etmesi anlamına gelmemektedir. Aksine bu ifadeyi şeriat kapısındaki makamları tamamlamak ve bunlarda süreklilik sağlamak şeklinde okumak gerekmektedir. Çünkü Bektaşilikte Dört Kapı bir bütün olarak düşünülür. Bunlardan biri eksik olursa kişinin kâmil insan olma yolundan sapacağı kabul edilir (Özdemir, 2020: 260-261).

Bektaşiliğin temel esası olarak kişiyi ideal insan olma hedefine ulaştırması beklenen ve Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat adlarıyla anılan Dört Kapı, *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi'ş-Şah* adlı metinde mürşidin talibe verdiği nasihat olarak yer almaktadır. Metne göre mürşit, talibin kulağına “Şeratte muhkem ol, tarikattan haberdar ol, marifette payidar ol, hakikatte sabitkadem ol” demiştir. Böylece talibe her kapıda uyması gereken temel davranış biçimlerini göstermiştir. Bu sözlerle talibin kırk makamın her birinde ilerleyerek gelişme gösterirken önceki makamların gerekliliklerini de her an eksiksiz olarak yerine getirmesi gerektiğini bildirmektedir. Nitekim Hacı Bektaş Veli *Makâlât* adlı eserinde, Dört Kapı Kırk Makam'dan hiçbirinin eksik olmaması gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

“Eğer bu Kırk Makamın birisi eksik olursa Hakikat tamam olmaz. Zira eksik olur. Meselâ birisi diliyle iman getirirse ve gönlüyle inanmasa, yahut öşrünü ve zekatını vermese, yahut Tanrı'nın hükümlerinden birini inkâr etse, yahut Muhammed Mustafa'yı inkâr etse, yahut evlatlarından birine haksız dese, işlediği bütün amelleri boşa gider. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: Onu saçılmış zerrelere haline getiririz (değersiz kılarız) (Furkan, 25 / 23)’. Şimdi ey azizim! Kırk makamdan birisinin eksik olmaması gerekir. Zira makamlarda eksik bırakılan bir şey yok” (2013: 81-82).

Zaten üzerinde çalıştığımız *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi'ş-Şah* adlı metinde de Dört kapı Kırk Makam'dan herhangi birinin eksik olmayacağı ifade edilmiştir. Bu metinde mürşidin talibin kulağına söylediği “Şeratte muhkem ol” nasihatı, talibin kırk makam boyunca ilerlerken şeriat kapısında muhkem (sağlam) yani sürekli durulması gerektiğini ifade etmektedir.

4. Sonuç

Bektaşi tarikatına mensubiyet, ikrâr vermekle başlar ve bu bakımdan ikrâr, tarikata intisap eden kişinin miracı olarak kabul edilir. İkrârı kabul edilecek kişinin, ikrâr erkânı öncesinde tüm yeterlikleri gözden geçirilmiş, bir süre boyunca davranışları takip edilmiş ve eğitimi tamamlanmıştır. Şeriat kapısını tamamlayan talip, ikrâr vererek tarikat kapısına adım atmış böylece insan-ı kâmil olmak için yola çıkmıştır. İşte bu yolda menzile ulaşmak, kararlılığını ve iradesini ifade etmek için tarikat kardeşleri ve

mürşidi huzurunda ikrâr vermektedir. Böylece Elest Bezmi'nde verdiği ikrâra bağlılık ve sadakati tekrar etmektedir.

Bu çalışmanın konusu olan *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi'ş-Şah* adlı metin, ikrâr kavramını tarikat bağlularına soru-cevap şeklinde öğretme maksadıyla kaleme alınmıştır. *İkrâr Tercemânı*'ni ile büyük benzerlikler göstermekte, birçok husus aynen tekrar edilmektedir. Hatta *Risâle der Beyan-ı İkrâr ve Bi-ismi'ş-Şah* adlı metni, *İkrâr Tercemânı*'nin nesre alınmış hali olarak görmek mümkündür. İncelediğimiz bu kısa metinde Alevi-Bektaşî yolunda temel unsurlardan biri olan ikrâr konusunda özgün bilgiler yer almaktadır. Metinde yer alan bu bilgilerin ikrâr ve ikrâr cemi konusunda Alevi-Bektaşî yolundaki bilgi ve uygulamalarla uyumlu olduğu açıktır.

Bektaşî tarikatına ait el yazması eserlerin günümüz Türkçesine aktarılması, tarikatın inanç, ibadet ve ahlak inceliklerinin anlaşılması konusunda son derece önemlidir. Çünkü bu eserler satır arasında birçok incelik barındırmakta ve bizlere tarikatın kendine has kuralları konusunda bilgi vermektedir. Bu bakımdan Bektaşî tarikatına ait el yazması eserlerin günümüz Türkçesine aktarılmasına devam edilmelidir.

Kaynaklar

- Aday, Erdal. “Şeyh Çakır (Işık Çakır) Ocağı İkrâr Cemi Ritüeli”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 57 (2018), 217-231.
- Akgül, Leyla. *Pir Sultan Abdal Sözlüğü*. Ankara: La Yayınları, 2014.
- Altınok, Baki Yaşa. *Sıdkî Baba Divanı*. İstanbul: Dört Kapı Yayınları, 2022.
- Altınok, Baki Yaşa. *Kırşehirli Âşik Seyfullah, Hayatı ve Şiirleri*. Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Yayınları, 2024.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. “Anadolu Alevilerinde Cemler ve Bu Cemlerin Sosyokültürel Hayattaki İşlevleri”. *Folklor/Edebiyat*, 20/78 (2014), 9-28.
- Dedekarginoğlu, Hüseyin. “Alevilikte Tevellâ ve Teberrâ Kavramları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 93 (2020), 163-191.
- Demircioğlu, Aytekin. “Alevi ve Bektaşî Sözlü Kültüründeki Değer Kavramları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 94 (2020), 11-36.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. İstanbul: Aydın Kitabevi, 2001.
- Doğan, Eşref-Çelik, Hasan. *Kavramlar ve Tasavvufî İzahlar Açısından Aleviliğin El Kitabı*. İstanbul: Kriter Yayınları, 2022.
- Dönmez, Mehmet vd. “Sosyal Bütünleşme Bağlamında Alevilik-Bektaşîlikte İkrâr”. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 29 (2018), 149-160.
- Erdem Kük, Didem Gülçin. *Alevi-Bektaşî Gülbankları*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınevi, 2023.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. 2. Cilt. İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- Günşen, Ahmet. “Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış” *Turkish Studies*, 2/2 (2007), 328-350.
- Güzel, Abdurrahman. *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, (2022).
- Karagöz, İsmail (hızl). *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (2010).
- Kaya, Doğan. *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Keleş, Ahmet. “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, V/3 (2005), 25-45.
- Kur'an-ı Kerim ve Meali*. çev. Murteza Turabi. İstanbul: Kevser Yayınları, 2013.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik*. 8. Cilt. Ankara: Ardıç Yayınları, 2010.
- Oytan, M. Tevfik. *Bektaşîliğin İçyüzü*. 2. Cilt. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, 1956.
- Öge, Mustafa -Taş, Kenan Ziya. “Bir Bektaşî Abdest ve Namaz Risalesi: Risâle-i Vudû' ve Namaz Alâ Erkân-ı On İki İmâm”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 15/1 (2022),

298-330.

- Özdemir, Ali Rıza. “Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı Kavramı”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 13/1 (2020), 249-283.
- Özdemir, Ali Rıza. “Alevi-Bektaşî Yolunda İkrar Kavramının Kuramsal Çerçevesi”. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 12 (2022), 174-200.
- Özdemir, Özlem-Özdemir, Ali Rıza. “Babagân Bektaşîliğinin Kolektif Belleği: Erkânnâmeler ve Türkiye’deki Neşri”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15/37 (2022), 72-90.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. 3. Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Rençber, Fevzi. “40 Soruda Adıyaman’da Geleneksel Alevilik”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 56 (2010), 395-406.
- Rençber, Fevzi. “Anadolu Aleviliğinde Görgü Cemi: Adıyaman Örneği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2013), 197-231.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet – Ceylan, Mustafa. “Şeyh Çakır Ocağı Mensuplarının İnanç Esasları ve İbadetler Hakkındaki Kabulleri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2018), 173-202.
- Soyyer, A. Yılmaz. “Bektaşîlerin Caferiliği-Sosyolojik Bir Değerlendirme”. *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji*, III/9 (2003), 147-155.
- Soyyer, A. Yılmaz. *Hünkâr: Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayınları, 2019.
- Şeyh Saduk. *Tevhid*. hzl. Muhammed b. Ali b. Babaveyh, çev. Zafer Aydaş. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Tabatabaî, Allâme M. Hüseyin. *El-Mizan Fî Tefsîri'l-Kur'ân*. çev. İnce, Vahdettin. 8 Cilt. İstanbul: Kevser Yayınları, 2012.
- Taş, Kenan Ziya - Özdemir, Özlem. “Büyük Çamlıca Dergâhı Tarafından Hazırlanan Bektaşî Tercemanları Kitapçığı”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 21/2, 483-512, 2021.
- Taş, Kenan Ziya. “Bektaşîliğe Ait Bir İkrar Erkânnâmesi: ‘Erkân-ı Sultân Abdal Mûsa’”, *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, V/2 (2021), 77-89.
- Türk, Hüseyin ve Mustafa Çapar. “Alevilikte Yola Giriş Geleneklerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60 (2011), 17-42.
- Uludağ, Süleyman. “Al-i Aba”. *İslâm Ansiklopedisi*. 2/306-307. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Üçüncü, Kemal (hzl). *Edip Harabi Divanı*. Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayını, 2012.
- Yılmaz, Ali, Akkuş vd. (hzl). *Makâlât*. (Hünkâr Hacı Bektaş Veli). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Ekler

Ek 1: Metnin Transkripsiyonu

Der-beyân-ı ikrâr ve bi-ismi’ş-şâh

Eğer sorsalar ki ikrârı nereye virdik?

Cevab erenler dergâhında pîrlere mukâbelesinde virdim.

Sû’âl virdikde elin ve başın ve kulağın ve kalbin nereye idi?

Cevab elim mürşidimin eteğinde ve bir elim başım mürşidimin elinde idi ve kulağım emânet ve nasihatde idi. Ve gözüm didârda özüm dâr-ı Mansûrda ayaklarım erenler yolu ve erkânına varmakda ve gelmekde idi. Ve kalbin on iki imâm ve Muhammed ‘Ali’de idi. İkrârım Muhammed ‘Ali’dir. Gittiğim râh ve erkândır. Yol oğluyum Şerî’atden çıkub tarikate girdim ma’rifetde buluşub hakikatde kaldım.

Sû’âl mürşid ile beyniniz ne nişân vardır?

Cevâb tevellây-ı Muhammed ‘Ali ve teberrây-ı hârici-i Muhammed ‘Ali’nin dostuna dost düşmanına düşman oldum.

Sû’âl mürşidin güçsüne ne didi?

Cevâb şerî’atde muhkem ol tarikatden haberdâr ol ma’rifetde pâyidâr ol hakikatde sâbitkadem ol.

Sû’âl ‘âşik çün ikrâr virdin nerede virdin?

Cevâb erenler meydânında pîrlar mukâbelesinde yüzümüz yerde özümüz dârde gözümüz didârda kulağım emânet ve nasihatde idi. İkrârım Muhammed ‘Ali’de idi. Kalbim ‘aşkıım Hakkın şevk ve muhabbet deryâsında idi. Muhammed ‘Ali mevcûd idi. Secdem secde-i ‘ubûdiyyet idi. Dervîş ve dervîşân Şâh-ı Merdân’ın kuluyuz. Âl-i ‘Abâ’ya teslimiz. Gürûh-ı nâciyiz. İmâm Ca‘feri’s-Sâdık mezhebi pâk mezhebindeniz. Rehberim Muhammed mürşidim ‘Ali. Allahümme sallı ‘ala seyyidînâ Muhammed ve ‘Ali ve ileyhuma. Hû Dost. Eyvallah. Şâhım erenler hizmetinde terk-i cânım ber cemâl-ı Muhammed ber kemâl Hüseyin. ‘Ali râ bülend-i salavât. Allahümme sallı ‘Ala Muhammed ve alihi et-tayyibine’t-tâhirine.

Temmet el kitâb bi-‘avnillahi’l-‘azîzü’l-vahhab be kalem-i iz‘af el-kitâb.

Es-Seyyid Muhammed Rıf‘at bin es-seyyid Mustafa el Mevâli el Bektâşî gufire ‘anhüma ve ihvânehu.

15 Safer sene 1274.

Hû Dost.

Ek 2: Metnin Günümüz Türkçesine Aktarılmış Hâli

Der-beyân-ı ikrâr ve bi-ismi’s-şâh

Eğer sorsalar ki: İkrârı nereye verdik?

Cevap: Erenler dergâhında pîrlerin huzurunda verdim.

Soru: [İkrâr] verdiğinde elin, başın, kulağın ve kalbin nerede idi?

Cevap: Elim mürşidimin eteğinde ve bir elim, başım mürşidimin elinde idi. Kulağım emanet ve nasihatde idi. Ve gözüm didarda, özüm Dâr-ı Mansur’da, ayaklarım erenler yolu ve erkânına varmakta ve gelmekte idi. Ve kalbim On İki İmam ve Muhammed Ali’de idi. İkrârım Muhammed Ali’dir. Gittiğim yol ve erkândır. Yol oğluyum şeriatından çıkıp [tamamlayıp] tarikata girdim marifette buluşup hakikatte kaldım.

Soru: Mürşit ile aranızda ne nişan vardır?

Cevap: Muhammed Ali’ye tevella, Hâriciye teberrâ vardır. Muhammed Ali’nin dostuna dost, düşmanına düşman oldum.

Soru: Mürşidin kulağına ne dedi?

Cevap: Şeraitte sağlâm ol, tarikattan haberdar ol, marifette payidar ol, hakikatte sabitkadem ol.

Soru: Âşık ikrârı verdiysen nerede verdin?

Cevap: Erenler meydanında, pîrlerin huzurunda, yüzümüz yerde, özümüz darda, gözümüz didarda, kulağım emanet ve nasihatde idi. İkrârım Muhammed Ali’de idi. Kalbim aşkıım Hak’kın şevk ve muhabbet deryâsında idi. Muhammed Ali mevcut idi. Secdem kulluk secdesi idi. Dervîş ve dervîşler Şâh-ı Merdân’a [Hz. Ali] tabiyiz. Âl-i Abâ’ya teslimiz. Gürûh-ı Naci’yiz. İmâm Caferi’s-Sâdık’ın pak mezhebindeniz. Rehberim Muhammed, mürşidim Ali’dir. Allah’ım, efendimiz Muhammed’e ve onun Ehl-i Beytine esenlik ver. Hû Dost. Eyvallah Şâh’ım, erenler hizmetinde canımı terk ettim. Muhammed’in cemaline, Hüseyin ve Ali’nin kemaline yüksek sesle salavat [verelim]. Allah’ım Muhammed’in ve temiz ve güzel Ehl-i Beytinin üzerine esenlik ver.

Aziz ve vahhab olan Allah’ın yardımı ve kalemin katkısıyla kitap tamamlandı.

Es-Seyyid Muhammed Rıf‘at bin es-Seyyid Mustafa el Mevâli el Bektâşî.

Allah onu ve [yol] kardeşlerini bağışlasın.

5 Ekim 1857.

Hû Dost.

Ek 3: Orijinal Metin

در بیان اقرا و بکتم اشاء

اگر چه در کتب اولی از اولی نوبه و بدو اول جواب از بند در کالهنج پیر لر مقابله بر سنج
 و بر دم سوال در دو کعب الهت و با شکت و قنوعت و قلعت نوبه ایی
 جواب الم مرشد علی اکبر و بر الم بکتم مرشد علی اکبر و قنوعت ایی و قنوعت
 امانت و نصیحت ایی و کوزم دیار و اولم دارم و در مودده اما قدم از بند
 بیا و ارکانه و ایضاً و کلمه ایی و قلمم اولم ایی امام و محمد علی ایی
 اقرا محمد علی بریم کتبیم راه و ارکانه بدل او علی هم شریسته بقدرت
 طریقه کبردم معرفت بر شوب حقیقت قائم سوال مرشد ایی بیکزده
 نه نشانه و در جواب نولدی محمد علی و برای خارجی محمد علی
 دو سونه دوست و دشمنانه و کلامه اولدم سوال مرشد کوشنه
 نه دیکر جواب شریعت حکم اول طریقتن خبر دار اول معرفت
 یا بار اول حقیقتن تا بقدم اول سوال عاشق جود اقرا و بدو
 زده و بدو جواب از بند میاتر پیر لر مقابله بر سنج پوزم زده
 او زده و دره کوزم دیار و قنوعت امانت و نصیحت ایی اقرا
 محمد علی ایی قلمم عشق حقیقت شوق و کیمت در با سنج ایی
 محمد علی موجود ایی سوره سوره عجدیت ایی در و سیه و در
 شاه مردانک نولدی ال عبا به تعلیم کرده ناجی روز امام حقیقت
 الصادق مذهب پاک منصفین منصف محمد رهبریم محمد مرشد
 علی امام صل علی سیدنا محمد و علی و ارجا کهدوست ابواله
 شاکم از بند خد مشرق ترس جانم بر جهان محمد بر کمال همه
 علی بنی صلوات الله صل علی محمد و اله الطیبین ارض الطیبین
 تمت الکتاب بسم الله العزیز الوهاب یقلم اضعف الکتاب
 التی کتبت به السید مصطفی الموالی البکات علی عفر علیما
 و اخوانه اهل حق علیهم السلام

Extended Abstract

In Anatolia and the surrounding regions, Babagân Bektashism is a traditional Islamic order that is mostly represented by urban circles and is structured according to the Ocak system. The idea of İkrâr (to promise) holds a significant position in Bektashism and signifies that a candidate for membership in the order makes a commitment to his mentor that he is committed to developing his knowledge of the Four Gates and Forty Maqams and becoming a perfect person. To join the order, an individual must first submit an İkrâr to his mentor. The candidate gives İkrâr in a ceremony. The “İkrâr Ceremony” is the name of this event. Both through experience and the translation of these customs into written forms, ikrâr ceremonies are passed down from one generation to the next. Many manuscripts have been written by the followers of this order regarding the functioning and framework of the order. In these works, the principles of belief, worship and morality of Babagan Bektashism are explained in detail. There are also important notes between the lines of these texts regarding the intricacies of the order.

The manuscript *Risale Der Beyan-ı İkrar Ve Bi-İsmi'ş-Şah* [The Booklet Explaining Bismişah and İkrâr] was reviewed in this article, and some conclusions regarding the idea of ikrâr were drawn from it. The work provides important information about the concept of ikrâr, which is one of the foundations of Bektashism. The work is a text that briefly and concisely explains the concept of ikrâr, which has an important place in Babagân Bektashism and is perhaps a concept that can be explained with volumes of information. The work titled *Risale Der Beyan-ı İkrar Ve Bi-İsmi'ş-Şah* is registered in the National Library Manuscripts Collection in Ankara with the number 06 Mil Yz A 4697/13. The work, which is located in folio number 88a with 22 lines, is dated 15 Safer 1274 (October 5, 1857). The author of the text is Seyyid Mehmed Rifat b. Mustafa Bektâşi. This work was written on paper with rik'a and eagle watermarks. It was structured in the form of question and answer and with this method; it was aimed to provide education to the followers of the order around the concept of ikrâr. Not only was the translation of *Risale Der Beyan-ı İkrar Ve Bi-İsmi'ş-Şah* included in this study, but it was also translated into contemporary Turkish. The article also includes the text's review and content analysis.

It's clear that the question of where the confession was made and the response to it come first in the work being examined. The text contains two repetitions of this query and response. Consequently, the ikrâr is delivered “in the pirs' mukabele, in the convent of the saints.” In fact, the ayn'ül cem, the ikrâr ceremony, is stated here. Another inquiry asks about the positions of the individual's body parts—hands, head, ears, and heart—during the ikrâr ceremony. In response, it is stated that the person giving the ikrâr has one hand on the skirt of his guide, the other hand in his guide's hand, his ear in trust and advice, his eye in the eye, his essence in Dar-ı Mansur, his feet on the path and rituals of the saints, and his heart in the Twelve Imams and Muhammad Ali. The person to whom the ikrâr was made is addressed in a different question. In response, it is said that Muhammad-Ali received the ikrâr. The work also emphasises that in order to pass through the Four Gates and Forty Maqams, a person must adhere to the requirements of each maqam. Additionally, while meeting these requirements, there must be continuity in the maqams that remain in the earlier stages of the process.

It is concluded that the text *Risale der Beyan-ı İkrar ve Bi-ismi'ş-Şah* was written in the first hand to teach the order's members the concept of ikrâr. It uses the question-answer approach to disclose the specifics of this concept.

ALEVİLİK ALANINDA YAYINLANMIŞ MAKALELERİN BİBLİYOMETRİK ANALİZİ

BIBLIOMETRIC ANALYSIS OF ARTICLES PUBLISHED IN THE FIELD OF ALEVISM

ŞENOL EDE*

Sorumlu Yazar

Öz

Bu araştırmada, “Alevizm” anahtar kelimesi kullanılarak *Web of Science* ve *Scopus (Science Direct)* veri tabanlarında yapılan araştırma sonucunda, 2005-2023 yılları arasında bu konuda üretilen 223 makaleden elde edilen veriler bibliyometrik analiz yöntemleri kullanılarak incelenmiştir. R-Studio programının *bibliometrix* paketi içerisinde bulunan “*biblioshiny*” yazılımı aracılığıyla, makalelerin temel bilgileri, yıllara göre dağılımı, ortalama alıntı sayıları, yayın yapan yazarlar, en çok atıf alan yazarlar, sorumlu yazarların ülkeleri, ülkelerin konu ile ilgili bilimsel üretkenlikleri, en çok atıf alan bilimsel dergiler ve en çok atıf yapılan yayınlarla ilgili detaylı bir analiz yapılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre, yıllık büyüme oranının %17.05 olduğu, makale başına düşen ortalama atıf sayısının 2.161 olduğu, uluslararası ortak yazarlık oranının %0.4484 olduğu, 2005 yılından itibaren bakıldığında 37 makale ile en fazla makalenin yazıldığı yılın 2011 yılı olduğu, 2006 ve 2007 yıllarında *Web of Science (WoS)* ve *Scopus (Science)* veri tabanlarında Alevilik ile ilgili hiçbir makalenin yer almadığı belirlenmiştir. Ayrıca 2005-2023 yılları arasında makale sayısının inişli çıkışlı bir seyir izlediği, Alevilik alanında en fazla yayın yapan yazarın S. Aydın olduğu, en fazla yayın yapan derginin “Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi” olduğu tespit edilmiştir. En fazla yayın yapan sorumlu yazarların ülkesi ve en çok atıf alan ülke sıralamasında Türkiye ilk sırada yer almıştır. Bu sonuçlar, gelecekte bu alanla ilgili araştırma yapmak isteyen araştırmacılar için bir referans olabilir.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Bibliyometrik analiz, Kültür.

Abstract

In this study, data from 223 articles published between 2005 and 2023 on the topic of “Alevism,” obtained through research in the Web of Science and Scopus (Science Direct) databases, were analyzed using bibliometric methods. Using the “*biblioshiny*” software within the *bibliometrix* package of the R-Studio program, a detailed analysis was conducted on the fundamental information of the articles, distribution by year, average citation counts, publishing authors, most-cited authors, countries of corresponding authors, scientific productivity of countries related to the topic, most-cited scientific journals, and most-cited publications. According to the research findings, the annual growth rate is 17.05%, the average number of citations per article is 2.161, the international co-authorship rate is 0.4484, and the year with the highest number of articles is 2011, with 37 articles. It was also noted that no articles

Araştırma Makalesi / Künye: EDE, Şenol. “Alevilik Alanında Yayınlanmış Makalelerin Bibliyometrik Analizi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 99-126. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1467446>

* Öğretmen, Mersin- Tarsus Ashabı Kehf Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, E-mail: senolede@gmail.com, ORCID: 0009-0008-1778-2623

related to Alevism were present in the Web of Science (WoS) and Scopus (Science) databases for the years 2006 and 2007. Additionally, the number of articles showed a fluctuating trend from 2005 to 2023, the author with the highest number of publications in the field of Alevism is S. Aydın, and the journal with the highest number of publications is the “Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi.” Turkey ranks first in both the list of countries with the most publications and the list of countries with the most citations. These results may serve as a reference for researchers interested in conducting future studies in this field.

Key Words: Alevism, Bibliometric analysis, Culture

Giriş

Kültür, insanların uzun bir tarihsel süreç boyunca yarattığı ve gelecek kuşaklara aktardığı çeşitli özgün ifadeleri içeren bir kavramdır. Bu ifadeler, sözlü, yazılı, görsel, işitsel, maddi ve manevi olarak çeşitlilik gösterir. Kültür, sürekli değişen ve dinamik bir yapıya sahiptir ve gelenekler, görenekler ve inançlar gibi somut öğeleri içinde barındırır (Özben, 2019).

Kültür, insanlığın evrimi sürecinde derin bir şekilde kök salmış ve sürekli değişen bir fenomen olarak tanımlanmaktadır (Hall, 1976). Bu tanım, kültürün toplumlarının gelişimiyle iç içe geçmiş ve uzun bir tarihsel süreç boyunca şekillenmiş olduğunu vurgular. İnsanların toplumsal yaşamında belirli bir rol oynayan kültür, San’ın ifadesine göre, çeşitli ifadelerin karmaşık bir ağıdır ve geçmiş deneyimlerin bir yansımasıdır (Özben, 2019). Bu yorum, kültürün sadece somut ifadelerle değil, aynı zamanda toplumun geçmişine ve deneyimlerine de derinlemesine bağlı olduğunu göstermektedir. Kültür aynı zamanda soyut kavramlarla da ilişkilidir. Düşünce tarzları, değerler ve normlar, kültürün içsel dinamiklerini oluşturan önemli unsurlardır (Hofstede, 1980). Bu soyut unsurlar, toplumun bireyler arası ilişkilerini ve toplumsal yapısını belirleyebilir (Welzel ve Inglehart, 2005). Kültür, evrensel özellikler taşıyan, aynı zamanda bireysel ve grup farklılıklarını da yansıtır (Tompensaars, F., & Hampden-Turner, C., 1997). Bu nedenle, kültürü anlamak ve analiz etmek için göreceli bir yaklaşım benimsemek önemlidir (Marcus ve Fischer, 1986). Bu soyut kavramların, kültürel pratiklerin yanı sıra bireylerin düşünce yapısı ve toplumsal ilişkileri üzerinde de derin etkileri olduğunu gösterir.

Her kültür, o topluluğun benzersiz karakteristiğini yansıtan özgün ifadelerle zenginleşir (Kroeber ve Kluckhohn, 1952). Bu ifadeler, toplumun tarihi, coğrafi ve sosyal bağlamı içinde şekillenir ve gelişirken, zamanla farklı etkileşimlerden ve deneyimlerden etkilenir. Örneğin, bir toplumun dini ritüelleri ve inanç sistemleri, onların kültürel pratiklerinin temelini oluşturur ve toplumun ruhsal ve sosyal yaşamında derin izler bırakır (Douglas, 1973). Bu ritüeller sadece dini inançları yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda toplumun değerlerini, normlarını ve sosyal yapılarını da şekillendirir. Dolayısıyla, kültürel ifadeler sadece bir toplumun dış görünüşünü değil, aynı zamanda iç dinamiklerini de yansıtır.

Kültürel değişim, toplumsal etkileşimler ve küreselleşme gibi faktörler tarafından şekillenir (Robertson, 1992). Özellikle, günümüzde teknolojik ilerleme ve iletişim araçlarının gelişimi, kültürel ifadelerin hızla yayılmasına ve evrimine katkıda bulunmuştur. Örneğin, Appadurai (1996), teknolojik ilerlemenin ve iletişim araçlarının kültürel ifadelerin hızla yayılmasına nasıl katkı sağladığını detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu durum, insanların farklı kültürel pratikleri ve değerleri keşfetmelerine olanak tanımaktadır. Ancak, bu hızlı değişim ve etkileşimlerin sonucunda kültürel kimliklerin yeniden şekillenmesi ve karmaşıklığının artması kaçınılmazdır. Özellikle göç, turizm ve uluslararası ticaret gibi küresel etkileşimlerin yoğun olduğu alanlarda,

kültürel öğelerin karışımı ve yeni sentezlerin ortaya çıkması sıkça görülmektedir. Bu durum, kültürel çeşitliliğin zenginleşmesine ve toplumların daha karmaşık ve çok yönlü hale gelmesine yol açmaktadır. Bu nedenle, kültürel değişim ve etkileşimlerin dikkatle incelenmesi ve anlaşılması önemlidir (Hannerz, 1992).

Sonuç olarak, kültür, insanlık tarihinde merkezi bir rol oynamış ve toplumların kimliklerini belirlemiş olan dinamik bir olgudur (Williams, 1976). Kültürün bu merkezi rolü, toplumların değerlerini, normlarını ve davranışlarını şekillendirerek onların kolektif kimliğini oluşturmasından kaynaklanır. Aynı zamanda, çeşitlilik ve değişim, kültürel ifadelerin temel özellikleridir ve bu, kültürel araştırmaların zenginliğini artırır (Clifford, 1988). Bu çeşitlilik, farklı kültürel grupların birbirleriyle etkileşim halinde olması ve kültürel sentezlerin meydana gelmesiyle daha da zenginleşir. Kültür, insan deneyiminin en zengin ve en karmaşık yönlerinden biridir ve gelecek kuşaklara aktarılması ve anlaşılması için sürekli olarak incelenmeye değer bir alan olarak kalacaktır. Bu nedenle, kültürel araştırmaların önemi ve etkisi zaman içinde artmaya devam edeceği düşünülebilir.

Alevilik, Türkiye'nin ve yakın coğrafyasının önemli dinî ve kültürel yapı taşlarından biridir. Bu inanç biçimi, tarih boyunca çeşitli kültürleri etkilemiş ve bu kültürlerden etkilenmiştir. Süreç içinde, bu etkileşimlerin sonucunda Alevilik, çeşitli toplumsal ve kültürel değişimlere uğramıştır (Duman, 2011). Türk kültürü, edebiyatı ve sosyal hayatında Alevî düşüncesinin belirgin bir konumu vardır. Bu anlayış, Türk inançlarını, adetleri, gelenekleri ve görenekleri içine alarak zamanla yayılmış ve geniş kitleleri etkilemiştir. Bu düşünceye mensup olanlar, sosyal bir grup oluşturmuş ve sonuç olarak kendilerine özgü bir yaşam tarzı, inanç ve felsefe geliştirmişlerdir (Yıldırım,2016). Toplumların doğası gereği değişmeyen bir yapıya sahip olması beklenemez. Bu nedenle, sosyal değişimin ve toplumun ilişkisi evrensel bir durum olarak kabul edilebilir. Sosyal değişim, toplumların kaçınılmaz bir parçasıdır ve sürekli olarak meydana gelir.

Türk toplumunda Alevilik, sadece dinî bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda bir kültürel kimlik olarak da önemli bir rol oynamıştır (Rençber, 2017). Aleviler, kendi içlerinde sosyal bir grup oluşturmuş ve belirli bir yaşam tarzı benimsemişlerdir. Bu yaşam tarzı, Alevî toplumunun günlük hayatında, ibadetlerinde ve sosyal ilişkilerinde kendini gösterir. Alevilerin kültürel pratikleri, yeme içme alışkanlıklarında, müzik ve edebiyat gibi alanlarda da belirgindir. Alevilerin oluşturduğu sosyal grup, toplumun diğer kesimlerine de etki etmiş ve onların yaşam tarzlarını ve değerlerini de etkilemiştir. Ayrıca Alevilik, kültürel etkinlikler ve ritüeller aracılığıyla toplumsal bir dayanışma ve birlik duygusu da sağlamaktadır. Bu durum, Alevî kültürünün sadece inançsal değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel açıdan da zengin ve çeşitli olduğunu göstermektedir.

Alevilik, toplumun kültürel ve dini yapısını derinden etkilemiş ve bu etkiler zaman içinde yayılarak geniş kitleleri etkilemiştir (Yavuz, 2009). Alevî inancı, çeşitli kültürel unsurlarla etkileşime girerek kendi dinamiklerini oluşturmuştur. Özellikle, Alevilik tarihindeki çeşitli dinî ve kültürel akımların etkileşimi, inancın gelişiminde belirleyici olmuştur. Bu etkileşim süreci, Alevî inancının farklı yönlerini şekillendirmiş ve zenginleştirmiştir. Farklı kültürel ve dini pratiklerin bir araya gelmesi, Alevilik inancının çeşitliliğini ve karmaşıklığını artırmıştır. Bu bağlamda, Alevî inancının gelişimindeki bu etkileşim süreci hem tarihsel hem de kültürel açıdan önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte Alevilik, Türkiye'nin ve yakın coğrafyasının dinî ve kültürel zenginliğinin önemli bir parçasıdır (Rençber, 2017). Alevilik, Türkiye'nin ve çevresindeki bölgelerin tarihî ve kültürel dokusunda derin bir iz bırakmıştır. Toplumun

sürekli değişen yapısı içinde, Alevilik önemli bir rol oynamış ve kültürel mozaikte kendine özgü bir konum edinmiştir. Alevilik, Türk toplumunun dinî ve kültürel çeşitliliğine önemli bir katkı sağlamıştır. Bu dinî ve kültürel olgunun toplum üzerindeki etkisi sürekli olarak incelenmekte ve anlaşılmaya çalışılmaktadır. Alevilik, toplumsal yapıya ve değerlere olan etkisiyle sadece Türkiye’de değil, aynı zamanda bölgedeki diğer toplumlar üzerinde de derin izler bırakmıştır. Bu nedenle, Alevilik üzerine yapılan araştırmaların önemi ve etkisi giderek artmaktadır.

Alevilik, İslam’ın çeşitli yorumlarından biri olarak kabul edilen ve özellikle Türkiye’de önemli bir dinî, kültürel ve sosyal hareket olarak tanınan bir inanç sistemidir (Arslan, 2015). Bu inanç sisteminin kökleri, İslâm’ın erken dönemlerine ve öncesine kadar uzanmakla birlikte Aleviliğin kültürel ve sosyolojik gelişimi, tarih boyunca çeşitli dönemlerde farklı etkileşimlerle şekillenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde, Alevilik hem devlet politikaları hem de toplumsal yapılanma açısından önemli değişimler yaşamıştır (Yılmaz, 2008). Alevilik, İslam’ın farklı yorumlarından etkilenmiş ve özgün bir kimlik geliştirmiştir. Bu dinî ve kültürel zenginlik, Alevî inancının yaşamın her alanında kendini göstermesini sağlamıştır. Örneğin, Alevilik, özgün ibadet biçimleri, ritüelleri ve sosyal yapılarıyla tanınırken, aynı zamanda İslâm’ın genel normlarından farklılaşan birçok özelliğe sahiptir. Aleviliğin kültürel gelişimi, özellikle müzik, edebiyat ve sanat alanlarında önemli izler bırakmıştır. Alevî ozanlarının (aşık, ozan) eserleri, toplumsal ve dinî mesajların yanı sıra kültürel ve tarihsel mirası da yansıtmaktadır (Akin ve Üstündağ, 2024). Alevî geleneği, saz eşliğinde söylenen nefesler, semahlar ve ritüellerle zenginleşmiş ve bu kültürel miras kuşaktan kuşağa aktarılmıştır (Yaman ve Göktürk, 2007). Bu nedenle, Alevilik sadece dini bir inanç sistemi olmanın ötesinde, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir kimlik olarak da değerlendirilmektedir. Alevilik, Türk toplumunun zengin tarihî ve kültürel dokusunun ayrılmaz bir parçasıdır ve bu kimlik, günümüzde de yaşayan ve etkileyici bir şekilde varlığını sürdüren bir yapıya sahiptir.

Modernleşme süreciyle birlikte, Alevilik yeni sosyolojik dinamiklerle karşı karşıya kalmıştır (Sağır, 2019). 20. yüzyılın başlarında, Alevî toplulukları modern devlet yapıları ve ulusal kimliklerle etkileşime girmiş ve bu süreçte yeni siyasi ve sosyal roller üstlenmişlerdir. Bu dönemde Alevilik, özellikle toplumsal adalet ve eşitlik mücadelelerine önemli katkılarda bulunmuştur. Günümüzde, Alevîler kültürel ve sosyolojik olarak çeşitli dönüşümler yaşamaktadır (Geçgin, 2018). Özellikle göç, küreselleşme ve teknolojik ilerlemeler, Aleviliği etkileyen faktörler arasındadır. Göç eden Alevî toplulukları, yeni ortamlara adapte olurken, kendi kültürel miraslarını ve inançlarını korumaya çalışmaktadırlar.

Aleviliğin kültürel ve sosyolojik gelişimi, akademik araştırmaların da odak noktası olmuştur (Bural, 2019). Bu araştırmalar, Aleviliğin kökenleri, tarihi ve toplumsal etkileri hakkında daha derin bir anlayış sağlamıştır. Alevilik üzerine yapılan çalışmalar, bu inanç sisteminin geniş bir perspektiften incelenmesini sağlamış ve farklı disiplinler arasında önemli bir köprü olmakla birlikte Aleviliğin kültürel ve sosyolojik gelişimi, tarihi, toplumsal ve siyasi etkileşimlerin bir ürünüdür. Alevilik, toplum içinde önemli bir yer tutar ve kültürel çeşitliliğin ve toplumsal adaletin önemli bir sembolü olarak görülmektedir.

Akademik literatürde, Alevilik konusundaki araştırmalar genellikle dini, tarihî, sosyolojik ve kültürel boyutları ele almaktadır (Üzüm, 2022). Bu çalışmaların çeşitliliği, Aleviliğin karmaşık ve çok yönlü doğasından kaynaklanmaktadır. Dinî boyutta yapılan araştırmalar genellikle Aleviliğin İslâm’ın farklı yorumlarından nasıl etkilendiğini ve kendi özgün kimliğini nasıl geliştirdiğini inceler. Özellikle

Alevî-Bektaşî geleneği, İslâm'ın mistik ve tasavvufi boyutlarını vurgulayan özgün ritüeller ve inançlarla karakterizedir. Bu nedenle, dinî boyutta yapılan araştırmalar genellikle Alevî inancının kökenlerini ve bu inancın İslâm'ın genel yapısından nasıl farklılaştığını ele alır.

Tarihî boyutta yapılan araştırmalar, Alevîliğin tarih boyunca yaşadığı evrimi ve farklı dönemlerdeki sosyal ve siyasi etkilerini inceler. Bu çalışmalar genellikle İslâm'ın erken dönemlerinden başlayarak Alevî geleneğinin gelişimini takip eder ve farklı dönemlerdeki sosyal, siyasi ve kültürel etkilerini analiz eder. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu dönemi ve sonrasında Alevîlik, devlet politikaları ve toplumsal yapılanma açısından önemli değişimler yaşamıştır.

Sosyolojik boyutta yapılan araştırmalar, günümüzde Alevî topluluklarının yaşadığı deneyimlere odaklanmaktadır. Bu çalışmalar, Alevî inancının çağdaş toplumdaki rolünü ve bu toplulukların karşılaştığı zorlukları analiz etmeyi amaçlamaktadır (Polat, 2018). Özellikle Türkiye'de Alevî toplulukların siyasî ve sosyal açıdan yaşadığı dönüşümler ve bu dönüşümlerin Alevî inancı üzerindeki etkileri üzerine yapılan çalışmalar büyük önem taşımaktadır.

Kültürel boyutta yapılan araştırmalar ise Alevî toplulukların günlük yaşamlarını ve kültürel pratiklerini incelemektedir. Bu çalışmalar genellikle saha çalışmaları ve katılımcı gözlem yöntemlerini içerir ve Alevîlerin iç dinamiklerini ve kültürel pratiklerini vurgular. Müzik, edebiyat, semah ve diğer kültürel etkinliklerin analizi, Alevî kimliğinin oluşumuna ve sürdürülmesine ışık tutar. Ayrıca Alevîlik konusundaki akademik araştırmaların çeşitliliği ve derinliği, bu inanç sisteminin karmaşıklığını ve çeşitliliğini yansıtmaktadır. Dinî, tarihî, sosyolojik ve kültürel açılardan yapılan çalışmalar, Alevî geleneğinin evrimini ve günümüzdeki toplumsal, siyasal ve kültürel dinamiklerini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu çalışmaların bir araya gelmesi, Alevîlik konusunda kapsamlı bir anlayışın oluşturulmasına ve bu önemli inanç sisteminin geçmişten günümüze etkilerinin anlaşılmasına katkı sağlar.

Alevîliğin tanımı ve kökenleri konusunda birçok çalışma yapılmış olmasına karşın bunlarda Alevîliğin kökenlerinin ne olduğu konusunda tam bir açıklama bulunmamaktadır. Ayrıca Alevîliğin ne olduğu konusunda da çeşitli kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Bu durum Alevîlikle ilgili yanlış bilgilerin ve tanımlamaların yapılmasına zemin hazırlamaktadır (Taş, 2022).

Taş (2022), Alevîlik ile ilgili tanımlamalar konusunda şu bilgileri vermektedir:

“Bilindiği üzere yıllardır gerek akademik çalışmalarda gerekse yazılı ve görsel basındaki tartışmalarda verilen tanımlamalar genel olarak birbirine benzemektedir. Kimileri Alevîliğin bir inanç olmadığını, bir felsefe olduğunu (aşırı politikleşmiş kişiler) ileri sürerken kimileri de aşağıda verildiği üzere, çeşitli kültür ve inançların karışımı neticesinde meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Bazıları da sadece Hz. Ali'yi sevenlere verilen bir isim olduğunu ifade etmişlerdir. Kimi araştırmacılar da Alevî isminin esasen Hz. Ali soyundan gelenler manasına geldiğini, zamanla hareketlerine nüfuz ve yaygınlık kazandırmak için Hz. Ali soyundan gelmeyenlerce de kullanıldığını belirtmişlerdir. Nitekim 15. asırdan itibaren “Alevî” terimi; Kalenderî, Haydarî, Vefai, Babai, Bektaşî, Işık, Torlak, Abdal ve Rafizî gibi topluluklar için de kullanılmıştır. Yine, Alevî sözcüğünün, herkesin kabul edeceği bir tarifinin olmadığını, bunun sebebinin de tarih boyunca bu isme farklı anlamların yüklenmesi olduğunu ileri sürenler de vardır.”

Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayımlanan İslâm Ansiklopedisi'nde Alevî maddesindeki bilgilere bakıldığında Alevî ‘Hz. Ali'ye bağlılık noktasında birleşen

çeşitli dinî ve siyasî gruplar için kullanılan bir terim.” olarak ifade edildikten sonra, bu terimin İslâm kültür tarihinde Hz. Ali soyundan gelenler anlamının yanında siyasî, tasavvufî ve itikadi anlamda kullanıldığı belirtilmektedir. Ayrıca günümüzde de Hz. Ali soyundan gelenlerin Alevî nisbesini kullandıkları ifade edilmektedir. Emevîler ve Abbasiler dönemlerinde iktidara karşı olan ve Hz. Ali soyundan gelenlerin hareketlerinde Alevî nisbesinin kendini gösterdiği gibi, bu soya mensup olmayanlarında sırf hareketlerine nüfuz kazandırmak için bu ismi kullandıkları belirtilmiştir. Maddedeki açıklamaya göre, İslâm siyasî tarihinde bu terim, üçüncü halifenin öldürülmesinden sonraki hilâfetle ilgili tartışmalarda kullanılmaya başlamıştır. Bu anlamıyla da *Alevî*, Hz. Ali taraftarlarından oluşan siyasî topluluktur. Tasavvufta bazı tarikatların ortak adı olarak da *Alevî* kelimesi kullanıldığı, örneğin Kadiriyye ve Rifâiyye tarikatlarının bunlardan olduğu açıklanmaktadır. Aynı maddede, genellikle Şiîler ve Şia içinde yer alan mezheplerin Alevî ismini kullandıkları ve bunların da Beyâniyye, İsmailiyye ve Bâtîniyye kolları olduğu yazılmıştır. Son olarak, çağımızda asıl Alevîler olarak Nusayrîlik ve Kızılbaşlık’ın ifade edildiği, bu mezhebe bağlı olanların Osmanlı arşivlerinde Kızılbaş ve Rafizi olarak diye geçmesine rağmen kendilerine Alevî dedikleri açıklanmaktadır (1989). İslâm Ansiklopedisi’ndeki bu bilgiler yanlı ve kafa karıştırıcı olarak belirtilebilir. Nitekim Taş (2022), bu tanımlamaların pek de doğru olmadığını, Şiîlerin ve Nusayrîlerin ibadet yerlerinin ve ibadet biçimlerinin farklı olduğunu aktarmıştır. Bunun yanında Ersal (20135), Anadolu ve Balkan coğrafyasındaki Alevîlerin kendilerinin en başından beri Hz. Ali’nin tarafında olduklarından Alevî olarak adlandırıldıklarını ve bunun dışındaki adlandırmaların Sünnîler tarafından yapıldığını ifade ettiklerini açıklamaktadır.

Alevîlik terimi, İslam siyasî tarihinde üçüncü halifenin öldürülmesinden sonraki hilafet tartışmaları sırasında ortaya çıkmıştır (Yıldırım ve Tansü, 2018). Bu dönemde, Alevîlik, Hz. Ali taraftarları arasında bir siyasi kimlik ve itiraz biçimi olarak kabul edilmiştir (Çaylak ve Kaymal, (2020). Alevîlik, bu dönemlerde hem İslam’ın siyasi sahnesinde hem de toplumun dinî yapısında önemli bir rol oynamıştır. Özellikle İslam dünyasında siyasi iktidarın ve dini otoritenin çatıştığı bir dönemde, Alevîlik, alternatif bir siyasi ve dini kimlik olarak ortaya çıkmıştır.

Alevî inancının örf, adet, gelenek ve görenekleriyle akademik bir şekilde ele alınıp incelenmesi konusunda 1980’li yıllardan itibaren büyük bir artış yaşanmasıyla birlikte ulusal ve uluslararası alanda Alevîlik daha fazla ilgi çekmeye başlamıştır (Rençber, 2017). Bundan dolayı Alevîlik üzerine yapılan akademik çalışmalarının sayısının ve konu çeşitliliğinin arttığı söylenebilir. Alevîlik ile ilgili yapılan çalışmaların çeşitlenmesi bu alanda yapılan çalışmaların sistematik bir şekilde ele alınması gerekliliğini ortaya çıkartmıştır. Bu çalışmada Alevîlik konusunda yapılan akademik çalışmaların bibliyometrik analizi yapılarak ileride yapılacak akademik çalışmalara veri sağlanması amaçlanmıştır.

Bibliyometrik analiz, akademik literatürdeki bilimsel yayınların nicel ve nitel özelliklerini inceleyen ve bu yayınlar arasındaki ilişkileri anlamaya yönelik bir araştırma yöntemidir. Bibliyometri, bibliyografik bilgileri kullanarak bilimsel etkinlikleri ölçen ve analiz eden bir disiplindir. Bu analizler, genellikle bilimsel makalelerin yayınlanma sıklığı, atıf alması, yayınlanan dergilerin etkisi gibi ölçümleri içerir. Bibliyometrik analizler, bilim insanlarına, akademisyenlere ve bilim politikası yapıcılara bilimsel alandaki eğilimleri, gelişmeleri ve etkileşimleri anlamada kapsamlı bir bakış açısı sunar.

Bibliyometrik analizler, bilimsel iletişimdeki değişimleri izlemek, belirli bir disiplindeki bilimsel gelişmeleri değerlendirmek, araştırma alanlarını tanımlamak,

disiplinler arası iş birliğini belirlemek ve bilimsel üretkenliği artırmak için kullanılır. Bu analizler, bilim politikası oluşturucularına, üniversitelere, araştırma kurumlarına ve hatta endüstriyel kuruluşlara önemli bilgiler sağlar. Örneğin, bir ülkedeki bilimsel araştırma alanlarının dağılımını anlamak ve stratejik araştırma alanlarını belirlemek için bibliyometrik analizler sıkça kullanılır.

Bibliyometrik analizler, genellikle bilimsel literatürdeki eğilimleri ve gelişmeleri belirlemek için kullanılan bir dizi istatistiksel teknik ve yazılım aracını içerir. Bu teknikler arasında atıf analizi, dergi etki faktörü analizi, bibliyografik çiftleştirme analizi ve metin madenciliği bulunur. Bu yöntemlerin her biri, farklı yönleriyle bilimsel yayınların özelliklerini ve ilişkilerini anlamaya yardımcı olur (Aria, M., & Cuccurullo, C., 2017).

Bibliyometrik analizler genellikle büyük veri kümeleri üzerinde gerçekleştirilir ve bilgisayar destekli yazılımlar kullanılarak yapılır. Bu analizler, büyük miktarda veriyi işlemek, desenleri tanımlamak ve sonuçları görselleştirmek için güçlü hesaplama kaynaklarına ihtiyaç duyar. Bu nedenle, bilgisayar bilimi ve istatistik gibi disiplinler arası bir yaklaşım gerektirir.

Bilgi teknolojilerindeki ilerlemeler, bilgiye daha kolay ve ekonomik bir şekilde erişilebilmesini sağlamış, erişilebilir bilginin miktarını artırmıştır. Bu bağlamda, bilgilerin filtelenmesi, kaynakların güvenilirliği ve güncelliği ile faydasız veri yığınları haline gelmesini önlemek son derece önemlidir. Dolayısıyla, verileri sınıflandırmak, daha etkili bir analiz yapmayı ve doğru, güvenilir ve yeterli bilgiye ulaşmasını sağlar. Bibliyometrik analiz, akademik yayınların çıktılarına dayanan ve Scopus veya WoS gibi veri tabanlarını kullanarak belirli bir alandaki küresel araştırma eğilimlerini anlamaya yönelik bir araştırma metodudur ((Merigó ve Yang, 2017). Bibliyometrik analiz, büyük miktarda bilimsel verinin incelenmesi ve detaylı bir şekilde analiz edilmesi için yaygın olarak kullanılan bir yöntemdir. Bu yöntem, belirli bir alanın gelişimindeki değişimleri ve gelişimlerin açığa çıkarılmasına imkân sağlar (Orhan ve Aydın, 2022).

Bibliyometrik analiz, bilimsel yayınların çeşitli özelliklerini nicel olarak değerlendirerek, bir disiplindeki literatürün gelişimi, eğilimleri ve etkileşimleri hakkında bilgi sağlar. Bu analiz, Alevilik üzerine yapılan araştırmaların zaman içindeki dağılımını, en çok atıfta bulunulan çalışmaları, anahtar kelimeleri ve bu çalışmaları gerçekleştiren en etkili yazarları belirlememize olanak tanır. Bu makale, Alevilik konusunda yapılan araştırmaların mevcut durumunu ve gelecekteki yönelimlerini anlamak için önemli bir adım olacaktır. Ayrıca, Alevilik alanındaki boşlukları belirlemek ve bu alandaki gelecekteki araştırmalara yol göstermek amacıyla bu analiz sonuçlarına dayalı önerilerde bulunulacaktır.

Sonuç olarak, bibliyometrik analizler, bilimsel araştırmalardaki eğilimleri ve ilişkileri anlamak için güçlü bir araçtır. Bu analizler, bilimsel iletişimdeki değişimleri izlemek, araştırma politikalarını oluşturmak ve bilimsel etkinlikleri teşvik etmek için önemli bir rol oynar. Bununla birlikte, bu analizlerin sınırlamalarını anlamak ve dikkate almak önemlidir, çünkü yanlış anlamalara veya yanıltıcı sonuçlara yol açabilirler. Örneğin, atıf analizi, sadece atıf yapılan yayınları değerlendirirken, bir yayının etkisini veya önemini tam olarak ölçemeyebilir. Ayrıca, bibliyometrik analizler, insan faktörünü göz ardı ederek sadece niceliksel verilere dayanır ve bu da bazen yanıltıcı sonuçlara yol açabilir.

1. Problem Durumu

Bu çalışmada, akademik literatürde Alevîlik üzerine yapılmış yayınların bibliyometrik analizi gerçekleştirilecektir. Analiz kapsamında, yayınların yayımlandığı yıllar, dergiler, dergi indeksleri, konu başlıkları, kullanılan yöntemler, veri analiz teknikleri, veri toplama kaynakları, veri toplama araçları, anahtar kelimelerin dağılımı, çalışmaların yapıldığı ülkeler ve kıtalara göre dağılımı gibi çeşitli faktörler incelenecektir. Bu faktörlerin her biri, Alevîlik konusundaki araştırmaların yaygınlık ve gelişim seviyelerini anlamada kritik bir rol oynamaktadır. Ayrıca, veri toplama kaynakları ve araçlarının çeşitliliği, araştırmacıların konuya nasıl yaklaştığını ve hangi metodolojik yaklaşımları tercih ettiklerini yansıtabilir. Bu analizler neticesinde, Alevîlik konusunda yapılan çalışmaların genel eğilimleri ve trendleri ortaya konacaktır. Ayrıca, çalışmaların odaklandığı konular, kullanılan yöntemler ve teknikler, faydalanılan veri toplama kaynakları ile öne çıkan kavramlar belirlenecektir. Elde edilen bu bilgiler, gelecekte yapılacak Alevîlik üzerine araştırmalar için önemli bir referans kaynağı oluşturabilir. Bu bağlamda, bu araştırmanın ana problemi “Alevîlik Üzerine Yayınlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi” şeklinde belirlenmiştir.

Alt Problem Durumları

Bu çalışmada ana problem temel alınarak aşağıda yer verilen alt problemler belirlenmiştir.

- **Alevîlik üzerine yayınlanan makaleler ile ilgili temel bilgiler nelerdir?**
- **Alevîlik üzerine yayınlanan makalelerin yıllara göre dağılımı nasıldır?**
- **Alevîlik ile ilgili yapılan çalışmalarda, konu alanında en fazla makale üreten yazarlar kimlerdir?**
- **Alevîlik ile ilgili yapılan çalışmalarda en ilgili kaynaklar hangileridir?**
- **Alevîlikle ilgili çalışma yapan sorumlu yazarların ülkelere göre dağılımı nasıldır?**
- **Alevîlikle ilgili en çok atıf yapılan kaynaklar hangileridir?**
- **Alevîlik üzerine yayınlanan makalelerde en çok hangi ülkelerdeki yazarlar atıf almıştır?**
- **Yazarların çalışmalarında kullanmış oldukları kelimelerin sıklığı nasıldır?**
- **Alevîlik üzerine yayınlanan makalelerde ülkelerin bilimsel üretkenliği nasıldır?**
- **Alevîlik konusunda yıllara göre trend konular hangileridir?**

1.1. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın temel amacı; Alevîlik konusunda yayınlanmış makaleleri bibliyometrik analiz yöntemiyle incelemektir.

1.2. Araştırmanın Önemi

Literatür taraması yapıldığında Alevîlik alanında birçok çalışma yapılmasına rağmen sistematik bir analiz çalışmasının yapılmadığı görülmektedir. Belirli bir konuyla ilgili literatürdeki çalışmaların belirli aralıklarla incelenmesi önemlidir, çünkü bu incelemeler, konunun evrimini takip etmek ve gelecekteki gelişmeleri tahmin etmek için önemli veriler sağlar. Bu tür sistematik incelemeler, konunun değişen eğilimlerini ve gelişen boyutlarını anlamamıza yardımcı olur. Bilimsel

çalışmaları incelemek için bibliyometrik yöntemler, bu tür analizlerin yapılmasına olanak tanır ve literatürdeki mevcut durumu ve eğilimleri daha net bir şekilde ortaya koyar. Son yıllarda, bibliyometrinin önemi artmıştır, çünkü araştırmacılara, çalışmalarına başlamadan önce ilgili literatürü anlamaları ve mevcut bilgi birikimini değerlendirmeleri konusunda rehberlik eder. Ayrıca, araştırmacıların etkili çalışmaları tanımlamasına ve çalışmalarını yönlendirmesine yardımcı olur (Zupic ve Cater, 2015).

1.3. Sınırlılıklar

Bibliyometrik analizlerin sınırlılıklarından biri, veri kısıtlamalarıdır. Bu analizler genellikle belirli bir veri kaynağına dayanır ve bu kaynakların kapsamı sınırlı olabilir. Örneğin, sadece belirli dergilerde yayımlanan makaleleri içerebilirler veya belirli bir coğrafi bölgeye odaklanabilirler. Bu durum, analizin genelleştirilebilirliğini ve temsil güvenilirliğini sınırlar. Bir diğer sınırlılık ise dil ve kültürel farklılıklardır. Analizler genellikle belirli dillerdeki yayınları içerir ve bu da diğer dillerde yapılan araştırmaları dışlar. Ayrıca, belirli kültürel ve coğrafi bağlamlarda yapılan araştırmaların eksikliği, analizin genel etkisini azaltabilir. Atıf sayıları veya yayın sıklığı gibi niceliksel ölçütler, bir yayının kalitesi veya etkisi hakkında tam bir resim sunmayabilir. Bu nedenle, bu analizlerin sonuçları, dikkatli bir şekilde yorumlanmalı ve başka veri kaynakları veya yöntemlerle desteklenmelidir. Bunun yanı sıra analizler genellikle belirli bir zaman aralığını kapsar ve daha önce veya daha sonra yapılan yayınları dışlar. Bu durum, belirli bir konunun veya alanın gelişimini tam olarak anlamak için eksik bir resim sunabilir.

Son olarak, bibliyometrik analizlerin sınırlılıklarından bir diğeri de insan faktörünü göz ardı etmeleridir. Bu analizler, bilimsel faaliyetlerin arkasındaki insan davranışlarını ve niyetleri dikkate almazlar. Bu nedenle, analizlerin sonuçları, araştırmacıların ve bilim insanlarının gerçek dünyadaki deneyimleri ve motivasyonları hakkında eksik bir resim sunabilir. Bu araştırma; Web of Science (WoS) ve Scopus (Science Direct) veri tabanlarında kayıtlı bulunan makalelerle sınırlıdır.

1.4. Yöntem

Bu çalışmada yöntem olarak bibliyometrik analiz yöntemi seçilmiştir. Bibliyometrik yöntemin tercih edilmesindeki önemli bir faktör, yoğun araştırma hacmine sahip alanların incelenmesinde bu analizin diğer yöntemlere göre daha kapsamlı olması ve araştırmacı hatalarını en aza indirebilecek bir altyapı sunmasıdır. Bibliyometrik yöntemlerle oluşturulan ağ haritaları, muhtemel kritik araştırma boşluklarını belirlemede ve araştırmacılara alana dair kapsamlı bir bakış sunmada önemli katkılar sağlamaktadır (Tiryaki, 2023).

Scopus ve Web of Science verilerini birleştirmek, her iki veri tabanından elde edilen bibliyometrik verilerin kapsamlı analizini yapmak için kritik bir adımdır. İlk olarak, Scopus ve Web of Science'tan verileri CSV veya Excel formatında dış aktararak veri toplama işlemi gerçekleştirilir. Veriler, eksik veya tutarsız bilgiler için temizlik ve düzenleme işlemlerine tabi tutulur; bu süreçte verilerin uyumluluğunu sağlamak için formatlama işlemleri yapılır. Ardından, Excel gibi veri yönetim araçları kullanılarak veriler birleştirilir. Bu aşamada, başlıklar veya yazar isimleri gibi ortak alanlar kullanılarak veriler karşılaştırılır ve entegre edilir. Bu yöntem, her iki veri tabanından gelen bilgilerin entegrasyonunu sağlar ve kapsamlı bir bibliyometrik analiz yapma imkânı tanır. Bu aşamalar doğrultusunda Web of Science (WoS) ve Scopus (Science) veri tabanlarında "Alevism" anahtar kelimesi ile makalelerin

“topic” kısmında arama yapılarak Web of Science (WoS) veri tabanında 127, Scopus (Science Direct) veri tabanında ise 132 makalenin olduğu belirlenmiş daha sonra her iki veri tabanından elde edilen çalışmalar birleştirilmiş ve her iki veri tabanında ortak olan 36 çalışma tek çalışma haline getirilmiş ve elde edilen 223 makale üzerinden analiz çalışmaları yapılmıştır.

2. Araştırmanın Bulguları ve Yorumlar

Alevilik konusunda yapılan araştırmada Web of Science (WoS) ve Scopus (Science) veri tabanlarında “Alevism” anahtar kelimesi ile makalelerin “topic” kısmında arama yapılarak elde edilen veriler, R programlama dilindeki “bibliometrix” paketinin bir web tabanlı arayüzü olan “biblioshiny” aktarılmış ve tüm veriler analiz edilmiştir. Tablo 2.1’de veri tabanlarında yer alan temel verilere yer verilmiştir.

Tablo 2.1. Alevilik Üzerine Yayımlanan Makalelerle İlgili Temel İstatistikler

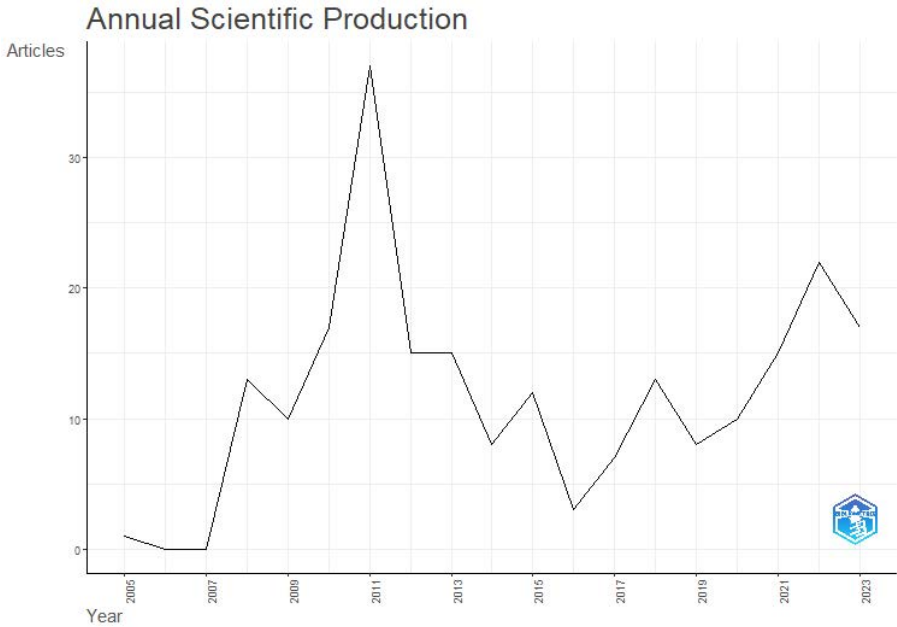
Veriler Hakkında Temel Bilgiler	
Zaman Aralığı	2005:2023
Kaynaklar (Dergiler, Kitaplar vb.)	56
Belgeler	223
Yıllık Büyüme Oranı %	17.05
Belge Ortalama Yaş	8.82
Doküman Başına Ortalama Atıf Sayısı	2.161
Başvuru	6368
BELGE İÇERİĞİ	
Anahtar Kelimeler Artı (ID)	71
Yazarın Anahtar Kelimeleri (DE)	678
YAZAR	
Yazar	224
Tek Yazarlı Dokümanların Yazarları	151
YAZARLARIN İŞ BİRLİĞİ	
Tek Yazarlı Dokümanlar	183
Doküman Başına Ortak Yazarlar	1.22
Uluslararası Ortak Yazarlıklar %	0.4484
BELGE TÜRLERİ	
Makale	215
Makale; Kitap Bölümü	6
Makale; Erken Erişim	2

Tablo 2.1. yer alan temel istatistikler incelendiğinde; taranan veri tabanlarında 2005:2023 yılları arasında 56 kaynaktan 223 adet belgenin yer aldığı, bu belgelerden 215 tanesinin makale, 6 tanesinin makale; kitap bölümü ve 2 tanesinin de makale; erken erişim olduğu belirlenmiştir. Bu belgelerin yıllık büyüme oranının %17.05, belge yaş ortalamasının 8.82, doküman başına ortalama atıf sayısının 2.161 olduğu

görülmektedir. Bunun yanında 224 yazar tarafından yazılan belgelerin 151 tanesinin tek yazarlı olduğu, doküman başına ortak yazarlık oranının 1.22 ve uluslararası ortak yazarlık oranının ise %0.4484 olduğu belirlenmiştir.

Belgelerin yıllık büyüme oranı %17.05 olarak belirlenmiştir. Bu yüksek oran, Alevilik konusundaki akademik ilginin ve araştırma faaliyetlerinin oldukça canlı ve dinamik olduğunu ortaya koymaktadır. Literatürdeki hızlı büyüme, araştırmacıların bu alana olan ilgisinin arttığını ve konuyla ilgili yeni bulgulara ve tartışmalara açık olduğunu göstermektedir. Ayrıca, belgelerin yaş ortalamasının 8.82 olması, literatürün çoğunlukla son yıllarda oluşturulduğunu ve dolayısıyla konuyla ilgili araştırmaların oldukça güncel olduğunu işaret etmektedir.

Yazar bilgileri incelendiğinde, 224 yazardan 151'inin tek başına belge yazdığı görülmektedir. Bu durum, Alevilik üzerine yapılan araştırmaların büyük kısmının bireysel çalışmalar olduğunu ve tekil yazarların konuyu derinlemesine ele aldığını göstermektedir. Ortak yazarlık oranının %1.22 olması, akademik iş birliğinin sınırlı olduğunu ve birçok çalışmanın tek yazar tarafından yürütüldüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca, uluslararası ortak yazarlık oranının sadece %0.4484 olması, Alevilik üzerine yapılan araştırmaların çoğunlukla yerel bağlamda gerçekleştirildiğini ve uluslararası iş birliklerinin oldukça düşük seviyelerde kaldığını göstermektedir. Bu bulgular, Alevilik konusundaki araştırmaların uluslararası alanda daha fazla iş birliğine ihtiyaç duyduğunu ve bu alandaki akademik iş birliklerinin genişletilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Şekil 2.1'de Alevilik üzerine yayınlanan makalelerin yıllara göre dağılımı yer almaktadır.

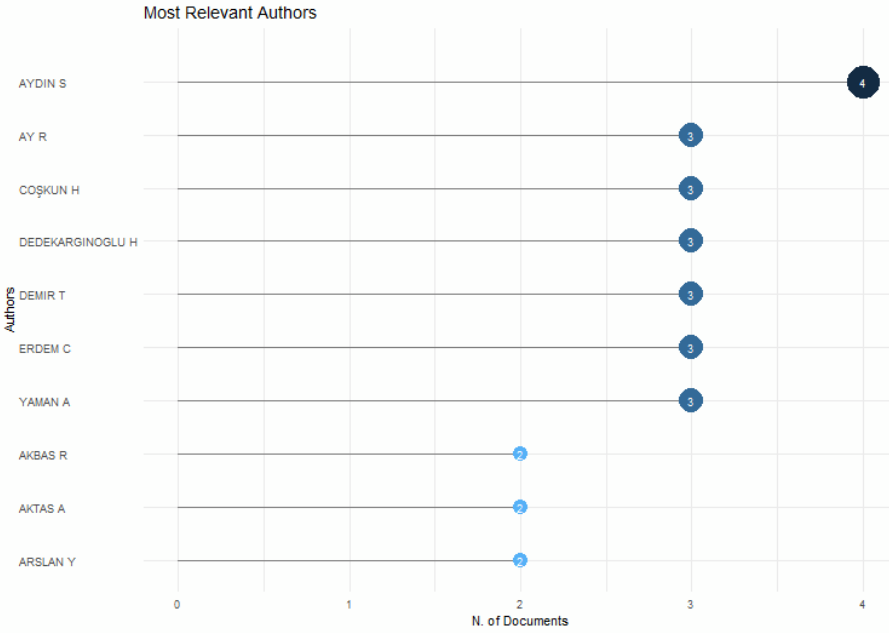


Şekil 2.1. Yıllık Bilimsel Üretim

Şekil 2.1'deki veriler incelendiğinde Alevilik konusunda ilk çalışmanın 2005 yılında yapıldığı görülmektedir. Alevilik konusunda yayınlanan makalelerin sayısında dalgalı bir seyir izlemekle birlikte 2011 yılında 37 makale ile en çok makalenin

yazıldığı yıl olurken, 2006 ve 2007 yıllarında Alevilik alanında taranan veri tabanlarında hiçbir makalenin yer almadığı görülmektedir.

Şekil 2.1'deki verilere göre Alevilik konusundaki yayınların sayısında belirgin bir dalgalanma olduğu, özellikle 2011 yılında 37 makale ile en yüksek sayıya ulaşıldığı, diğer yıllarda ise sayının düştüğü gözlemlenmiştir. 2006 ve 2007 yıllarında Alevilik alanında taranan veri tabanlarında hiçbir makale bulunmaması, bu yıllarda konuya olan akademik ilginin oldukça düşük olduğunu veya araştırma faaliyetlerinin sınırlı olduğunu gösterebilir. Bu durum, Alevilik konusundaki araştırma trendlerinin yıllar içinde değişkenlik gösterdiğini ve belirli yıllarda akademik ilginin arttığını, diğer yıllarda ise azaldığını ortaya koymaktadır. Şekil 2.2'de Alevilik konusunda en üretken yazarlar yer almaktadır.

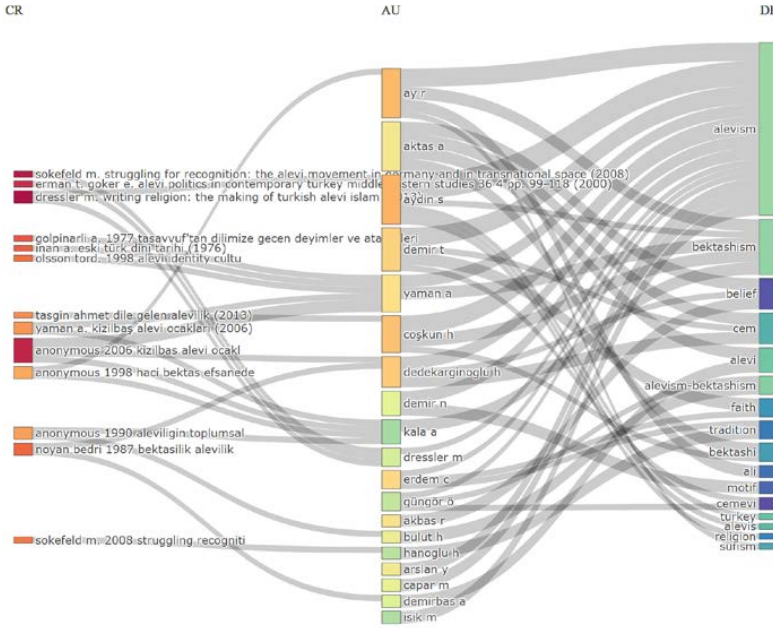


Şekil 2.2. Alevilik Konusunda En Üretken Yazarlar

Şekil 2.2 incelendiğinde Alevilik konusu ile ilgili makale türünde yayın yazan 224 yazardan en üretken 10 yazar yer almaktadır. Alevilik alanında en üretken yazar 4 makale ile S. Aydın yer alırken R. Ay, H. Coşkun, H. Dedekargınoğlu, T. Demir, C. Erdem ve A. Yaman 3 makale, R. Akbaş, A. Aktaş ve Y. Arslan ise 2 makale ürettikleri görülmektedir.

Bu dağılım, Alevilik literatürüne en fazla katkıda bulunan yazarları ve alanın akademik üretkenliğini gösterirken, aynı zamanda konunun çeşitli araştırmacılar tarafından nasıl ele alındığını da ortaya koymaktadır. Aydın'ın diğerlerinden daha fazla makale üretmiş olması, onun bu alanda derinlemesine bir uzmanlık geliştirdiğini ve konuyu geniş bir perspektiften ele aldığını düşündürülebilir. Diğer yazarlar da belirli bir uzmanlık ve ilgi göstererek, Alevilik üzerine önemli katkılar sağlamışlardır. Bu tür veriler, Alevilik literatürünün gelişimine önemli katkıda bulunan bireyleri tanımlamak ve gelecekteki araştırmalar için bir referans noktası oluşturmak açısından değerlidir. Şekil 2.3'te üç alüvyon grafiği yer almaktadır. Bu grafikte CR, "Cited References"

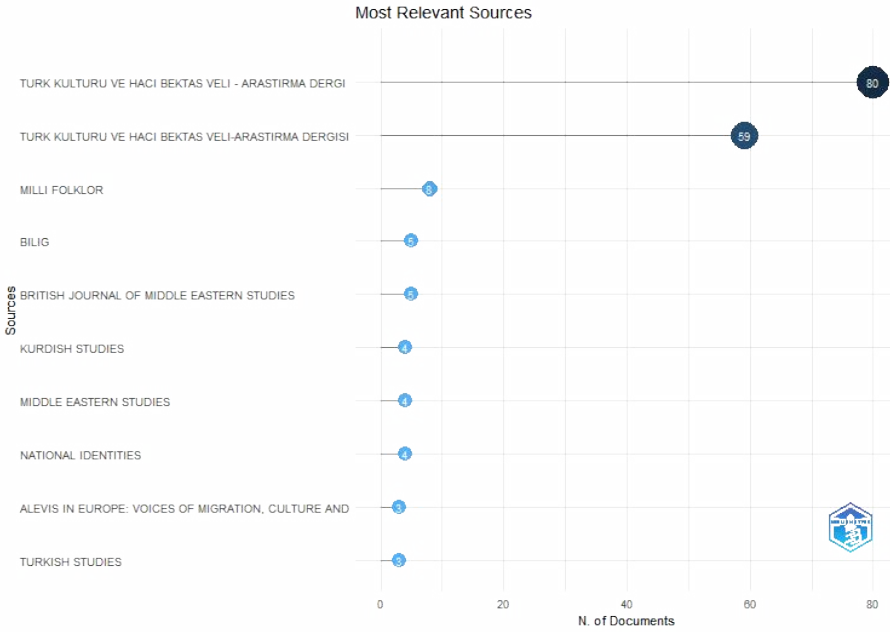
anlamına gelir ve her belgenin atıfta bulunduğu kaynakları gösterir. AU, “Authors” anlamına gelir ve her belgeye katkıda bulunan yazarların listesini içerir. DE ise “Author’s Keywords” anlamına gelir ve yazarlar tarafından belgelere atanmış anahtar kelimeleri gösterir.



Şekil 2.3. Üç Alan Grafığı

Şekil 2.3'te Alevilikle ilgili üç alan alüvyon grafığı incelendiğinde sol bölüm yayınlar, orta bölüm yazarlar ve sağ bölümde ise anahtar kelimeler olacak şekilde bibliyoshiny programında oluşturulmuştur. Amaç; en fazla atıf alan yayın ve yazarları, en çok kullanılan anahtar kelimeleri belirlemektir. Şekilde anahtar kelimeler incelendiğinde en çok kullanılan anahtar kelimeler Alevilik, Bektaşilik, cem ve inanç olurken en fazla atıf alan yayın ise Kızılbas ve Alevi Ocakları adlı yayın olmuştur.

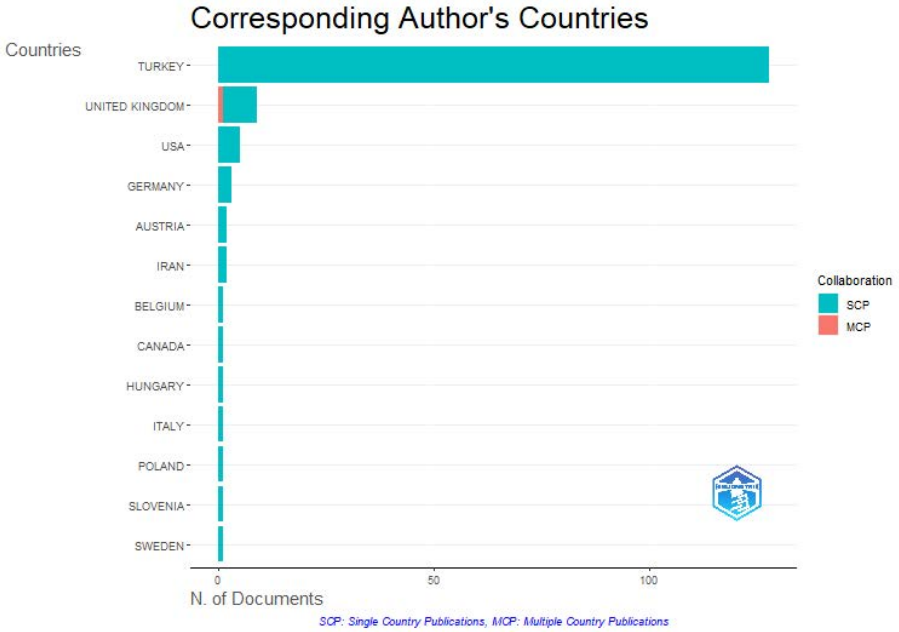
Bu grafik, Alevilik konusundaki akademik çalışmalarda en fazla atıf alan yayınları ve yazarları, ayrıca en çok kullanılan anahtar kelimeleri belirlemeyi amaçlamaktadır. Anahtar kelimeler arasında en çok kullanılanlar “Alevilik,” “Bektaşilik,” “cem,” ve “inanç” olarak sıralanmaktadır. Bu anahtar kelimelerin yüksek sıklıkta kullanılması, Alevilik konusundaki araştırmaların genellikle bu temel kavramlar etrafında yoğunlaştığını ve bu konuların akademik literatürde ne kadar merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. Ayrıca, en fazla atıf alan yayın ise “Kızılbas ve Alevi Ocakları” adlı çalışma olmuştur. Bu durum, bu yayının Alevilik üzerine yapılan diğer çalışmalara kıyasla daha fazla referans alındığını ve bu alandaki akademik tartışmaların şekillenmesinde önemli bir kaynak olarak kabul edildiğini işaret etmektedir. Bu veriler, Alevilik üzerine yapılan akademik çalışmaların odak noktalarını ve etkili kaynaklarını anlamak açısından kıymetlidir. Şekil 2.4'te Alevilik konusunda en ilgili kaynaklar ve yayın sayıları yer almaktadır.



Şekil 2.4. En İlgili Kaynaklar

Şekil 2.4’te yer alan veriler incelendiğinde Alevilik konusuyla en ilgili kaynağın 139 makale ile “Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi” olduğu görülmektedir (Aynı derginin verilerde iki defa yer alması süreç içerisinde derginin isminin ve kayıt bilgilerinin değişmesinden kaynaklanmakta olup daha ayrıntılı bilgi derginin internet sayfasından edinilebilir.), 2. sırada 8 makale ile “Milli Folklor” dergisinin olduğu görülmektedir.

Bu bulgulara göre “Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi”nin Alevilik üzerine yapılan araştırmaların büyük bir kısmına ev sahipliği yapmakta olduğunu göstermekle birlikte bu konudaki akademik çalışmaların önemli bir merkezi olarak öne çıkmaktadır. İkinci sırada ise 8 makale ile “Milli Folklor” dergisi yer almaktadır. Bu dergi de Alevilik ile ilgili çalışmalar için önemli bir kaynak olmakla birlikte, makale sayısı daha düşüktür. Bu dağılım, Alevilik konusundaki akademik çalışmaların hangi dergilerde yoğunlaştığını ve bu dergilerin konunun ele alınışında ne derece etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Şekil 2.5’te sorumlu yazarların ülkeleri ve makale sayıları yer almaktadır.



Şekil 2.5. Sorumlu Yazarların Ülkeleri

Şekil 2.5'te MCP (Multiple Country Publications) bir yayında birden fazla ülkenin yazarlarının iş birliği yaptığını gösterirken, SCP (Single Country Publications) bir yayında yalnızca tek bir ülkenin yazarlarının yer aldığını göstermektedir. Çalışmayı yapan sorumlu yazarların ülkelerini gösteren Şekil 2.5 incelendiğinde, ilk üç sırada 128 çalışma ile Türkiye'deki yazarlar ilk sırada yer alırken, 9 çalışma ile Birleşik Krallık 2. sırada ve 5 çalışma ile ABD'li yazarlar yer almaktadır.

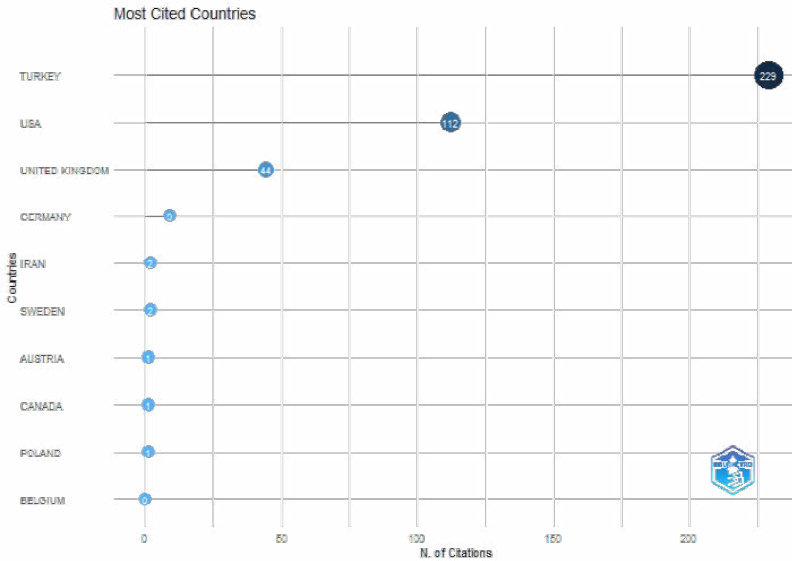
Bu dağılım, Alevilik konusundaki akademik çalışmaların çoğunlukla Türkiye merkezli olduğunu ve bu alandaki uluslararası iş birliklerinin sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Türkiye'nin bu alandaki araştırmalarda öncü bir rol üstlendiği, diğer ülkelerin ise daha az katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, Birleşik Krallık ve ABD'nin uluslararası iş birliklerinde yer aldığı ancak daha az çalışma ile temsil edildiği, bu ülkelerin Alevilik üzerine yapılan araştırmalarda Türkiye kadar etkili olmadığını göstermektedir. Bu bilgiler, Alevilik konusundaki akademik iş birliği ve uluslararası etkileşimlerin mevcut durumunu yansıtmaktadır. Şekil 2.6'da en çok atıf alan kaynaklar yer almaktadır.



Şekil 2.6. En Çok Atıf Yapılan Kaynaklar

Şekil 2.6'da en çok atıf alan yayınlara bakıldığında ilk sırada 9 atıfla “Aleviliğin Yükselişi” adlı çalışma yer alırken, 8 atıfla “Cem Evlerinde Aleviler”, 7 atıfla “Din Yazmak: Türk Alevi İslam'ının oluşumu ve Tanınma Mücadelesi: Almanya'da ve Ulus Ötesi Alanda Alevi Hareketi” adlı çalışmalar yer almaktadır.

Bu atıf sıralaması, Alevilik ile ilgili akademik literatürde etkili olan ve geniş bir etki alanı yaratmış çalışmaların hangi konulara odaklandığını ve akademik topluluk tarafından hangi yayınların daha fazla referans alındığını ortaya koymaktadır. Şekil 2.7'de en çok atıf alan ülkeler ve atıf sayıları yer almaktadır.



Şekil 2.7. En Çok Atıf Alan Ülkeler

Şekil 2.7’de kaynakları en çok atf alan 10 ülke yer almaktadır. Ülkelerin toplam atfı sayıları incelendiğinde ilk sırada 229 atıfla Türkiye yer alırken ikinci sırada 112 atıfla ABD ve üçüncü sırada 44 atıfla Birleşik Krallık yer almaktadır.

Bu veriler, Alevilik konusundaki akademik çalışmaların en çok referans aldığı ülkeleri ve bu ülkelerin literatüre sağladığı katkıları yansıtmaktadır. Türkiye’nin lider konumda olması, Alevilik konusundaki araştırmaların büyük oranda Türkiye merkezli olduğunu ve bu ülkenin bu alandaki akademik etkisini ortaya koymaktadır. ABD ve Birleşik Krallık’ın da önemli bir rol oynadığı, ancak atf sayılarının Türkiye kadar yüksek olmadığı görülmektedir. Şekil 2.8’de yazarların makalelerinde en sık kullandıkları anahtar kelimelerin ağaç haritası yer almaktadır.



Şekil 2.8. Ağaç Haritası

Şekil 2.8’de yazarların çalışmalarında kullanmış oldukları kelimelerin ağaç haritası yer almaktadır. Şekildeki veriler incelendiğinde en sık kullanılan beş kelimenin sırasıyla Türkiye, İslamcılık kültürel gelenek, din ve Anadolu olduğu görülmektedir. Bunun yanında Alevilik kelimesi ise on birinci sırada yer almaktadır.

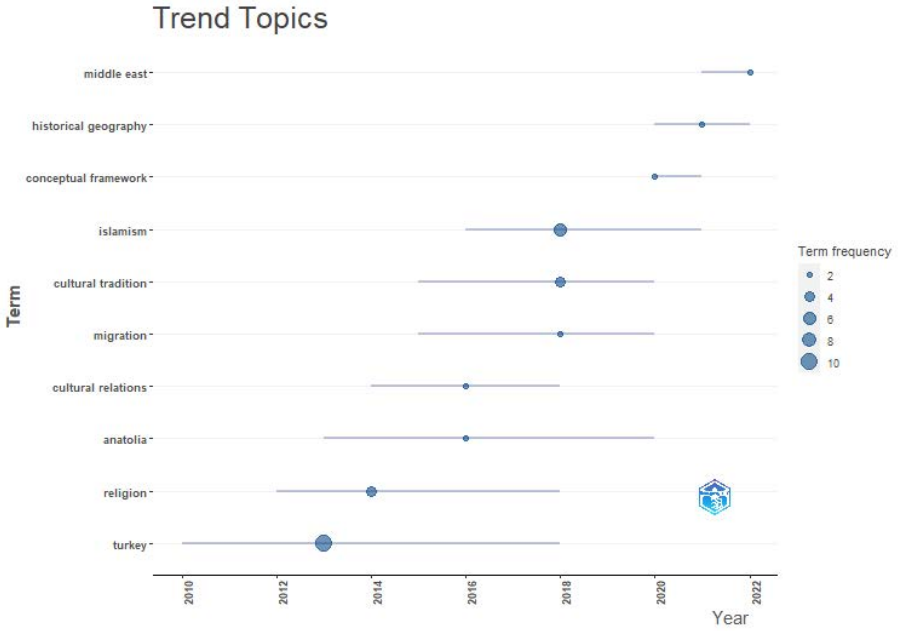
Bu veriler, Alevilik konusundaki akademik çalışmaların sadece Alevilik terimiyle sınırlı kalmayıp, konuyla ilişkili daha geniş kültürel ve dini bağlamları da içerdiğini ve bu bağlamlarda yer alan kavramların da araştırmalarda önemli rol oynadığını ortaya koymaktadır. Tablo 2.2’de ülkelerin bilimsel üretkenlikleri yer almaktadır.

Tablo 4.2. Ülkelerin Bilimsel Üretkenlikleri

Ülke	Yayın Sayısı
TURKEY	229
UK	12
USA	7
GERMANY	4
IRAN	3
AUSTRIA	2
BELGIUM	2
ISRAEL	2
ITALY	2
SLOVENIA	2
SWEDEN	2
CANADA	1
FRANCE	1
HUNGARY	1
POLAND	1
SERBIA	1
SWITZERLAND	1

Tablo 4.2’de Alevilik konusunda ülkelerin bilimsel üretkenlikleri yer almaktadır. Tablo incelendiğinde bu alanda en fazla bilimsel üretkenliğe sahip ilk beş ülkenin sırasıyla Türkiye, Birleşik Krallık, ABD, Almanya ve İran olduğu görülmektedir.

Türkiye’nin bu listede birinci sırada yer alması, Alevilik üzerine yapılan akademik çalışmaların büyük çoğunluğunun Türkiye merkezli olduğunu ve bu alandaki araştırma faaliyetlerinin Türkiye’de yoğunlaştığını göstermektedir. Birleşik Krallık ikinci sırada bulunmakta, bu da ülkenin Alevilik konusundaki akademik literatüre önemli katkılarda bulunduğunu işaret etmektedir. ABD, üçüncü sırada yer almakta ve bu ülkenin Alevilik alanındaki araştırmalara anlamlı bir katkı sağladığı görülmektedir. Almanya ve İran ise sırasıyla dördüncü ve beşinci sırada yer alarak, Alevilik üzerine yapılan bilimsel çalışmalarda belirli bir üretkenlik göstermektedir. Bu ülkelerin sıralaması, Alevilik konusundaki akademik çalışmaların coğrafi dağılımını ve bu alandaki bilimsel üretkenliği anlamak açısından önemli bir gösterge sunmaktadır. Şekil 2.9’da süreç içerisinde Alevilik konusunda trend konular yer almaktadır.



Şekil 2.9. Trend Konular

Şekil 2.9’da Alevilik konusunda yıllara göre trend konular yer almaktadır. Şekildeki veriler analiz edildiğinde en sık ele alınan konuların yıllara göre farklılık göstermekle birlikte Türkiye, İslamcılık, din, kültürel gelenek ve Anadolu konularının olduğu görülmektedir. Bu durum, Alevilik üzerine yapılan akademik çalışmaların genellikle bu kavramlar etrafında yoğunlaştığını ve araştırma konularının bu ana temalarla şekillendiğini göstermektedir. Yıllara göre değişen trendler, Alevilik konusundaki akademik ilgi ve araştırma alanlarının zaman içinde nasıl evrildiğini ve hangi temaların daha fazla ön plana çıktığını ortaya koymaktadır. Bu veriler, Alevilik alanındaki akademik çalışmaların kapsamını ve araştırmacıların hangi konulara odaklandığını anlamak açısından önemli bilgiler sunmaktadır.

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmada, Alevilik konusundaki çalışmaların yıllar içerisindeki gelişimini anlamak için *Web of Science* ve *Scopus (Science Direct)* veri tabanlarında 2005-2023 yılları arasındaki veriler incelenmiştir. Bu dönemde toplamda 223 belge tespit edilmiştir. Bu belgelerin çoğunluğu makale (215), geri kalanı ise kitap bölümü makale (6) ve erken erişim makaleleri (2) olarak sınıflandırılmıştır. Yayın sayısındaki yıllık büyüme oranının %17.05 olması, Alevilik konusundaki akademik ilginin giderek arttığını ve bu alandaki araştırmaların daha fazla kabul gördüğünü işaret eder. Bu oran, Alevilik üzerine yapılan çalışmaların akademik çevrelerde sürekli bir şekilde daha fazla dikkat çektiğini ve bu alandaki bilgi birikiminin genişlediğini gösterir. Belge yaş ortalamasının 8.82 yıl olması, araştırmaların genel olarak nispeten yeni olduğunu ve Alevilik konusundaki akademik çalışmaların dinamik bir şekilde devam ettiğini ortaya koyar. Bu durum, araştırmaların güncel ve modern bilgiler içerdiğini, dolayısıyla literatürdeki yenilikçiliğin sürekli bir şekilde korunduğunu gösterir. Yeni çalışmalar, Aleviliğin farklı yönlerini ele almakta ve bu alandaki bilgi boşluklarını

doldurmaya yönelik katkılar sağladığı söylenebilir. Her belge başına düşen ortalama atıf sayısı 2.161'dir. Ortalama atıf sayısının 2.161 olması, Alevilik konusundaki çalışmaların akademik toplulukta yüksek bir kabul gördüğünü ve bu çalışmaların diğer araştırmacılar tarafından sıkça referans alındığını belirtir. Bu yüksek atıf oranı, literatürdeki bu çalışmaların etkisini ve önemini vurgular. Ayrıca, toplam belge başvuru sayısının 6368 olması, Alevilik konusuna yönelik büyük bir bilgi arayışını ve bu alandaki araştırmaların geniş bir kitle tarafından takip edildiğini ortaya koyar. Bu durum bu konudaki araştırmaların geniş bir ilgi gördüğü, bu alandaki bilgi birikiminin akademik topluluk tarafından aktif olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Anahtar kelimelerin analizinde, toplamda 71 anahtar kelime artı (ID) ve 678 yazarın anahtar kelimesi (DE) belirlenmiştir. Bu durum, Alevilik konusundaki araştırmaların geniş bir tematik yelpazeye yayıldığını ve çeşitli konular etrafında çeşitlendiğini ortaya koyar. Anahtar kelimeler, araştırmaların hangi konulara yoğunlaştığını ve literatürdeki ana eğilimleri yansıtır. Örneğin, "Alevilik", "Bektaşılık", "cem" ve "inanç" gibi anahtar kelimelerin öne çıkması, araştırmaların bu kavramlar etrafında yoğunlaştığını ve bu konuların akademik ilgi gördüğünü gösterir. Alevilik konusundaki belgelerin çoğunlukla tek yazarlı olması ve her belge başına düşen ortak yazar sayısının 1.22 olması, bu alandaki araştırmaların genellikle bireysel çalışmalar olarak yürütüldüğünü belirtir. Ortak yazar oranının düşük olması, araştırmalarda iş birliklerinin sınırlı olduğunu ancak yine de var olduğunu gösterir. Uluslararası ortak yazar oranının %0.4484 olması, bu alandaki araştırmaların çoğunlukla yerel araştırmacılar tarafından yapıldığını ve uluslararası iş birliklerinin daha nadir olduğunu gösterir. Ancak, uluslararası iş birlikleri, bu alandaki çalışmaların global akademik toplulukla etkileşimini artırabilir ve uluslararası düzeyde daha geniş bir bilgi alışverişi sağlayabilir. Bu temel istatistikler, Alevilik konusundaki araştırmaların yıllar içinde nasıl geliştiğini ve bu alandaki akademik ilginin ne yönde ilerlediğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Ayrıca, bu alandaki çalışmaların genel eğilimleri ve yazar profilleri hakkında da önemli bilgiler sunmaktadır. Bu veriler, Alevilik araştırmalarının akademik literatürdeki yerini ve önemini ortaya koyarak, gelecekteki araştırmalar için bir kaynak teşkil edebilir.

Alevilik konusundaki yıllık bilimsel üretim, yıllar içerisinde dalgalı bir seyir izlemiştir. Şekil 2.1'de görüldüğü üzere, ilk çalışma 2005 yılında yapılmış ve bu yıl, taranan veri tabanlarında Alevilik konusundaki bilimsel araştırmaların başlangıç noktası olmuştur. Yayın sayısı, yıllar içinde belirli dalgalanmalar göstermiş ve özellikle 2011 yılında zirveye ulaşarak 37 makale ile en yüksek seviyesine çıkmıştır. Bu artış, 2011 yılının Alevilik konusundaki akademik ilgi ve üretkenlik açısından en verimli yıl olduğunu göstermektedir. 2006 ve 2007 yıllarında ise bu alanda hiçbir makale yayınlanmamıştır. Bu durum, Alevilik konusunun akademik çevrelerde belirli dönemlerde daha az ilgi gördüğünü veya bu yıllarda yayınlanmış çalışmaların veri tabanlarına dahil edilmediğini gösterebilir. Yayın sayısındaki bu tür dalgalanmalar, akademik ilgi ve araştırma fonlarının değişkenliği ile de açıklanabilir. 2008 yılından itibaren, Alevilik konusundaki yayın sayısı kademeli olarak artmaya başlamış ve 2011 yılına kadar bu artış devam etmiştir. Bu süre zarfında, Alevilik üzerine yapılan araştırmaların sayısının artması, konunun akademik çevrelerde giderek daha fazla önem kazandığını ve araştırmacıların bu alanda daha fazla çalışmaya yöneldiğini göstermektedir. 2011 yılında zirve yapan bu ilgi, sonraki yıllarda belirli bir stabilite kazanmış ve yıllık yayın sayıları genellikle 10 ila 20 arasında değişmiştir. 2011 yılından sonraki dönemde, Alevilik konusundaki yayın sayısının düşüş göstermesi bu alandaki araştırmaların belirli bir doygunluğa ulaşmış olabileceğini veya diğer

konulara yönelme eğilimini yansıtabilir. Düşüş, ayrıca araştırma fonlarının veya akademik ilginin dalgalanmasına da bağlı olabilir. Ancak, yıllık yayın sayılarının belirli bir seviyenin altına düşmemesi, Alevilik konusunun akademik literatürde hala önemli bir yer tuttuğunu ve sürekli olarak araştırılmaya devam ettiğini göstermektedir.

Alevilik konusundaki en üretken yazarlar incelendiğinde, belirli isimlerin öne çıktığı görülmektedir. Şekil 2.2’de görüldüğü üzere, 4 makale ile S. Aydın ilk sırada yer almaktadır. Bu durum, S. Aydın’ın Alevilik konusundaki araştırmalarda önemli bir katkı sağladığını göstermektedir. Ayrıca R. Ay, H. Coşkun, H. Dedekarginoğlu, T. Demir, C. Erdem ve A. Yaman ise her biri 3 makale ile sıralamada yer almıştır. Bu durum, bu yazarların Alevilik konusundaki araştırmalara önemli katkılar sağladığını ve bu alandaki bilimsel literatürü zenginleştirdiğini gösterir.

Üç alan alüvyon grafiği, yayınlar, yazarlar ve anahtar kelimeler arasındaki ilişkiyi görselleştirerek, Alevilik konusundaki araştırmaların genel bir resmini sunmaktadır. Şekil 2.3’teki bu grafikte, en fazla atıf alan yayınlar ve yazarlar ile en çok kullanılan anahtar kelimeler belirlenmiştir. Anahtar kelimeler arasında en sık kullanılanlar “Alevilik”, “Bektaşilik”, “cem” ve “inanç” olarak öne çıkmaktadır. Bu anahtar kelimeler, Alevilik çalışmalarının temel odak noktalarını ve araştırmacıların ilgi alanlarını yansıtır. Bunun yanında bu grafik en fazla atıf alan yayınlar ve yazarlar ile en çok kullanılan anahtar kelimeler arasındaki ilişkileri net bir şekilde ortaya koyar. Ayrıca Alevilik konusundaki çalışmaların en yüksek atıf sayısına sahip olan “Aleviliğin Yükselişi” adlı çalışma, literatürde merkezi bir rol oynamaktadır ve diğer araştırmacılar tarafından geniş ölçüde referans alınmıştır. Bu çalışmanın Alevilik literatüründe önemli bir yere sahip olduğunu ve bu alandaki bilgi birikimine büyük katkı sağladığını gösterir. Diğer atıf alan çalışmalar da Alevilikle ilgili toplumsal ve kültürel dinamiklere dair önemli bilgiler sundukları söylenebilir.

Şekil 2.4’teki verilere göre, Alevilik konusuyla ilgili akademik makalelerin en yoğun olarak yayımlandığı kaynak “Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli” dergisi olup, toplamda 139 makale içermektedir. Bu yüksek makale sayısı, derginin Alevilik üzerine kapsamlı bir şekilde odaklandığını ve bu konuda önemli bir literatür oluşturduğunu göstermektedir. Öte yandan, 8 makale ile “Milli Folklor” dergisi ikinci sırada yer almakta olup, bu da derginin Alevilik konusuna daha sınırlı bir şekilde yer verdiğini ve bu alandaki makale sayısının belirgin derecede az olduğunu göstermektedir. Bu farklılık, dergilerin yayın politikaları ve akademik ilgi alanlarının bir yansıması olabilir.

Şekil 2.5’teki verilere göre, Alevilik konusuyla ilgili Türkiye’deki yazarların katkıda bulunduğu 128 çalışma, bu konuda en fazla araştırmacının yapıldığı ülkenin Türkiye olduğunu göstermektedir. Türkiye’nin bu yüksek makale sayısı, ülkenin Alevilik üzerindeki yoğun akademik ilgi ve araştırma kapasitesini yansıtmaktadır. İkinci sırada, 9 makale ile Birleşik Krallık yer almakta olup, bu durum, Birleşik Krallık’taki araştırmacıların Alevilik konusuna belirli bir ilgi gösterdiğini ancak bu ilginin Türkiye kadar kapsamlı olmadığını ortaya koymaktadır. Üçüncü sırada ise 5 makale ile ABD yer almaktadır bu veri ABD’deki yazarların Alevilik üzerine nispeten sınırlı sayıda çalışma gerçekleştirdiğini göstermektedir. Bu veriler, Alevilik konusunun Türkiye’deki akademik çevrelerde daha geniş bir araştırma yelpazesi sunduğunu ve uluslararası alanda ise daha az yoğunlukta olduğunu ortaya koymaktadır. Birleşik Krallık ve ABD gibi ülkelerin sıralamada yer alması, Alevilik konusundaki uluslararası ilginin varlığını ancak bu ilginin Türkiye kadar kapsamlı olmadığını ortaya koyar.

Şekil 2.6’da yer alan en çok atıf alan yayınlar, Alevilik konusundaki akademik

literatürdeki önemli referansları ve bu çalışmaların etkilerini net bir şekilde ortaya koymaktadır. İlk sırada yer alan “Aleviliğin Yükselişi” adlı çalışma, 9 atıf ile en yüksek atıf sayısına sahip olup, bu çalışmanın Alevilik literatüründe merkezi bir rol oynadığını ve geniş bir etki yarattığını göstermektedir. Bu yüksek atıf sayısı, çalışmanın konuyla ilgili bilgi birikimine önemli katkılarda bulunduğunu ve geniş ölçüde referans alındığını işaret eder. İkinci sıradaki “Cem evlerinde Aleviler” adlı çalışma ise 8 atıf olarak, cem evi ve Aleviler arasındaki ilişkileri ele alan önemli bir kaynak olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışma, Alevilikle ilgili toplumsal ve kültürel dinamiklere dair önemli bilgiler sunmuş olabilir ve bu nedenle akademik çevrelerde dikkate değer bir yer edinmiştir. Üçüncü sırada bulunan “Din Yazmak: Türk Alevi İslam’ının Oluşumu ve Tanınma Mücadelesi: Almanya’da ve Ulusötesi Alanda Alevi Hareketi” adlı çalışma, 7 atıf ile uluslararası perspektifler ve Alevilik hareketinin çeşitli sosyal ve kültürel bağlamlarda nasıl şekillendiğine dair derinlemesine analizler sunmuş olabilir. Bu atıf sayısı, çalışmanın uluslararası alandaki literatüre önemli katkılarda bulunduğunu ve geniş bir etki yarattığını göstermektedir. Genel olarak, bu atıf verileri, bu çalışmaların Alevilik konusundaki akademik literatürdeki önemli rolünü ve diğer araştırmalar üzerindeki etkilerini ortaya koymaktadır.

Şekil 2.7’deki verilere göre, Alevilik konusundaki literatürde en çok atıf alan ülkeler, araştırmaların uluslararası etkisini ve bu ülkelerin konuyla ilgili akademik katkıları yansıtmaktadır. Türkiye, 229 atıf ile en yüksek atıf sayısına sahip ülke olarak öne çıkmaktadır; bu durum, Türkiye’nin Alevilik üzerine yapılan araştırmalarda merkezi bir rol oynadığını ve bu konudaki akademik üretkenliğinin geniş bir etki yarattığını göstermektedir. ABD, 112 atıf ile ikinci sırada yer almakta olup, bu ülkenin Alevilik konusundaki araştırmalara önemli katkılarda bulunduğunu ve uluslararası akademik çevrelerde dikkate değer bir yere sahip olduğunu işaret eder. Üçüncü sırada bulunan Birleşik Krallık, 44 atıf ile Alevilik literatürüne katkı sağlayan ülkelerden biridir ve bu ülkenin Alevilik üzerine yapılan çalışmalara daha sınırlı bir etki sağladığını göstermektedir. Bu atıf dağılımı, Alevilik konusundaki akademik ilginin ve literatürün büyük ölçüde Türkiye merkezli olduğunu, ancak ABD ve Birleşik Krallık gibi farklı ülkelerin de bu alanda önemli katkılarda bulunduğunu ortaya koymaktadır. Türkiye’nin Alevilik konusundaki öncü rolü, bu alandaki araştırmaların geniş bir coğrafi ve kültürel yelpazeye yayıldığını göstermektedir. Diğer yandan, ABD ve Birleşik Krallık’ın Alevilik konusundaki katkıları, bu alanda uluslararası iş birliklerinin ve çok disiplinli araştırmaların önemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Alevilik üzerine yapılan araştırmaların uluslararası düzeyde daha fazla desteklenmesi ve iş birliklerinin artırılması gerektiği söylenebilir. Bu tür iş birlikleri, Alevilik konusunda daha kapsamlı ve derinlemesine araştırmaların yapılmasına olanak sağlayacak ve bu alandaki bilgi birikimini daha da güçlendirecektir.

Şekil 2.8’deki ağaç haritasına göre, yazarların çalışmalarında en sık kullanılan kelimeler, araştırmaların odak noktalarını ve temalarını yansıtmaktadır. Türkiye, İslamcılık, kültürel gelenek, din ve Anadolu gibi kelimelerin en sık kullanılan ilk beş kelime arasında yer alması, bu çalışmaların genellikle Türkiye’nin kültürel ve dini bağlamlarını vurguladığını göstermektedir. Özellikle Türkiye ve Anadolu kelimelerinin öne çıkması, araştırmaların coğrafi ve kültürel bağlamı üzerinde yoğunlaştığını işaret ederken, İslamcılık, kültürel gelenek ve din kelimeleri, Aleviliğin bu geniş kavramsal çerçeveler içinde incelendiğini ortaya koymaktadır. Literatürde Türkiye ve Anadolu’nun sıkça vurgulanması, Aleviliğin tarihsel ve sosyokültürel bağlamının anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, Türkiye ve Anadolu’nun araştırmalarda sıkça ele alınması, Aleviliğin bu coğrafi bölgelerdeki

gelişimi ve etkisinin detaylı bir şekilde incelendiğini göstermektedir. Ayrıca, İslamcılık teriminin öne çıkması, Aleviliğin İslam içindeki yerinin ve diğer İslami hareketlerle olan ilişkilerinin de sıkça araştırıldığını ortaya koymaktadır. Kültürel gelenek ve din kavramlarının sık kullanılması, Aleviliğin sadece bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda bir yaşam biçimi ve kültürel bir olgu olarak ele alındığını göstermektedir. Bu durum, Aleviliğin kültürel pratikler, ritüeller ve toplumsal ilişkiler bağlamında incelendiğini ve bu yönleriyle akademik literatürde önemli bir yer tuttuğunu ifade eder. Bununla birlikte, Alevilik kelimesinin on birinci sırada yer alması, Aleviliğin literatürde belirgin bir yer edinmiş olmasına rağmen, diğer genel kavramlar ve temalar kadar öne çıkmadığını ve araştırmaların Aleviliği dolaylı yollardan ele aldığını veya daha geniş bağlamlarda incelediğini göstermektedir. Bu durum, Aleviliğin, çalışmalarda ele alınan geniş kültürel ve dini temaların bir parçası olarak değerlendirilmekte olduğu söylenebilir. Alevilik üzerine yapılan araştırmaların büyük bir kısmının, Aleviliği geniş bir çerçevede değerlendiren çalışmalar olduğu ve bu nedenle Aleviliğin kendine has özelliklerinin bazen ikinci planda kaldığı gözlemlenmektedir.

Tablo 2.2'ye göre, Alevilik konusundaki bilimsel üretkenlik, ülkeler arasındaki araştırma katkılarını ve bu konudaki akademik ilgi seviyelerini göstermektedir. En fazla bilimsel üretkenliğe sahip ilk beş ülke sırasıyla Türkiye, Birleşik Krallık, ABD, Almanya ve İran'dır. Türkiye'nin birinci sırada yer alması, Alevilik üzerine yapılan araştırmalarda en yüksek katkıyı sağladığı ve konunun akademik literatüründe merkezi rol oynadığı söylenebilir. Bu bulgu, Türkiye'nin Alevilik üzerine yürütülen araştırmalarda öncü bir konumda olduğunu ve bu alandaki bilimsel çalışmaların önemli bir kısmının Türkiye merkezli olduğunu göstermektedir. Türkiye'deki araştırmalar, Aleviliğin tarihsel, kültürel ve dini yönlerini kapsamlı bir şekilde ele alarak, bu alandaki bilimsel literatürü önemli ölçüde zenginleştirmiştir. Ayrıca, bu sıralama, Alevilik konusundaki bilimsel üretkenliğin büyük ölçüde Türkiye ve diğer birkaç ülkeden kaynaklandığını, araştırmaların uluslararası düzeyde yayıldığını ve konunun geniş bir akademik ilgi gördüğünü göstermektedir. Birleşik Krallık ve ABD'nin de listede yer alması, bu ülkelerin Alevilik konusundaki araştırmalara olan ilgisinin ve katkılarının küresel çapta dikkate değer olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle, Birleşik Krallık'ta yapılan çalışmaların etnografik yöntemler ve kültürel analizlerle zenginleştiği, ABD'deki araştırmaların ise metodolojik çeşitlilik ve teorik yaklaşımlarla desteklendiği görülmektedir. Bu durum, Alevilik üzerine yapılan çalışmaların çok disiplinli bir yaklaşım sergilediğini ve bu alanda uluslararası iş birliklerinin önemini vurgulamaktadır. Almanya ve İran'ın listede yer alması, Avrupa ve Orta Doğu'nun Alevilik konusundaki bilimsel ilgisini ve bu ülkelerdeki akademik çalışmaların bu alandaki katkılarını göstermektedir. Almanya, özellikle Alevi diasporası ve göçmen toplulukları üzerine yapılan çalışmalarla öne çıkmaktadır. İran'daki araştırmalar ise, Alevi toplumunun İran içindeki durumu ve kültürel özellikleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu durum, Alevilik konusundaki araştırmaların sadece Türkiye ile sınırlı kalmayıp, uluslararası alanda da derinlemesine incelendiğini ve bu konuda geniş bir araştırma yelpazesine sahip olduğunu göstermektedir.

Şekil 2.9'da Alevilik konusunda yıllara göre trend konular incelendiğinde, araştırma konularının zaman içinde değişiklik gösterdiği ve çeşitli temaların öne çıktığı görülmektedir. En sık ele alınan konular arasında Türkiye, İslamcılık, din, kültürel gelenek ve Anadolu gibi temaların sıklıkla yer aldığı dikkat çekmektedir. Bu konular, Alevilik ile ilişkili kültürel ve dini bağlamların geniş bir şekilde ele alındığını ve yıllar içinde bu temaların akademik ilgiyi nasıl yönlendirdiğini ortaya

koymaktadır. Türkiye ve Anadolu konularının öne çıkması, bu araştırmaların genellikle coğrafi ve kültürel bağlamda yoğunlaştığını ve Aleviliğin bu bağlamlarda nasıl şekillendiğinin incelediğini göstermektedir. Alevilik üzerine yapılan araştırmalarda Türkiye'nin sıklıkla vurgulanması, bu inanç sisteminin kökenleri ve tarihsel gelişimi açısından önemlidir. Türkiye'nin tarihsel, sosyopolitik ve kültürel yapısı, Aleviliğin anlaşılmasında merkezi bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, araştırmaların büyük bir kısmının Türkiye üzerine odaklanması, Aleviliğin bu coğrafi ve kültürel bağlamda nasıl şekillendiğini ve geliştiğini ortaya koymaktadır. Anadolu'nun da bu bağlamda sıkça ele alınması, Aleviliğin tarihsel ve kültürel köklerini daha da derinleştirmektedir. İslamcılık ve din temalarının sıklıkla ele alınması, Aleviliğin İslam içindeki yerini ve diğer dini hareketlerle olan ilişkisini anlamak açısından önemlidir. Bu çalışmalar, Aleviliğin İslam'ın geniş ve çeşitli yapısı içindeki konumunu, diğer İslami mezheplerle ve hareketlerle olan etkileşimlerini ve farklılıklarını incelemektedir. İslamcılık temasının öne çıkması, Aleviliğin modern İslami hareketlerle olan dinamiklerini ve bu hareketlerin Alevilik üzerindeki etkilerini de ortaya koymaktadır. Kültürel gelenek konusunun araştırmalarda sıkça yer alması, Aleviliğin sadece dini bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda bir kültürel kimlik ve yaşam biçimi olarak ele alındığını göstermektedir. Bu çalışmalar, Aleviliğin kültürel pratikleri, ritüelleri, toplumsal ilişkileri ve günlük yaşam üzerindeki etkilerini incelemektedir. Aleviliğin kültürel boyutu, bu inanç sisteminin zaman içinde nasıl evrildiğini ve modern dünyada nasıl bir rol oynadığını anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Bu veriler, Alevilik üzerine yapılan araştırmaların zamanla değişen ilgi alanlarını ve akademik topluluğun bu konulara nasıl yaklaştığını yansıtmaktadır. Araştırma konularının zamanla değişiklik göstermesi, akademik ilgilerin ve toplumsal dinamiklerin de değiştiğini göstermektedir. Bu değişimler, Alevilik konusundaki araştırmaların dinamik ve sürekli evrilen bir alan olduğunu ortaya koymaktadır.

3. Öneriler

- Yapılan çalışmada, Alevilik konusunda Web of Science ve Scopus gibi uluslararası veri tabanlarından faydalanılmıştır. Ancak, bu çalışmaların kapsamını genişletmek için diğer indekslerin de kullanılması ve elde edilen sonuçların karşılaştırılması oldukça değerlidir. Özellikle ulusal veri tabanlarının ve kütüphanelerin kaynaklarına erişim, çalışmaların kapsamını artırabilir ve farklı perspektifler sunabilir.
- Araştırmada belirlenen ülkeler arasında çeşitlilik olmasına rağmen uluslararası iş birliğinin düşük olduğu tespit edilmiştir. Bu durumu geliştirmek için, üniversiteler ve Kültür Bakanlığına bağlı olan Alevi Bektaşî ve Cem Evi Başkanlığı gibi kurumlar arasında daha aktif bir iş birliği teşvik edilebilir. Ortak projelerin ve akademik etkinliklerin düzenlenmesi, uluslararası alanda iş birliğini artırabilir ve bu konusundaki çalışmaların etkisini artırabilir.
- Ayrıca, bu alanda çalışma yapacak yazarların desteklenmesi büyük önem taşımaktadır. Üniversiteler ve devlet tarafından sağlanan burslar, araştırma fonları ve akademik destek programları, genç araştırmacıların motive edilmesine ve yeteneklerinin geliştirilmesine yardımcı olabilir.
- Uluslararası tanıtımlar ve akademik toplantılar, Alevilik konusundaki çalışmaların görünürlüğünü artırabilir ve alanın gelişimine katkı sağlayabilir. Bu tür etkinlikler, farklı disiplinlerden gelen araştırmacıların bir araya gelmesini ve iş birliği yapmasını teşvik edebilir.

- Ayrıca, çalışmaların sonuçlarının daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi için farklı yöntemler kullanılabilir. Örneğin, aynı çalışmanın farklı anahtar kelimeler kullanılarak yapılan versiyonları karşılaştırılabilir. Ayrıca, çalışmanın makale dışında yapılan akademik yayınlar üzerinden de değerlendirilmesi sağlanabilir. Bu, çalışmanın farklı platformlarda nasıl algılandığını anlamak için önemlidir.
- Alevîlik konusunda yapılan çalışmaların toplumsal etkilerini değerlendirmek için saha araştırmaları yapılabilir. Toplumun Alevî inancını nasıl algıladığı ve bu inancın toplumsal yapıya etkisi üzerine yapılan derinlemesine çalışmalar, alana yeni bir bakış açısı getirebilir.
- Alevîlik konusunda yapılan çalışmaların daha geniş bir kitleye ulaşması için halka açık etkinlikler düzenlenebilir. Alevî kültürünü tanıtan sergiler, paneller ve konferanslar düzenlemek, toplumun Alevîlik hakkında daha fazla bilgi sahibi olmasına ve farkındalığının artmasına yardımcı olabilir.
- Alanla ilgili araştırmaların politika yapımcılarla daha sık paylaşılması ve politika oluşturma süreçlerine entegre edilmesi sağlanabilir. Bu, Alevîlerin haklarını ve çıkarlarını daha etkili bir şekilde savunmaya yardımcı olabilir.
- Çeşitli disiplinlerden gelen araştırmacıların bir araya gelerek multidisipliner çalışmalar yapması teşvik edilebilir. Bu tür çalışmalar, Alevîlik konusundaki farklı perspektifleri birleştirerek daha kapsamlı bir anlayış sağlayabilir.
- Çalışmaların daha fazla uluslararası iş birliği içinde gerçekleştirilmesi teşvik edilebilir. Farklı ülkelerden gelen araştırmacıların ortak projeler yürütmesi, küresel ölçekte Alevîlik konusundaki bilgi birikiminin artmasına ve yayılmasına katkı sağlayabilir.
- Bu alandaki çalışmaların genç araştırmacılarla daha fazla paylaşılması ve onların katılımının teşvik edilmesi önemlidir. Bu, alanda yenilikçi düşüncelerin ortaya çıkmasına ve Alevîlikle ilgili çalışmalarının uzun vadeli sürdürülebilirliğine katkı sağlayabilir.
- Çalışmaların sonuçları, kamuoyuyla daha etkili bir şekilde paylaşılmalıdır. Medya aracılığıyla yapılan röportajlar, makaleler ve televizyon programları, Alevîlik konusundaki bilgiyi geniş kitlelere ulaştırmada önemli bir rol oynayabilir.

Kaynaklar

- Akın, Erdal ve Üstündağ, Kamil. "Horasan'dan Anadolu'ya 'Birlik, İrîlik, Dirîlik': Alevî-Bektaşî Sazın ve Sözü'nün Sultanlarında Toplumsal Bütünleşme." *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, no. 29 (2024): 37-91.
- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Cilt 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Aria, Massimo ve Cuccurullo, Corrado. "bibliometrix: An R-tool for Comprehensive Science Mapping Analysis." *Journal of Informetrics* 11, no. 4 (2017): 959-975.
- Arslan, Berna Zengin. "Alevîliği Tanımlamak: Türkiye'de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet." *Mülkiye Dergisi* 39, no. 1 (2015): 135-158.
- Bural, Abdulnasır. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Bingöl'de Alevîlik*. Yüksek Lisans Tezi, Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2023.
- Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Çaylak, Adem ve Kaymal, Cansu. "Alevîlikte Muhafif Dil ve Söylem: Alevî Türkü ve Deyişleri Üzerinde Bir Analiz." *Kafkas Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 11, no. 22 (2020): 1075-1106.
- Douglas, Mary Tew. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Barrie and Jenkins,

1973.

- Duman, Mehmet Zeki. "Heterodoksi Bir İnanç Olarak Alevilik." Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks 3, no. 1 (2011): 191-209.
- Ersal, Mehmet ve Ersöz, Serpil. "Alevi Gülbanklerinin Temel Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme." Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, no. 65 (2013): 53-80.
- Geçgin, Ercan. "Kentleşme Sürecinde Alevilerin Toplumsal Bütünleşme Biçimleri ve Yeni Kimlik İnşası." IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı içinde, cilt 1, 539-560, 2018.
- Hall, Stuart ve Paul Du Gay. Questions of Cultural Identity. 2006.
- Hannerz, Ulf. Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning. New York: Columbia University Press, 1992.
- Hofstede, Geert. Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values. Cilt 5. Beverly Hills, CA: Sage, 1984.
- İslâm Ansiklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Kroeber, Alfred Louis ve Kluckhohn, Clyde. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. Harvard University Peabody Museum of American Archeology and Ethnology Papers 47, 1952.
- Marcus, George E. ve Fischer, Michael M.. Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Merigó, José M. Ve Yang, Jian-Bo. "A Bibliometric Analysis of Operations Research and Management Science." Omega 73 (2017): 37-48.
- Orhan, Sema İ. ve Aydın, Abdullah. "Fen Bilimleri (Fen Bilgisi, Fizik, Kimya, Biyoloji) ve Matematik Eğitimi Alanlarında Yayınlanan Makalelerin Bilimsel Haritalama Tekniği ile İncelenmesi: Bir Bibliyometrik Analiz." Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 19, no. 3 (2022): 603-643.
- Özben, Mevlüt. Kültür ve Toplum. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2019.
- Polat, Nilüfer. "Mahalle Baskısı Bağlamında Alevi ve Sünni İlişkilerinin Değerlendirilmesi: Malatya Örneği." Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Rençber, Fevzi. "İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında Alevilik Üzerine Yapılan Alan Çalışmalarının Bilim Üretimine Katkısı." EMakalat Mezhep Araştırmaları Dergisi, 2017.
- Robertson, Roland. Globalization: Social Theory and Global Culture. Londra: Sage, 1992.
- Sağır, Gamze. "Modernleşme ve Kentleşme Sürecinde Alevilik ve Alevi Kimliğinin Değişimi: Aydın'da Alevi Kimliği Üzerine Bir Çalışma." Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Taş, Kibar. "Aleviliğin Tanımı ve Temel İbadetleri (Kureşan Ocağı Özelinde)." Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, no. 104 (2022): 471-490.
- Tiryaki, Salih. "Post-Truth ve Sosyal Medya İlişkisine Bibliyometrik Bir Bakış." İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 15, no. 4 (2023): 527-545.
- Trompenaars, Fons; Hampden-Turner, Charles. *Riding the waves of culture: Understanding diversity in global business*. Nicholas Brealey International, 2011.
- Üzüm, İlyas. Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Williams, Raymond. Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Yaman, Ali ve Göktürk, Musa. Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi. İstanbul: Nokta Kitap, 2007.
- Yavuz, M. Hakan. Secularism and Muslim Democracy in Turkey. Cilt 28. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Yıldırım, Burcu Erdem ve Tansü, Yunus Emre. "Alevilik ve Bektaşiliğin Tarihsel Gelişimi." SSD Journal 3, no. 11 (2018): 297-311.
- Yıldırım, Erdal. "Alevi-Sünni Farklaşmasının Tarihsel/Dinsel/Siyasal ve Sosyo-Kültürel Nedenleri." Toplum Bilimleri 281 (2016).
- Yılmaz, Nail. "Çözüm Üretilmesi Noktasındaki Soru: Hangi Alevilik." Anlayış, 2008.
- Zupic, Ivan; Čater, Tomaž. Bibliometric methods in management and organization. *Organizational research methods*, 2015, 18.3: 429-472.

Extended Abstract

Alevism is a belief system that has established a profound place in the religious and cultural structures of Turkey and its surrounding regions. This belief system has experienced various cultural interactions throughout history and has simultaneously influenced different cultures. Alevism has a significant impact on Turkish culture and literature, occupying an important place in social life. Over time, Alevism has spread to encompass Turkish beliefs, customs, traditions, and practices, integrating with these cultures. In this context, Alevism plays a crucial role not only as a religious system but also as a cultural identity. By incorporating numerous social and cultural elements, Alevism has created a broad sphere of influence.

Alevism is a belief system that deeply affects the social and cultural structure. This impact has gradually spread to a wide audience over the historical process, shaping the cultural fabric of society. Alevism has created its dynamics by interacting with different cultural elements. Especially, the interaction of various religious and cultural currents in the history of Alevism has played a decisive role in its development. In Turkey and surrounding regions, Alevism has left lasting marks on the historical and cultural texture, occupying an important place in the continuously changing structure of society. This process has made Alevism a belief system with a unique position in the cultural mosaic.

Alevism is considered one of the different interpretations of Islam and is especially recognized in Turkey as a religious, cultural, and social movement. During the Ottoman Empire, Alevism underwent significant changes both in state policies and social structures. In the Ottoman period, Alevism was known for its unique forms of worship, rituals, and social structures, displaying characteristics distinct from the general norms of Islam. These features contributed to the clarification of both the religious and cultural aspects of Alevism. During the late Ottoman Empire and the Republican era, Alevism evolved in response to changes in state policies and social structure.

With the modernization process, Alevism has encountered new sociological dynamics. In the early 20th century, Alevism communities, by interacting with modern state structures and national identities, assumed new political and social roles. During this period, Alevism was influenced by new factors such as migration, globalization, and technological advancements. Particularly, migrating Alevi communities, while trying to preserve their cultural heritage and beliefs in new settlements, have experienced cultural adaptation and change. This situation demonstrates how Alevism has been reshaped and evolved in modern sociocultural contexts.

Academic research on Alevism has provided indepth information on the origins, history, and social impacts of this belief system. Bibliometric analysis is a research method that aims to examine the quantitative and qualitative characteristics of scientific publications in the academic literature. This method is a discipline that measures and analyzes scientific activities and typically includes metrics such as the number of articles, citation counts, and journal impact factors. Bibliometric analyses offer scientists and academics a comprehensive perspective on trends and developments in the scientific field, thereby assessing the quality and impact level of research.

The aim of this study is to thoroughly examine the academic literature on Alevism, revealing scientific productivity and trends in this field. Using the bibliometric analysis method, publications on Alevism from 2005 to 2023 in the Web of Science and Scopus (Science Direct) databases were examined. The study collected basic data such as annual publication numbers, citation counts, keyword usage, and international collaborations. A total of 223 documents were analyzed. The annual growth rate of publication numbers is 17.05%, indicating that academic interest in Alevism is increasing and research is gaining recognition. This analysis comprehensively evaluates the development and trends of research on Alevism.

Keyword analysis reveals that research spans a wide thematic range, with concepts like "Alevism," "Bektashism," "cem," and "belief" standing out. This situation shows that academic studies on Alevism are spread across various directions, addressing this belief from different perspectives. Predominantly single-authored documents and a low ratio of international co-authors indicate that research is generally individual, with limited international collaboration.

While Turkey conducts the majority of publications on Alevism, the United Kingdom and the USA have contributed less.

Among Turkish journals, “Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli” stands out as the journal with the most articles published. While annual scientific production shows a fluctuating trend, the highest number of publications was observed in 2011, after which the publication numbers stabilized. Research shows that Turkey and Anatolia themes are frequently addressed, and Alevism is examined in geographical and cultural contexts. Themes of Islamism and cultural tradition are also significant research topics, often emphasizing Turkey’s cultural and religious context.

In conclusion, Turkey plays a central role in research on Alevism. While the USA and the UK make significant contributions internationally, Turkey’s scientific productivity on Alevism is high, and most research in this field is centered in Turkey. Research on Alevism indicates the need for more international support. Turkey’s high scientific productivity increases the perspective of the Alevism literature, thereby enhancing the knowledge base in this field.

THE FUSION OF TURKISH RELIGIOUS THOUGHTS IN CENTRAL ASIAN BUDDHISM AND ITS REPERCUSSION TO BENGAL

TÜRK DİNİ DÜŞÜNCELERİNİN ORTA ASYA BUDİZMİYLE
KAYNAŞMASI VE BENGAL'E YANSIMALARI

ABDUR RAHMAN FUAD*

Sorumlu Yazar

Abstract

This academic research is primarily concerned with two fundamental issues. The first objective is to depict Buddhist impacts on Turkic religious thoughts during Islamisation. The second issue is how this syncretic process aided Turks in capturing the Bengal region with the assistance of local Buddhists. The historical tie between Bengal and Central Asia dates to the first century BCE. With time, the northern Indian Maurya empire and the Turkish Huns played an essential role. Through their efforts, Buddhism spread throughout Central Asia. Besides, Islam encountered significant opposition from Buddhism in Bengal and Central Asia. Over time, the Turks erected a Sultanate in Delhi and then hailed Bengal for the same purpose. As a result of an exhaustive search of the academic research on the database, applicable works have yet to be found related to running scholarly works. This study will employ a qualitative approach with a thematic focus. In addition, secondary categorical data from Turkish, English, and Bengali literature will be utilised in the current scholarly study.

Key Words: Bengal Region, Buddhism, Central Asian Sufi Tariqahs, Religious Syncretism, Turks.

Öz

Bu akademik çalışma iki temel konuya odaklanmaktadır. Birincisi, İslamlaşma süreci sırasında Budist etkilerin Türk dini düşünceleri üzerindeki tasvirini yapmaktır. İkincisi, bu sentez sürecinin Türklerin yerel Budistlerin yardımıyla Bengal bölgesini ele geçirmelerine nasıl yardımcı olduğudur. Bengal ve Orta Asya arasındaki tarihî bağlantı, M.Ö. 1. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Kuzey Hindistan Maurya İmparatorluğu ve Türk Ak Hunların çabaları sayesinde Budizm, Orta Asya'da yayıldı. İslam ise Bengal ve Orta Asya'da Budizm'in muhalefetiyle karşılaştı. Zamanla Türkler Delhi'de bir saltanat kurdular ve ardından Bengal'i fethettiler. Bu çalışmada, tematik odaklı niteliksel bir yaklaşım kullanılacaktır. Ayrıca mevcut bilimsel çalışmada Türkçe, İngilizce ve Bengalce literatürden ikincil kategorik verilerden yararlanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bengal Bölgesi, Budizm, Orta Asya Sûfi Tarikatları, Dinî Kaynaşmalar, Türkler.

Araştırma Makalesi / Künye: FUAD, Abdur Rahman. "The Fusion of Turkish Religious Thoughts in Central Asian Buddhism and Its Repercussion to Bengal". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 127-145. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1444930>

* Dr., Independent Researcher, E-mail: fuadduab89@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1571-6402

Introduction

Since the 6th century BCE, Eastern India (Bengal and Bihar) was not a part of the Brahminic sphere of influence; it attracted Buddha and his disciples at the outset of their movement and grew to become a significant Buddhist stronghold (Thomas, 1931, 13–14). Sastri discloses that Buddhism was first preached in Eastern India, where it flourished and remained popular for the most fabulous period (Sastri, 1897, 1–2). Later, the Maurya dynasty lasted from 322 to 185 BC and was the only empire to spread Buddhism outside the Indian Ashoka Empire, including Central Asia- the Transoxiana region (Ray, 2007, 185–190). During the 1st-4th centuries, the Turkish Kushans provided a heavenly peace for flourishing Buddhism worldwide (Cöhce, 1997, 983). Neelis focuses more on the Kushan, who dominated a frontier that connected Western Turkistan and North India. This power facilitated long-term cross-cultural exchange, trade, and the spread of religion from the first to the third century C.E. (Neelis, 2011, 2/132).

The cited scenario implies that Bengal and Bihar, parts of North India, had established a religious collaboration with the Central Asian Buddhists. The Brahmin Guptas (approximately between 430–and 580) of Bengal cooperated at first with the Central-Asian Ak (white)-Huns (the Persian and Greek literature address them as Hephthalites) who defeated the Kushan in 367. The mentioned Turkish tribe migrated to North India from Ghazni after 375. These influxes were initially halted by the Guptas, who controlled a wide area from the Bay of Bengal to the mouth of the Indus River, and many important measures were taken to prevent such an invasion in the 470s. However, shortly after that, the Hun tribes, under the leadership of Toramana (484-515), embarked on an invasion of Gupta's India except for Bengal (Cöhce, 1997, 983–984; Majumdar, 1973, 144; Modi, 1917, 337).

Then, the Ak-Huns were considered the most powerful political entity of north India from the 5th century to the end of the 6th century. By then, they had made political, military, and cultural ties with the Indian states. After that, this liaison was encountered due to its proximity, leaving traces in the memory of the Indian people for a long time. Besides, the Huns introduced horses and horse culture to India, which flourished in this era (Cöhce, 1997, 984; Milot, 1970, 16). Following their loss of control in Afghanistan in 557 due to the Western Turkic-Sasanian alliance, the Huns would soon find themselves in decline in India and ultimately eradicated by Hindu rulers in the early 7th century (Cöhce, 1997, 984; Majumdar, 1973, 144).

In the meantime, the Turkification of Afghanistan and North India had begun in Western Gokturk (582-659) after the complete defeat of the Ak-Hun state. The Buddhist Pala dynasty (750-1161), who came to power in Bengal a hundred years after Gokturk ruled India, had established multifaced relations with the Central-Asian Turks. It is deserved because the Gokturks were more tolerant of their fellow citizens. However, they applied the same strategy in India as in other regions. Dispatching large numbers of Turkish tribes to settle and maintain control over newly captured areas is one of them (Ögel, 1971, 59). Niyogi expresses that during the tenure of the Buddhist Pala dynasty after the Gupta period, many Tibetan monks travelled to India, thanks to Mahipala's successful restoration of the Pala empire. Scholars from both countries began exchanging knowledge and ideas regularly (Niyogi, 1960, 28).

This relation can be traced from the Ashoka's (an orthodox Buddhist leader of great India including Bengal) period (273-232 B.C.). According to Zeren, Indian culture, including Buddhism, with the inscriptions of King Ashoka, has significant

similarities with those of the Eastern Turks. Among them, “dharma” in Indian culture, which encompasses various meanings such as ‘religious teachings’ or ‘law,’ overlaps in some respects with ‘töre’ in Turkish culture, which constitutes the most important principles of state governance (Zeren, 2016, 103).

After the Pala dynasty, the South Indian-origin Orthodox Hindu Senas came to power, increasing the pressure on north-Indian Buddhists. Furthermore, a campaign of coercion was instituted to compel the locals into adopting Hinduism. Barriers were initiated in worship places. Moreover, Hindu scriptures were pushed to be read rather than Buddhist ones. As a result, some Buddhists could not find trust in Bengal and fled to neighbouring countries such as Nepal, Sri Lanka, Myanmar, and Cambodia (Karim, 2013, 13–40; Mannan, 2006, 55–56). Those who remained later witnessed the hailing of Islam by Central Asian Turks to Bengal in 1204.

Literature Review

Bengal and Central Asia are geographically important for researchers because both belong to Islamic geography and have in-depth bilateral histories from earlier epochs. Nevertheless, except for some relevant academic works, we have yet to touch upon the running topic we marked already. From the perspective of Turkish academia, many works were found on Turkish Buddhism (Turkish Buddhism geographically covers the vast area of the Transoxiana region from the 6th century, when the Turks accepted Buddhism greatly (Walter, 2014, 21–38) yet a general evaluation of Turkish Buddhism still needs to be discovered. That is why a substantial study was done on it. Though the ongoing research is conducted in English, it trails the same consequences as Turkish literature. The related academic previously published dataset will give a bird’s eye view of a literary gap in favour of the current study.

Authors	Article Titles
Walter, M.N.	Buddhism in Central Asian History
Sela, R.	Central Asian Muslims on Tibetan Buddhism, 16th-18th Centuries
Von Hintuber	A Mile Stone in Exploration of Central Asian Buddhism
Nattier, J.	Church Language and Vernacular Language in Central-Asian Buddhism
Dotson, B.	Transfer of Buddhism Across Central Asian Networks (7th To 13th Centuries)
Liu, X.R.	A Silk Road Legacy: The Spread of Buddhism and Islam
Yumiko, I.; Mckay, A.	The Early 20th Century Resurgence of the Tibetan Buddhist World Studies in Central Asian Buddhism Preface
Mckay, A	The Early 20th Century Resurgence of the Tibetan Buddhist World Studies in Central Asian Buddhism Introduction
Werner, K	Reflecting Mirrors. Perspectives on Huayan Buddhism
Atmaca, E	The Rite of Passage in Karay Turks: Marriage
Bin, Y	The Bengal Connections in Yunnan
Mukherjee, R	Ambivalent Engagements: The Bay of Bengal in the Indian Ocean World
Kartashova, T.	On The Genre Profile of Bengal Medieval Spiritual Music

Sarker, A.	Popular Religion in The Pala Period: Evidence from Iconographic Study of Four Female Deities From Northern Bengal
Prasad, B.N.	Votive Inscriptions on The Sculptures of Early Medieval Samatata-Harikela, Bengal: Explorations in Socio-Religious History
Cengiz, A.K.	Fragments of the Old Uyghur Avijay in the Serindia Collection
O'brien-Kop, K.	Meditation, Idealism And Materiality: Vivid Visualization in The Buddhist 'Kizil Yoga Manual' and The Context of Caves
Barman, R.k.; Sarkar, S.	Navayana Buddhism And The Scheduled Castes of West Bengal
Dessein, B.	Buddhists, Hellenists, Muslims, And The Origin Of Science
Hall, K.R.	Fifteenth-Century Melaka's Networked Ports-of-Trade And Maritime Diasporas in The Bay Of Bengal And Western Indian Ocean
Tokyurek, H.	The Konul Concept in Old Uyghur Turkish
Klümkeit, H.j.	Buddhism in Turkish Central Asia
Lee, E.J.	The Way Of Being A Social Worker: Implications For Confucianism To Social Work Education And Clinical Practice
Chakravarty, S.	The Bauls of Bengal
Isi, H.	On The Expression Of Sumer Similar To Sumeru Tag in Old Uyghur Turkic Text
Blackburn, AM	Buddha-Relics in The Lives of Southern Asian Polities
Doerfer, G.	Japanese Research On Turkish Buddhism
Dejong, Jw	Japanese Studies On Turkish Buddhism
Klümkeit, Hj	Early Turkish Buddhism And its Literary Monuments
Klümkeit, Hj	Turkish Buddhism in Japanese Research
Rahimi, M.	Impact and Traces of Traditional Turkish Beliefs Among Iranian Turks
Shaw, S	Yasodhara in Jatakas
Monteith, F.	Towards A Landscape Archaeology of Buddhist Cave-Temples in China
Bernard, C.b.; Chen, R.x.	A Fall into The Pit Remarks on Tocharian B Kosko, Koskiye
Pal, S.	Religious Patronage in The Land Grant Charters of Early Bengal (Fifth-Thirteenth Century)
Altin, G.	Uyghur Altun Yaruk (Introduction, Text And Index)
Rigsby, C.A.	Three Strands of Nothingness In Chinese Philosophy and The Kyoto School: A Summary and Evaluation

Siddiqui, S.	Parallel Lives or Interconnected Histories? Anagarika Dharmapala And Muhammad Barkatullah's 'World Religions' in Japan
Ustunova, K.	What Does Throwing Apple Tradition in Erzurum Weddings Tell?
Isi, H.	Charity Concept As An Individual Salvation Method in Old Uyghurs
Sen, S.	A Passage of the Old Uyghur Four Brahman Story
Tokyurek, H.	Expressions Related to the Concept of Death in Old Uyghur Turkish
Kreisel, DK.	The Psychology of Victorian Buddhism And Rudyard Kipling's Kim
Barua, D.M.	Pali Studies in Colonial Bengal: Bengali-Speaking Buddhists' Strategy to Distinguish Themselves from Hindus
d'Hubert, T.	India Beyond The Ganges: Defining Arakanese Buddhism in Persianate Colonial Bengal
Milligan, MD.	The Economic Power of Women in Early South Asian Buddhism
Copp, P.	Seals As Conceptual And Ritual Tools in Chinese Buddhism, Ca. 600-1000 Ce
Chen, JH.	Pancavarsika Assemblies in Liang Wudi's Buddhist Palace Chapel
Gulcali, Z.	Dream Motifs in Old Buddhist Uyghur Literature
Yakup, A.	An Old Uyghur Fragment of The Lotus Sutra From The Krotkov Collection in St. Petersburg
Veselic, M.	The Allure Of The Mystical: East Asian Religious Traditions in The Eyes of Alma M. Karlin
Sawaya, Ma; Renders, H.	Buddhist Visual Culture: Changes In Yama's Attributes And Their Meanings
Duceur, G.	The Bodhisattva At The Scriptorium: Redaction History And Dating
Han, J.	The Gaganaganjapariprccha And The Sky As A Symbol Of Mahayana Doctrines And Aspirations
Shaw, J.	Archaeologies Of Buddhist Propagation in Ancient India: Ritual' And Practical' Models Of Religious Change
Wu, Sh. & others	Evolutionary Process And Development Implications of Traditional Trade Routes in The Himalayan Region
Scherer, B.	Translating The Lotus Sutra into Social Action: Hermeneutics And Public Dharmology
Yoshida, Y.	The Buddhist Sogdien Texts in The Berlin Turfan Collection And The Origin Of The Buddhist Sogdien Word For Bodhisattva
Ray, HP.	Buddhist Monuments Across The Bay Of Bengal: Cultural Routes And Maritime Networks

Sen, T.	Maritime Southeast Asia Between South Asia And China To The Sixteenth Century
Uzunkaya, U.	Meditation, Samsara, And Confession: Fragments Of Old Uyghur Text On Various Issues
Lodrick, D.O.	Symbol And Sustenance: Cattle in South Asian Culture
Van Schaik, S.	Married Monks: Buddhist Ideals And Practice In Kroraina
Geary, D.	Rebuilding The Navel Of The Earth: Buddhist Pilgrimage And Transnational Religious Networks
Husemann, JH	Located Imagination - India in The Shuijing Zhu Of Li Daoyuan (?- 527)
Zappulli, DA.	Towards A Buddhist Theism
Karadavut, A.	On The Words <i>Onluk Yuzluk</i> of Old Uyghur Law Documents
Chakrabarti, Dk.	Buddhist Sites Across South Asia As Influenced By Political And Economic Forces
Revere, N	Facts And Fiction: The Myth of Suvannabhumi Through the Thai And Burmese Looking Glass
Frost, MR.	Beyond The Limits of Nation And Geography': Rabindranath Tagore And The Cosmopolitan Moment, 1916-1920
Uzunkaya, U; Karaayak, T.	Old Uyghur Fragments of A Commentary Of Cheng Weishi Lun (6th And 8th Leaves)
Yildiz, H.	Old Uyghur Turks' Concept of the Devil
Truschke, A.	The Power Of The Islamic Sword in Narrating The Death Of Indian Buddhism
Kaplan, U.	From The Tea To The Coffee Ceremony: Modernizing Buddhist Material Culture In Contemporary Korea
De Silva, P.	Thinking And Feeling: A Buddhist Perspective
Lee, SS.	Recent Publications On The Art And Archaeology Of Kucha
Blackburn, AM.	Buddhist Connections in The Indian Ocean: Changes in Monastic Mobility, 1000-1500
Lammerts, DC.	Narratives Of Buddhist Legislation: Textual Authority And Legal Heterodoxy in Seventeenth Through Nineteenth-Century Burma
Barua, D.M.	Magadha To Chittagong Buddhist Migration: The Colonizer-Colonized Contestation Over Arakanese And Bengali Ethnic Belonging
Vargas O'bryan, I	Falling Rain, Reigning Power in Reptilian Affairs: The Balancing of Religion And The Environment
Baykuzu, TD.	The Lost Books Of Hsiung-Nus And The Sutras
Lewisohn, L	Rabindranath Tagore's Syncretistic Philosophy And The Persian Sufi Tradition
Rambelli, F	The Myth Of The South Indian Iron Stupa (Nanten Tetto) in Japanese Esoteric Buddhism
Dongak, ASO	Tuvian Fairytales Based On The Mongol Story Plots: Magic Dead Man Collection Of Short Stories

Kalkir, N; Baskan, S	The Inclination Of The Gokturk Khagans To Be Estranged From Their Own Cultures And Reasons: Taspar Khagan And Isbara Khagan
Hansen, IA	Buddhist Influences on the Idea of the Unconscious
Tournier, V.	A Tide Of Merit Royal Donors, Tamraparniya Monks, And The Buddha's Awakening in 5th-6th-Century Andhradesa
Dmitrienko, Nm; Golev, Ia	About Grigoriy Potanin's Buddhist Collection
Uzunkaya, U.	Fragments Of Old Uyghur Commentary On The Vimalak Rtinirde A-Sutra
Findlay, R.	Coastal-Inland Interactions in Burmese History: A Long-Term Perspective
Singh, K	Cultural Dimensions Of India-Thailand Relations: A Historical Perspective
Sotirova, I	Tangun And Tangra, And Their Role in The Construction Of The Korean And The Bulgarian National Consciousness
Barman, R.K., Sarkar, S.	Navayana Buddhism And The Scheduled Castes Of West Bengal
Meinert, C.	Piety, Power, And Place in Central And East Asian Buddhism
d'Hubert, T.	India Beyond The Ganges: Defining Arakanese Buddhism in Persianate Colonial Bengal
Walter, M.N.	Buddhism in Central Asian History
Nattier, J.	Church Language And Vernacular Language in Central Asian Buddhism

During the quest for correlated academic contributions in the research databases, the most often occurring keywords “Turkish Buddhism,” “Central Asian Buddhism,” “Bengal Buddhism,” and “north-Indian Buddhism” drove the work forward. After analyzing the above-mentioned scholarly works, it is observed that none meets the prime concern of this running title.

Research Method

This study follows the thematic analysis using the qualitative method. The cited concept encompasses all aspects of thematic analysis. Dawadi states, “Thematic analysis is a qualitative research method researchers use to organize and analyze complex data sets systematically. It is a search for themes that can capture the narratives available in the account of data sets. It involves the identification of themes through careful reading and re-reading of the transcribed data” (Dawadi, 2020, 62). The study uses this definition to conduct the thematic qualitative method under the three frameworks. Of them, the first two, as religious and philosophical frameworks, played a crucial role in Bengal and Central Asia. In a short sense, it will investigate how Central Asian Islam, i.e., Turks, was influenced by Buddhism. The third one is a non-denying fact that the Turkic Sultanate of India spread Bengal Islam. At this time, the fusion of religious and Sufi philosophical thoughts offered the Turks, already affected by Buddhism, to play a political role in Bengal. However, some trade links help it.

The article discusses Central Asian Buddhism and its hegemony over Turks through the syncretic process. Later, by following, it negotiates how the Turks found a firm ground in Bengal with Buddhist assistance. In this case, the study will consider mainly the theme of Central Asian “Turks” and “Buddhism” rather than describe the Buddhist history of Bengal. Nevertheless, on occasion, the Bengal history of Buddhism will be noticed for comparing and better capturing the context.

Besides, we occasionally used North India instead of Eastern India, though it was a sovereign tilt. Because many kingdoms rose to power in eastern India, they expanded their territories northward. Furthermore, throughout the Islamic era, political and religious influences in Bengal came from the Northwest Territories. The study will concentrate on Central Asian Buddhism and how it closely worked with Turks, and then it will persuade Bengali Buddhists to collaborate with the Turkish manoeuvres (1204) in Bengal.

1. Buddhism and the Central Asian Turks

It is well known that Buddhism splintered into two branches due to Hindu influences: the traditionalist Hinayana and the universalist Mahayana. The Mahayana cliques absorbed certain local beliefs, whereas the Hinayana did not. Thus, Mahayana set out from northern India; throughout time, it met with numerous nations, such as the Scythians, Bactria, Huns, Uyghurs, and others. In the meantime, the Mantra Yana and Vajrayana schools emerged in India during the 8th century, just copied from Tantric Hinduism, giving rise to the Mahayana school (Tümer, 1992, 6/353–354).

By the 1st century, Mahayana Buddhism had made its way from Kashmir to Eastern Iran, across the territory of Afghanistan and Pakistan, and into China via East Turkistan (particularly the towns of Khotan and Turfan). The Buddhist-influenced state formed by the Huns in North China after the fall of the Great Hun State (469) introduced Buddhism to Eastern Turks for the first time (Zeren, 2022, 689). By the time, with the assistance of Kushan, Mahayana Buddhism had spread to West Turkistan by the 2nd century (Tümer, 1992, 6/353–354). In this developing process, Mahayana continued to disrespect local customs rather than the combined religious culture and beliefs they made. Considering this, by the 9th and 10th centuries, the Turks had fully embraced Buddhism despite first being introduced to them in the 4th century (Erşan - Akdeniz, 2019, 87).

Though it is a Pandora's box regarding the time Turks adopted Buddhism, Baykuzu argues that despite the efforts of certain priests, Buddhism did not catch on among the Gokturks before the 6th century and ultimately failed to spread beyond a small number of Kagans. However, between the 4th and 5th centuries, the Huns welcomed Buddhism massively and launched the earliest Buddhist Sutra translations (Baykuzu, 2007, 194). Another researcher drew attention to the same view. According to it, it is very likely that Buddhist teachings were conveyed to the Western Turks before 680 since this religion had the infrastructure to reach the masses of Western Turks (Klimkeit, 1990, 54–55).

More deniable facts exist that the Western Turks of that period clinched Buddhism, and we have no more conclusive proof. However, Klimkeit claims that the Western Turk colonized Bagram region was home to several Buddhist temples founded by the Turkish Khanate (Klimkeit, 1990, 55). Another historical proceeding testifies that Buddhist monks utilized the Silk Road to promote the Buddhist religion in Turkistan, remarkably in Bukhara, Balkh, and nearby cities. One concrete consequence is the

abundance of Buddhist temples in Bukhara (Turan, 2005, 82–89).

In this regard, Turkish Buddhism had a significant impact on Uyghur (Günay - Güngör, 2009, 172–173; Kafesoğlu, 2007, 130–131). A similar idea conveys İzgi. He confirms that the Uyghurs, who coexisted with Buddhist Indians, Persians, Takhar, and Chinese in the 10th century, were intensely influenced. In this case, Buddhist monasteries, temples, and libraries profoundly contributed (İzgi, 1989, 60–61). Sarıtaş explains more. In his view, when the Uyghurs embraced Brahmanism and Buddhism between the 10th and 13th centuries, they translated religious and medical texts from Chinese, Tibetan, Tokharian, Sogdian, and Sanskrit. In doing so, they introduced many elements of Indian culture into Turkish culture (Sarıtaş, 2011, 6–14).

Biçer notes differently. He says the most influential religion among Turks before Islam was Buddhism. The Uyghurs widely accept it, particularly as devout Buddhists who have propagated their doctrines to the rest of Turkistan (Biçer, 2018, 122–123). Apart from this, another expert, Macun, remarks on the Transoxiana Buddhist supremacy and exposes the architectural style of India. According to him, lotus flower ornamentation, typical of Uyghur art, was spotted during the Sultanate era of India. The Turks also brought the dome style used in the Hakani and Seljuk periods to India (Macun, 1990, 347).

After the Uyghurs, scholar Klimkeit asserts that the Sogdians (the modern-day boundaries of Uzbekistan, Tajikistan, and Kyrgyzstan) disseminated Buddhism and Christianity. The mentioned region was another vital hub of Buddhism after the Uyghur. They connected Turkish territories with their mighty empire. Although the Sogdians had a specific effect on the Turks, it was mainly in the arena of religion (Klimkeit, 1990, 57–58). On it, Aydınli goes differently. In his observation, the Sogdians were related to Orthodox Hindu Aryans who eventually migrated to Bengal from Europe via Neasia and Iran. The Turkistani Aryan branch of Sogdians probably arrived in Transoxiana about the year 1200 and mingled with the indigenous Saka tribe. In his assessment, most historians agree that the Sakas are recognized as a Turkish tribe (Aydınli, 2019, 79–80).

After an introductory presentation on Turkish Buddhism, the study needs to focus on the process of Islamicization of Turks. This sub-section aims to define the Buddhist influences on Turkish Islam. One of the most remarkable historical developments of Turks in Transoxiana is the conversion of several Turkish tribes to Islam under Kashgar's "Hakani Turk" in the 930s. Adversely, the first Turkish Muslim ruler was the Karakhanid Satuk Bura Khan (d. 344/955). At the initial phase of Turkic Islam, a coin issued in 405/1014 provides insight into the political connections between the Karakhanid and the Abbasid. Abbasid-Turkish ties can be traced back to the reigns of Caliphs Mamun (198/813) and Mutasim (218/833). Nevertheless, Karakhanid originated from Ordu, also known as Kashgar, a base for Buddhist culture from 750 (Esin, 1978, 163; Hitchins, 2022, 25/7–8; Mert, 2021, 669).

Meanwhile, during the Abbasid era, the Barmak family, descendants of Buddhist monks, held significant administrative influence in the early stages of Abbasid rule. They governed Baghdad for five centuries (132-656/750-1258), exerting control over a substantial area of the Islamic world. Notably, the Barmak family had authority over the Buddhist monastery of Naw Bahar near Balkh and other Iranian monasteries in the past (Yusuf, 2009, 370). Though the Muslim operation in the mentioned regions, the Buddhists existed. Because the Arab Muslim existence in Central Asia primarily aimed at economic interests rather than a mission to spread Islam, only Arabs could

be Muslim during that time. Non-Arab convert Muslims (mawalis) challenged early Islam (Elverskog, 2010, 44). It seems that including Turks and Buddhists, the *Mawalis* formed a great unity against the Arabs in the earlier Abbasid Caliphate. This way, the political contact may have influenced the beliefs of the Muslim Turks, who later migrated to Bengal.

However, in the early stages of (Turk) Buddhist-Muslim interaction, northwest India and Central Asia experienced significant political and religious upheavals. Surprisingly, Buddhism managed to endure amidst these tumultuous times. Arab geographers noted that cities in Transoxiana regions still had “infidels” and “idolators” during the tenth and eleventh centuries (Jafri, 1961, 8,14,18,33,36). The Turks comprised most of it (Koca, 1996, 263–264).

Although Buddhism remained the most popular religion among the Uyghur Turks until the early 13th century, it is known that they began to accept Islam as early as the 9th century due to their interactions with Muslim merchants and dervishes, mainly in Turfan (Günay - Güngör, 2009, 179–180; Kitapçı, 2004, 140–147). From the above, we can infer that the Uyghurs maintained religious coexistence with the Karakhanid despite the Buddhist influence they experienced for at least three centuries after proselytizing Islam.

Interestingly, despite common beliefs, the Hakani Turks were encouraged to convert the Burkanis (Buddhists). It is unlikely that the Khans of the Kashgar, Khotan, and Uyghur from East Turkistan were not Buddhists, even if they did not accept Buddhism. This is because prominent scholars like Yusuf Khass Hajib and Mahmud of Kashgar (11th century) only dealt with Buddhist terminology and monastic jargon before the advent of Islam (Esin, 1978, 166). Additionally, the Islamic institutions of Samarkand, Bukhara, Tashkent, Bala Sagun, Yarkent, and Kashgar were Buddhist basements in the earliest times. It makes sense when discussing the earliest Turkish Islamic history. Even the Turk Beys have always been interested in building mosques, churches, and palaces. The legacy of Islamic civilization and its architectural advancement could be seen even before the Turks adopted Islam. The massive minarets of Turkish architecture were one of them (Taşdemirci, 1988, 271–272).

On the other side, while Islam helped bring peace and unity in West and East Turkistan, it took until the latter half of the 15th century (1473) for the Uyghurs to reunite culturally and militarily. At this time, the Karakhanid Muslims served as an enormous obstacle to spreading the Chinese culture from the East. This unity of Turks seized Buddhist Khotan around the 11th century. Consequently, between 926 and 1220, Karakhanid Turks ensured the region’s power and made a Muslim civilization (Esin, 1978, 150; Taşağil, 1998, 18/251–252). However, the civilization they made was in a syncretic way. By it, they brought it up to India.

2. Syncretic Way of Turkish Religious and Philosophical Thoughts Through Buddhism

Islam in the Transoxiana region inspired the Sufis and their philosophical thoughts, which obsolete mainstream Buddhist doctrines and sects had already manipulated. It suggests that Sufis-Buddhists prioritized religious harmony through syncretism. Although this is a natural process, no one has stopped the religious fusion, not even the Emperors, Sufis, or merchants. Edward Said’s remark is appropriate in this regard. In his view, “... all cultures are involved in one another; none is single and pure; all are hybrid, heterogeneous, extraordinarily differentiated, and unmonolithic” (Said, 1993,

xxv).

Regarding India, we can interpret it in the same manner. The composite culture in India, not as a mutual eradication of Islamic influences but as a collaboration instead of corrosion and cooperation instead of confrontation, would not be surprising. This is because the concept of “religious syncretism” in India first envisioned the fundamental forms of religious beliefs and then led to a tendency for reconciliation (Martin, 1996, 215–217). Because, in the Indian subcontinent, the Turks have coexisted with locals for generations. Here, though, Şahin establishes a solid point. Her claims that the Indian rulers from the 7th to the 10th century were notables from different Turkish and Afghan tribes. Most of those were Afghan armies, ensuring dominance was in their hands (Şahin, 2018, 128). If this is true, we should expect the relationship between India and central Asia through Buddhism to grow closer in the upcoming century. Overall, the Turks established the Delhi Sultanate in the later period, which could be traced to them, where Buddhism greatly squeezed religious affairs. That is why Islam might flourish swiftly there.

Considering the Turks’ syncretic ways upon the stated framework, it can be disclosed that Buddhist thoughts permeated all, including the great personalities, philosophies, and Sufi tariqas. The renowned Sufi and “Pir-i Turkistan” Ahmad Yasavi (d. 1166) reportedly had some linkages to Hindu religious culture when he persuaded the Turks to Islam on the Western Front during the mid-eleventh century. Though this claim is contradictory, he practised current filling, breath retention, and two “methods of surrender and obedience” taught by the Yasaviyya tariqa. It might be because Buddhism demonstrated similar Hindu philosophical doctrines to the Turks (Esin, 1978, 177). Moreover, Yasavi’s birthplace was replete with Buddhist shrines. On it, the Yasavi sect obeyed the Buddhist nuns’ practice of having their heads shaved. Esin asserts that Yasavi spent considerable time in Bukhara, though it was a Buddhist castle. It is also noted that the original Ahmat Yasavi complex (in Turkish Külliye) was built by Hakani Turks, who got inspiration from the Turkish-Buddhist architectural style (Esin, 1978, 177; Esin, 1989, 2/162).

Balkh, a city close to Bukhara, was another Buddhist hub. How did Buddhism influence Islam there? Some figures will help us understand its significance in the region. The Balkh remained with 100 Buddhist monasteries, 1 Hindu temple, approximately 100 Stupas, and as many as 3,000 Buddhist monks up to the Arab conquest (644) (Pines, 2003, 354). At the same time, the Mongolian city of Karakoram had two mosques, one church, and twelve temples of different nationalities. It also states that in many other places within Turk boundaries, mosques, churches, and pagodas may all be found side by side (Günay, 1998, 57).

It is reported that the ruins of Buddhist stupas in Central Asia have been used to unearth Sufi tombs and artefacts. Köprülü marked some views from this perspective. The tombs of some Turkish saints in Central Asian regions, especially in Khotan, were in old Buddhist monasteries. Turkish traditional practices played a substantial role in their later becoming places of worship. Moreover, he continues with the remarkable similarity between the miracles of Turkish saints and those of Buddhist saints and the infiltration of some Hindu folklore (Bengal) on Yasaviyya Tariqa (Köprülü, 1970, 144–145). Apart from folklore, Esin’s (Esin, 1995, 31–37) view, as cited in (Zeren, 2018, 141), that “Tantric Buddhist Uygurs’ and Bektaşî (the Murid of Yasavi) Sufis’ concepts, terms, symbolism, and rituals, give us some hints regarding some inherited features from old Turkish religious traditions and Buddhism to Turkish Sufism.”

To continue receiving Indian culture, the village of Kasri Hindav (Hindu palace) in Bukhara, where Bahauddin, leader of the Naqshbandi sect, was buried, eventually became a Buddhist pilgrimage place. This location was renamed “Kasrul Arifin” (Gnostics’ palace) in later years (Ahmad, 1964, 126). In the meantime, the similarities can be traced in Bengal. During the Muslim period, those Central Asian religious products appeared in Bengal. An example could be set according to the references, such as *Buddha Makam*. Before the arrival of Islam in Bengal, these Makams served as Buddhist Viharas. However, after Islam, the Buddhists of Bengal who worshipped there changed it into a mosque by removing the deities (Barua, 2007, 55).

Besides the influence of mainstream Sufi tariqas by Buddhism, the nomadic Muslim Turkish tribes’ lifestyle choices and practices contradict those of the long-time Muslims established in Bukhara and Samarkand. Moreover, the Kazakh-Kyrgyz Turks of Bukhara, who had already converted to Islam, were referred to by the 15th century’s Islamic scholars as ‘polytheists.’ Also, Karluk Turks of Samarkand were labelled ‘polytheists’ around the turn of the 12th century. On the other hand, when Mahmud of Kashgar examined Shamanism’s rituals and beliefs, he did not apply the formula of “nauzu billah” (we seek refuge in Allah). Moreover, the Chagatai Mughals of India find it fascinating to trace a similar tradition in the 16th century (Inan, 1952, 19–21, 29). This is not part of this thesis but indicates a religious syncretism in Bengal.

As mentioned above, the Turks coexisted with Indians from the 8th century. Meanwhile, in Central Asia, they were inhabited by Indians and Persians. At this time, they were familiar with Zoroastrianism, Manichaeism, Christianity, Buddhism, Taoism, and Judaism. Until the 10th century, Buddhism was the most widespread among the Turkic people in Turkistan (Esin, 1977, 232). In this perspective, the Turks and Indians shared the same religious view of their reverence for the natural world. Mountains, hills, trees, rocks, rivers, underground streams, forests, iron, and swords were all thought to possess mysterious powers. They, too, were ethereal beings. They also conceived of numerous gods, such as the sun, moon, star, lightning, thunder, and lightning (Avci, 2020, 521).

On the other hand, Buddhist Tantra had been developed besides the faith in nature. Its strength was seen in robust institutions, prolific art, expansion, and cultural influence. It was spread internationally with notable missionaries like Santarakṣita and Padmasambhava, fostering growth in Central, East, and Southeast Asia. Consequently, key pilgrimage sites like Bodhi Gaya drew scholars and seekers from Asia to India (Ray, 1420, 588; Shaw, 1994, 33).

In this opportunity, the Ghaznavid Turkish raids that started towards the end of the tenth century marked the beginning of a new era of Islamic conquests in India. When the Muslim Turkish conquests began, Buddhism had largely retreated from India (might be from Western India) (Öztuna, 2005, 1/824). However, before heading to India, between 961 and 1187, the Ghaznavids ruled over regions including Transoxiana, northern India, and Khurasan. They became well-known for their campaigns to conquer new territories and spread the Islamic faith, focusing on their expeditions in India (Bayur, 1987, 1/65). Moreover, the Ghaznavids had a solid relationship with Indian Ak-Huns as a claim that “a significant number of Turkish population (Ak-Hun), likely rooted in the Turk Shahs, managed to penetrate the mountainous regions of Afghanistan and maintain their presence. They played crucial roles in Mahmud’s military campaigns during his expeditions into India” (Cöhce, 1997, 984). That means they were well-known about the local Buddhist and Brahminic culture. It made easiness to operate military expeditions.

On the other hand, the Ghaznavids were under the Samanid Empire (where the Turks' religious mind was verily affected, as Fuad Köprülü emphasizes especially) till 999. In 1032, Benares was captured, marking the expansion of influence into Bihar (Bengal) (Öztuna, 2005, 1/825). This was only possible due to the soft policies of the Buddhist Pala dynasty. However, the Pala maintained a strong partnership with the Turks in manifold spheres. Niyogi says that despite being Buddhists, the Pala monarchs (750-1161) of Bengal and Bihar followed a tolerant approach towards other faiths. While they undoubtedly revitalized Buddhism, there is no proof that they enforced their religion on others (Niyogi, 1960, 20). The Buddhists did not seem to disappear in Bengal due to the Turk's interference. The orthodox Brahman was the cause of the displacement of Buddhists in Bengal (French, 1928, 20–21). That is why the Buddhists helped the Turks manoeuvre (the discussion comes later) regarding the Bengals' capture of the Hindu Sena dynasty.

As mentioned, the (Bengal) Palas dealt extensively with the Eastern part of Turks in trade, religious and cultural functions. Of them, tantrism was not limited to the institutional area; the adapted versions of Buddhist Tantric yoga influenced by Islam, closely linked to the evolution of Sufism in Bengal, involve practices deeply integrated into the local culture. Since the Bengal Tantric bloc, its themes have been established in Tibet and inner Asia. This tantric bloc maintained trade between northern India and inner Asia (Elverskog, 2010, 84). The second one is the horse trade by the Silk Route. With it, Bengal navigated its fate by engaging in religious, trade, and political matters. Minhazi Shiraj mentioned in his *Tabaqat-i Nasiri* that the Turks were the “merchants and had brought horses for sale” in Bengal (Shiraj, 1970, 1/557).

One question is how Bengal connected to the Silk Road. As the answer, a yearly trade fair in Turan attracted Indians from as far away as the Ganges River and Bengal. The merchants who attended would typically remain in the city for two to three years (Levi, 2002, 94). However, the impact was not confined to the commercial sphere; it also ushered in significant shifts in religious thought, as already cited. The dissemination of religions across Asia sparked. Once Buddhism was well-established in East Turkistan, local priests and monks like Fa-Xian in the 5th and Xuan Zang in the 7th century felt a pull toward visiting India through Bengal via Silk Road. Likewise, Foltz did not forget the Central Asian Sufis. The Sufis also attached themselves to Silk Road caravans to lower and inner Asia as early as the tenth century (Foltz, 2010, 12). According to data, these Sufis might have been encouraged by the Buddhist monks or traders who were used to come to northern India.

This link might be created when Indians, along with Turks, Tajiks, and Mongols, are listed as guests in a Bukharan khanaqah, or Sufi hostel, during the medieval period of trade along the Indo-Turonian caravan routes (Levi, 2002, 91). So, the Sufis like Shaikh Abbas bin Hamza Nishapuri (d. 900), Shaikh Ahmad b. Muhammad (d. 952), Shaikh Ismail b. Najd Nishapuri (d. 975) and Shaikh Ibrahim Turki (d. 1169) (Ismail, 1989, 35) might have come to Bengal with the Silk Route traders to preach Islam in Bengal.

Moreover, researcher Öngören explains these Sufi names as follows. In Central Asia, Turkish Sufis were addressed as Shaikhs until the 12th century (Öngören, 2010, 39/52). The prefixes of their names also prove it. On the other hand, Shaikh ruled Khanqahs after the 10th century. Sufi Khanqahs were established in significant cities such as Basra, Baghdad, Nishapur, Rey, Bukhara, Samarkand, and Balkh (Uludağ, 1997, 16/42–43). As mentioned previously, these locations were influenced by Buddhism. By the time this religious culture reached North and Eastern India.

Like Bengal, Muslims and non-Muslims observed the Khanqah activities in Central Asia. The khanqah of Shah Jalal (d. 1346) was open to all. Visitors came with presents, whether they were Muslims or not; that did not matter (Tanci, 1983, 449–450). Another root of religious fusion in Bengal is commemoration. Each year, commemorative ceremonies (Ur's) are conducted at the tomb of Jalaluddin Tabrizi (d. 1244?) between 1-22 Rajab (the seventh month of the Islamic calendar), with the participation of Muslims and non-Muslims (Ceyhan, 2011, 40/222–223). Ajmer's Moinuddin Chishti (d. 1236) could be another well-known example.

Another branch of Sufis is Pir. It initiates followers (murids) into mystic institutions. These Pirs and murids coexisted with the Buddhist influences in Afghanistan. Immigrants from Afghanistan, Persia, and Iraq carried the belief in Pirs and the practice of visiting their shrines in India, along with their religious orders. In Bengal, the Pirs encouraged Hindu-Muslim religious fusion (Rahman, 2018, 55).

Sometimes, the shrines blended a sophisticated culture that encouraged yoga practices rooted in indigenous traditions like the Natha cult and Sahajya Vaishnavism. Despite their local origins, immigrants presented these practices within the framework of Islamic beliefs and classified them as essential components of Sufi practices (Hatley, 2007, 351–52), like in Central Asia. All these religious activities of local people are primarily well organized in Northern India.

Throughout these religious scenarios, how the Central Asian-based mainstream Sufi Tariqas such as Naqshbandi, Suhrawardy, and Chishti continued to practice Islam across India, including Bengal, according to Cebecioğlu, to establish their credibility with Hindus as sincere religious scholars, Sufis first introduce themselves subtly in Vaishnava and Shaivite beliefs and practices. They then tell the Hindus about a new name for the Supreme God, namely Allah, a new Avatar named Muhammad, and increasingly a new sharia and a new way of life. He said they impacted Indian Sikh and Bakhti doctrines (Cebecioğlu, 1992, 163). The latter stages of the Turks in India (the spread of Islam) came naturally easy because they were already familiar with India's topography, climate, culture, and religious syncretism. After all, the whole study affirms that the political and spiritual approaches and beliefs of Central Asian Turkish through Buddhism had a tremendous impact across the Indian subcontinent. These connections assisted them in running the Sultanate.

3. The Political Assurance and the Buddhist Judgement in Turkish Manoeuvre

The Turks, who previously inhabited the Gangetic ports and (Bengal) delta areas for trading purposes, paid attention to local politics. Those settlements might have been established centuries prior. By then, Turki adventurers joined the primary Turki state of Delhi, like the Turk Muslim commander Ikhtiyar Uddin's (reign: 1202-1206) operation to great Bengal (Chattopadhyaya, 1990, 444). Not only for trading purposes, but they also found this tilt like their Central Asian homeland. The religious thoughts they saw in inner Asia were the same as those discovered in Bengal. In all these situations, political integrity came to the front.

As mentioned earlier in the text, the Sena, a group of Orthodox Brahmins, emerged after the Pala kingdom collapsed. So, while Buddhism died out in West Bengal, it survived in some parts of Bihar while retaining its distinctive character. In the East, however, the Brahmin influence was less; Buddhists could still be seen (Barua, 2007, 58, 63–64). At the same time, Muslim Turks came into Delhi and started to grab the

nearby regions. Considering the preceding issues, Ikhtiyar Uddin hastened to north India. Bengal was of its other territory.

Here, the discussion will demonstrate how the annexation of Bengal by Khalji Turks was carried out in collaboration with Buddhists. Besides, the following arguments made by (Shiraj, 1970, 1/557) can be made to shed light on the issue.

- The arrival of Ikhtiyar Uddin with 18 cavalries and their subsequent conquest of Bengal
- The Buddhist monk's prophecy advised King Lakshmana Sena (reign: 1178-1206) to escape the palace.

We will now evaluate two issues raised by the Persian historian Minhaj (d. 1260), who is well-distinguished by all as Minhaj-i Siraj for his renowned *Tabaqat-i Nasiri* works. Both of his points claim logic and scientific inquiry as follows.

At first, prioritizing the effort to conquer Bengal with only 18 cavalries is essential. It seems illogical for Ikhtiyar Uddin to capture Nadia with 18 warriors because King Lakshmana (d. 1206) Sena had a powerful military during his time. From the Ikhtiyar Uddin's side, with 200 cavalrymen, he successfully took control of Udannapur Bihar (fortress). Govinda Pala controlled Bihar at the time. Nevertheless, Bihar's border security was lax. Ikhtiyar Uddin is believed to have had little trouble taking this stronghold (Fuad, 2022, 447). On the other hand, it would be challenging to dispatch troops to Bengal immediately following the Bihar expedition. However, it would have been possible if he had sent the troops an update on weather and highway links.

The conquest of Bengal occurred around a year and a half after the fall of Bihar. Minhaj was mute on this issue. We can infer the total number of cavalries on the expedition. According to Minhaj, Ikhtiyar Uddin's cavalry numbered 10,000 during the Tibetan campaign, which followed the Bengal expedition (Shiraj, 1970, 560). Most or maybe half of them may have taken part in the subjugation of Bengal. As noted before, he would not have wasted time advancing into Bengal after Bihar if his army strength had been adequate. However, he had been warned about Lakshmana Sena's large army, so he prepared for them. In this scenario, thousands of warriors, not just eighteen, took part in the conquest of Bengal.

The Buddhist prophecy and the recommendation to King Lakshmana Sena to flee the palace are other striking points of this study. Approximately a year before the capture of Nadia, Lakshmana Sena dispatched spies to Bihar to gather details. He planned to use these spies to learn about Nadia, which was to be attacked. The founder of the Delhi Sultanate Qutbuddin Aibak (d. 1210) had already extended Turkish dominance up to (Uttara Pradesh) the Eastern border. The Sena family worried about the danger of war drums.

Moreover, after Bihar was occupied, many refugees began going to Gauda. Some of these new arrivals may have seen Ikhtiyar Uddin in Bihar. It is also likely that Buddhist officials at the King's palace (Gauda) heard details about Ikhtiyar Uddin's height and built from these evacuees. Here is a myth related to this incident. The myth is that the palace's patronized Buddhist monks, advisors, and astrologers advised the King to flee the city. They based their recommendations on a Brahmanical text and presented them to the King. According to this information, the Turks will first take Bihar and then Gauda. The King also inquired about Ikhtiyar Uddin's fitness because he was the local commander. The news shocked the ruler and his army, but it was accurate. Unfortunately, the academic world has been silent on this matter.

We have said already that the Buddhists and Nath, known for their vengeance against the Brahmans, will attack first by creating a chance. If the speculation is correct, these adversaries called Ikhtiyar Uddin in Bihar, who assured them of his unwavering support. In Gauda, no one can expect success from a daring assault with only 18 cavalries if there is no surprise of reinforcements. He was doomed to fail since Ikhtiyar Uddin had come to India from afar and begun an expedition without gaining updates on military bases, natural impediments, and weather conditions. A few Hindus might be willing to help Ikhtiyar Uddin out, but it could be due to personal interests. However, the Buddhist community provided him with all kinds of support. The Taranatha's interpretation tells us at least that. In his view, if accurate, this could lead to an intriguing investigation into the social and political circumstances of the area, with the monks serving as messengers for the Turks potentially offering valuable insights (Chattopadhyaya, 1990, 444). Then Bengal went to the Muslim hand and power in 1204.

Conclusion

Buddhism was a foreign religion among the Turks for over a thousand years. Throughout this extended duration, it blended with the Turks' native religion of Tengrism, resulting in the emergence of Turkic Buddhism and unquestionably leaving certain marks and impacts in Turkish historical narratives. That is why the interests of Turks in India may be traced back to the first century B.C. However, the real Turkic influence in India began with the foundation of the Ghaznavid State (975-1187) and Sultan Mahmud's rule (990-1030). Both Turkish pioneers were mainly from Buddhist-influenced Afghanistan. At the end of the 12th century, the Ghurid (1187-1206) took over from the Ghaznavids. These Ghurid were able to determine the courses of Islam in Bengal.

Although the Turks had met India before, Bengal was a privilege. Regardless of the commercial, religious, or Sufi connection, it reinforced the previously established bond and relationship when the actual time came in. Even if political support was received, the help of the Bengal Buddhists was needed to transform this region into an Islamic land. It should be mentioned that religious syncretism affected Central Asian religious cultures, which were later imported to India, especially in Northern India, including Bengal. Buddhism played a crucial point in the end.

Bibliography

- Ahmad, Aziz. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Avcı, Mesut. 'İslamiyetin Orta Asya Tarihi'. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/1 (2020), 517–528. <https://doi.org/10.33206/mjss.531275>
- Aydınlı, Osman. 'Maveraünnehir'in Tarihi, Siyasi, İlmi ve Kültürel Yapısı'. *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir*. ed. Seyit Ali Tüz - İsmail Kurt. 9. İstanbul: Ensar Neşriyat TİC. A.Ş., 1. basım., 2019.
- Barua, P.K. *Bangladesher Baudhdharma o Sankskriti*. Dhaka: Bangla Academy, 2007.
- Baykuzu, Tilla Deniz. 'V. Yüzyılda Hunlar ve Budhizm' 14/34 (2007), 193–214. <https://dergipark.org.tr/pub/ataunitaed/issue/2873/39327>
- Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Biçer, Bekir. 'Türklerin Müslüman Olması Meselesine Yeni Bir Bakış Denemesi'. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3 (2018), 99–137. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sema/issue/41285/442424>

- Cebecioglu, Ethem. 'Güney Asya'da İslamın Yayılmasında Süflerinin Rolü'. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/3-4 (1992), 157-178. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2570123>
- Ceyhan, Semih. 'Tebrîzî, Celâleddin'. *TDV Encyclopedia of Islam*. 40/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Chattopadhyaya, Debiprasad (ed.). *Taranatha's History of Buddhism in India*. Delhi: Motilal Banarsi Dass Publishers Private Limited, 1990.
- Cöhce, Salim. 'Gaznelilerden Önce Hindistan'da Türk Varlığı'. *Erdem* 9/27 (1997), 981-988. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erdem/issue/44394/549377>
- Dawadi, Saraswati. 'Thematic Analysis Approach'. *Journal of NELTA* 25/1-2 (2020), 62-71. <https://doi.org/10.3126/nelta.v25i1-2.49731>
- Elverskog, Johan. *Buddhism and Islam on the Silk Road*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2010.
- Erşan, Hilal - Akdeniz, Gül. 'Türk-İslam Medreseleri ve Budist Viharaları Üzerine Bir İnceleme'. *Kırklareli Üniversitesi Mühendislik ve Fen Bilimleri Dergisi* 5/2 (2019), 87-110. <https://doi.org/10.34186/klujes.329757>
- Esin, Emel. 'Ahmed Yesevî Külliyesi'. *TDV Encyclopedia of Islam*. 2/162-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Esin, Emel. *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâma Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
- Esin, Emel. 'Thèmes et Symbols Communs Entre Le Bouddhisme Tantrique et La Tradition Bektachis Ottomans'. *Bektachiyya. Études Sur l'ordre Mystique Des Bektachis et Les Groups Relevant de Hadji Bektach*. ed. A. Popovic, - G. Veinstein. 31-37. İstanbul: Les Éditions Isis, 1995.
- Esin, Emel. 'Türk Kültür Tarihinden Bir Safha: Milâdî Sekizinci Yüzyılda Türkistanda İslâmiyetin Burkan Dini İle Karşılaşması'. *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü* 16/1-2 (78 1977), 231-237.
- Foltz, Richard. *Religions of the Silk Road: Premodern Patterns of Globalization*. Newyork: Palgrave Macmillan, 2010.
- French, J. C. *The Art of the Pal Empire of Bengal*. London: Oxford University Press, 1928.
- Fuad, Abdur Rahman. 'Türk Komutanı İhtiyârüddin Muhammed'in Bengal Bölgesinin Fethi ve Buna Dair Tabakat-ı Nasırı'deki Rivayetlerin Değerlendirilmesi'. *İSTEM* 40 (2022), 473-482. <https://doi.org/10.31591/istem.1227131>
- Günay, Ünver. 'Türklerin Dini Tarihinde ve Kültüründe Çoğulculuk ve Hoşgörü'. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/10 (1998), 49-68. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eruidf/issue/5974/79381>
- Günay, Ünver - Güngör, Harun. *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Hatley, Shaman. 'Mapping the Esoteric Body in the Islamic Yoga of Bengal'. *History of Religions* 46/4 (2007), 351-368. <https://doi.org/10.1086/518813>
- Hitchins, Keith. 'Kâşgar'. *TDV Encyclopedia of Islam*. 25/7-9. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Inan, Abdülkadir. 'Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları'. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4 (1952), 19-30. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/60845/901298>
- Ismail, Muhammad. *Development of Sufism in Bengal*. Aligarh: Aligarh Muslim University, PhD, 1989.
- İzgi, Özkan. *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.
- Jafri, S. Razia. 'Description of India (Hind and Sind) in the Works of al-Istakhri, Ibn Hawqal, and al-Maqdisi'. *Bulletin of the Institute of Islamic Studies* 5 (1961), 1-67.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2007.
- Karim, Abdul. *Banglar İtihas-Sultani Amal*. Dhaka: Jatiyo Sahitya Prakash, 2013.
- Kitapçı, Zekeriya. *Doğu Türkistan ve Uygur Türkleri Arasında İslamiyet*. Konya: Yedikubbe Yayınları, 2004. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/dogu-turkistan-ve-uygur-turkleri-arasinda-islamiyet/76629.html>

- Klimkeit, Hans-J. 'Buddhism in Turkish Central Asia'. *Numen* 37/1 (1990), 53–69. <https://doi.org/10.1163/156852790X00034>
- Koca, Salim. 'Türkler ve İslâmiyet'. *Erdem* 8/22 (1996), 263–286. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erdem/issue/44413/549987>
- Köprülü, Fuad. 'İslam Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri'. trans. Yaşar Altan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1–4 (1970). https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001357
- Levi, Scot A. *The Indian Diaspora in Central Asia and Its Trade*. Leiden, Boston, & Koln: Brill Publication, 2002.
- Macun, İnci. 'Hindistan'da Türk-Müslüman Mimari'. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 33/1–2 (1990), 347–359. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dtcfdergisi/issue/66754/1043925>
- Majumdar, R. C. *An Advanced History of India*. India: Macmillan & Co., 3rd Ed., 1973.
- Mannan, Muhammad Abdul. *Bangla O Bangali: Mukti Sangramer Mooldhara*. Dhaka: Bangladesh Co-operative Book Society, 2006.
- Martin, Luther H. 'Syncretism, Historicism, and Cognition: A Response to Michael Pye'. *Method & Theory in the Study of Religion* 8/2 (1996), 215–224.
- Mert, Rabia. 'İslam Öncesi Türkler ve Türklerin İslamlaşma Süreci'. *Tokat İlmîyat Dergisi* 9/2 (2021), 655–678. <https://doi.org/10.51450/ilmîyat.1005393>
- Milot, J.R. *The Spread of Islam in Bengal in the Pre-Mughul Period (1204-1538 A.D.) - Context and Trends*. Quebec: McGill University, Master's, 1970.
- Modi, Jivanji Jashedji. *The Early Ristory of the Huns and Their Inroads in India and Persia*. Bombay: The Asiatic Papers, 1917.
- Neelis, Jason. *Early Buddhist Transmission and Trade Networks*. Leiden & Boston: Brill Publication, 2011. <https://brill.com/display/title/18172>
- Niyogi, Puspâ. *Buddhism in Ancient Bengal*. Calcutta: Kali Press, 1960. <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.544311>
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Öngören, Reşat. 'Şeyh'. *TDV Encyclopedia of Islam*. 39/50–52. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öztuna, Yılmaz. *Devletler ve Hanedanlar*. 2 Volume. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 3rd Ed., 2005.
- Pines, Shlomo. 'Hint Düşüncesi Özellikle Budist Düşüncenin Kelâm Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi Üzerine'. trans. Murat Kılavuz. *Marife* 3/3 (2003), 353–369.
- Rahman, Shah Noorur Rahman. 'Religious and Cultural Syncretism in Medieval Bengal'. *The NEHU Journal* 16/1 (2018), 53–77.
- Ray, Niharranjan. *Bangaleer Itihas: Adi Parba*. Calcutta: Dey's Publishing, 1420.
- Ray, Niharranjan. 'Mahasthan: An Early Buddhist Centre in Bangladesh'. *South Asian Archaeology*, 185–190.
- Şahin, H. Hilal. 'Tarihsel Bir Panorama: Hint-Türk Tarihine Dair "Babürlüler Dönemine Kadar"'. *Türk Dünyası Araştırmaları* 119/234 (2018), 127–142. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tda/issue/59765/861835>
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. Newyork: Vintage Books, 1993.
- Sarıtaş, Eyüp. 'Eski Uygur Türklerinde Tercüme Faaliyetleri Hakkında Kısa Bir Araştırma'. *Doğu Araştırmaları* 7 (2011), 5–16. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1049656>
- Sastri, Haraprasad. *Discovery Of Living Buddhism In Bengal*. Calcutta: Hare Press, 1897.
- Shaw, Miranda E. *Passionate Enlightenment Women in Tantric Buddhism*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Shiraj, Minhaz-i. *Tabaqat-i Nasiri*. trans. H.G. Raverty. Calcutta: Oriental Books, 1970.
- Tanci, Muhammad. *İbni Batûta Seyahatnâmesi*. trans. Mumin Çevik. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1983.
- Taşgaîl, Ahmet. 'Hoten'. *TDV Encyclopedia of Islam*. 18/251–253. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Taşdemirci, Ersoy. 'Medreselerin Doğu Kaynakları ve İlk Zamanları'. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (1988), 269–278.

- Thomas, Edward J. *The Life of Buddha: As Legend and History*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, 1931.
- Tümer, Güney. 'Budizm'. *TDV Encyclopedia of Islam*. 6/52–60. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1992.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*. Istanbul: Ötüken Neşriyat, 2005.
- Uludağ, Süleyman. 'Hankah'. *TDV Encyclopedia of Islam*. 16/42–43. Istanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Walter, Mariko Namba. 'Buddhism in Central Asian History'. *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*. ed. Mario Poceski. 19–39. Oxford: John Wiley & Sons, Ltd, 2014. <https://doi.org/10.1002/9781118610398.ch1>
- Yusuf, İmtiyaz. 'Dialogue Between Islam and Buddhism through the Concepts Ummatan Wasa'atan (The Middle Nation) and Majjhima-Patipada (The Middle Way)'. *Islamic Studies* 48/3 (2009), 367–394. <https://www.jstor.org/stable/20839172>
- Zeren, Münevver Ebru. 'Conception of God and Universe Among Turks in Buddhism and Islamic Sufism'. *Turkish Studies* 13/2 (2018), 127–144. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13007>
- Zeren, Münevver Ebru. 'Eski Türk ve Hint Kültürlerinde Hükümranlıkla İlgili Mefhumlar'. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 34 (2016), 103–148.
- Zeren, Münevver Ebru. 'Göktürk ve Uygur Dönemi Yazıtlarında Budizm'in İzleri ve Etkileri'. *Uluslararası Prof. Dr. Halil İnalçık Tarih ve Tarihçilik Sempozyumu Bildiriler I. Cilt*. 689–705. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022. <https://doi.org/10.37879/9789751749987.2022.37>

BAYBURT ALEVİLİĞİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA* A QUALITATIVE RESEARCH ON BAYBURT ALEVİSM

ELİF OĞUZ**

Sorumlu Yazar

ADEM ERBAY***

RIFAT KALKAN****

DOĞUKAN ÖZPOLAT*****

Öz

Alevilik denildiğinde yeknesak bir toplum düşünülmesine rağmen birçok şehre ve bölgeye yayılmış Aleviliğin, birbirinden farklı düşüncelere sahip olduğu araştırmalar sayesinde gün yüzüne çıkmaktadır. Kültürü ve inancı yaşayan ve yaşatan kesimlere yönelik çalışmalar hem özgünlük yönünden hem de pratikteki yansımaları görebilmek açısından oldukça önem taşımaktadır. Bayburt nüfusunun çoğunluğunu Sünnî-Hanefî kesim temsil etmekte, küçük bir kısmını ise Aleviler oluşturmaktadır. Bayburt'ta yaşayan Aleviler bilimsel çalışmalara konu olmamıştır. Bu çalışma ile Bayburt ilinde bulunan sekiz Alevi köyünde yaşayan insanların Alevi inancıyla kültürel ve toplumsal bağlarının ortaya konulması, Sünnî halk ile iletişim biçiminin değerlendirilmesi ve gelecek kuşaklara inancın aktarılması gibi pek çok soruya cevaplar aranmıştır. Yöntem olarak nitel araştırma metodu, mülakat tekniği kullanılmıştır. Bu bağlamda Bayburt'ta bulunan Alevi köyler ziyaret edilmiş, buradaki insanlarla gerçekleştirilen mülakatlarla dinî yaşam, inanç ve kültürlerine dair bilgiler katılımcılardan elde edilmiştir. Çalışmamızda mülakat tekniğine uygun olarak Alevilerin tecrübeleri, kendilerini nasıl yorumladıkları, dünyalarını nasıl inşa ettikleri, deneyimlerine nasıl bir anlam yükledikleri anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Çalışma sonucunda Bayburt'taki Aleviliğin yalnızca ziyaretgâh gibi yerlerde dua edilen, ibadet ve erkândan kopulan, yeni nesillere aktarımında oldukça sorunlar barındıran bir durumda olduğu, kültürün ve inancın yok olma riskiyle karşı karşıya kaldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam mezhepleri tarihi, Bayburt, Alevilik, İnanç, İbadet, Kültür.

Araştırma Makalesi / Künye: OĞUZ, Elif, ERBAY, Adem, KALKAN, Rifat, ÖZPOLAT, Doğukan. "Bayburt Aleviliği Üzerine Nitel Bir Araştırma". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 147-163. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1419833>

* Çalışmamız için Bayburt Üniversitesi Rektörlüğü Etik Kurulu'ndan 29.03.2023 tarihli, 5. Oturum, 95 numaralı karar sayısı ile etik kurulu izni alınmıştır. Ayrıca bu çalışma "Bayburt'un Görünmeyen Yüzü: Alevilik" ismiyle TÜBİTAK 2209/A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Destekleme Programı kapsamında desteklenmiştir. Proje, 9.11.2023 tarihinde "Bayburt'un Görünmeyen Yüzü: Alevilik" isimli öğrenci paneli ile Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerine aktarılmıştır.

** Arş. Gör., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadî İslam Mezhepleri Bölümü, Bayburt, E-mail: oguz.elif93@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6823-4255

*** Lisans Öğrencisi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bayburt, E-mail: ademerbay059@gmail.com, ORCID: 0009-0004-9332-9215

**** Lisans Öğrencisi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bayburt, E-mail: davutali1908@gmail.com, ORCID: 0009-0007-5197-754X

***** Lisans Öğrencisi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bayburt, E-mail: dogukanozpolat467@gmail.com, ORCID:0009-0001-8145-7584

Abstract

Although a uniform society is thought of when it comes to Alevism, it is revealed through research that Alevism, which has spread to many cities and regions, has different ideas from each other. Studies on the segments that live and perpetuate the culture and faith are critical regarding authenticity and seeing the reflections in practice. Most of the population of Bayburt is Sunni-Hanafi, and a small part of it is Alevis. Alevis living in Bayburt has not been the subject of scientific studies. This study sought answers to many questions, such as revealing the cultural and social ties of the people living in 8 Alevi villages in Bayburt province with the Alevi faith, evaluating the communication style with Sunni people, and transferring the trust to future generations. The qualitative research method, the interview technique, was used. In this context, Alevi villages in Bayburt were visited, and information about religious life, faiths, and culture was obtained from the participants through interviews with the people in these villages. In our study, by the interview technique, we tried to make sense of the experiences of Alevis, how they interpret themselves, how they construct their world, and how they attribute meaning to their experiences. As a result of the study, it has been determined that Alevism in Bayburt is in a situation where Alevism is prayed only in places such as visitation centers, where it is detached from worship and manners, where there are many problems in its transmission to new generations, and that the culture and belief face the risk of extinction.

Key Words: History of Islamic Sects, Bayburt, Alevism, Faith, Worship, Culture.

Giriş

Alevilik, Hz. Muhammed ve soyuna (Ehl-i Beyt), özellikle de Hz. Ali ve ailesine derin sevgi ve saygı barındıran, Anadolu insanının inancına verilen isim olarak karşımıza çıkmaktadır. (Subaşı, 2003, 175) Alevilik kavramı, 19. asrın sonlarından itibaren, Anadolu’da yaşayan Kızılbaş, Bektaşî, Tahtacı, Çepni, Sıraç vs. gibi grupları ifade etmek için kullanılmaktadır. (Onat, 2009, 23,24) Bugün Anadolu’da Alevi adıyla anılan gruplar, Tunceli, Amasya, Tokat, Çorum, Sivas, Erzincan, Malatya ve Kahramanmaraş illeri ve son yıllardaki göçlerle birlikte de İstanbul, Ankara ve İzmir gibi büyükşehirlerde yaşamaktadır. (Üzüm, 2002, 25/550)

Alevilik, tarihî, sosyo-kültürel, dinî ve siyasi pek çok açıdan araştırılan, Türkiye’de son yılların en fazla tartışılan konularından birini oluşturmaktadır. Günümüz Aleviliği kendi yazılı ve sözlü kaynakları üzerinden tanımlanmadığı için pek çok sorunla karşı karşıya kalmıştır. Bu sorunları şu şekilde sıralayabiliriz; tarihi olarak büyük kırılmalar ve dönüşümler yaşayan Alevilik, tek bir oluşum olmaktan çıkmış, birden fazla çeşidi türemiştir. Aleviliğin İslam’dan bağımsız bir dinmiş gibi inşa etme ve bu inancın Türkiye’de azınlık durumunda olduğu algısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Aleviliğin Diyanet’te temsil edilmesi problemi, özellikle cemevlerinin dinî ve hukuki konumunun belirsizliği tartışma konusu edilmiştir. Aleviliğin “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi” dersinin müfredatına nasıl ekleneceği konusu da ayrı tartışma konusu olmuştur. (Kutlu, 2008, 11) Bu perspektifler doğrultusunda Türkiye’deki Aleviliğin gelişim dönemi üç gruba ayrılmaktadır: Birinci grup, Aleviliğin oluşum ve gelişim dönemini içeren ve Kızılbaşlık olarak tanımlanan dönem; ikinci grup, heterodoks özelliklere sahip olan ve kendine ait ritüelleriyle Sünnilerden ayrılarak yaşanan tarihî süreçtir. Üçüncü grup ise tarihsel Aleviliğin modernleşme sürecindeki konumudur. (Subaşı, 2003, 176,177)

İslam kültür ve medeniyeti içerisinden neşet etmiş olan Anadolu Aleviliğini, tarihsel olarak diğer dinlerden etkilendiğini ortaya koymak Aleviliği anlamamızda faydalıdır. Ancak Aleviliği diğer din ve kültürlerle indirgeme ve aynileştirme çabası, tarihî gerçeklerden ve toplumsal boyutundan soyutlanan hayalî Aleviliklerin meydana gelmesine sebep olmaktadır. (Kutlu, 2012, 578) Bu hayalî Alevi kültür ve inançların

önlenebilmesi için bölgesel çalışmalar oldukça önem taşımaktadır. Zira kültürü ve inancı yaşayan ve yaşatan kesimlere yönelik çalışmalar hem özgünlük hem de pratikteki yansımaları görebilmek açısından oldukça mühimdir.

Bayburt nüfusunun çoğunluğunu Sünnî-Hanefî kesim temsil etmekte, küçük bir kısmını ise Aleviler oluşturmaktadır. Çoğunluğunu Sünnîlerin oluşturduğu toplumda Aleviliğin dinî hayata etkisi, insani ilişkilere yansması ve şehrin yapısına sirayeti gibi konular nitel ve nicel çalışmalarda araştırma konusu edilmemiştir. Bayburt ile ilgili yapılan çalışmalar daha çok âşıklık kültürü, bölgedeki Alevilerin geçim kaynakları, etnografik inceleme üzerine olmuştur. Bayburt özelinde yapılan çalışmalar incelenmiş ve Aleviliğin dinî konumu, Sünnî toplum ile ilişkisi, Alevilerin sözlü ve yazılı kaynaklarının analiz edilmesi gibi çalışmaların olmadığı fark edilmiştir. TÜBİTAK 2209/A destekli araştırmamızın amacını tam da yukarıda zikrettiğimiz boşluk oluşturmaktadır. Bayburt ilinde bulunan Alevi köylerinin tespit edilmesi, buralarda yaşayan insanların Alevi inancıyla kültürel ve toplumsal bağlarının ortaya konulması, Sünnî halk ile iletişim biçiminin değerlendirilmesi ve gelecek kuşaklara inancın aktarılması gibi pek çok soruya cevaplar aranmıştır.

Türkiye’de özellikle sosyal bilimler alanında Alevilik ile ilgili çok fazla çalışma yapılmaktadır. İslam mezhepleri tarihi bilim dalı içerisinde de Alevilik konusunda çalışmalar yapan birçok araştırmacı yetişmiş, bu araştırmacıların çalışmaları ile Türkiye’nin dört bir yanındaki Alevilik çeşitleri incelenmiş, böylece de bölgesel Alevilik konularında ciddi ilmi yekûn sağlanmıştır. Adıyaman Aleviliği, (Tanrıverdi, 2018; Dalyan, 2022) Tokat Aleviliği, (Turan - Üçer, 2005) Sivas Aleviliği, (Bozkuş, 1999) Erzincan Aleviliği, (Babür, 2018) Çorum Aleviliği, (Banaz, 2020) Tunceli Aleviliği (Tuğrul, 2006) gibi pek çok ile özgü çalışmalar literatüre eklenmiştir. Bu illere özgü çalışmalar sayesinde az çok farklı Alevilik anlayışları ve bu anlayışlar arasındaki dinî metinlere, ibadetlere, Diyanet’e ve siyasete yaklaşım şekilleri ortaya konulmuştur. Alevilik denildiğinde yeknesak toplum düşünülmesine rağmen birçok şehre ve bölgeye yayılmış Aleviliğin, birbirinden farklı düşüncelere sahip olduğu, bu araştırmalar sayesinde gün yüzüne çıkmıştır. Bayburt’taki Alevilik ise literatürde çalışma konusu edilmemiştir.

Çalışmamızda yöntem olarak nitel araştırma¹ metodu kullanılmıştır. Gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemleri arasından mülakat yöntemi, bu araştırmada tercih edilmiştir. Böylece Bayburt’ta Alevilerin durumuna dair tespitler, gerçekçi ve bütüncül bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu çalışmada nitel araştırma metodunun yöntemine uygun olarak Alevilerin tecrübeleri, kendilerini nasıl yorumladıkları, dünyalarını nasıl inşa ettikleri, deneyimlerine nasıl bir anlam yükledikleri anlamlandırmaya çalışılmıştır. Bu yöntemin esas amacına uygun olarak araştırmacının değil, Bayburt’taki Alevilerin penceresinden onların Alevilik anlayışı ve kültürü tanımlanmıştır.

Gerçekleştirdiğimiz mülakatlarda² Bayburt’taki Alevilerin yaşadığı toplumsal dönüşümler ve içlerinde buldukları kültürle etkileşimler, yarı yapılandırılmış sorular (Demir, 2014, 291) çerçevesinde derinlemesine yapılan analizler aracılığıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Görüşmeler esnasında katılımcıların izinleri alınmıştır. Bu mülakatlar; kişilerin Alevilik hakkındaki bilgilerini, eskilerden edindikleri öğretilerini, yazılı kaynaklarının kullanımı gibi genel sorular üzerinden olmuştur. Genel soruların ardından Alevilerin, Bayburt ili içerisindeki toplumsal

1 Nitel araştırma metoduna yönelik ayrıntılı bilgi için bkz. (Yıldırım - Şimşek, 2021; B. Merriam, 2018)

2 Mülakatlarda veri toplama başlangıç tarihi 15. 08. 2023, bitiş tarihi: 24.08.2023’dür.

hayatta karşılaştıkları zorluklar, dinî ve kültürel dönüşüm yaşayıp yaşamadıkları, diğer Alevi kültürlerle olan etkileşimin olup olmadığı gibi sorular ile görüşmeler detaylandırılmıştır. Çalışmanın evrenini görülme sıklığı, duyarlılık ve kitle büyüklüğü dikkate alınarak, Bayburt'ta yaşayan yerli Alevi halk ve yaz aylarında gelen gurbetçi Alevi halk olarak belirlenmiştir. Söz konusu evren içerisindeki katılımcılar, “kartopu örnekleme”³ yöntemiyle seçilmiştir. Kartopu örnekleme ile araştırmacı, kendisine ulaşılması yakın durumu seçmiştir.⁴

Araştırmamız, kaynak kişilerle yapılan mülakatlar sonucunda elde edilen bilgilerden oluşmaktadır. Bu bilgiler mülakatlar için hazırlanan sorulara verilen cevapların izin veren katılımcılardan ses kaydı, izin verilmeyen durumlarda not alınması ile kayda geçirilmiştir.

Mülakatlar için köylere gitmeden önce köy muhtarları ile iletişime geçilmiş, görüşme yapılacak kişileri organize etmesi için kendilerinden yardım talep edilmiştir. Köye gidildiğinde muhtarların veya yönlendirdikleri isimlerin mihmandarlığında 25 kişiyle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar sırasında elde edilen kayıtların deşifresi yapılmış, etik ilkeler gereğince analizleri yapılarak, bilimsel çalışmaya dönüştürülmüştür.

1. Bayburt'ta Alevilik

Bayburt, Doğu Karadeniz bölgesinde bulunan bir şehirdir. Doğusunda Erzurum, batısında Gümüşhane, kuzeyinde Trabzon ve Rize, güneyinde ise Erzincan bulunmaktadır. Soğanlı, Vavuk, Otlukbeli ve Kop Dağları ile çevrilidir. Kış ayları çetin geçmektedir. İki ayrı ilçesi ile Türkiye'nin en küçük şehri olma özelliğini taşımaktadır.

Bayburt'taki Alevi köyler, şehrin merkezine ve ilçelerine bağlı bulunan sekiz köyden oluşmaktadır. Bu köylerin genellikle dağın yamacına yakın, rakımın yüksek olduğu yerlerde bulunduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bu köylerde insanlar daha çok hayvancılıkla geçimlerini sağlamaktadırlar. Köylerden göç, genellikle İstanbul, Ankara ve yurtdışına olmaktadır. Bu köylerin eski ve yeni isimleri ve şehir merkezine uzaklıkları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

	Eski Adı	Yeni Adı	Şehir merkezine uzaklığı
1	Gülalihayık	Damlıca	55 km.
2	Ağği	Dikmetaş	48 km.
3	Doğanaslan	Otlukbeli	55 km.
4	Lipana	Yaylalar	29 km.
5	Mağara	Yeniköy	38 km.
6	Maçur	Harmanözü	14 km.
7	Çepe	Demirşık	22 km.
8	Herortu	Kıratlı	23 km.

3 Bu yaklaşım araştırmacının problemine ilişkin olarak zengin bilgi kaynağı olabilecek birey veya durumların saptanmasında özellikle etkilidir. Süreç ilerledikçe elde edilen isimler veya durumlar tıpkı bir kartopu gibi büyüyerek devam edecek, belirli bir süre sonra belirli isimler öne çıkmaya başlayacak, araştırmacının görüşmesi gereken kişi sayısı veya ilgilenmesi gereken durum sayısı azalmaya başlayacaktır. (Yıldırım - Şimşek, 2021, 119)

4 Proje Mart 2023'te kabul almıştır. O dönemde ülkemizde asrın felaketi olan Kahramanmaraş depremi yaşandığı için Alevi köylere gidilerek mülakat yapılması takvimi, yaz aylarına aktarılacak durumunda kalmıştır.

Mülakatlarda Bayburt Alevilerinin yaşadıkları bu köylerdeki insanların çoğunluğunun köken olarak Tunceli'den⁵ göçmüş oldukları bilgisine ulaşılmıştır. Tunceli haricinde gelenlerin ise bir kısmı Bayburt'un Pulur köyünden, bir kısmı Erzincan Avuçanlar Ocağı'ndan, bir kısmı Orta Asya'dan, bir kısmı da Muş'tan geldiklerini dile getirmişlerdir. Bazı köylerde Zazacanın hâlen yaşatıldığı ve köy içerisinde kullanıldığı da katılımcılar tarafından aktarılmıştır.

Bayburt'ta bulunan sekiz Alevi köyünün yedisinde cemevi bulunmaktadır. Yaşayan bir dede olmadığı için civar şehirlerden -özellikle de Erzincan'dan- dede geldiğinde cem yapabildikleri katılımcılar tarafından dile getirilmiştir. Cemevlerini sadece ibadethane olarak değil, aynı zamanda cenaze yemeklerinin verildiği, hayır amaçlı yemek dağıtmak isteyen insanların yemek verdiği, sosyo-kültürel dayanışmanın sağlandığı yerler olarak kullandıkları da ayrıca belirtilmiştir.

Alevi köylerine yapılan ziyaretlerde "Kızılbaşlar diyarına hoş geldiniz.", "Kızılbaş da denir bizlere." gibi söylemlerle karşılaşmıştır. Bu köyler arasında Kızılbaş ismine yönelik bir tepki olmadığını,⁶ köylüler arasında kabul gören bir kavram olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Aynı şekilde köylüler arasında Caferliğin de kabul gördüğünü söyleyebiliriz.

1.1. Bayburt'taki Alevilerin Dinî İnançları

Türklerin İslamlaşma süreciyle ilişkilendirilen sosyo-kültürel farklılaşma hadisesi olarak değerlendirilebilecek olan Alevilik, göçebe ve yarı göçebe bir yaşam tarzını benimseyen Türkmen boyları arasında ortaya çıkmıştır. 13. yüzyılda Moğollarla yaşanan hadiseler sonucunda Türkmen topluluklarının Anadolu'ya göç etmesiyle Alevilik düşüncesi Horasan ve İran coğrafyası üzerinden Anadolu'ya gelmiştir. (Yıldız, 2021, 175)

Aleviliğin inançla ilgili düşüncelerinin temelinde "Hak-Muhammed-Ali" anlayışı bulunmaktadır. (Yıldız, 2021, 175; Ünlüsoy, 2020, 176) Bazen "Allah-Muhammed-Ali" bazen de "Hak-Muhammed-Ali" şeklinde ifade edildiği görülen bu kavramın, Alevi edebiyatında "üçler" şeklinde deyişlerle yer edindiği görülmektedir. Bu üçlemede Hakk'ın yaratıcı olan "Allah"a, Muhammed'in "nübüvvet"e, Ali'nin de tasavvuftaki "velayet"e karşılık geldiğini söylemek mümkündür. (Yıldız, 2021, 180)

Görüşme yaptığımız bir katılımcının kendi inancını şu şekilde tanımlaması dikkat çekicidir:

"Alevilik din falan değil, Alevilik Ali taraftarlarına yani 'Allah'ın Aslanı Ali'yi sevenlere tarihte Alevilik denilmiştir. Alevilik demek Allah'ı bir bilen, Hz. Muhammed'i Allah'ın elçisi olarak gören, Kur'an-ı Kerim'i İslam anayasası olarak bilen, Hak-Muhammed-Ali yolunda yürüyen bir toplumdur. Biz Allah'ın meleklerine, kitaplarına inanırız. Yani biz ilk olarak Peygamberimiz'in ümmetiyiz, gelen bütün 124 peygambere, sahabeye saygı duyan bir toplumuz. Bugün İsa gelmişse Hristiyan alemine 900 yıl peygamberlik yapmış, Hz. Musa, Hz. Davut, son peygamberimiz Hz. Muhammed gelmiş; onlara inanan, saygı duyan ve onun gösterdiği ışıkta yürüyen bir toplumuz." (K1, Kişisel Görüşme, 15 Ağustos 2023).

5 Görüşmeler esnasında katılımcıların bir kısmının Dersim ismini kullandıklarını da belirtmemiz gerekmektedir.

6 Kızılbaş isminin kullanımı ve tarihi süreci için bkz. (Erkan, 2016) Kızılbaş isminin kullanımındaki tepkinin tarihi süreci için bkz. (Ekinci, 2010, 222; Bodrogi, 2017, 13,14)

Alevi kimliğine sahip insanlarla görüşmelerimiz sonucunda kendilerinin Ali'yi ilahlaştırmakla itham edildiklerini ancak bunun yanlış olduğunu belirttiklerini şu sözlerde görüyoruz:

“Yolumuz Hak-Muhammed-Ali yoludur. Dinimiz birdir. Bazıları Hz. Ali'nin Peygamber olduğunu söyleyebilir, yansıtabilir bizler bunu kabul etmiyoruz. Son Peygamber Hz. Muhammed Mustafa'dır (sav).” (K1, Kişisel Görüşme, 15 Ağustos 2023).

“Hak-Muhammed-Ali yolundan geliyor. On İki İmam efendilerimizin yolundan geliyoruz. Kimileri diyorlar ki Ali'yi Peygamber'den üstün tutuyorlar, haşa öyle bir şey yok. Yani bizim rehberimiz Hz. Muhammed'dir, Pirimiz Ali'dir. Yolumuz On İki İmam yoludur.” (K13, Kişisel Görüşme, 20 Ağustos 2023).

Alevi düşüncesi içerisinde özel bir öneme sahip olan Hz. Ali'nin, çok sevildiği, ona aşırı hürmet gösterildiği bilinmektedir. Buradaki sevginin Hz. Ali'ye tanrılık atfedildiği gibi bir anlama çıkamayacağı, ona duyulan sevginin manevi bir sevgi ve hürmetten oluştuğunu (Yıldız, 2021, 180) dile getirmemiz gerekmektedir.

Aleviler arasında On İki İmam anlayışının da önemli bir yeri bulunmaktadır. Katılımcılara On İki İmam anlayışına ilişkin bilgileri sorulduğunda, imamların isimlerinin sayıldığı, bu kişilerin Peygamber'in torunları olduğu, nikâhın geçerli olması için de On İki İmam'ın isimlerinin sayılması gerektiği ifade edilmiştir. Cemevlerinde On İki İmam'ın fotoğraflarının olduğu, kendilerine çok saygı duyulduğu gözlemlenmekle birlikte, bilgi yönünden katılımcıların zayıf olduğunu da söylememiz mümkündür.

Alevi anlayıştaki Hz. Ali'yi önceleyen sahabe algısı, (Kaplan, 2019, 153) Bayburt'ta yaşanan Alevilikte de aynı şekildedir. Katılımcılardan birinin anlattığı şu hikâye Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer algısının Aleviler nezdinde ne durumda olduğunu göstermesi bakımından önem taşımaktadır:

“Dört halifeyi bir kefeye koyamayız. İslamiyet Hz. Ali'nin omuzlarında filizlenmiştir. Ömer 42 yaşında Müslüman olmuştur. 42 yaşına kadar kızlarını diri diri gömen, şarabın iyisini içen biriymiş Ömer. Çağrı filminde izliyoruz. Peygamber'i öldürmeye gidiyormuş. Osman, Emevî soyundan gelmektedir; Peygamber soyundan gelmiyor. Ebû Bekir, Mekkeli müşriklerin lideridir. Mekke'den Medine'ye hicret ederken Hz. Ali, Peygamber'in yatağına yatıyor. Peygamber neden Ebû Bekir'e gel yatağa yat demiyor da 14 yaşındaki Hz. Ali'ye diyor. Hicret ederken Peygamber ile Ebû Bekir mağaraya giriyor. Peygamber Efendimizi görmek için yıllar önce o mağaraya gidip bekleyen bir yılan vardı. Ebû Bekir yılanın Peygamber'i görmesini engellemiş. Yılan yüzünden de müşriklere haber edemiyor. Biz buradayız diye yoksa yakalatacaktı. Ebû Bekir ayağını uzatıyor, müşrikler görsün diye, yılan o sırada ısıyor Ebû Bekir'i.” (K3, Kişisel Görüşme, 17 Ağustos 2023).

Anlatılan bu hikâyenin, ilmî değerinin olup olmadığından ziyade, Alevilik düşüncesindeki sahabe algısının sözcüklere dökülmüş hâli olarak mülakatımız esnasında kayıtlara geçirilmiş olması önem taşımaktadır. Görüldüğü üzere sahabe algısı geçmişte olduğu gibi kötü söylemler üzerine inşa edilmeye devam etmektedir.

Mülakatlarımız sırasında Alevilerin inançlarını öğrendikleri yazılı bir kültürü olup olmadığını sordüğümüzde genel olarak şu cevaplarla karşılaşmaktayız:

“Sözlü olarak aktarıyoruz, aile içinde öğreniyorlar.”

“Geleneğimizi sözlü olarak aktarıyoruz. Ne kadar doğru anlatıldığı tartışılır. Yazılı kaynağımız yok.”

“Yazılı bir kaynağımız yok bizler geleneklerimizi sözlü olarak öğrendik; çocuklarımıza ve gençlerimize sözlü olarak aktarıyoruz.”

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Aleviler kendi kültür ve inançlarını sözlü/ şifahi yol ile aktarmaktadırlar. Mülakatlar esnasında Alevi yazılı kültürüne ait buyruklardan, cenknamelerden⁷ bahsedilmemesi bizler için şartırcı olmuştur.

1.2. Bayburt'taki Alevilerin İbadet Anlayışları

Alevi topluluklarında İslam dininde var olan namaz, zekât, oruç, hac ve kurban gibi ibadet ve ritüellerin reddedilmediği görülmektedir. Ancak Alevi topluluklarında bu ibadet ve ritüellere karşı ya kayıtsız ya nötr kalındığı ya da bu ibadet ve ritüellerin farklı şekilde anlaşıldığı gözlemlenmektedir. (Yıldız, 2021, 187; Üzüm, 2007, 136)

Aleviler, namaz ibadetine olumsuz bir tavır takınmamakla beraber, daha ilgisiz ve kayıtsız bir tutum sergilemektedirler. (Üzüm, 2007, 137) Bayburt'un Alevi köylerinde yaptığımız mülakatlarda yer alan namaz ibadetine ilişkin şu sözler bu konuyu destekler niteliktedir:

“Namazın bizler için bir vakti yoktur, nerede istersek orada Allah'a döner namazımızı kılarız. Namaz bizim için budur. İbadetler konusunda Sünnî kesimi eleştiriyoruz. Mesela Bayburt merkeze gittiğimizde ezan okununca ellerine kartonunu alan caminin bahçesine serip namazını kılıp sünnetini kılmadan tesbihatını yapmadan kaçıp gidiyorlar. Hani Peygamberin sünneti nerede kaldı. Senin Peygamber sevgin nerede kaldı?” (K3, Kişisel Görüşme, 17 Ağustos 2023).

“Biz neden namaz kılmıyoruz? Peygamber dünyadan göç ettikten sonra Allah'ın Aslanı olan Hz. Ali Efendimize Ebû Bekir, Osman, Ömer taraftarları o kadar iftira ettiler ki, camilerin kapılarına yazmışlar ki Ehl-i Beyt'in yüzüne tükürmeyen, Ehl-i Beyt'i aşağılamayan bu camiye girmesin! Aleviler bundan dolayı camilerden kaçmışlardır.” (K1, Kişisel Görüşme, 15 Ağustos 2023).

Bayburt'un Alevi köylerinde yapılan mülakatlarda cenaze namazlarına ilişkin Sünnîlikteki gibi bir uygulamanın kabul gördüğünü, namaz yönünden farklılık olmadığı ancak On İki İmam'ın isimlerinin sayılması yönüyle Sünnîlerin cenaze namazından ayrıldıkları katılımcılar tarafından dile getirilmiştir.

“Cenaze olduğu zaman bizde hak döşegi derler, oraya uzatılır oradan morga götürülür. Yakınları beklenir, yakınları gelir yıkanmaya alınır. İslami usullere göre üç defa sağa, üç defa solundan su dökülür. Sonra abdesti aldırılır ardından yakınları gelip, helallik suyu dökerler. Ondan sonra kefenlenir erkeğin kefeni üç parça, kadınlarınki beş parçadır. Sonra cenaze namazına geçilir. Peygamber Efendimize salavat getirilir, tekbir getirilir, On İki İmam efendilerimizin isimlerini anarız. Sonra helallik alırız, ardından dört tekbirle cenaze namazı kılınır. Ardından cenaze alınıp sağ tarafına yatacak şekilde kabre konulur ve Kur'an-ı Kerim okunur. Taziyeler başlar, bizde hayır yemeği vardır. Ölünün hayrına dışarıdan gelen misafirler yedirilir ve cenaze işlemi sona erir. Yedi gün sonra yedisi verilir, kırkı verilir bir senesi dolduğunda mezarı ziyaret edilir. Fakire fukaraya hayrı verilir. Bizde ölümlere hizmet yaygındır.” (K13, Kişisel Görüşme, 2023).

Aynı zamanda Alevi Dede bulunmaması ve cenaze namazı kıldırarak yetkin bir kişinin olmaması nedeniyle de bazı köylerde cenaze namazlarına müftülükten istenen Sünnî imamların gelmesi ile cenazelerin kaldırıldığı ifade edilmiştir. Bu açılarından

7 Bu konuya ilişkin detaylı bilgi için bkz. (Kaplan, 2019)

cenaze namazının kılınması konusunda Sünnî akideyle birleştikleri sonucunu çıkarmak mümkündür.

Ramazan orucu, tüm Müslümanlar tarafından kabul edilen ibadet biçimlerindedir. Alevilik içerisinde diğer ibadetlerde olduğu gibi oruç ibadetine de mesafeli ve serbest bir yaklaşım sergilenmektedir. (Üzüm, 2007, 141) Nitekim Bayburt Alevileri ile yapılan görüşmelerde Ramazan orucunu inkâr etmedikleri, ancak 30 gün boyunca oruç tutmadıkları, genellikle bu ayda 3 gün oruç tuttıkları bilgisine ulaşılmıştır.

“Biz muharrem orucunu tutarız, ramazan orucunu da 3 gün tutarız. Bir ay tutarlarda oluyor ama genelde 3 gün tutuyoruz. Çünkü niye tutarız ramazan demek ayın ismi demek, ramazan ayı, Kur’ân-ı Kerim’in Peygambere geldiği aydır.” (K8, Kişisel Görüşme, 18 Ağustos 2023).

Bu ifadelerden Ramazan orucunun isminden kaynaklandığını, 3 gün oruç tutarak bu ibadeti eda ettikleri inancının hasıl olduğu anlaşılmaktadır. Görüşmeler sonucunda Aleviler için Muharrem orucunun oldukça önemli olduğu, bu orucun farz kabul edildiği dile getirilmektedir. Aynı zamanda Aleviler için Hızır orucunun da ayrı bir öneme haiz olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Hızır orucunun Kur’ân-ı Kerim ve Ehl-i Beyt kaynaklı olduğu fikrindedirler. (Maden, 2017, 122) Nitekim Bayburt Alevileri Hızır orucunu da mutlaka tuttıklarını belirtmişlerdir.

“Muharrem orucunu 12 gün tutarız. Bir de bizim Hızır orucumuz var, Hızır orucunu 3 günde 5 günde tutanlar var. Hızır kimdir, Hızır’ın babası da nemrut zamanında zalim bir insanmış. Nemrut bir rüya görür, rüyasında bir çocuk kalkıp senin tahtını yıkacak denir. Nemrut bu sene doğan bütün çocukları katledileceğine dair emri verir. Hızır’ın annesi çocuğunu kurtarmak için bir bez parçasına sarıp, bir mağaraya bırakıyor. Bir çoban hayvanlarını otlatırken bir koyun öğlen vakti olduğu zaman sürüden ayrılır ve mağaraya gidip Hızır’ı emzirir. Koyunun sahibi çobana diyor ki sen benim koyunumu neden sağlıyorsun. Çobanda diyor ki ben senin koyununu hiç sağlamıyorum. Aylar geçiyor ve bir gün öğlen vakti bakıyorlar ki koyun sürüden ayrılıp bir mağaraya gidiyor. Orada bir çocuğu emziriyor. Bizim kaynaklarımıza göre ab-ı hayat suyunu içtiği için Hızır (a.s.) ölümsüzdür. Çünkü ab-ı hayat suyunu içen ölümsüzdür. Karada, denizde, havada Hızır (a.s.) yaşıyor. Dara düşenlere yetişir.” (K1, Kişisel Görüşme, 15 Ağustos 2023).

“Muharrem ayında 12 gün oruç tutulur 13. gün kurbanlar kesilir. Dede varsa cem ibadeti yerine getirilir. Aşureler pişirilir topluca mezarlığa yürürüz. Muharrem ayı farzdır. Dört haram aydan biridir. Muharrem ayını 12 imamlara nazaran 12 gün tutuyoruz. Hızır orucu 13-14-15 Şubat’ta tutulur, 5 gün tutan da vardır.” (K13, Kişisel Görüşme, 20 Ağustos 2023).

“Muharrem ayı var 12 gün oruç tutuyoruz 12. gün aşure çorbası pişiriyoruz. Kurbanı olan kurban kesiyor.” (K25, Kişisel Görüşme, 24 Ağustos 2023).

“12 gün Muharrem ayında, 3 gün de Hızır orucu tutuyoruz.” (K18, Kişisel Görüşme, 16 Ağustos 2023).

Alevi kesimde kurban ibadeti de ayrı bir öneme sahiptir. (Yıldız, 2021, 194) Özellikle cem törenlerinin kurbandsız gerçekleşmesi pek mümkün gözükmemektedir. (Üzüm, 2007, 154) Kurban ibadetine yönelik şu ifadeler dile getirilmiştir:

“Kurban Bayramı’nda da erkân yapıyoruz. Saz çalıyoruz, 2 rekât bayram namazımızı kılıyoruz. Ondandır kurbanı olan kurbanını kesiyor. Tekbirimizi getirip kurbanımızı kesiyoruz, Sünnilikten bir farkı yok. Genellikle biz kurbanı kestikten sonra dağıtırız eve hiç sokmayız. Kurbanın Türkçe anlamı Allah’a yakınlıktır.” (K13,

Kişisel Görüşme, 20 Ağustos 2023).

“Mesela perşembeyi cumaya bağlayan gece cem yapıyoruz. O gece gözcü vardır bütün insanlara haber verir. Ondan sonra lokmalar pişirilir kurbanı olan kurban keser ve dağıtır.” (K1, Kişisel Görüşme, 15 Ağustos 2023; K16, Kişisel Görüşme, 23 Ağustos 2023).

Kurban ibadetinin ziyaretgâhlarla da yakın ilişkisi olduğu bilinmektedir. Zira Alevi inancında ziyaretgâhların önemli bir ayrıcalığı vardır. Bayburt Alevileri ile yaptığımız görüşmelerde ziyaretgâh kabul edilen yerlerde kurban kesildiği bilgisi katılımcılar tarafından şu sözlerle ifade edilmiştir:

“...Ziyaretgâha Kanlı Tepe adı veriliyor. Kurban bayramlarında, Muharrem ayında bu mevkie kurbanlar getirilip kesilir ve cem yapılır.” (K15, Kişisel Görüşme, 22 Ağustos 2023).

Kurban ibadetine ilişkin bilgi verdikten sonra, bu ibadetle de ilişkili olan ziyaretlerden burada bahsetmemiz yerinde olacaktır. Aleviler için ziyaret anlayışı türbe veya yatırlardan ibaret değildir. Alevi inanç kültüründe yer-su kültü, dağ kültü, taş-kaya kültü, ağaç ve orman kültürünün önemli bir yeri vardır. Buralara yapılan ziyaretlerde, hasta olanların şifa bulması, evlenemeyenlerin kısmetinin açılması, çocuğu olmayanların çocuğunun olması gibi birtakım amaçlar bulunmaktadır. (Turan - Üçer, 2005, 66) Bayburt'un Alevi köylerine gidildiğinde hemen hemen her köyün kendine ait bir ziyareti/ziyaretgâhı olduğu görülmüştür. Bu ziyaretlerin bir kısmının hikâyesi, mülakat yapılan kimseler tarafından bizlere aktarılmıştır. Hikâyelerden bir kısmının Bayburt etnografya veya halk inanışları çalışmalarında bulunmaması araştırmamızın öne çıkan önemli yanlarından. Literatürde karşımıza çıkmayan hikâyeler şunlardır:

“Köyde üç tane ziyaretgâhımız var. Birisi cemevinin içerisindeki yatır. Lokmalarımızı cemevinde döküyoruz. İkincisi de köy girişinde bulunan ziyaretgâh, ismi ‘Yol Bekçisi’. Yapılma sebebi ise bizim köyü basmaya gelmişler. Köyün girişindeki uçurumdan bir kaya parçası kopmuş yola gelmiş. Kimse cesaret edip geçememiş yolu o zamandan beri o kayanın düştüğü yere ‘Yol Bekçisi’ denilmiş. Bu olay çok önceden yaşanmış, bizler babamızdan duyduk babalarımız da dedelerimizden duymuş.” (K16, Kişisel Görüşme, 23 Ağustos 2023; K17, Kişisel Görüşme, 23 Ağustos 2023).

“2000’li yılların başında yapılan cemevi aslında öncesinde normal müstakil ev olarak inşa edilmiş. Evde iskân eden kimseler evin kapısının kilitlenmediğini, kilitleseler bile açıldığını hatta geceleri bacadan birinin seslenip kapıyı açmasını söylediğini duyduklarını aktarmış ve evlerini cemevi olarak bağışta bulunmuşlar. O günden beri cemevindeki bu yatıra saygı duyuluyor.” (K16, Kişisel Görüşme, 23 Ağustos 2023).

“Kanlı Kaya denilen mevki 300 metre yüksekliğindeki kayalıklardan oluşuyor. Efsaneye göre 40 atlı gece yolculuk yaparken dörtlü ilerliyorlarmış, içlerinden bir at ise körmüş, uçurumun önüne gelince 39 atlı atı ile düşerken kör at ilerlemeyip sahibi ile sağ kalıyor, ardından o tepeye ‘Kanlı Tepe’ adı veriliyor. Kurban bayramlarında Muharrem ayında bu mevkie cem yapıp, ardından da kurbanlar getirilip kesiliyor.” (K21, Kişisel Görüşme, 21 Ağustos 2023).

“Köy, ilk olarak eski bir çınar ağacını ziyaret olarak kullanıyordu. Bir gün köye yeni gelen çoban kış ayında yakmak için çınar ağacını keser. Sabah uyandığında her tarafının yara olduğunu ve dağdan aşağı evine doğru yılan sürüsünün indiğini görür. Bunu köy halkına anlattığında köy halkı bunun sebebinin çınar ağacını kesmesinden dolayı olduğunu anlatır ve kestiği ağacı yerine götürüp koymasını ve lokma dökmesini

söyler.” (K13, Kişisel Görüşme, 20 Ağustos 2023).

Bunlar haricinde köye gelip, bu köylerde vefat eden dedelerin türbelerinin de ziyaret amaçlı kullanıldığı katılımcılar tarafından aktarılmıştır. Mülakat esnasında anlatılan, literatürde de bulunan Armut Dibi⁸ ziyaretgâhi araştırmacılar tarafından da ziyaret edilmiştir.

Mülakatlarımızda katılımcılar tarafından Türkçe ibadete ilişkin söylemler de olmuştur:

“Bizim köy Sünnî kesimin içinde kaldığı için Sünnîler ne yapıyorsa biz de aynısını yapıyoruz. Ama İstanbul’da aynı değil. İstanbul’da dualar Türkçe okunuyor. Ama Bayburt’ta cenazelerde okunan dualar Arapça okunuyor; hiç Türkçe yok. İstanbul gibi büyük şehirlerde dualarını Türkçe verir, sübhaneke de dâhil. Daha önce cemevlerinde Arapça okutuluyormuş fakat; bizler Türk’üz, Türkçe okuyacağız dedik ve Türkçe’ye geçtik. Ama Bayburt Sünnî kesimle iç içe olduğu için hâlâ Arapça okumaya devam ediyor.” (K3, Kişisel Görüşme, 17 Ağustos 2023).

“Bizler ezanın Türkçe okunmasını daha uygun görüyoruz. Allah bizlere diğer tarafta Arapça mı soruyor, Türkçe mi diye’ sorulunca ne cevap veriyoruz: Allah bütün dilleri biliyor! diyoruz. Madem Allah bütün dilleri biliyor, niye milleti sıkıştırıyorlar.” (K21, Kişisel Görüşme, 21 Ağustos 2023).

Yukarıda verilen mülakat bilgilerinde de açıkça ifade edildiği gibi Türkçe ibadete yönelik bir yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşımın yapılan mülakatlar esnasında yalnızca bir köyedeki katılımcılar tarafından dile getirildiğini de söylemeliyiz. Ancak köylerde yaptığımız gözlemler sonucunda cemevlerinde bulunan kitaplar arasında, katılımcıların iş yerlerinde veya evlerinde Kur’ân-ı Kerim’in aslı olmakla birlikte katılımcılardan Arapça okumayı bilen kimse ile karşılaşmadığımızı, katılımcıların Kur’ân-ı Kerim’le ilişkilerinin Türkçe mealler, açıklamalı Yasin kitaplarıyla sınırlı kaldığını belirtmemiz gerekmektedir. Yine köylerde bulunan kitaplar arasında Alevi tarihiyle ilişkili eserlerin genellikle Alevi dedeler tarafından kaleme alınmış kitaplardan oluştuğunu gözlemlerimiz sonucunda elde ettik. Köylerdeki kütüphanelerde Alevi dedeler, Şiîlikle ilişkili yazarlar tarafından kaleme alınan eserlerin var olduğunu söylemek mümkündür. Bunlara örnek olarak, Muhammed et-Ticanî es-Semavî, Mehmet Dişkıran, Cafer Sübhânî, Alevi Dedesi Mehmet Yaman gibi yazarlar; Ehl-i Beyt, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Hz. Fatıma ile ilişkili kitaplar yoğunluktadır. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi bu eserlerin dili Türkçe’dir.

1.3. Bayburt’ta Bulunan Cemevleri ve Dedelik Kurumu

Bayburt’ta bulunan Alevi köylerinin yedisinde cemevi bulunmakta, birinde ise köy konağı cem yapmak için de kullanılmaktadır. Cemevlerinden bir kısmının köy halkının kendi girişimleri ile yapıldığı, bir kısmının ise valilik desteği ile yapıldığı köy muhtarları tarafından dile getirilmiştir. Şehirde bulunan en eski cemevi, Yeniköy (eski ismiyle Mağara) köyünde halkın kendi yardımları ve köy derneğinin desteği ile

8 Harmanözü köyünün yukan kesiminde bulunan armut ağacının dibinde büyük bir zatın yattığına inanılmaktadır. Anlatılanlara göre köylülerden biri bu ağacın olduğu yere bir ahır inşa eder. Yapımının ardından kısa bir süre sonra ahırın olduğu bölgeye büyük bir çığ gelir ve ahır yıkılır. Bunun üzerine köylüler, orada bulunan zatın ahır gibi bir şeyin varlığına rıza göstermediğine inanır ve tekrardan ahır yapılmasına izin verilmez. Bunun üzerine bir daha o bölgeye çığ düşmediği bilgisi de katılımcılar tarafından aktarılır. Yine anlatılanlara göre ağacın dalından bir parça kesip, kendi bahçesine ekmek isteyen kişi, kestiği yerden kırmızı bir sıvının aktığını söyler. Kırmızı sıvının kan olduğuna kanaat getirilmesi üzerine yöre halkı ağacın etrafını koruma altına alır. (Yıldızoğlu, 2019, 77)

1996 tarihinde yapılmıştır. Diğer cemevlerinin de 2000’li yıllarda yapımına başlandığı bilgisi bizlere aktarılmıştır. Demirişik (eski ismiyle Çepe) ve Otlukbeli (eski ismiyle Doğanaslan) köylerinde ise eski ilkokulun, valilik izni ve iş adamlarının yardımıyla cemevine dönüştürüldüğü ifade edilmiştir.

Bayburt’un Alevi köylerinde cem ibadetini, cemevleri olmasına rağmen, dede olmadığı için düzenli olarak yapamadıkları, genelde Muharrem ayında yaptıkları cem ile yılı tamamladıkları dile getirilmiştir. Cem ibadetini genel olarak şu şekilde tanımlamışlardır:

“Perşembeyi cumaya bağlayan gece cem yapıyoruz. O gece gözcü vardır; bütün insanlara haber verir. Ondan sonra lokmalar pişirilir, kurbanı olan kurban keser, cemevine götürülür, dede gelir, duasını okur, rızalık alınır. Mesela küskünler varsa dara çekilir, yani gönül kırgınlığı veya maddi sıkıntısı varsa sıkıntılar giderilir. Karı koca birbirinden ayrı ise ceme giremez, hırsızlık yapan giremez, kul hakkı yiyen giremez, yalan söyleyen giremez, boşanmış olan da giremez, bunlar düşkün sayılır. Eğer barışmak istemeyen olursa cemden çıkartılır. Ondan sonra konuşma olur, Şah Hatâî’den deyişler okunur, semah dönülür, çıra yakılır Nur suresinin 34-35. ayetleri okunur. Ondan sonra dede hizmetini tamamlar, lokmalar dağıtılır, secdeler yapılır, secde duaları okunur ve cem tamamlanır.”

Genç nesillerin cem ibadetini ve erkânlarını öğrenebilmesi için televizyon ve internet aracılığıyla ibadetlerini öğrettikleri katılımcılar tarafından şu şekilde belirtilmiştir:

“Haftalık cem yapamadığımız için çocuklar kültürümüzü iyi öğrenemiyor. Televizyondan Cem TV açarak, perşembe günleri cem olduğu için çocuklarımıza cemi izletiyoruz.” (K22, Kişisel Görüşme, 19 Ağustos 2023).

Özellikle cemevlerinin haftalık aktif olarak kullanılmadığı ancak, cenaze törenlerinde, cenaze ve lokma dağıtımında verilen yemekler için ve yine bazı köylerde seçim zamanlarında da kullanıma açıldığı ifade edilmiştir.

İslam düşünce tarihi incelendiğinde siyasî ve itikadî mezheplerde Peygamber’e kadar uzanan bir soy silsilesi bulunmasına rağmen, babadan oğula, soyda veya Ocakzadelerde devam eden ya da seçim yoluyla değişen bir yetki/bir silsile anlayışı söz konusu değildir. Ancak Alevi düşünce yapısına bakıldığında dedeler böyle bir yetkiye sahiptirler. Dedelik kurumu, soy ile devam eden, seçimle değişen veya icazetle tayin edilen bir yapıdadır. (Kutlu, 2008, 34) Bayburt’ta yaşayan Alevilerin dedelik anlayışı, öğretilerde olduğu gibi kabul edilmiştir. Yapılan mülakatlarda dedelik kurumunun önemine dikkat çekilmiştir.

“Dedelik posttan gelir yani soydan gelir. Bu yüzden dede bulmak zorlaşıyor.” (K23, Kişisel Görüşme, 19 Ağustos 2023).

“Dede demek Ehl-i Beyt’in soyundan gelmektir. Ehl-i Beyt soyu kimdir? Hz. Ali Efendimizin soyundan gelen demektir. Hasan, Hüseyin Efendimizin soyundan gelen demektir.” (K24, Kişisel Görüşme, 17 Ağustos 2023).

Bayburt Alevileri ile yapılan görüşmelerde cem evlerine dede atanması talebi ile karşılaşmıştır. Vatandaşlar, cem ibadetini gerçekleştirmek için dedenin olmazsa olmaz olduğunu, kendi imkânları ile dedelerin başka şehirlerden getirmenin ekonomik olarak kendilerini zorladığını şu şekilde dile getirmişlerdir:

“Köyde dedemiz yok. Biz kendi imkânlarımızla dedenin masraflarını karşılayarak Erzincan’dan getiriyoruz. Hocalara verilen aylığın devlet tarafından dedelere verilmesi gerekiyor. Çünkü bu şekilde cemevimiz sürekli açık kalır ve ibadet etmek

istediğimiz zaman cem evini kullanabiliriz. Dedemiz bu şekilde dinî sohbetler yapar.” (K1, Kişisel Görüşme, 15 Ağustos 2023).

Alevilik nezdinde yapılan çalışmalarda cemevlerinin hukuki olarak dernek veya vakıf faaliyetleri çerçevesinde açılması, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından buralara maddi yardımda bulunmasının ve dedeleri görevli olarak atamalarının yasal olarak mümkün olmadığı dile getirilmiştir. (Kutlu, 2008, 86) Ancak Bayburt Alevilerinin yasal olarak mümkün olmasa da taleplerinin yerine getirilmesi noktasında ısrarcı olduklarını da belirtmemiz gerekmektedir.

Burada değinmemiz gereken bir nokta da Alevi Dedelere yönelik getirilen bir eleştiridir. Mülakatımız esnasında Dedelere ve otoritesine yönelik eleştiri, katılımcılardan yalnızca biri tarafından dile getirilmiştir:

“Eskiden dedeler Erzincan’dan gelirdi. Dede dediğin Ehl-i Beyt soyundan gelir. Şu an Dede kalmadı, Dede dediğin küsleri barıştırır, zenginden alır, fakire verir. Hak, hukuk ve adaletten yanadır. Dede raki içmez, dede dediğin el öptürüp para almaz.” (K24, Kişisel Görüşme, 17 Ağustos 2023).

Mülakatımıza katılan katılımcımız, Dedelerin özellikle para toplamasını, köylünün hayvanından almasını ciddi şekilde eleştirmiştir. Kendi babasının başından geçen hikâyeyi anlatarak, Dedelik kurumunun böyle olamayacağını ısrarla vurgulamıştır:

“Benim babam fakir bir insandı. Annem öldü, köye bir Dede geldi. Bizim Alevi töremizde cenaze namazında hocanın önüne Dede geçer. Çünkü Dede daha çok bilgilidir, Kur’ân’ı ezbere bilir. Dede hocanın arkasına geçmiş namaz kılarken, defnedip gelmişler; babam demiş ki neden böyle yaptın? Dede demiş ki; ‘Boşver!’ Babam demiş ki; ‘Boş ver olmaz. Senin yaptığın yanlış, bizim kültürümüze aykırı.’ Dede demiş ki; ‘Şu beyaz koyunu bana ver.’ Babam demiş ki; ‘Dede! Benim yedi tane koyunum, altı tane çocuğum var. Sana verip de ben ne edeyim?’ Babama demiş ki; ‘Sen görürsün!’ Yani beddua edecekmiş, böyle olmaz Dedelik!” (K24, Kişisel Görüşme, 17 Ağustos 2023).

Diğer katılımcılara kıyasla, bu katılımcının dedelik kurumunun geldiği noktaya yönelik yaptığı eleştiri, Alevi kültüründeki gelişimi, dönüşümü sağlaması bakımından önem taşımaktadır.

1.4. Bayburt’taki Alevilerin Kültürel Öğretisi ve Yaşama Etkisi

Alevilik kültürünün önemli bir parçası olan musahiplik (Kaplan, 2019, 207,208; Melikoff, 1993, 89-91; Üçer, 2011) Bayburt Alevileri tarafından da benimsenen bir öğretilerdir. Musahipliğe ilişkin köylerde genel olarak aynı söylemler bulunmaktadır.

“Köyümüzde musahiplik var. Musahiplik bizde çok ağırdır. Kardeşten öte demektir. Nikâh düşmez, musahip aileden demektir. Kirvelik de aynı şekilde. Hz. Muhammed Mekke’den Medine’ye hicret ederken muhacir ve ensarı daha iyi geçinmeleri için kardeş yapmıştır. Hz. Ali de diyor ki ‘Ey Allah’ın Elçisi beni kimle kardeş yapacaksın?’ Peygamber de diyor ki; ‘Ey Ali! Sen dünya, ahiret benim kardeşimsin!’ Bizim musahiplik bağımız oradan geliyor. Bizde musahiplik cemi de vardır. Musahipler aile olarak Dedenin karşısına çıkarlar, Dede onlara erkân yapar, musahipliklerini bağlar; dualarla, gülbanklarla, kurbanlarla sülale boyu bağlanırlar. Kız alma-verme kesinlikle olmaz.”

Musahiplik anlayışı kabul görmekle beraber, musahipliğin ağır şartları olması nedeniyle eskiye nazaran köylerde musahipliğin çok tercih edilmediği de ifade edilmiştir.

“Köy halkı musahipliğe ve kirveliğe sıcak bakmıyor. Eğer aileler musahip olursa öz kardeşten daha ileri bir seviye oluyor. Yedi kuşak birbirimize kız alıp vermiyoruz, nikâh kıyılmıyor. Bunlar ağır şartlar.” (K25, Kişisel Görüşme, 24 Ağustos 2023).

Bu söylemlerden, Alevilik kültürünün önemli bir parçası olan musahipliğin, yeni nesil tarafından tercih edilmemesi, bu öğretiye dair geleneğin yavaş yavaş yok olması problemini de gözler önüne sermektedir.

Bayburt'taki Alevilik kültüründe kadınların konumuna ilişkin katılımcılar şu ifadelerde bulunmuşlardır:

“Kadınlar bizde daha serbesttir. Herhangi bir dışlanma söz konusu değildir. Kadınlar bizde ön plandadır, kadının meclisimizde söz hakkı vardır. Cennet annelerin ayakları altındadır.” (K17, Kişisel Görüşme, 23 Ağustos 2023).

“Bizde kadın erkek ayrımı yoktur. Kadın bizim inancımızda daha üstündür. Bir tarafta kadınlar bir tarafta erkekler ibadetimizi birlikte yaparız. Normal yaşantımızda da kadınlar bizim için değerlidir. Biz hangi kapıya gitsek kadın olsun erkek olsun bizim bizim anamız bacımız kardeşimizdir. Bizde kötülük yok yetmiş iki milleti bir nazarda gören inanca sahibiz.” (K22, Kişisel Görüşme, 19 Ağustos 2023).

Kadın bir katılımcımızın ifadeleri de şu şekildedir:

“Kadınlar, Sünnîlere göre daha rahat bir hayat yaşıyorlar. Bizler rahat bir şekilde çarşıya gider, alışverişimizi yaparız. Bayburt merkezdeki kadınlar bizim kadar rahat değil. Bayburt kadınları daha çekimsiz oluyor. Fakat bizler daha rahat bir şekilde kendimizi ifade edebiliyoruz.” (K17, Kişisel Görüşme, 23 Ağustos 2023).

Köylerde yapılan mülakatlar sırasında kadınların Bayburt'taki kadınlar gibi erkeklerin olduğu kalabalık arasına girmediği, giyim-kuşam yönünden de Bayburt'taki Sünnî kadınlara benzer bir kıyafet tarzını (burada çarşaf ve ehram kastedilmemektedir) benimsediklerini söyleyebiliriz.

Bayburt Alevileri tarafından “telli Kur’ân” olarak kabul edilen saz kültürüne bağlılık olduğu, ancak saz çalan kişi sayısının oldukça azaldığı, insanların eskisi gibi saz çalmaya heveslenmediğine yönelik bilgiler katılımcılar tarafından aktarılmıştır. Gittiğimiz köyler arasında yalnızca birinde katılımcı, saz çalmış ve Alevi deyişlerinden okumuştur.

1.5. Sünnî Bayburt Halkıyla Olan İlişkiler

Bayburt'un ziyaret ettiğimiz ve konumuzu oluşturan sekiz köyü haricinde kalan 162 köy, Sünnî'dir. Genel halk kitlesi olarak karşımıza katı muhafazakâr insanlar çıkmaktadır. Bu muhafazakârlığın en önemli göstergelerinden biri de kadınların giydiği ehramdır. (Elpe, 2015, 699) Bayburt'ta insanlar geçimlerini daha çok hayvancılık, arıcılık ve tarım ile sağlamaktadır.

Bayburt Alevileri ile olan görüşmelerde Sünnî halk ile olan ilişkileri sorulduğunda şu cevaplar ile karşılaşmaktayız:

“Bayburt Sünnî halkı ile aramız çok iyi. Sadece kız alıp vermiyoruz, diğer açıdan herhangi bir sıkıntımız yok.” (K1, Kişisel Görüşme, 15 Ağustos 2023; K13, Kişisel Görüşme, 20 Ağustos 2023; K9, Kişisel Görüşme, 18 Ağustos 2023; K12, Kişisel Görüşme, 20 Ağustos 2023).

“Sünnî köylerle ilişkilerimiz tarih boyunca iyi. Birbirimizin düğünlerine ve cenazelerine gidilir. Herhangi bir dışlanma olmadı, olmaz. Bayburt merkeze gittiğimizde onlar bizim inanç ve kültürlerimize, bizler de onların inanç ve ibadetlerine

saygı duyarız. Ramazan ayında Bayburt merkeze indiğimizde bir şey yemeyiz, içmeyiz.” (K24, Kişisel Görüşme, 17 Ağustos 2023).

“İlişkilerimiz çok iyi. Okuma oranı arttıkça birbirimizin kültürüne saygı artıyor. Alevilikte bir tek Sünnîlerle kız alıp verme yok. Fakat geçmişte bir oğlan, bir Sünnî kızı seviyor. İstemeye gidiliyor, fakat kızı vermiyorlar oğlan ise kızı kaçırtıyor. Bayburt’un Serenli köyünde yaşanıyor bu hadise. Eskiden Alevi ve Sünnî karışıkmiş bu olaydan sonra Aleviler o köyden çıkıyor, köyde şu an yaşayan Alevi kalmadı.” (K18, Kişisel Görüşme, 16 Ağustos 2023).

Mülakatlarımız sırasında Bayburt’ta Alevi-Sünnî köyler arasında kız alıp vermenin hâlâ gerçekleşmediği, her katılımcı tarafından dile getirilse de İstanbul, Ankara gibi şehirlere göç eden kimseler için böyle bir durumun olmadığı, Sünnîlerle Aleviler arasında kız alınıp verildiği belirtilmiştir.

Köyde cemevi olmadığından cem yapmak için köy konağını kullanan Kıratlı (eski adıyla Herortu) köyünde, diğer köylerin aksine aynı zamanda bir cami bulunmaktadır. Köye yıllar önce atanan Sünnî cami imamı, köyden Alevi bir ailenin kızı ile evlenmiştir. Mülakatlarımız esnasında evlilik istisnası olarak yalnızca bu örnek ile karşılaşmıştır.

“Kız alıp vermiyoruz, eskiden biraz daha mesafeli olsak da artık o mesafe kapandı. Köyde değil de dışarıya göçmüş olan aileler, Sünnîlerden kız alıp, kız verebiliyorlar. Köydeki Sünnî imama kızını köylülere biri verdi. Herkes neden verdin bu Sünnî’ye dese de imam, köyde sevildi, sayıldı. Ticari ve komşuluk ilişkilerimiz Sünnî köylerle de iyi gidiyor.” (K18, Kişisel Görüşme, 16 Ağustos 2023).

Katılımcıların anlattığı şu hikâye de Aleviler ve Sünnîler arasındaki ilişkinin gidişatını göstermesi bakımından önem taşımaktadır:

“10 sene önce 5 ila 6 yaş aralığında bir kız çocukla babası çarşıya iniyor. Ramazan ayındayken, çocuğun canı su çekiyor (bir başkasının anlatımına göre de çikolata) ve çarşıda bulunanlar o kız çocuğuna kızıyorlar su içtiğinden dolayı. Zihniyet değişmediğinden dolayı sorunlar yaşıyoruz. Ama bunu yeni nesil sayesinde daha güzel şekilde, iyi şeyler yaşayarak aşıyoruz, aşacağız.” (K14, Kişisel Görüşme, 22 Ağustos 2023).

Katılımcılardan dinlediğimiz münferit olaylar dışında (kız kaçırma ve küçük kızın su içmesi) herhangi bir çatışmanın yaşanmadığını belirtmemiz gerekmektedir. Esnaflık yapan kesimde de komşuluk ilişkilerinde de herhangi bir dışlamanın olmadığı katılımcılar tarafından açıkça ifade edilmiştir. Bayburt nüfusu ve köylerin demografik yapısı göz önünde bulundurulduğunda Alevi köylerin azınlıkta olduğunu, bu köylerdeki kişilerin de çoğunluğunun yaz aylarında yurtdışından veya başka illerden gelen kimselerden oluştuğunu söyleyebiliriz. Araştırmamızın ana hedeflerinden biri Sünnî Bayburt halkı ile olan ilişkide herhangi bir ötekileştirme durumunun olup olmadığını tespit etmektir. Ancak araştırmamız nihayete erdiğinde, herhangi bir çatışma ya da ötekileştirmenin olmadığını gözlemlenmiştir.

Sonuç

Sünnî bir şehir olan Bayburt’ta, -azınlık konumunda bulunan- sadece sekiz köyden oluşan Aleviler çalışmamızda inanç, ibadet, kültür, Sünnî halk ile ilişkiler bağlamında incelenmiştir. Yapılan mülakatlar sonucunda elde ettiğimiz bulgular şunlar olmuştur:

- Bir köy haricindeki köylerde cemevi bulunmasına rağmen, Bayburt Alevileri ekonomik zorluklarla birlikte cem ibadeti için Dede getirememekte, bu da yalnızca Muharrem ayında cem yapılmasına neden olmaktadır. Yılda bir defa

cem yapmak durumunda kalan halk, ibadetlerinden ve cemaatten uzak kalmakta, gelecek nesillere inançlarını aktarmakta zorluk çekmektedirler.

- Yaşayan Dede bulunamaması da Alevi inanç, erkân ve ritüellerinin yerine getirilmesini zorlaştırmaktadır.
- Sözlü kültürle inançların aktarıldığı köylerde, Aleviliğin inançsal boyutunun yok olma riskiyle karşı karşıya geldiğini söylememiz gerekmektedir.
- Köylerde bulunan kitaplar arasında İslam düşüncesinin birinci el kaynaklarından ziyade ikinci hatta çoğunlukla modern araştırmaların bulunması, Alevilerin yalnızca taraflı eserleri okudukları izlenimini uyandırmaktadır. Anlatılan hikâyelerin ilmî değer taşıyıp taşımadıkları tartışma konusudur. Türkçe ezan ve ibadete yönelik talep, Aleviliğin siyasi boyutu olduğunu da göstermektedir.
- Kendilerini İslam'a ve Hz. Peygamber'e bağlı bir topluluk görmelerine rağmen ibadet anlamında mesafeli ve serbest bir yaklaşım devam etmektedir.
- Musahiplik gibi kültürel anlayışlarının insanlara ağır/zor gelmesinden ötürü yeni nesil tarafından benimsenmemesi, saz çalma, deyiş söyleme anlayışının da rağbet görmemesi, Alevilik kültürünün aktarımı noktasında sorun teşkil etmektedir.
- Sünnî Bayburt halkı ile ilişkilerin toplumsal düzeyde gayet olumlu devam ettiği, birbirleri arasında yalnızca kız alıp verme noktasında ayrılığın sürdüğü görülmektedir. Yeme-içme, ticaret yapma, komşuluk ilişkileri yönünden sorun olmadığı gözlemlenmiştir.

Bu tespitler göz önünde bulundurulduğunda; Bayburt'ta Aleviliğin yalnızca ziyaretgâh gibi yerlerde dua edilen, ibadet ve erkândan kopulan, yeni nesillere aktarımında oldukça sorunlar barındıran bir durumda olduğunu söyleyebiliriz. Kanaatimizce kültürün ve inancın yok olma ihtimali, başka türlü Alevilik şekillerinin türemesine ya da inançsızlığa evrilmesine neden olacaktır. Dile getirilen riskler karşısında neler yapabileceğine yönelik çok boyutlu çalışmalar yapılması elzemdir.

Kaynaklar

- B. Merriam, Sharan. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Yayınları, 3. Baskı., 2018.
- Babür, Yusuf. "Erzincan'da Bulunan İki Alevi Ziyaretgâhi: Kırklar Makamı ve Sultan Seydi (İnançlar, Anlatılar)". *IV. Uluslararası Alevilik Ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*. ed. Orhan Kurtoğlu - Ayşe Çamkara Enginer. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2018.
- Banaz, Şaban. "Çorumlu Caferilemiş Alevilerin Caferileşme Süreçleri ve Temel İnanç Esasları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* Güz/95 (2020), 169-198.
- Bodrogi, Krisztine Kehl. *Kızılbaşlar/ Aleviler*. çev. Oktay Değirmenci - Bilge Ege Aybudak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Bozkuş, Metin. *Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Dalyan, Murat Gökhan. *Adıyaman Alevileri (Tarih ve Kültür)*. Elazığ: Asos Yayınları, 2022.
- Demir, Oğuzhan Ömer. "Nitel Araştırma Yöntemleri". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Alfa Yayınları, 4. Baskı., 2014.
- Ekinci, Mustafa. *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Baskı., 2010.
- Elpe, Ebru. "XIX. Yüzyıldan Günümüze El Sanatları". *XIX. Yüzyıldan Günümüze Bayburt Sempozyumu*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2015.
- Erkân, Ümit. *16. Yüzyıl Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*. Ankara: Araştırma Yayınları,

2016.

- Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: TDV Yayınları, 5. Baskı., 2019.
- Kutlu, Sönmez. "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi ya da Metadoksi". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kutlu, Sönmez. *Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı., 2008.
- Maden, Fahri. "Hızır Belief in Alevism-Bektashism and Alevi-Bektashi Lodges, Tomb and Ocaks Named as Khidr (Hıdır)". *Journal of Alevism-Bektashism Studies* 0/14 (01 Haziran 2017), 119-162. <https://doi.org/10.24082/abked.2016.14.006>
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1. Baskı., 1993.
- Onat, Hasan. "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 1 (2009), 18-31.
- Subaşı, Necdet. "Anadolu Aleviliği Üzerine". *Bilimname : Düşünce Platformu* 1/1 (2003), 175-195.
- Tanrıverdi, Ali. "Anadolu Alevi Geleneğinde Kutsalların Bir Derlemesi: Adıyaman Örneği". *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 3/5 (2018), 139-158.
- Tuğrul, Talip. *Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet (Sarı Saltık Ocağı Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Turan, Ahmet - Üçer, Cenksu. "Bir Alan Araştırmasının Anatomisi: 'Tokat Yöresi Alevileri, Tarihiçesi, İnançları, Örf ve Adetleri'". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20-21 (2005), 35-67.
- Üçer, Cenksu. *Alevilikte Musahiblik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Ünlüsoy, Kamile. *Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları (XII.-XVI. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 3. Baskı., 2020.
- Üzüm, İlyas. "Kızılbaş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/546-557. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Üzüm, İlyas. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Baskı., 2007.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 12. Baskı., 2021.
- Yıldız, Harun. "Alevilik'te İnanç, İbadet/ Erkânlar ve Ahlakî Boyut". *Alevilik Bektaşilik Tarihi, Dinî, Sosyal ve Güncel Boyutlarıyla*. Ankara: Bilay Yayınları, 1. Baskı., 2021.
- Yıldızoğlu, Hümeyra. *Bayburt İli Halkbilimi ve Etnografyası*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Extended Abstract

Although Alevism is thought of as a uniform society, it is revealed through research that Alevism, which has spread to many cities and regions, has different ideas from each other. Studies on the segments that live and perpetuate the culture and belief are critical regarding authenticity and seeing the reflections in practice. Most of Bayburt's population is Sunnite-Hanafi, and a small portion is Alevi. Issues such as the impact of Alevism on religious life, its reflection on human relations, and its permeation into the city's structure have not been investigated in qualitative and quantitative studies. This study answers many questions, such as revealing the cultural and social ties of the people living in 8 Alevi villages in Bayburt province with the Alevi faith, evaluating the way of communication with Sunni people, and transferring the faith to future generations. Qualitative research was used as a methodology in Bayburt Alevism. Among qualitative data collection methods such as observation, interview, and document analysis, the interview method was used in this study. Thus, the findings on Alevi's situation in Bayburt were presented realistically and holistically. In this study, by the qualitative research method, the experiences of Alevi, how they interpret themselves, how they construct their world, and how they attribute meaning to their experiences were tried to be understood. Following the primary purpose of this method, Alevism is defined from the perspective of Alevi in Bayburt, not the researcher.

For the study, Alevi villages in Bayburt were visited, and information about religious life, beliefs, and culture was obtained from the participants through interviews with the people there. In the interviews we conducted, we tried to reveal the social transformations Bayburt Alevis experienced and their interactions with their culture through in-depth analysis within the framework of semi-structured questions. Permission was obtained from the participants during the interviews. These interviews consisted of general questions such as their knowledge about Alevism, their teachings from the past, and the use of written sources. After the general questions, the interviews were elaborated with questions such as the difficulties Alevis face in social life in Bayburt province, whether they have experienced religious and cultural transformation, and whether there is interaction with other Alevi cultures. The study population was determined to be the local Alevi people living in Bayburt and the expatriate Alevi people who come to Bayburt in the summer months, considering the frequency of occurrence, sensitivity, and mass size. The participants within this population were selected using the “snowball sampling” method. With snowball sampling, the researcher chooses the situation close to reaching them.

The questions about Alevis’ beliefs, worship, culture, and relations with the Sunni Bayburt people revealed that they are not very different from other Alevi cultures regarding beliefs and worship and continue to transmit their teachings to future generations through oral culture. Although there are cemevi in the villages, the lack of a trained Dede in the community due to the connection of the Dedelik institution with lineage has emerged as the most significant factor in Bayburt Alevis’ inability to fulfill their beliefs and worship. It has been observed that Bayburt Alevis, who are more indifferent and indifferent towards beliefs and worship, have not been able to maintain their culture as before. This situation has allowed the younger generations to grow up with an attitude far from Alevi culture. It has been observed that Bayburt Alevis has a rich heritage in pilgrimage sites, and almost every village has a pilgrimage site attributed with sacredness. In their relations with the Sunni Bayburt people, there are no problems; they have tolerance-based neighborly relations, and only marriages between the two groups do not take place. As a result of the study, it has been determined that Bayburt Alevism is in a situation where prayers are offered only in places such as visitation centers, worship, and rituals are broken, there are problems in its transmission to new generations, and the culture and belief face the risk of extinction. In our opinion, the possibility of the disappearance of culture and belief will lead to other forms of Alevism or the evolution of disbelief.

EDEBİYAT SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA İSKENDER PALA'NIN *ŞAH VE SULTAN* ROMANINDA KIZILBAŞLIK VE SÜNNİLİK

IN THE CONTEXT OF LITERARY SOCIOLOGY, QIZILBASH AND
SUNNISM IN ISKENDER PALA'S NOVEL *SHAH AND SULTAN*

ERDİ DEMİR*

Sorumlu Yazar

MEHMET ŞAHİN**

Öz

Din, bir toplumu oluşturan en temel olgulardan biridir. En temelde insanın varoluş amacını anlamlandıran din; ahlâkî, siyasi, edebî, iktisadî ve sosyokültürel alanlarda toplumu etkilemiştir. Gerek sözlü gerekse yazılı olsun toplumu etkileyen inançlar ve ilk dini metinler edebî bir karakter taşımaktadır. Bu açıdan din, edebî metinlerin ortaya çıkmasını doğrudan etkilemiş, edebiyatın ifade gücü vasıtasıyla işlevselliğini artırmış buna karşılık da edebiyat dinden beslenerek kendi ifade zenginliğini artırmıştır. Çünkü ikisinin de hakikatleri açıklamada kullandıkları ortak ifade aracı dildir. İnsanlık tarihi kadar eski olan din ve edebiyat birlikteliği beraberinde birbirinden etkilenmeyi ve beslenmeyi getirmiştir. Bu etkileşimi irdeleyen eserler tarihin her döneminde ortaya çıkmıştır. İşte araştırmanın konusunu oluşturan İskender Pala'nın *Şah ve Sultan* romanından hareketle inanç faktörünün toplumsal yaşamı nasıl etkilediği, romanda Kızılbaşlık ve Sünnilik olgularının nasıl betimlendiği bu açıdan ele alınmıştır. Çalışmada, yazarın Kızılbaşlık ve Sünnilik kavramlarına nasıl bir anlam yüklediği sorgulanmıştır. Araştırmada Kızılbaşlık ve Sünnilik kavramları merkeze alınarak edebiyat sosyolojisinin imkân ve yeterliliklerinden yararlanılmıştır. Edebiyat sosyolojisi, toplumsal yaşamı ve toplumsal kurumları, normlar ve değerlerini kendine özgü teknikleriyle inceleyen bir disiplindir. Sadece yazarın ifade ve duygularını yansıtmaktan öte edebî eserin kaleme alındığı toplumun inanç, gelenek, görenek, yaşam tarzı ve düşünce biçimini ortaya koyan edebiyat sosyolojisi, toplum ve edebiyat kurumları etkileşiminin bir ürünüdür. Din ve toplum ilişkisinin izdüşümlerini yansıtan romanda Kızılbaş Aleviliğine dair *görgü cemi*, *kırklar cemi*, *muhabbet cemi*, *semah*, *talip*, *musahip*, *tevela* ve *teberra* ilkesi gibi Kızılbaş Alevilik inancına ilişkin zengin değerler paylaşılmıştır. Folklorik unsurlara da yer verilen romanın, Kızılbaş Alevilik kültürü ve inanç pratikleri bağlamında Türk halk kültürüne zengin bir içerik ve katkı sağladığı değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat sosyolojisi, *Şah ve Sultan*, Kızılbaş, Sünni, Din ve toplum.

Abstract

Religion is one of the most fundamental phenomena that make up a society. Religion, which basically makes sense of the purpose of human existence, has influenced society in

Araştırma Makalesi / Künye: DEMİR, Erdi, ŞAHİN, Mehmet. "Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında İskender Pala'nın *Şah ve Sultan* Romanında Kızılbaşlık ve Sünnilik". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 165-180. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1463545>

* Dr., Bağımsız Araştırmacı, E-mail: edemir.akdeniz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-327-5984

** Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, E-mail: ementeslisahin@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2548-211X.

moral, political, literary, economic and sociocultural fields. Beliefs and the first religious texts, whether oral or written, have a literary character. In this respect, religion has directly influenced the emergence of literary texts and increased its functionality through the expressive power of literature, while literature has increased its richness of expression by feeding on religion. Because the common means of expression used by both of them in explaining the truths is language. The unity of religion and literature, which is as old as the history of humanity, has brought with it the influence and nourishment of each other. Works examining this interaction have emerged in every period of history. In this respect, İskender Pala's novel *Shah and Sultan*, which is the subject of this study, is analyzed in terms of how the factor of faith affects social life and how the phenomena of Kızılbaşism and Sunnism are depicted in the novel. In the study, it is questioned what kind of meaning the author attributes to the concepts of Kızılbaşlık and Sunnism. In the research, the concepts of Kızılbaşlık and Sunnism are taken into the center and the possibilities and competencies of sociology of literature are utilized. Sociology of literature is a discipline that examines social life and social institutions, norms and values with its own unique techniques. Sociology of literature, which not only reflects the expression and feelings of the author but also reveals the beliefs, traditions, customs, lifestyle and way of thinking of the society in which the literary work is written, is a product of the interaction of society and literary institutions.

In the novel, which reflects the projections of the relationship between religion and society, rich values related to the beliefs of Kızılbaş Alevism such as the jami of etiquette, jami of forty, jami of love, semah, talip, musahip, tevella and teberra principle are shared. It is evaluated that the novel, which also includes folkloric elements, provides a rich content and contribution to Turkish folk culture in the context of Kızılbaş Alevism culture and belief practices.

Key Words: Sociology of literature, *Shah and Sultan*, Qizilbash, Sunni, Religion and Society.

Giriş

Günümüz Türk edebiyatının velüd yazarlarından biri olan İskender Pala, *Od*, *Babil'de Ölüm İstanbul'da Aşk*, *Şah ve Sultan* ve *Katre-i Matem* gibi Klasik Türk Edebiyatı geleneğinden beslenen romanları ile Klasik Türk Edebiyatına olan ilginin artmasına sebep olmuştur. Tarihsel romanlara ağırlık veren Pala, folklorik unsurlar, divan şiiri, halk hekimliği, masal ve evliya menakıbnamelerini eserlerine yansıtmıştır. Bu bakımdan İskender Pala, Türk halk edebiyatına gerek bakış açısı gerekse folklorik unsurlar açısından büyük katkı sağlamıştır (Gönenç, 2013, 67). Eserlerinde mitolojik unsurlara geniş yer veren yazar, akademisyen olmasının yanı sıra hikâye ve romancılığı ile tanınmıştır. Tasavvuf edebiyatı ile Türk kültür tarihinin kaynaklarından yararlanan Pala, Yusuf u Zeliha ve Leyla u Mecnun gibi mesnevilerin karakterlerini *Katre-i Matem* romanında kişileştirmiştir. *Od* isimli romanında ilahi aşkı, tasavvuf erkânını anlatan Pala, Yunus Emre'nin ilahi aşkını konu almıştır. *Mihmandar* isimli romanında ise menakıbnameler, dinsel kaynaklar ışığında Eyüp Sultan'ın Hz. Muhammed'e karşı beslemiş olduğu sevgiyi ve aşkı anlatmıştır (Çandır, 2018, 809).

Bu çalışmada İskender Pala'nın *Şah ve Sultan* romanı edebiyat sosyolojisi bağlamında analiz edilerek romandaki Kızılbaşlık, Sünnilik pratikleri, inanç ritüelleri, gelenek, yaşam tarzı ve kimlik mücadeleleri betimsel olarak yorumlanmıştır. Tarihsel bir roman karakterine sahip bu eserde, inanç unsuru ön planda olmak üzere inanca bağlı bir yaşam tarzı ve dinsel motifli bir rekabet göze çarpmaktadır. Alan yazınında romanda yer alan folklorik unsurları (Alptekin & Alptekin, 2017), mezhep ayrılıkları (Beşkonak, 2019), sembolik ve kültürel örüntüler (Gültürk Uysal, 2018) çalışılmış olup, konuyla ilgili nicel anlamda pek fazla araştırma yapılmadığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan mevcut çalışmanın alan yazına edebiyat sosyolojisi ve düşünsel bağlamda katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

İskender Pala'nın *Şah ve Sultan* isimli romanı Sünnilik-Kızılbaşlık bağlamında toplum ve din ilişkisine ışık tutmaktadır. Tarihsel bir roman özelliğine sahip romanda Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasındaki dinsel, siyasi ve kültürel rekabet temaları ele alınmıştır. Aynı kadına âşık olan iki Türk hükümdar, şairlik ve siyasi üstünlük konusunda sürekli çekişme hâlinde olmuşlardır (Gültürk Uysal, 2018, 955). Siyasi görünümü Sünnilik ve Kızılbaşlık rekabeti romanın asıl temasını oluşturmuştur. Şah'ın Sünnilere karşı uyguladığı politikalar, Sultan'ın Kızılbaşlara yönelik tutumları yazarın nevi şahsına münhasır üslubuyla okuyucuya aktarılmıştır.

Kırbaç ve Çelik (2015, 136) İskender Pala'nın postmodern roman tekniklerinden faydalanmakla birlikte yeni tarihselcilik ve empati tekniğinden beslendiğini belirtmişlerdir. Nitekim yeni tarihselcilik, üst kurmaca ve romanın olay örgüsü gibi unsurlarından ziyade romanın tarihsel kurgusunu ön plana çıkaran bir yaklaşımdır (Yeşilyurt, 2009, 2008; Geçikli, 2016, 173; Yüksel, 2016, 78). “Yeni Tarihselcilik kuramı ilk olarak Amerikalı eleştirmen Stephen Greenblatt tarafından 1892 yılında bir roman okuma yöntemi olarak ortaya atılmıştır.” (Kara Erdemir, 2018, 300). Yeni tarihselcilik akımında önemli olan yazarın sadece romanına, olay örgüsü ve karakterlerine odaklanmak değildir. Bilakis romanın kaleme alındığı dönemin sosyal ve kültürel atmosferi ile yazarın dünya görüşü ve fikir geleneğini göz önünde bulundurarak eseri bütüncül bir bakış açısıyla yorumlamaktır. Dolayısıyla roman, yazardan bağımsız somut bir nesne olarak algılanamamaktadır. Roman, yazarın kültürel pratikleri, yaşadığı toplumun sosyolojisi, inanç ve sosyal alışkanlıklarını büyük ölçüde yansıtan, bir bakış açısı, ifade ve düşünme biçimidir.

Romanın Olay Örgüsü

İskender Pala'nın 2010 yılında yayımladığı *Şah ve Sultan* romanı, babası II. Bayezid'in yerine geçen Osmanlı Padişahı Sultan Selim ile Şeyhlikten Şahlığa geçen Safevî Devleti hükümdarı Şah İsmail'in rekabeti ve savaşını konu almıştır. Şairlikten, devlet adamlığına, birbirine siyasi üstünlük sağlamaya çalışan iki hükümdarın güç mücadelesinin yanında roman Kızılbaşlık ve Sünnilik gibi inançlar hakkında ayrıntılı bilgiler sunması bakımından önemlidir. Romanda geçen zaman 16. Yüzyılın başlarını kapsamaktadır.

Romanda Bihruze (Taçlı Hatun) isimli kadına âşık olan iki hükümdarın rekabetinin arkasında Kızılbaşlık ve Sünnilik inancına dair dinsel uygulamalar, inanç, ayinle ilgili ve kültürel pratikler önemli yer tutmuştur. Romanın birinci bölümü Kamber Can isimli küçük bir çocuğun Babaydar isimli yaşlı bir adam yanında geçen çocukluk dönemiyle başlamıştır. Kamber Can, annesi ve babası ile ilgili Babaydar'a ne sorsa azar işiten, karşılığında cevap alamayan bir çocuktur. Babaydar'ı dedesi, babası ya da bir aile büyüğü olarak kabul eden bu çocuk, Babaydar'a soru sormaya meraklı ve çekingen bir yapıya sahiptir. Bir gece atların uğultusuna uyanan Kamber Can ve Babaydar arasında gelenlerin kim olduğu konusunda farklı bir diyalog gelişmiştir. Atlıların Kızılbaşlar olduğunu söyleyen Babaydar, bu durumu büyük bir sevinçle karşılamış, gelenlerin Şeyh Cüneyd'in aziz soyundan gelen Kızılbaşlar olduğunu haber vermiştir. Kızılbaşlar, Şah İsmail'e ve müritlerine verilen bir isim olmakla beraber başlarına kırmızı serpuş takmaktadırlar. Konu Kızılbaşlar olunca dilinin bağı çözülen Babaydar Şah İsmail'in yüzüne bakılamaz nitelikte bereket sahibi birisi olduğunu söyleyerek Kamber Can'a Kızılbaşları övgüyle anlatmıştır. Babaydar'ın “sevgiyi ara” tavsiyesini kendisine şiar edinen Kamber Can, romanın anlatıcılarından birisidir. Romanın diğer anlatıcısı ise Sultan Selim'in hizmetinde bulunan Can Hasan'dır.

Bir gece Şah'ın adamları tarafından Babaydar'dan alınarak Şah'ın sarayına getirilen Kamber Can, Şah İsmail'in eşi Gülizar Begüm Hatun'un hizmetine verilmiştir. Sarayda Şah'ın eşinin hizmetinde bulunan Kamber Can, Babaydar'ın anlattığı şekilde Şah İsmail'in aslında hiç de halkına yumuşak ve iyi niyetli davranmadığını, Sünni Müslümanları kaynayan yağ kazanlarına attırdığını, Sünnilere zulmettiğini, Şiiliği benimsemeyen Müslümanlara işkence ettiğini görmüştür.

Eylül 1506 yılında Bihruze'nin (Taçlı Hatun) Tebriz Sarayı'na getirilmesi romanda önemli bir kırılma noktası olmuştur. Şah, eşi Gülizar Begüm'e tek bir güzel söz, şiir yazmazken, Bihruze'ye âşık olur ve O'na şiirler yazmaya başlamıştır. Taçlı Hatun ise çocukluk aşkı Ömer'i unutamamış, Şah'ı bir türlü kabullenememiş bir kadındır. Şah, kısa zamanda Taçlı Hatun ile evlenmiş, Taçlı Hatun'un gelişi sebebiyle Cem töreni icra edilmiştir. Şah, beklediği ilgi ve sevgiyi bir türlü ikinciden görememiştir. Şah'ın sınırlarını genişlettiğini ve Osmanlı Devleti için bir tehdit olduğunu fark eden Şehzade Selim, babasının ısrarla tahtını diğer kardeşi Ahmed'e vereceğini öğrenmiş, kardeşleri Ahmed ve Korkud'u ortadan kaldırarak babasını tahttan çekilmeye zorlamıştır. Tahtı zorla Selim'e devreden yaşlı padişah II. Bayezid'in "Oğul beni zebun ettin, şirpençeler elinde can veresin" (Pala, 2010a, 148) dediği duyulmuştur. Yönetimi eline alan Sultan Selim, Doğu'dan Kızılbaşlık tehlikesinin Anadolu sahasını etkisi altına aldığını düşünmüş, Kızılbaşlara karşı sert bir politika izlemeye başlamıştır.

Anadolu'da yaşayan göçebe Türkmenlerin Şiilik inancını benimsediğini bilen Sultan Selim, Şii Müslümanlar üzerinde büyük bir baskı kurmuş, Sünni olmamaları durumunda başlarının kesileceğini bildirmiştir. Kısa bir süre içerisinde katliama girişen Sultan Selim, Anadolu'daki Kızılbaşları öldürmüştür ve onları mezhep değiştirmeye zorlamıştır. Sultan Selim, yanına yoldaşı, hizmetlisi Hasan Can'ı alarak kılık değiştirmiş, Erzincan üzerinden Tebriz'e ulaşmıştır. Kendisini bir derviş olarak takdim eden Sultan Selim, satranç bazlığı ile ön plana çıkmış ve satranç oyununda önüne geleni mağlup ederek ünü saraya kadar varmıştır. Bu satranç bazın ününü duyan Şah, derviş kılığında saraya giren Sultan Selim ile satranç oynamış ve O'na mağlup olunca çok kızmıştır. Şah olan Mat edilir mi? Hiç edebin yokmuş diyerek Derviş görünümlü Sultan Selim'e bir sille vurmuş, huzurundan kovmuştur. Dervişin durumuna üzülen Taçlı Sultan, dervişin gönlünü alması için Şah'a dervişe bir altın yüzük hediye etmesini istemiş, bunun üzerine Şah, derviş görünümlü Sultan Selim'e altın yüzük hediye etmiştir. İran'a gelerek sarayın, Safevî Devleti'nin işleyişi, askeri ve ekonomik özellikleri hakkında bilgi toplayan Sultan Selim, rakibini yakından gözlemlene imkânı bulmuştur. Birbirleriyle çekişme halinde olan Sultan Selim ve Şah İsmail, mektuplaşmaya, birbirlerinin elçilerini öldürmeye başlamışlardır. Sultan Selim, Şah'ı tuzağa düşürmek istemiş, tahrik dolu mektuplarla Şah'ı Van'ın Çaldıran Ovası'na çekmiştir. Yenilmezliğine inanan iki hükümdar nihayetinde karşı karşıya gelmiş. Osmanlı Ordusu savaştan galip ayrılmış, Şah İsmail bacağından ve kolundan yaralanarak savaştan çekilmiştir. Savaşta Şah'ın hizmetlisi Hüseyin, Sultan Selim'in hizmetlisi ve yardımcısı Hasan Can'ı yanlışlıkla öldürmüştür. İkiz kardeş olan Hasan ve Hüseyin karşılıklı iki hükümdarın yanlarında hizmetlisi olarak görev yapmışlardır. Savaşta ikinci eşi Taçlı Hatun'u da bırakıp İran içlerine çekilen Şah İsmail, hem savaşı kaybederek itibarının zedelendiğine hem de canından çok sevdiği Taçlı Hatun'u savaş meydanında can düşmanı Sultan Selim'e bıraktığına üzülmüştür. Nahcivan dolaylarına çekilen Şah, üzüntüsünden hasta olmuş teselliye içkide aramıştır.

Sultan Selim'e, Çaldıran Ovası'nda kazandığı zaferle, güçlü, atılgan, korkusuz anlamlarına gelen "Yavuz" lakabı verilmiştir. Şah'ın ikinci eşi Taçlı Hatun'u Cafer Çelebi isimli yaşlı bir adama nikâhlayan Sultan Selim, bir süre sonra pişmanlık duymuş

Taçlı Hatun'a karşı ilgi duymaya, sevgi beslemeye başlamıştır. Taçlı Hatun'un yanında hizmetlisi bulunan Kamber Can, bir süre sonra yaşlı Cafer Çelebi'nin ölümüyle sarsılmışlardır. Şah, Taçlı Hatun'un Sultan Selim'in yanında olmasını bir türlü hazmedememiş ve O'nun Sultan Selim'e ilgi besleyebileceğini düşündüğünden yakın hizmetlisi Hüseyin'i Taçlı Hatun'u öldürmesi için İstanbul'a yollamıştır. Hüseyin Taçlı Hatun'u yakın takibe almış Şah'ın emrini uygulamaya koyulmuşken Sultan Selim'in ölmüş olduğu haberini almıştır. Duydukları karşısında şok olan Hüseyin'in Taçlı Hatun'u öldürmesine gerek kalmamıştır. Taçlı'nın yanındaki Kamber Can'ın ise Şah İsmail'in erkek kardeşinin oğlu olduğu gerçeği ortaya çıkmıştır.

Yöntem

Çalışmada *Şah ve Sultan* romanı doküman analizi yöntemi ve edebiyat sosyolojisi bağlamında ele alınarak betimsel bir şekilde analiz edilmiştir. Romanda İskender Pala'nın *Şah ve Sultan* isimli romanında sıklıkla bahsi geçen Kızılbaşlık ve Sünnilik kavramlarının nasıl işlendiği incelenmiştir. Yazarın Kızılbaşlık ve Sünnilik kavramlarına nasıl bir anlam yüklediği sorgulanmış, Kızılbaşlık ve Sünnilik kavramları merkeze alınarak edebiyat sosyolojisinin imkân ve yeterliliklerinden yararlanılmıştır. Edebiyat sosyolojisi, toplumsal yaşamı ve toplumsal kurumları, normlar ve değerlerini kendine özgü teknikleriyle inceleyen bir disiplindir. Sadece yazarın ifade ve duygularını yansıtmaktan öte edebi eserin kaleme alındığı toplumun inanç, gelenek, görenek, yaşam tarzı ve düşünce biçimini ortaya koyan edebiyat sosyolojisi, toplum ve edebiyat kurumları etkileşiminin bir ürünüdür (Demir, 2023a, 340).

Toplumsal yaşamda derin izler bırakmış olan, açıklar, sürgünler, depremler, göç ve savaşlar gibi birçok olgu edebiyat sosyolojisinin inceleme alanına dâhil olabilmektedir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişim gösteren bu disiplin; yazar, okur ve toplum arasındaki sosyal ve etkin bağın bir yansımasıdır (Yazıcı, 2009, 46). Örnek vermek gerekirse John Steinbeck tarafından 1939 yılında kaleme alınan *Gazap Üzümleri* isimli romanını farklı zamanlarda ve farklı kıtalarda okuyabilen kimseler Amerika Birleşik Devletleri'nde 1929 yılında patlak veren büyük ekonomik yıkımı görmüşlerdir. Nitekim doğup büyüdükleri memleketi işsizlik, kuraklık ve ekonomik sorunlar sebebiyle bırakıp göç etmek zorunda kalan Joad ve ailesinin başından geçenleri konu alan bu roman sayesinde okur, Amerika Birleşik Devletleri'nin 1929 Büyük Buhran bunalımı sonrasında sosyal, ekonomik ve siyasal iklimi hakkında bilgi sahibi olabilmektedir.

Edebiyat sosyolojisi, toplum ve edebi metinler arasında güçlü ilişkiye farklı bir bakış açısı kazandırarak edebi metinlere din, kültür, mezhep, ayrımcılık, toplumsal cinsiyet, ırkçılık, yabancılaşma, kültür ve kimlik çatışması gibi konuları yorumlayabilecek yeni enstrümanlar üretebilmektedir. Bu bağlam edebiyat sosyolojisinin edebi metinlerdeki kavram ve olguların çözümlenmesi, iyi anlaşılması ve değerlendirilebilmesi için alternatif bir disiplin olduğu söylenebilir (Şatıroğlu, 2006, 173; Bulduker, 2020, 32). Edebiyat kuramcısı Berna Moran'a (1988, 17) göre "Edebiyatın özü, ideal olanı değil, toplumsal gerçekliği yani olduğu gibi dış dünyayı betimlemektir." Bu sebeple edebiyat ve başta roman olmak üzere edebi metinler toplumların kültürel dokuları, kültürel karakteristikleri ve aidiyet bilinçlerini ortaya yansıtabilmektedir.

Soykan (2009, 11-13) *Edebiyat Sosyolojisi Kuram ve Uygulama* isimli çalışmasında bir edebi eserin iki farklı şekilde incelenebileceğini belirtmiştir. Bunlardan birincisi edebi harita adı verilen, yer, zaman, mekân ve edebi eserin karakterlerini çözümlen

bakış açısıdır. İkinci inceleme alanı ise nesnel harita olarak adlandırılan edebi metinlerde yer alan anlamın sosyolojik derinliklerine odaklanan, okunan metinlerin anlama ve yorumla yetisine dayalı hermenötik eksenli bir bakış açısıdır. “Açıklamak”, “ifade etmek” ve “tercüme etmek” gibi anlamlara gelen hermenötik, Alman idealist filozoflar ve toplumbilimcileri tarafından Hristiyanlığın kutsal metinlerini anlama, öğrenme ve yorumlama çabalarının bir ürünü olarak gelişmiştir. Hermenötik, ne okuduğumuz, ne anladığımız, zihin evrenimizde ne yorumladığımızla ilgilenen anlama bilimi olarak ifade edilebilir (Özcan, 2000, 13). Buradan hareketle *Şah ve Sultan* romanında hemen hemen her sayfada vurgulanan, toplumsal ilişkiler, sosyal ve kültürel alışkanlıklara yön veren Kızılbaşlık ve Sünnilik olgularına nasıl bir anlam yüklendiği, Kızılbaşlığın nasıl temsil edildiği, bu inanç unsurlarının toplumsal yaşama ne gibi etkisi olduğu incelenmiştir.

Edebiyat ve Din İlişkisi

Din toplumsal yaşama yön veren bir kurumdur. İnsanın var oluşundan bu yana din toplumsal hayatta var olmuş bir olgudur. Tarihsel olarak bakıldığında ilk dinsel metinlerin aynı zamanda edebi metinler olduğu görülmektedir ki dil olgusu edebi metinlerin yapılarını, içeriği ve biçimini büyük ölçüde etkilemiştir. Bu bağlamda edebi türler, din olgusu vasıtasıyla zengin bir içeriğe sahip olduğu gibi dinsel metinler de edebiyatın ifade biçimleri ve işlevsel yapısından beslenmiştir (Demir, 2018, 13).

Zira dinin ve edebiyatın ortak noktalarından bir tanesi öznelinin insan olabilmesidir. Edebiyatta ve alt türlerinde sevinç, keder, coşku, aşk ve toplumsal yaşama ait örüntüler edebi çalışmalara konu olabilmekteyken dinin konusu etik ile ilgilidir. “Din, tarihte ve günümüzde, toplumsal grupların ve ilişkilerin oluşmasında etkili bir sosyal fenomendir. O, toplum üzerindeki azami gücünü, toplumsal yapılarda “yasallaşarak,” eş bir deyişle toplumsal yapının hukuksal temellerini oluşturarak sağlamıştır.” (Demir, 2018, 14). Din toplumsal norm ve değerler sistemi ile sosyal bir yaşam alanı inşa etmekte, etik kurallarıyla toplumu ve toplumsal kurumları kuşatıcı bir nitelik kazanabilmektedir. Kuşatıcı özelliklere sahip din kurumu sanat, ekonomi, hukuk, spor, mimari ve edebiyat gibi toplumsal kurumlarla arasında güçlü bir etkileşim söz konusudur (Tanrıverdi, 2018, 597). Nitekim din ile insanın dış dünyasının toplumsal gerçekliğini estetik olarak yansıtan edebiyat toplumsal yaşama anlam ve içerik kazandırma, toplumsal yaşamın sürekliliğini sağlama ve insanlara istikamet kazandırma gibi işlevlere sahiptir. Din, yeme-içme, sosyal alışkanlıklar, giyim-kuşam, ibadetler ve oluşturduğu yaşam tarzıyla toplumun diğer kurumlarına nüfuz edebilmektedir. Dinin üretmiş olduğu değerler sistemi, yaşam tarzı çoğu zaman başta roman sanatı olmak üzere edebi metinlerin teması olabilmektedir.

Din ve edebiyat ilişkisine *Şah ve Sultan* romanı bağlamında bakıldığında tarihi bir roman özelliklerine sahip eserde aşk temasının arkasında geniş bir dinsel lirizm göze çarpmaktadır. Nihayetinde Kızılbaş ve Sünni mezhep farklılıklarının oluşturduğu bir sosyal dünyadan kesitler sunan yazar, din faktörünün ibadet biçimi, yaşam tarzı, giyim kültürü, yeme ve içme kültürü, evlilik ve aile kurumu, isim alma ritüeli, gelenek ve görenekler gibi geniş bir sosyal alanı kuşattığını betimlemiştir. Kızılbaşların Hz. Ali’ye bağlılıklarından dolayı çocuklarına Ömer, Osman, Ebubekir ve Aişe gibi isimler vermemeleri, başlarına kırmızı serpuş takmaları, görgü cemi, kırklar cemi, musahipler, semah dönmek isteyen talipler ile teberrâ ve tevella ritüelinde ehl-i beyti annmaları bu duruma örnek gösterilebilir. Aynı şekilde Sultan Selim’in din kurumunun toplumsal meşruiyetinden yararlanarak din adamlarından Kızılbaşlar aleyhine

fetvalar çıkarması, Kızılbaşlara çarpık cinsel ilişkilerde bulunuyorlar şeklinde iftira söylemi geliştirmesi, Kızılbaşlarla Sünni kadınların evlenmemesi, esnafın Kızılbaş Alevilerine mal satmaması örnek gösterilebilir. *Şah ve Sultan* isimli romanın din ve toplum ilişkisini ayrıntılarıyla yansıtan, toplumun sosyolojisini, asabiyeti ve yaşam biçimlerini ortaya koyan zengin bir içeriğe sahip olduğu düşünülmektedir.

Bir İnanç Deseni olarak Alevilik

Alevilik inancı, sahip olduğu folklorik unsurlar, mitler ve değerler sistemi ile Anadolu halk kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Kısaca Alevi, Hz. Ali'yi seven, Hz. Ali'nin tarafını tutan kimseler için kullanılan bir ifade olup; Hz. Muhammed vefat ettikten sonra halifelüğün Hz. Muhammed'in damadı ve aynı zamanda amcasının oğlu Hz. Ali'nin hakkı olduğunu savunan kimsedir (Bozkurt, 1990, 12; Demircioğlu, 2014, 163). Aksoy (1993, 68) Aleviliğin kökeni ve tarihçesi hakkında tam bir netlik olmamakla birlikte Aleviliğin Bektaşilik düşüncesiyle birlikte yayıldığını savunan görüşlerin ağırlıkta olduğunu bildirmektedir. Nitekim Bektaşilik, kurucusu, dili ve dinsel uygulamaları da Türkçe olan, Türkler tarafından kurulan Müslüman bir Türk tarikatıdır (Melikoff, 2010, 215; Üçer, 2015, 46; Üzüm, 2005, 189; Yıldız-Bulut, 2021, 107; Uçar, 2012, 545).

Anadolu Aleviliği, Kalenderiler ve Abdallar üzerine çalışmalar yapmış olan Ahmet Yaşar Ocak (2000, 135 1240 Babai İsyanı ve 1416 Şeyh Bedrettin İsyanı, Anadolu Aleviliğinin kurumsallaşmasını sağlayan en önemli toplumsal olaylar olarak değerlendirmektedir. Bodur (2016, 5) Anadolu Aleviliği inancının biçimlenmesinde Horasan'dan Anadolu'ya göç eden Kalenderi, Vefai Tarikatlarına mensup baba ve dede lakaplı Türkmen babalarının etkili olduğunu savunmaktadır. Nitekim gayri Sünni Türkmen dervişleri hem Anadolu sahasının hem de Balkan topraklarının Türkleşmesi ve müslümanlaşmasında etkin rol oynamışlardır (Köprülü, 2004, 339).

Yıldırım (2012: 137) Anadolu Aleviliğini oluşum sürecini; Oluşum Dönemi (11. - 15. yüzyıl), Safevî (Kızılbaş) Dönemi (16. - 19. yüzyıl), Modern Alevilik Dönemi (20. yüzyıl ortalarından itibaren devam eden süreç) şeklinde sınıflandırmıştır. Oluşum Dönemi, Horasan diyarından Anadolu sahasına göç eden Abdal ve baba lakaplı Türkmen dervişlerinin faaliyetleri ile şekillenmiştir. Horasan günümüzde İran'ın Doğu'su Türkmenistan'ın Güney'i ve Batı Türkistan'ı kapsayan Türkmen dervişlerinin yaşadığı bölgeye verilen isimdir. Nişabur, Merv, Belh, Herat ve Tus şehirleri bu bölgede kalmaktadır (Korkmaz, 2005, 324). Gayri Sünni inanca sahip bu Türkmen babaları, sosyal, siyasi, ekonomik ve dinsel sebeplere sahip 1240 Babai İsyanı'nın oluşmasında etkili olmuşlardır. Vefai tarikatına mensup olan Türkmen babalarının bazıları Baba İlyas, Baba İshak, Geyikli Baba, Abdal Musa olarak ifade edilebilir. Babai İsyanı'nın bastırılmasında Anadolu Selçuklu Devleti büyük ölçüde paralı Frenk askerlerinden faydalanmıştır (Göksu, 2015, 211). Oluşum Dönemi içinde diğer önemli toplumsal olay, 1416 Şeyh Bedrettin İsyanıdır. Şeyh Bedrettin İsyanı görünürde topraklarına el konulan hak sahiplerine mallarını geri dağıtma, toplumda adaleti tesis etme amacıyla ortaya çıkmış düşünsel bir toplumsal hareketken heterodoks İslam zümrelerinin (Aleviler) katılımıyla büyümüş ve etkileri yıllarca anlatılmış bir toplumsal harekettir (Birdoğan, 1990, 120).

Safevî (Kızılbaş) Dönemi ise, 1501 yılında siyasi birliğini tamamlayan Şah İsmail (1487-1524) tarafından kurulan Safevî Devleti inanç bakımından farklı bir tona sahiptir. Kızılbaş, Şah İsmail ve ordusunun on iki imamı temsil eden ve on iki dilimden oluşan, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesini simgeleyen kırmızı

renkli başlıktan kaynaklanmıştır. Kızılbaş demek, Alevi Türkmen demektir. Ahmet Yaşar Ocak'a (2000, 137) göre Safevî Hanedanlığı, inanç bakımından dünyada benzeri az görülecek karakteristiklere sahiptir. Öyle ki Sünni bir tarikattan gelerek Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyt'ten itibaren Alevilik inancını benimseyen ve sonra Aleviliğin en büyük savunucusu ve koruyucusu haline gelen başka bir toplu görevbilmek pek nadirdir. Şah İsmail Döneminde güçlenen Safevî Devleti, Türk, Müslüman ve Alevi unsurları içerisinde barındırmıştır. Şah İsmail'e bağlı tebaalar Anadolu topraklarında yaşayan göçebe Türkmen Alevileri olmuştur. XVI. Yüzyılda Müslümanlığın Sünni ekolünü benimseyen, Fuat Bozkurt'un ifadesiyle (1990, 31) Medrese Müslümanlığı anlayışına bağlı olan Osmanlı Devleti ile İran topraklarında kurulmuş Türk ve Müslüman Devleti olan Safevî Devleti ile ilişkileri bozulmuştur. Şah İsmail'in Anadolu'ya elçiler göndererek halkı Alevilik inancına davet etmesi, özellikle Alevilik inancına sahip göçebe Türkmenler üzerinde propaganda yapması iki devlet arasında siyasi, dinsel ve kültürel rekabeti arttırmıştır (Tekin, 2011, 145). Babası II. Bayezid (1481-1512) Döneminde Anadolu'da Sünni-Alevi çekişmesinin farkında olan ve Anadolu halkları üzerinde Şii/Alevi propagandası yapan Şah İsmail'i ortadan kaldırmak isteyen Osmanlı padişahı I. Selim (1521-1520), Safevî Devleti hükümdarı Şah İsmail'e mektuplar yazarak onu tahrik etmiştir (Şapolyo, 2013, 398).

23 Ağustos 1514 tarihinde Çaldıran Ovası'nda karşılaşan iki ordu, savaşmıştır. Şah İsmail'in ordusu Osmanlı Ordusunun ateşli topları karşısında büyük kayıplar vererek İran içlerine doğru çekilirken Osmanlı Ordusu bu savaşta zafer kazanmıştır (Taşgın, 2009, 220; Mélikoff, 2010, 236). Her ne kadar Osmanlı Devleti zafer kazanmış gibi görünse de bu savaştan sonra Alevilik inancı Anadolu topraklarında daha fazla taraftar bulmaya başlamış, I. Selim katı ve sert dinsel politikaları sebebiyle Müslüman topluluklar Alevilik inancına yakınlık göstermeye başlamışlardır. Orta Asya şaman-kam geleneğinden izler taşıyan Alevilik inancı, kitabi bir inançtan öte sözel aktarımlar, gelenek ve göreneklerden beslenen, Türk kültürünün motiflerini taşıyan, farklı kültür ve dinlerden etkilenmiş senkretik bir karaktere sahiptir.

Modern Alevilik Dönemi, XX. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar uzanan süreci kapsamaktadır. XX. yüzyılda giderek artan küreselleşme, bilgi ve iletişim teknolojilerinde meydana gelen gelişmeler, kentleşme, modernleşme, sanayileşme gibi olgular toplumsal yaşamı ve bireylerin inanç pratiklerini derinden etkilemiştir (Subaşı, 2010, 79). 1925 yılında çıkarılan yasa ile tarikatların yasaklanmış, din işleri Diyanet İşleri Başkanlığına devredilmiştir. 1950 ve 1960'lı yıllardan itibaren hızlanan kentlere göç, beraberinde birçok sorunun tetikleyicisi olmuş, başta anomi (yabancılaşma) olmak üzere insanların değerlerinde ve sosyal alışkanlıklarında değişimler meydana gelmiştir. Ceylan (2015, 212) 1970'li yıllarda oluşturulmaya çalışılan siyasi Alevilik kimliği, 1980'lerden itibaren yerini Sosyoloji Alevi Kimliğine bırakmıştır. Nitekim Homojen bir Alevilik inancından bahsedilememesine rağmen Alevilerin ortak talepleri, devlet tarafından toplumsal ve kültürel kimliklerin tanınması, dinsel kimliklerin tanınması, Cemevlerine yasal statü verilmesi gibi taleplerdir. 1980'li yıllardan itibaren Alevilik, dernek, vakıf, yurt dışında lobicilik faaliyetleri sürdürerek, dinsel ve kültürel kimliklerin tanınması biçiminde taleplerde bulunmuşlardır.

Sonuç itibarıyla Alevilik tarihsel ve toplumsal bir gerçekliktir. Horasan Erenleri olarak ifade edilen Heterodoks Türkmen Baba ve Dervişlerinin Anadolu topraklarına göç etmesiyle yayılma imkânı bulan Alevilik, 1240 Baba İshak İsyanı, 1416 Şeyh Bedrettin Olayı ile büyük ölçüde kurumsallaşmıştır. Homojen bir Alevilik kimliğinin bahsetmek oldukça güçtür. Kitaba bağlı bir din anlayış olmayan Alevilik inancı, sözel

aktarımlar, nefes ve şiirler, Türk gelenek ve göreneklerinden, folklorik unsurlardan derin izler taşımaktadır. Alevilik zaman içinde kendi arasında kollara ayrılmış, Anadolu halk Müslümanlığı olarak ifade edilebilir. İnanç ve hoşgörü ve sevginin bir ürünü şeklinde biçimlenmiş olan Alevilik, kaleme alınan edebi metinlere, romanlara, şiirlere konu olmuştur.

Şah ve Sultan'da Kızılbaşlık

Şah ve Sultan romanında Kızılbaşlık ve Sünnilik kavramlarına ilişkin oldukça ayrıntılı bilgiler paylaşılmıştır. Safiyyüddin İshak Erdebili'nin soyundan gelen Safeviler, Alevi Türkmen Müslümanlardır. Alevi Türkmenlerin, Orta Asya'daki inanç, değer ve geleneklerinden derin izler taşıyan Kızılbaş senkretik yapısı, Türk halk kültürünün anlaşılması ve değerlendirilmesi bakımından büyük bir zenginlik kaynağıdır.

Şah ve Sultan romanında küçük çocuk Kamber Can, Babaydar'a Kızılbaşlar'ın kim olduğunu sormuştur. Babaydar ise "Kible-i Âlem Şeyh İsmail ile onun mübarek müritleri. Başlarına kızıl serpuş bağlıyorlar babacım, ondan bu ismi almışlardır. Bu kızılbaşlık, onları kardeş gibi birbirine sarıp Şeyh İsmail'e bağlıyor." (Pala, 2010a, 8) şeklinde cevap vermiştir. Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'dan itibaren idari ve kurumsal olarak Safeviler, Kızılbaş olarak anılmış Türkmen Alevileridir (Ocak, 2000, 135; Alıcı, 2019, 207). Günümüz Alevi Türkmenlerinin edilen hayır duaları sonrası bu doğrudur anlamını içeren "Âmin" kelimesi yerine "Allah Allah" tekbirini sarf ettikleri bilinmektedir. Romanda da *Şah ve Sultan* romanında ehl-i beyt sevgisini dile getiren dinsel terimler ve duaların geniş yer kapladığı görülmektedir. Babaydar "Artık bostanımızı Hak Muhammed-Ali korusun; canavarları Hüseyin'in ruhu kovsun!" diye mırıldandı. Kamber Can ise içimden "Allah Allah..." dedim. Dua ettiğimiz zaman "Âmin!" manasında böyle demem gerektiğini bana o öğretmişti." (Pala, 2010a, 7).

Şah ve Sultan romanında siyasi rekabetin temelinde mezhep çatışması yatmaktadır. Hem Sultan hem de Şah'ın siyasi otorite kurabilmek adına Kızılbaşlık ve Sünnilik kurumlarını dinsel bir argüman olarak kullandıkları görülmektedir. Sultan, Sünni İslam'ın temsilcisi durumundayken Şah, Kızılbaş, Alevi İslam'ın temsilcisi konumundadır (Beşkonak, 2019, 9). Aşağıdaki tümcede yazarın bu mezhep farklılığına vurgu yaptığı anlaşılmaktadır.

"Şih Ali öldürüleceğini anlayınca henüz yedi yaşında olan kardeşi İsmail'i dizine oturtmuş ve büyük bir ciddiyetle ona şöyle demiş: 'Benim, ağabeylerinin, babamızın ve atalarımızın intikamı senin boynunadır. Çünkü biliyorum ki ilahi takdir senin alında bir nur olacak, yıldızın çok geçmeden parlayıp bütün Gilan semalarını aydınlatacaktır. O vakit geldiğinde Uzun Hasan'ın Sünni çocuklarından öcümüzü al!' (Pala, 2010a, 15).

Şah İsmail, halifeleri yoluyla Anadolu sahasında ve İran topraklarında Şiilik inancını yaymak için büyük bir çaba harcamıştır. Göçebe Türkmen zümreler üzerinde etkili olan Şah İsmail bir takım dinsel uygulamalar ve yasaklar getirerek Kızılbaş Aleviliği bir yaşam biçimi haline dönüştürmüştür (Şapolyo, 2013, 398). *Şah ve Sultan* romanında bu durumun iz düşümlerine rastlanılmaktadır. Romanda Şah İsmail'in Şeyhlikten Şahlığa geçişi ile İran topraklarının Kızılbaşlık inancını benimsemek zorunda bırakıldığı anlatılmıştır.

"Tebriz Sünnilerin şehri iken On İki İmam Şiası'nın yurdu ve merkezi olmaya başlamış, buna muhalefet edenler kovuşturulmuş, takibe alınmışlardı. Birkaç gün içinde Sünnilerin ileri gelenlerinden beş bin kadar insan şehir meydanında "Kızılbaşlık

muhalfi ham adamlardır, pişmeleri gerekir” diye kaynamış yağ kazanlarına atıldılar. Birkaç günde Şiilik, Safevî Devleti'nin tek mezhebi hâline geldi ve devlet eliyle hızlı bir Şiileştirme hareketi başlatıldı.” (Pala, 2010a, 49).

Şah ve Sultan romanında mezhep farklılığı; ayrımcılık, ötekileştirme ve hakaret ile ifade biçimine kavuşmuştur. Şah İsmail'in karşısındaki yaşlı bir adama “Susma bre ihtiyar zındık! Eğer Sünni isen niyetini söyle!” sözüne karşılık “ Haşa Şah'ım, hak yolunuza dönmüşümdür. Beni affediniz.” (Pala, 2010a, 51) cevabını almıştır. Nitekim *Şah ve Sultan* romanında mezhep faktörünün aile, sosyal ve kültürel ilişkiler, ticaret ve dinsel pratikler üzerinde büyük ölçüde belirleyici olduğu göze çarpmaktadır. Kızılbaş olup başına kırmızı serpuş bağlamayanlar, ehl-i beyt düşmanı, zındık, yoldan sapmış ya da zalim kimseler olarak kurgulanmıştır. Şah İsmail'le konuşan bir ihtiyar adamın, “Şah'ım unutmayın, tarih yine de Sünni ananın Kızılbaş oğlu Tebriz'de Sünnileri öldürdü” diye yazacak (Pala, 2010a, 52) demesi mezhep çatışmasının toplumsal ilişkilerde bir ötekileştirme aracı olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Sultan Selim'in Sünni Müslüman ordusuna Kızılbaş Müslümanların yaşadığı Erzincan Yöresinde yerli halk tarafından mal satılmaması, Osmanlı ordusunun yerel halk tarafından dışlanması inanç faktörünün toplumsal ilişkilerde izdüşümlerinden kabul edilebilir. Romanda Kızılbaşlık ve Sünnilik pratiklerinin esasen kültürel bir kimliğin ifadesine dönüştüğü söylenebilir. Nitekim, kimlik; toplumsal gruplar arasında, bize ait olanlar ya da olmayanlar bağlamında toplumsal birliktelik ve aidiyet duygularını pekiştirebilen bir olgudur (Demir, 2022, 101). Romanda her iki inanç deseninin ontolojisi öteki'yi inşa etme bağlamında kolektif birliği tesis etmesiyle anlam kazanabilmiştir. Çünkü iki inanç deseninin sosyal ve ahlaki alışkanlıkları, ibadet biçimleri ve ritüelleri farklılık arz etmektedir ki dinsel ve siyasal çatışmanın temelini de bu huşular oluşturmaktadır.

Romanda müritlerinin kâinatın kıblesi olarak gördükleri Şah, egemenliğini pekiştirmek amacıyla dinsel ve toplumsal yapısına muhalif bir güç oluşmasını engelleyebilmek için kendisinin mehdi olduğunu iddia ederek toplumsal ve dinsel bir meşruiyet kazanmak istemiştir. Otoritesini yürürlüğe koyduğu yasaklarla pekiştirmek isteyen Şah, erkek çocuklara Ebubekir, Osman ve Ömer; kız çocuklarına Ayşe isimlerinin koyulmasını yasakladığı gibi camilerde beş vakit okunan ezanda değişikliğe gitmiştir. Ezan-ı Muhammedî'de geçen “Eşhedü Enne Muhammeden Resulullah” ibaresinden sonra “Eşhedü Enne Aliyyen Veliyullah” ibaresinin eklenerek okunması emrini vererek, hutbe ve Cuma namazlarında İslam halifeleri Ebubekir, Osman ve Ömer'e, Hz. Ayşe'ye beddua edilmesini buyurmuştur.

“Kible-i Âlem Efendimiz, kendi şehrinde ayrılık gayrılık olmaması için Sünnileri de Kızılbaşlarla birlikte cuma namazı kılmaya çağırdı. Hutbede de ilk üç halife ile Hz. Aişe'ye lanet okunmasını emretti. Sünnilerin en büyük cuma camileri olan Uzun Hasan'ın yaptırttığı Gök Mescit-Ulu Cami'ye bu yüzden kilit vurulmasını emretti. Buna itiraz edenler olursa elbette kazanlar kaynatılmaya başlanıyordu.” (Pala, 2010a, 54).

Şah, bununla yetinmeyip Kızılbaşlığın dinsel törenlerini icra ettirerek “İntişamlı tevella ve teberra merasimleriyle on binlerce kızıl başlığın Kerbelâ Sahrası'nı doldurduğu ulvi ziyaretin ikinci gününde İmam Azam, Abdülkadir Geylani, Hallac-ı Mansur, Cüneyd-i Bağdadî türbeleri başta olmak üzere sayısız türbe ve köklü medreseler yıktırıştır.” (Pala, 2010a, 104). Hatta Şah'ın Kızılbaş askerleri türbe ve kabirleri tahrip ederek mezardan çıkardıkları kemiklere “Sünni köpeği! diye hakaret ederek üzerlerine tükürmüşler, kırıp ufalamışlardır” (Pala, 2010a, 104). Kızılbaş Şah'ın Sünni nefreti o kadar artmıştır ki Tebriz halkı Sünni olmaksansa

Hristiyanlık dinine geçmeyi dahi düşünmüştür. Şah, Sünni olduğundan annesini dahi infaz etmekten çekinmemiştir. Romanda Şah'ın Kızılbaşlık inanç ve ritüellerini öteki olarak kurguladığı Sünnilik ve temsilcileriyle olan toplumsal ilişkileri yoluyla inşa ettiği söylenebilir. Bunun yanında Şah'ın yaşamında yaygın olan ve toplumsal yaşamı etkileyen değerler, mekan ve sosyal ilişkilerin de bu inancın şekillenmesinde etkili olduğu düşünülmektedir. Romanda Şah'ın söylemleri ve uygulamalarıyla Kızılbaşlık olgusunu sadece bir inanç deseni olarak görmediği bilakis bir yaşam tarzı ve kültürel kimlik olarak kurguladığı anlaşılmaktadır. Kültürel bir kimliği (Kızılbaşlık) ontolojik ve epistemolojik düzlemde var eden ise öteki (Sünnilik) kimliği olmuştur.

Şah ve Sultan'da Sünnilik

Sancakbeyliği yaptığı Trabzon'dan Ocak, 1507'de hizmetlisi Can Hasan ile yola çıkan Şehzade Selim'in Tebriz yolculuğu bir hayli ilgi uyandırıcıdır. Can Hasan'ın gözlemlerini aktardığı romanda Anadolu sahasında yer alan Teke Yöresindeki Kızılbaş Alevilerle Tebriz'deki Kızılbaşlar arasında büyük farklılık olduğu belirtmiştir. Tebriz'de Can Hasan'ın karşılaştığı Kızılbaşlar, Hz. Aişe'ye hakaretler eden, Kur'an Kerim'e saygı duymayan, Kur'an'da günah olarak bilinen birçok eylem ve davranışı kendilerine helal sayan bir topluluktur. Ateş yakacakları vakit camiden aldıkları Kur'an sayfalarını yakan Tebriz Kızılbaşları, daha savaşçı ve ganimet elde etme eğiliminde olmuşlardır (Pala, 2010a, 78). Kızılbaş Şah'a karşılık Sultan Selim'in Osmanlı Devleti'nde durum farklı değildir. Nitekim Kızılbaşlık ve Sünnilik kabile asabiyeti kazanmıştır (Pala, 2010a: 148). İbn-i Haldun'un *Mukaddime* isimli eserinde asabiyet; aralarında kan bağı bulunan, ortak bir tarih ve geçmişe sahip toplumlarda görülen grup dayanışma ruhu, birliktelik ve toplumsal aidiyet bilincini ifade etmektedir (İbn-i Haldun, 2015, 27). Asabiyet, ortak bir geçmişe sahip ve gelecekte de birlikte yaşama arzusu güden toplumların birlikte ortak bir paydada buluşması, kolektif kimlik bilincine sahip olabilmeleridir (Demir, 2023b, 7).

Şah ve Sultan romanında Kızılbaşlık inancının kurumsallaştığı, kendi ibadet biçimi ve kurumsal kimliğini üretmiş olduğu görülmektedir. Sultan Selim'in egemenlik sürdüğü Sünni İslam ekolünün yaygın olduğu topraklarda Kızılbaş inancına sahip bireylerin takibata, yıldırma politikalarına maruz kaldıklarından bahsedilmiştir. Nitekim Osmanlı toplumunda Kızılbaş inancına sahip bireyler hakarete ve aşağılanmaya maruz kalmıştır. “Ahlaksız kimselere olsa olsa kesin Kızılbaştır, Kızılbaş Çomarı! Gibi imalı sözler telaffuz edilmiştir” (Pala, 2010a, 148- 240). Sultan Selim'in Kızılbaşlara karşı tutumunun farkında olan sivil halk, kısa zaman içerisinde Tebriz'de yaşayan Sünni halkın başına gelen felaketin şimdi kendi başlarına geleceğini hissetmiştir. Romanda Kızılbaşların durumu şu şekilde anlatılmıştır; “Çok geçmeden bu on dört bin insanın yarısı kış ortasında yerlerinden sürüldü, direnen diğer yarısı da Şah'ın Sünnilere yaptığını yapıyoruz denilerek ellerinden ve bacaklarından biri çaprazlama kesilmek yoluyla cezalandırıldılar” (Pala, 2010a, 150).

Sultan Selim, Kızılbaşların Sünnilik ekolünü benimsemesi için Şeyhülislam'dan fetvalar çıkartmış, Kızılbaşların zındık ve yoldan sapmış kimseler olduğunu ileri sürmüştür. Kısa zamanda Kızılbaşlara iftiralar atılmaya başlanmış, ahlaksız ve inançsız olduklarına varıncaya kadar toplumsal hayattan, ticaretten ve kahvehanelerden dışlanmışlardır (Pala, 2010a, 148). Mal ve can güvenliği kalmayan, esnafın mal satmaz hale geldiği, can ve kanları fetvalarla helal sayılan Kızılbaş Alevileri, Sultan Selim'in zulmüne maruz kalmışlardır. *Şah ve Sultan* romanında Anadolu Kızılbaşlarının durumu şu şekilde ifade edilmiştir; “Dokuz bine yakın can telef oldu,

çok insan sakat kaldı, hayatları karardı, yuvalar yıkıldı, ocaklar söndü. Dokuz bin canın telef edilmesi Anadolu'nun üretimini de, dengesini de bozdu" (Pala, 2010a, 150). Romanda her iki hükümdar arasındaki siyasal ve dinsel rekabetin sadece toplumsal değil, ekonomik açıdan da olumsuz sonuçları olduğu, toplumun sosyal dokusuna da zarar verdiği ifade edilmiştir.

Sultan Selim, Şah İsmail üzerine sefere çıktığı vakit en büyük sorunları Kızılbaş nüfusun ağırlıkta olduğu Erzincan'da yaşamıştır. Bölge esnafı askere erzak satmamış, giyecek elbise ve su tedarikinin sağlanmasına engel olmuştur. Bölge halkı Osmanlı yeniçerilerini aşağılayarak askerin savaş öncesi motivasyonunu bozmaya çalışmıştır. *Şah ve Sultan* romanında mezhep unsuru toplumsal yaşamı şekillendiren başlıca faktör olarak ön plana çıkmıştır. Şah'ın ilk eşi Gülizar Begüm Hanım'ın "Kızılbaşlık kadına itibarı emrederken Kible-i Âlem o itibarı benden neden esirgiyor? Kızılbaşlık ana olan kadını baş tacı edinirken Şah Efendimiz beni halayık derecesine neden düşürüyor?" ifadesi Kızılbaş sosyal ve dinsel yapısında kadınlara karşı verilen değere atfetmektedir. Bu bağlamda Kızılbaş olmaya karşı Sünni olmak bağlamında kültürel kimliğin önemine vurgu yapıldığı düşünülebilir. Öyle ki bir kültürel kimliğin inşa edilmesinde ortak değerler yaratılması ve kültürel kimliğe mensup insanları bu değerler etrafında birleştirmek esastır (Maalouf, 2008, 12-20).

Şah ve Sultan romanında yazarın metin kurgusunu mezhep farklılığı ve din olgusu üzerine şekillendirdiği görülmektedir. *Şah ve Sultan* romanında bahse konu olay geçişleri, karakterler ve bireysel özellikleri, karakterlerin evlilik, inanç, gelenek ve görenekleri, yaşam biçimi, sosyal yaşam mekânları, gündelik yaşam pratikleri din kurumu vasıtasıyla biçimlendirilmiştir. Her ne kadar aşk teması romanda temsil edilmiş olmasına rağmen romandaki kurguya yön veren başat faktör din kurumu olmuştur. Ayrıca romanda halk bilimi unsurlarının oldukça fazla yer tuttuğunu söyleyebilmek mümkündür. Türk kültüründe isim alma geleneğinin yansımaları romanda görülebilmektedir. Örneğin, Şah İsmail'in Hitay adı verilen bölgeyi fethettikten sonra "Hitai" adını almış olması, Çaldıran Savaşı'nda Taçlı Sultan'ı Sultan Selim'e bırakıp kaçmasından sonra kendisini hata yapmasından dolayı şiirlerinde "Hatai" adını kullanmıştır. Aynı zamanda Sultan Selim'in Çaldıran Savaşı'nda kazandığı zaferden sonra "Yavuz" adını alması bu durumu doğrular niteliktedir (Alptekin & Alptekin, 2017, 197). Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek'in anlatıldığı Dede Korkut Oğuznamesinde Bamsı Beyrek'in öldüğü haberinin gelmesi üzerine anası ve babasının karalar bağlaması, yasa bürünmesi, gelinin yüzü gülmez olmuştur (Sepetçioğlu, 1988, 78). *Şah ve Sultan* romanında Hüseyin Can'ın kardeşi Can Hasan'ı yanlışlıkla öldürmesi sonrasında karalar giyinip mateme bürünmesi, Sultan II. Bayezid'in vefatı ile İstanbul halkının karalar giyinip yas tutması romanda eski Türk geleneklerinin temsil edildiğini göstermektedir. Bunun dışında *Şah ve Sultan* romanında halk hekimliği, kılık değiştirme ve rüya gibi Türk halk edebiyatının kültürel motifleri ve mitolojik unsurlarına da yer verilmiştir (Alptekin & Alptekin, 2017, 200).

Romanda Sünnilik ve Kızılbaşlık inanç deseninin birbirini öteki olarak konumlandığı görülmektedir. Hakaret etme, eziyet etme, aşağılama ve yok sayma gibi uygulamalar farklı mezheplere mensup kimseleri toplumdan dışlama biçimleri olarak sunulmuştur. Sosyolojik çalışmaların da temel parametrelerinden olan ötekileştirme unsurunun romanda, toplumsal yaşamdan soyutlanma, toplumsal hak ve özgürlüklerinden mahrum bırakılma, şiddet, yok etme ve cezalandırma yoluyla inşa edildiği anlaşılmaktadır. Ötekileştirme siyasetinin ürettiği diğer bir sosyal kontrol mekanizma aracı ise iktidar ilişkisi kurgulamaktır. Her iki inanç deseninin egemen

olduğu yaşam alanlarında kendi ortak değerlerini oluşturmaya çalışması (mekânsal kümelenme, dinsel ritüeller, isim alma vb.) diğer inanç grupları ile iktidar ilişkisi kurguladığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Şah ve Sultan romanı din ve edebiyat etkileşimini yansıtan tarihi bir romandır. Romanda Kızılbaşlık inancı ve Sünnilik inancının gündelik yaşam pratiklerini, toplum yaşamını ne şekillerde etkilediği ayrıntılı olarak sunulmuştur. Şah'ın Tebriz'deki Sünni Mahallelerin birinde Taçlı Hatun'un çocukluk aşkının izini sürmesi dinsel ve mekânsal gettolaşmaya örnek kabul edilebilir. Nitekim *Şah ve Sultan* romanında Sünni Mahallesi ve Kızılbaş Mahallesi gibi ayrımların yapılması, farklı değer ve inanca sahip kimselerin bir arada yaşamaları, asabiyet ve sosyal sermayelerini güçlendiren bir unsur olarak okunabilir. Aynı şekilde Kızılbaş Müslümanların giyim ve kuşamlarının Sünni Müslümanlardan farklılık arz etmesi, isim koyma, inanış ve ibadet ritüellerinde kendini gösterebilmektedir. Her iki inanç deseninın kültürel bir kimlik olarak sunulduğu anlaşılmaktadır.

Yazar esasen Can Hasan ve Hüseyin isimli ikiz kardeşlerin şahsında Kızılbaş Alevi Müslümanlar ile Sünni Müslümanların yani *Şah ve Sultan*'ın aynı soydan gelen Türk ve Müslüman topluluklar olduklarını belirtmiştir. Nitekim dökülen kan kardeş kanı, ölen ve öldürülenlerin ortak noktası Türk ve Müslüman olmalarıdır. Siyasi rekabet görünümü mezhep farklılığına dayanan çatışma, romanda sürekli dinamik bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Bu mezhep farklılığı Şah İsmail'in annesini öldürmesine, binlerce masum sivilin yağ kazanlarında kaynatılmasına sebep olmuştur. Aynı şekilde Sultan Selim, Kızılbaş Müslümanlara karşı büyük bir kıyım girişmiştir. Şah İsmail'in uç beyliği gibi gördüğü ve Kızılbaşların çoğunlukla bulunduğu Erzincan'da Sultan Selim'in ordusuna Erzincan halkı tarafından mal ve ürün satılmamıştır. Kızılbaş esnaf Sultan'ın ordusunun temel ihtiyaçlarını gidermesine dahi mani olmuş, Yeniçerinin motivasyonunu bozucu hakaret ve söylemlerde bulunmuştur. Romanda bu mezhep ayrılığının Türk İslam âleminin bir bütün olmasının önündeki büyük engel olduğu yansıtılmıştır. *Şah ve Sultan* arasındaki siyasi çekişme sebebiyle günlük yaşamın öncelikli konusu Kızılbaşlık ve Sünnilik olmuştur. Sultan'ın ülkesinde Kızılbaşlara akla gelmeyecek çirkin sözler ve iftiralar düzülürken, Şah, mezhep değiştirmeyen Sünni Müslümanları yağ kazanlarına attırmıştır.

Şah ve Sultan romanında, *teberra* ve *tevela* ritüelleri, âmin yerine hayır duaları sonunda Allah Allah! denilmesi, gülbanklar okunması, Ali Veliyullah için semah çıkarmalar, musahiplik cemi, görgü cemi, semaha kalkan talipler, muhabbet cemleri icra edilmesi gibi Kızılbaş Aleviliğine dair kıymetli ve zengin bir içerik paylaşılmıştır. Kızılbaşlık adına paylaşılan bu dinsel motifli törenler Anadolu Türk Müslümanlığı'nın yansıması olarak okunabilir. Teberra törenlerinde Hz. Ali'nin oğlu, Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin'i Kerbela'da şehit edenlere lanet okunmuş, Hz. Hüseyin'in anısına gözyaşları dökülmüş ve yas tutulmuştur. Hz. Hüseyin'in su içmeden şehit olduğuna inanan Kızılbaşlar, Hz. Hüseyin'in anısını bu dinsel törenlerde yaşatmaya çalışmışlardır. Dikkate değer diğer bir husus ise *Şah ve Sultan* romanında hizmetlisinin Sultan'ın yanındayken camiye namaz kılmaya gittiğinden bahsedilirken Sünni İslam ekolünün ibadet ve tevhit anlayışına dair ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetler romanın nerdeyse hiçbir yerinde yer almazken Kızılbaş inancına ilişkin görgü cemi, musahip cemi, kırklar cemi, teberra ritüeli, semahlar ve gülbanklar okunması gibi unsurlar geniş yelpazede okuyucuya sunulmuştur.

Şah ve Sultan romanında muhabbet, görgü ve musahip cemlerinde Orta Asya Türk Şamanlığının ve Kamların kültürel ve folklorik motifleri temsil edilmiştir. Kam ya da Şamanların yönettiği, kadın ve erkeklerin birlikte katılabildiği bu dinsel törenler Kızılbaş cemlerinde tekrar hayat bulmuşlardır. Böylelikle Hoca Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaş Veli gibi Horasan Erenleri ve Türkmen Babalarının aşılacağı insan sevgisi, kadın ile erkek eşitliği tekrar vücut bulmuştur. *Şah ve Sultan* romanında sayılar (üçler, yediler, kırklar), isim alma, yas tutma, evlilik, halk hekimliği ve don değiştirme gibi zengin sayılabilecek Türk halk edebiyatı ve folklorik motifleri kullanılmıştır. *Şah ve Sultan* romanında yazarın verdiği önemli mesajlardan birisi de sevgidir. İncanın temelinde sevgi yattığını, sevginin samimiyet, sadakat, güven, huzur ve mutluluk olduğunu anlatan yazar, sevgide aşırılığa kaçan Şah İsmail'e ulûhiyet atfeden Kızılbaşları eleştirmiştir.

Kaynaklar

- Aksoy, Mustafa. "Türk Kültüründe Alevilik". *İstanbul Journal of Sociological Studies* 24, 65-73, 1993.
- Alıcı, Abdulvahap. "Aleviliğin doğuşu: Kızılbaş sufililiğinin toplumsal ve siyasal temelleri 1300-1501". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 12/1, 205-209, 2019.
- Alptekin, Mehmet & Alptekin, Dilek. "İskender Pala'nın Şah ve Sultan Adli Romanında Halk Bilimi Unsurları". *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/2, 193-224, 2017.
- Beşkonak, Aynur. "İskender Pala'nın Şah ve Sultan romanında mezhep ayrılığı ve doğurduğu sonuçlar". *Asya Studies*, 4/10, 8-12, 2019.
- Birdoğan, Nejat. *Anadolu'nun gizli kültürü: Alevilik*. Hamburg: Hamburg Alevi Kültür Merkezi, 1990.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Dini Tipoloji Bağlamında Anadolu Aleviliği." *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 1-33, 2016.
- Bozkurt, Fuat. *Aleviliğin toplumsal boyutları*. Ankara: Tekin Yayınevi, 1990.
- Bulduker, Gülten. "Estetik algımızda ahilik kültürünün önemi". *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 47, 23-38, 2020.
- Ceylan, Yılmaz. "Yeni bir kimlik hareketi: Anadolu Aleviliği." *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13, 210-226, 2015.
- Çandır, Kazım. "İskender Pala'nın Babil'de Ölüm İstanbul'da Aşk romanı üzerine bir inceleme". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/21, 807-844, 2018.
- Demir, Zafer. "Sosyolojik açıdan edebiyat ve din". *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 1, 13-30, 2018.
- Demir, Erdi. "Orhan Pamuk'un romanlarında göç, kültür ve kimlik". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 73, 100-113, 2022
- Demir, Erdi. "Orhan Pamuk'un Kafamda Bir Tuhaflik adlı yapıtında Alevilik inancı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 106, 337-352, 2023a.
- Demir, Erdi. *Abdallar üzerine etnografik bir alan araştırması: Antalya Abdalları, kültür, kimlik ve toplumsal değişme*. (Basılmamış Doktora Tezi), Antalya, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, 2023b.
- Demircioğlu, Aytekin. "İbn-i Haldun'un Mukaddimesi bağlamında Şiilik ve Alevilik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 69, 153-166, 2014.
- Erdemir, Gökçen Kara. "Yeni Tarihselci Söylem Işığında Bir Disiplin Olarak Edebiyat". *Folklor/ Edebiyat*, 24/95, 299-312, 2018.
- Geçikli, Kubilay. "Edebiyatta yeni Tarihselcilik". *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 40/1, 173-188, 2016.
- Göksu, Erkan. "Türkiye Selçuklu ordusundaki Frenk ücretli askerler ve Babailer İsyanı'nın bastırılmasındaki rolleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 74, 211-233, 2015.
- Gönenç, Sezen. "İskender Pala'nın od adlı romanında folklor unsurları". *Bitlis Eren Üniversitesi*

- Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/2, 45-69, 2013.
- Gültürk Uysal, Alev. “İskender Pala’nın şah & sultan romanında “Hata”i-aşk-iktidar” üçgeninin kavramsal ve simgesel düzlemde çözümlenmesi”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitimi (TEKE) Dergisi*, 7/2, 942-955, 2018.
- İbn-i Haldun. *Mukaddime* (A. Erkoç, Haz.) Ankara: Yason Yayıncılık, 2015.
- Kırbaş, Ufuk & Çelik, Yakup. “İskender Pala’nın romanlarında yeni tarihselciliğin izleri”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi*, 1/26, 135-141, 2015.
- Korkmaz, Esat. *Alevilik ve Bektaşilik terimleri sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları, 2005.
- Köprülü, Mehmet Fuat. *Edebiyat araştırmaları 2*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Maalouf, Amin. Ölümçül Kimlikler. Aysel Bora (Çev.). (26. Baskı) İstanbul YKY, 2008.
- Mélikoff, Irene. *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, Çev. Turan Alptekin, İstanbul: Yeni Gün Basın ve Yayıncılık, 2010.
- Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*. 6 Basım. İstanbul: Cem Yayınevi, 1988.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”. *Belleten* 64/239, 129-160, 2000.
- Özcan, Zeki. *Hermenötik* İstanbul: Alfa yayınları. 2000.
- Özkan, Ali Rafet. Din-Mitoloji İlişkisi. *Ekev Akademi Dergisi*, 11, 9-20, 2002.
- Pala, İskender. *Şah ve Sultan*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010a.
- Pala, İskender. “İstanbul: Dizelerin ve Cümlelerin Müstesna Şehri”. *Şehir ve Kültür*; Ed. A.E. Bilgili, 183-233. Ebru Matbaacılık, İstanbul, 2010b.
- Sepetçioğlu, Mustafa Necati. *Dedem Korkut’un Kitabı* (6. Baskı). İstanbul: İrfan yayınevi 1998.
- Soykan, Ömer Naci. *Edebiyat Sosyolojisi Kuram ve Uygulama*. İstanbul: Dönence Yayınları, 2009.
- Subaşı, Nejd. *Alevi modernleşmesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Şapolyo, Enver Behnan. *Mezhepler ve tarikatlar tarihi*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2013.
- Şatıroğlu, Aysen. “Edebiyat Sosyolojisi”. *İstanbul University Journal of Sociology*, 3/11, 173-177, 2006.
- Tanrıverdi, Hasan. “Din-kültür ilişkisi üzerine bir değerlendirme”. *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBİAD)*, 8/3, 595-60, 2018.
- Taşgın, Ahmet. “Safevî-Osmanlı Savaşı’ndan itibaren dinî söylemin siyasal propaganda aracı olarak kullanılması: Dede Kargın örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 49, 209-224, 2009.
- Tekin, Nergishan. *Türklük ve Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: İlgü Kültür Sanat Yayınları, 2011.
- Uçar, Ramazan, “Alevilik-Bektaşilik”, Ed: Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçoğlu, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Üçer, Cenksu. “Aleviliğin yanlış algılanması: Muharrem uygulamaları örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 74, 45-76, 2015.
- Üzüm, İlyas, “Alevilikte Hz. Ali Telakkisi”, *Hayatı Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu, 08-10 Ekim 2004*, 2005, s. 189-202.
- Yazıcı, Hasan. Edebiyat sosyolojisinin bölümleri ve konuları. *Folklor Akademi Dergisi*, 4/1, 40-55, 2009.
- Yeşilyurt, Şamil. “Nedim Gürsel’in romanlarının yeni tarihselci bağlamda okunması”. *Electronic Turkish Studies*, 4, 2009.
- Yıldırım, Rıza. “Geleneksel Alevilikten modern Aleviliğe: tarihsel bir dönüşümün ana eksenleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62, 135-162, 2012.
- Yıldız, Harun-Bulut, Halil İbrahim, *Tarihi Dini Sosyal ve Güncel Boyutlarıyla Alevilik-Bektaşilik*, Ankara: Bilay Yayınları, 2021.
- Yüksel, Aslı. “Amat romanında yeni tarihselcilik”. *Söylem Filoloji Dergisi* 1/1, 78-91, 2016.

Extended Abstract

In this study, Iskender Pala’s Shah and Sultan novel was analyzed in the context of literary sociology and the Kizil Baslik, Sunnism practices, faith rituals, tradition, lifestyle and identity struggles in the novel were interpreted descriptively. In this work, which has the character of a historical novel, a lifestyle based on faith and a competition with religious motives stand out,

with the element of faith being at the forefront. In the field summer, the elements of folklore, sectarian divisions, symbolic and cultural patterns contained in the novel were studied, and it is understood that not much work has been done on the subject in a quantitative sense. In this regard, it is evaluated that the current study can contribute to the field of literature in the context of literary sociology and intellectual context. Iskender Pala's novel *Shah and Sultan* sheds light on the relationship between society and religion in the context of Sunnism-Qizilbash. The novel, which has the characteristics of a historical novel, deals with the themes of religious, political and cultural rivalry between Yavuz Sultan Selim and Shah Ismail Dec. Two Turkish rulers who were in love with the same woman were constantly in a state of contention about poetry and political superiority. The main theme of the novel is the political-looking Sunnism and the Qizilbash rivalry. The policies implemented by the Shah against the Sunnis, the Sultan's attitudes towards the Qizilbash have been conveyed to the reader in a kind of personal style of the author.

Some researcher stated that while Iskender Pala uses postmodern novel techniques, he is fed by the new historicism and empathy technique. As a matter of fact, new historicism is an approach that puts the historical fiction of the novel in the foreground rather than elements such as top fiction and the plot of the novel. The theory of New Historicism was first proposed by the American critic Stephen Greenblatt in 1892 as a method of reading novels. What is important in the new historicism movement is not to focus only on the author's novel, plot and characters. On the contrary, it is to interpret the work from a holistic point of view, taking into account the social and cultural atmosphere of the period in which the novel was written, the author's worldview and tradition of ideas. Therefore, the novel cannot be perceived as a concrete object independent of the author. The novel is a point of view, expression and way of thinking that largely reflects the author's cultural practices, the sociology of the society in which he lives, beliefs and social habits.

The novel *Shah and Sultan* is a historical novel that reflects the interaction of religion and literature. In the novel, the Qizilbash faith and the ways in which the Sunnism faith affects everyday life practices and community life are presented in detail. The Shah's tracing of Taçlı Hatun's childhood love in one of the Sunni Neighborhoods in Tabriz can be considered an example of religious and spatial ghettoization. As a matter of fact, making distinctions such as Sunni Neighborhood and Qizilbash Neighborhood in *Shah and Sultan* novel, coexistence of people with different values and beliefs can be Deciphered as an element that strengthens their anger and social capital. In the same way, the fact that the clothing and clothing of Qizilbash Muslims differ from Sunni Muslims can manifest itself in naming, belief and worship rituals. It is understood that both belief patterns are presented as a cultural identity.

DEDE KORKUT'UN BOĞAÇ HAN DESTANI'NDA GEÇEN METAFORLARIN TASAVVUFİ TAHLİLİ MYSTICAL ANALYSIS OF METAPHORS IN DEDE KORKUT'S EPIC OF BOGACH KHAN

MUSA KAVAL*

Sorumlu Yazar

Öz

Türk halk kültürünün temel sözlü eserlerinden *Dede Korkut Kitabı* birçok gizli anlama işaret eden unsur barındırmaktadır. Kitapta medeniyeti oluşturan öncüllerden, dini muhtevanın oldukça yoğun şekilde işlendiği görülmektedir. Türklerin, İslam öncesi mistik inançlarının yer aldığı bu harmoni, İslam sonrası dönemde de uyum ve ahenk azalmamış; aksine arttırmıştır. Zira Türklerin yaşama dair benimsedikleri anlamların neden olduğu müspet dönüştürme kabiliyetinin bu süreçte önemli bir etkisi olmuştur. Türk halk kültürünün asırlar boyunca benimsediği bu yaklaşım İslam sonrası dönemde tasavvuf merkezli bir yorumla devam etmiştir. *Zira Dede Korkut Kitabı*'nın hemen başında yer alan Boğaç Han Destanı'nda gözlemlenen tasavvufi yorumun zenginliği dikkat çekmektedir. Çünkü İslam'ın dinamik ve engin anlam dünyasına dair bir yolculuk olan tasavvuf, Türklerin bitmeyen mücadelesine yenilik kazandırmıştır. Boğaç Han hikâyesinde de görülen bu uğraş Türk'ün gaza bilincinin tasavvufun mücâhede kavramıyla adeta mezc olmuştur. Türklerin savaşçı ruhunun tüm yaşamını şekillendirmiş olması ile tasavvufun en temel uğraş konusu olan nefsi terbiye etme çabasının son nefese kadar devam etmesi Türk-tasavvuf birlikteliğinin motivasyonlarından sadece biridir. Boğaç Han Destanı da bunun önemli bir numunesidir. Çalışmamıza konu olan Boğaç Han Destanı'ndaki olay örgüsü içerisinde yer alan metaforların mistik tarih boyunca ortak anlamlarda buluştukları anlaşılmaktadır. Hatta kimi zaman destandaki olayların İslam ve İslam öncesi semâvi dinlerin peygamberlerinin hayatlarıyla benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte tasavvufi kültürün ölmeyen şahsiyetlerinden olan veli kültürünün İslam öncesi Türk inanç sistemindeki benzerlikleri tespit edilmiştir. Bütün bunlardan daha ilginç olanı ise Boğaç Han Destanı'nda verilen mücadelenin Kur'an-ı Kerim'deki bazı âyetlerin âdete tefsiri şeklinde yorumlanabilmesidir. Tasavvufi/işâri tefsirin mümkün kıldığı bu yorumlar Türklerin İslam'ı benimserken neden tasavvufi geleneğin belirleyici bir aks olduğunun da izahı mahiyetindedir. Bu manada destanda kullanılan bazı mistik metaforların Türklerin uzun tarihi boyunca biriktirdikleri ruhsal mirasın İslam sonrası dönemde yeniden yorumlandığı unsurlar olduğunu söylemek mümkündür. Bu iddiayı pekiştirecek metaforlar üzerinden Boğaç Han Destanı'nın dini ve tasavvufi tahlilinin yapılmaya çalışıldığı bu makale ilk ve özgün çalışma olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Dede Korkut, Boğaç Han, Destan, Metafor

Abstract

the Book of Dede Korkut, which is one of the basic oral works of Turkish folk culture, contains many elements. It is seen that the religious content, which is one of the pioneers of

Araştırma Makalesi / Künye: KAVAL, Musa. "Dede Korkut'un Boğaç Han Destanı'nda Geçen Metaforların Tasavvufi Tahlili". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 181-200. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1531842>

* Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, E-mail: kavalmusa@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-8784-7762

civilization, is handled very intensively. This harmony, which also included the pre-Islamic mystical beliefs of the Turks, did not decrease, but rather increased in the post-Islamic period. Because the positive transformation ability of Turks in adoption of life had a significant impact on this process. This approach, adopted by Turkish folk culture for centuries, have continued with a sufism centered interpretation in the post-Islamic period. The richness of the sufi interpretation observed in the Epic of Bogach Khan, located at the beginning of *the Book of Dede Korkut*, attracts attention. Because sufism, which is a journey into the dynamic and vast world of meaning of Islam, has guided the endless struggle of the Turks. This struggle, which is also seen in the story of Bogach Khan, is almost fused with the Turkish consciousness of ghaza and sufism's concept of struggle. The fact that the warrior spirit of the Turks has shaped their entire lives and that the effort to discipline the soul, which is the most basic struggle of sufism, continues until the last breath is only one of the motivations of the Turkish-sufism unity. The Epic of Boğach Khan is one the sample of it. It is understood that the metaphors in the plot of the Bogach Khan Epic, which is the subject of our study, have common meanings throughout the deep mystical history. In fact, sometimes the events in the epic are similar to the lives of the prophets of Islamic and pre-Islamic heavenly religions. In addition, similarities between the saint cult, one of the immortal figures of sufism, and the pre-Islamic Turkish belief system have been identified. What is more interesting than all of these is that the struggle in the Epic of Bogach Khan can be interpreted as a literal interpretation of some verses in the Holy Quran. These interpretations, made possible by sufi/Ishari commentary, also explain why the sufism was a decisive axis when the Turks adopted Islam. It is possible to say that some of the mystical metaphors used in this mandate epic are elements in which the spiritual heritage accumulated by the Turks throughout their long history was reinterpreted in the post-Islamic period. This article, which attempts to make a religious and mystical analysis of the Bogach Khan Epic through metaphors that will reinforce this claim, will be the first and original study.

Key Words: Sufism, Dede Korkut, Bogach Khan, Epic, Metaphor.

Giriş

Türk halk kültürünün oluşmasında ve nakledilmesinde sözlü gelenek başat bir misyon üstlenmiştir. Tarihi süreç içerisinde tıpkı dil, din ve coğrafya gibi sözlü anlatım da dinamizm sergilemiştir. Yazılı aktarımın yaygın olmadığı bütün toplumlarda destanlar, masallar ve mitolojik hikâyeler içinden çıktıkları toplumların temel hasletlerinin devamlılığını sağlayan kültür eserleri olmuşlardır. Kültürün hem oluşturulması hem de gelecek nesillere aktarılmasında elzem öneme sahip sözlü kültür unsurları dil, edebiyat ve folklorun yanında tinsel-ussal açıdan insanoğlunun varoluşsal hakikatinin motiflerini aksettirmektedir. Zira arkaik dönemlerden ana uzanan her bir sözlü kültür unsuru, insan-âlem-Tanrı bağlamında varoluşun ve karşılıklı ilişkinin bütün unsurlarını çok yönlü ve derinlikli bir muhteva ile aktarımını gerçekleştirmektedir. Çocuklara masal, yetişkinlere sohbet, ihtiyarla övünç gibi algılanan destanlar, hakikatte millet olma şuurunun temel kodlarını ihtiva etmektedir. O nedenle Dede Korkut hikâyeleri Türk tarihinin belirli bir döneminde doğmuş, donuk bir halk söyleyişi olmanın ötesindedir. Kendini dile getiren toplum gibi destanlar da her dönemde özgünlüğünü bozmadan güncellenmeyi başarmışlardır. O nedenle varlıklarını muhafaza etmişlerdir. *Dede Korkut Kitabı*'nda geçen hikâyeler kahramanlar, coğrafya, olaylar bağlamında değerlendirildiğinde oldukça geniş bir zaman ve mekânda üretilmiş olduğu görülür.¹ Tarih anlatıcılığı şeklinde değerlendirilemese de tumturak bir övünmenin fevkinde, hikâyeler Türk halk kültürünün birçok unsurunu içermektedir.

Günümüzde insan ve toplum yaşamında dinin fonksiyonu modern birtakım

1 Bk.Muharem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* (İstanbul: M.E.B.,1971)

dayatmalardan ötürü aşınmış olsa da² yakın bir geçmişe kadar din, bireysel ve toplumsal yaşamın hemen her alanında baskın şekilde kendini göstermiştir.³ *Dede Korkut Kitabı*'ndaki destanların, muhtevanın tarihi serencâmı içerisinde uğradığı değişimin yazıya geçirilmesi sürecinde vâki olduğu ortadadır.⁴ İslam öncesi dönemde de Türklerde büyük öneme sahip dini ve mistik eğilimler varlığını sonraki dönemde de göstermektedir. Korkut Ata adıyla anılan bu ulu şahsiyetin sonraki dönemlerde Dede Korkut şeklinde anılmaya başlaması dahi bu değişimin bir sonucu olarak görülebilir. Zira geçmişte ve günümüzde tasavvufi şahsiyetlere hitaben “dede” lakabının kullanıldığını görürüz. Dolayısıyla kişiliklerin sahip olduğu kimi mistik hallerin hikâyeler vesilesiyle İslam'ın veli profili şekline dönüşerek devam ettiği okunmaktadır. Bu yönüyle *Dede Korkut Kitabı*'na dair değerlendirme yapan Bulduk, Türk'ün millet olma hasletleri ve şahsiyetleri açısından benzersiz örnekler ihtiva eden destanların, Türk dünyasının kimlik pasaportu olduklarını ifade etmiştir. Zira geniş bir alana yayılan ve hemen bütün Türk boylarının yaşam örneklerini barındıran destanlardaki tek bir kelimenin önemli ipuçları sunacağına da dikkat çekilmiştir.⁵ Bu çalışmada tam olarak bu hakikatten yola çıkarak *Dede Korkut Kitabı* 'ndaki destanların dokusunda önemli bir yer teşkil eden motifleri, dini-tasavvufi açıdan yorumlamaya çalıştık.

Türklerin İslamlaşma sürecinde kendi tarihi ve sosyal sâiklerin yanında genetik ve psikolojik geri beslemeler nedeniyle tasavvufi yorumun bir tesadüf olmadığı düşünülmektedir. İleride daha kapsamlı şekilde ele alınan tarihi ve kültürel tüm bu arka plan olgularından hareketle Türk-İslam sentezinin kendine özgü yorumunun ana aksını oluşturan tasavvufun da tıpkı süreç içerisinde aktarılan destanlar gibi toplum içerisinde yoğrulduğu anlaşılmaktadır. Nasıl ki, destanları hissedene, kimi zamanda yaşayan ve daha sonra da aktaran insan değişim ortaya koymaktadır. Aynı şekilde İslam'ın dinamik yorumu olan tasavvuf da Türk toplumunun aksiyoner yaşantısı ile ahengini bulmuştur. Türk toplumunda tasavvufun etkisi üzerine incelemeler yapan Nurettin Topçu'nun ifadesi ile İslam'ı şekil ve kâide ile dondurmaya çalışan eğilimlerin aksine tasavvuf, içerisinde taşıdığı aşk ve coşku ile Türk tarihinin aksiyonerliğinin motivasyonu olmuştur.⁶

Günümüzde de dini telâkkisini tasavvufun engin tefekkür ve anlayış biçimi üzerinde anlamlandıran Türkiye'nin diğer İslam topluluklarından önemli birtakım farklılar arz ettiği görülür. *Dede Korkut Kitabı*'nda görülen bu özgün dini yorum, Türk'ün inanç dünyasını kuşatan derin mistik ve tarihi tecrübenin devamı niteliğindedir. O nedenle destanlar yaşadıkları zaman ve çevrenin ötesine uzanan sonsuz yaşam idealinin numuneleridir. Bu manada Gök Tengri ve âhret inancına sahip Türklerin, İslamlaşma sürecinde tasavvufi yorumu benimsemeleri tesadüf değildir. Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinde inceliklerle işlediği örneklerde de görüleceği üzere tasavvufi yorumu, Türklerin bireysel ve toplumsal yaşam karakterlerine en uygun din algılama şeklidir. Dede Korkut hikâyelerinde de görülen dini ve tasavvufi örüntünün Türk halk yaşamına dair sunduğu motifler günümüz insanının manevi serencâmını da özetlemektedir. Türk İslam anlayışının tarihi bir izdüşümü olarak telâkki edilebilecek mahiyette

2 Anthony Diggins, *Run Away World: How Globalization Is Reshaping our Lives* (New York: Routledge, 2000), 38-41.

3 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 75-79.

4 M.Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980), 212-214

5 Üçler Bulduk, “Dede Korkut, Oğuz Elleri ve Kafkaslar”, *Kars Kafkas Üniversitesi I. Milli Kafkasya Sempozyumu*, (Kars, 1995), 247

6 Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998).

olan Dede Korkut destanları günümüz İslam dünyasının kendi coğrafyasında uzun yıllardır süren inançsal ayrışma ve çatışmanın anlaşılmasına vesile olacağı gibi İslam coğrafyasının Müslüman olmayan toplumlarıyla nasıl bir ilişki tesis etmesi gerektiği konusunda da ipuçları sunmaktadır. Zira tarihteki ihtişamlı geçmişin üzerine yükseldiği inanç, ahlak ve yönetim ilkelerinin belirlenmesinde inkâr edilemez ehemmiyeti olan dini ve tasavvufi geleneğin anlaşılması bugünün bazı sorunlarına ışık tutabilecek mahiyettedir.⁷ O nedenle *Dede Korkut Kitabı*'nın, Türk'ün genetik dokusunda taşıyageldiği hasletlerle mecz edilen mistik gizemciliğinin bir beyanı olduğunu söylenebilir.

Türk tarih ve edebiyatında büyük bir öneme hâiz Dede Korkut destanları ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Eserin dini ve tasavvufi yönüne dair genel bakış ortaya koyan çalışmalarda daha çok kavramsal tespitler ve dini motiflerin benzerliklerine dair genel değerlendirilmeler yapılmıştır. Bu çalışmalarda dini ve tasavvufi yönden derinlemesine araştırılmalar yapılmadığı görülmüştür. Türk-İslam yorumunun halkın gönlünde ve dilinde geliştirilmesinde başat eserlerden kabul edilen *Korkut Ata Kitabı*'ndaki destanların her birinin farklı ilmi disiplinler eşliğinde derinlemesine araştırılması, eserdeki birçok olgunun gerçekliğinin günümüze kadar olan yansımalarının olduğu görülecektir. Bu çalışma ile *Dede Korkut Kitabı*'ndaki destanların dokusunu oluşturan dini ve tasavvufi metaforların değerlendirilmesi yapılarak adeta Türk toplumunun manevi serencâmını nasıl resmettiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.Dede Korkut'un Manevi Kişiliği

Boğaç Han Destanı ile ilgili değerlendirmelere geçmeden evvel eserin kahramanlarından biri ve aktarıcısı olan Korkut Ata'dan bahsetmek gerekmektedir. Zira herhangi bir eserin doğru anlaşılması için yazarın şahsi ve toplumsal kimliği büyük önem taşımaktadır. O nedenle Dede Korkut'un dini ve tasavvufi yönünün ortaya konulması elzemdir.

Kaynak eskiliği nedeniyle yaşadığı dönem ve mekân ile ilgili henüz net bilgilere erişilemeyen Korkut Ata'nın, Türk tarihinin sözlü geleneğinde bizzat şahsiyet kazanmış bir ulu kişilik olduğu görülür.⁸ Dini kimlik açısından Korkut Ata'nın rolü, Türk toplumlarında yerini bulmuş “kamlık” olgusuyla değerlendirilmektedir. Dini bir figür olarak kam, şaman inancında kâhin, büyücü ve coşkun dini önder olarak tarif edilir. Hemen bütün şamanist toplumlarda sihir ve vecd hallerinin hâkim olduğu görülmektedir. *Korkut Ata Kitabı*'nda ise akıl ve gerçeklikten kopmamış bir dini şahsiyet portresinin çizildiği görülmektedir. Bu manada Gök Tengri inancına sahip Korkut Ata'nın basit bir genelleme ile şamanist bir figür serdettiğini söylemek doğru olmayacaktır. Şamanların ruhlar ile irtibat kurması da yine Türklerin atalar kültü ile karıştırılarak dinler arasındaki ayrımı iyi yapamayan veya elde yeterli veri olmadan varılan genellemeler, Türklerin Gök Tengri inancının doğru anlaşılmasına engel olabilmekte. İslam dininde vefat eden yakınlarla gösterilen saygı ve vefânın ibadet ve dualarda yerini aldığı görürüz. Her namazda okunan Rabbenâ duaları başta olmak üzere İsrâ Sûresi 24. ve İbrahim Sûresi 41. âyetlerde atalara dua etmenin bir emir olduğu görülmektedir. Bu âyetleri tatbik eden Hz. Muhammed de kabirlere gitmiş ölüler için dua etmiştir. Hz. Aişe, Hz. Muhammed'in yanında kaldığı her gecenin

7 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004).

8 M. F. Kırzioğlu, “Dede Korkut Kitabındaki Üç Destanın Tarihteki Yeri”, *1. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri*, (Ankara: Pikim, 1973), 95-106.

son kısımlarında Bâki Kabristan'ında medfun olan arkadaşlarının mezarlarını ziyarete gittiğini nakleder⁹. Hatta bir gece Hz. Cebrail'in Hz. Peygamber'e; "Rabbın Bâki ehline gidip onlar için istiğfar etmeni emrediyor!" ifadesiyle, kabir ziyaretinin Allah'ın emri olduğunu okuruz.¹⁰ Hz. Muhammed, kabirlerinde yatanlara selam verip dua ederdi. Başka bir hadis-î şerifte ise asıhtan bazılarının, kabirdekilerle sanki onlar sağlamış gibi konuşan Hz. Muhammed'e kendisini duyup duymadıklarını sorduklarında, "Benim söylediklerimi siz onlardan daha iyi duyamazsınız. Şu kadar ki, onlar cevap veremezler."¹¹ buyurmuştur. Türklerdeki ata kültüründen ötürü birinci dereceden yakını olan bir kişinin kıymet verdiği ölünün şekline benzer bir oyuncak boyutunda bir figür olan "kugurçak/korçak yapıp onu evinde sakladığı, zaman zamanda o figürü öperek sevgisini gösterdiği Ebu'l Gazi Han tarafından aktarılmaktadır.¹² Tanyu, taşın Türkler için mistik öneminin eski inançlarında olduğu gibi günümüze kadar uzanan hikâyelerde yavaşça taşa dönüşen "taş bebekler" ile ilgili hikâyelerin yanında "taş ol, taş doğurma, niyet taşı" gibi kavramlara dikkat çeker.¹³

Tevhid akidesini ihtiva eden Gök Tengri inancının anlaşılmasında önemli bir katkısı olacağını düşündüğümüz Korkut Ata, her bir hikâyede ve tecrübe edilmiş her bir olayda Tanrı'nın birliğine vurgu yapmaktadır. Bu olgudan hareketle tarihçiler tarafından da ifade edildiği üzere sadece Korkut Ata figürü değil, yapılan çalışmalardan hareketle Türklerin tek Tanrı inancına sahip ve sapkın inançlara meyiletmediği söylenebilir. "Gök" kelimesinin yücelik, ululuk anlamında bir sıfat kullanıldığına dikkat çeken Tanyu, Gök Tengri ile Vahdâniyet vasfına sahip tek ve mutlak Tanrı'ya işaret edildiğini dile getirir.¹⁴ Diğer dinlerde güneş, ay ve yıldızların tanrılaştırılmasına rağmen Türklerin göğü, yüceliğin sembolü olarak kullanması Gök Tengri inancının tevhidî içerdiği göstermektedir.¹⁵ Göğün, ilahi aşkınlığın sembolik ifadesi olduğunu tartışmaya mahal vermeyecek şekilde aşıkâr addeden diyen Schimmel¹⁶ şu âyeti dile getirir; "Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. Allah daima diridir, bütün varlığın idaresini yürütendir. Allah'ı ne gaflet basar, ne de uyku. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur... Allah'ın kürsüsü, bütün gökleri ve yeri kucaklamıştır. Onların her ikisini de görüp gözetmek O'na bir ağırlık vermez. Allah çok yücedir, çok büyüktür."¹⁷ Bu âyet gibi diğer pek çok âyette bildirildiği üzere göksel varlıklarla insan pozisyonunu doğru konumlandırarak manevî yükselişini gerçekleştirebilmedir.¹⁸

Allah'ın tekliliğinin ve yüceliğinin insani vasıflardan uzak şekilde bildirilmiş olması ve Hz. Muhammed döneminden itibaren Müslümanların ellerini göğze kaldırarak dua etmeleri bir rastlantı olamaz. Türk coğrafyasını gezen İslam âlimi ve gezgini İbn Fadlan'ın dara düşen bir Oğuz kişinin başını göğze kaldırarak "Bir Tengri" diyerek¹⁹ duaya başlaması henüz Müslüman olmamış Türklerin, Gök Tengri inancıyla mahiyeti açısından dikkat çekicidir. Tasavvuf geleneğinde insan-âlem ve ruhaniyet

9 Müslim, "Cenâiz", 102.

10 Müslim, "Cenâiz", 103.

11 Müslim, "Cennet", 76;77.

12 Abdulkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi,1976), 60.

13 Hikmet Tanyu, *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı* (Ankara: AUIFY, 1980), 3, 99, 154, 236, 241, 246.

14 Tanyu, *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, 15.

15 Sadettin Gömeç, "Şamanizm ve Eski Türk Dini", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (Denizli, 1998), 38-50.

16 Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 38.

17 Bakara, 2/255.

18 Nasr, *İslam ve İlim*, 237.

19 Ramazan Şeşen, "Klasik İslam Kaynaklarına Göre Eski Türklerin Dini ve Şaman Kelimesinin Menşei", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 10/11, 1981, 78.

direk ilişki içerisinde. Hatta bütün âlem ve doğa kutsal bir niteliğe sahiptir.²⁰ O nedenle Türklerin tasavvuf ile ilişkisi İslam ile başlamış olsa da mistik yönelimlerinin çok daha eskiye dayandığını kabul etmek durumundayız.

Yukarıda değinilen hususlar eşliğinde Türklerin büyük çoğunluğunun, İslamlaşırken benimsediği itikâdî, âmeli ve ahlaki yaklaşımın teşekkülü ve günümüze kadar bu çizginin devam etmesi bir rastlantı olamaz. Dinin akıl ve gerçeklikle algılandığı bu ekollerin ilk Müslüman Türk topluluklarında yazılan eserlerdeki izlerine fazlaca rastlanmaktadır. *Dede Korkut Kitabı*'nın hemen başında, İslam'ın temel âkidelерinin dile getirildiği şu ifadeleri örnek mâhiyetinde sunmak isteriz; “Allah, demeyince işler düzelmez, Kâdir olan Allah vermeyince kişi zenginleşmez. Ezelden yazılmazsa kul başına kaza gelmez, ecel vakti ermeyince kimse ölmez.”²¹

Mistik eğilim açısından Türklerin tasavvufi yoruma büyük önem verdiklerini Korkut Ata örneğinde de müşahade etmekteyiz. Veli bir kişi olarak tavsif edilen edilen Dede Korkut'un eserinde İslam'ın zâhir-bâtın uyumunu ölçülü bir şekilde koruduğu görülmektedir. İleride detaylı şekilde değerlendirilecek bu hususun benzerini Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi'de de görmekteyiz. Hoca Ahmet Yesevi'nin, İslam coğrafyasının çeşitli mezhep savaşlarıyla nedeniyle kaos içerisinde olduğu dönemde Türklerle İslam'ı anlatmak için vesile edindiği hikmetlerinde bu gerçeği fazlasıyla bulmak mümkündür. Birkaç örnek olarak;

Ebu Hanife mezhebinde asla yürümez,
Mübtedinin mezhebinde yürürler ha.²²
Şeriâta maksat odur yola girmek,
Tarikatta maksat odur nefisten geçmek,
Hâkikâta aziz canı feda eylemek,
Candan geçmeden aşk şarabını içse olmaz.²³

Türk'ün İslami yorumlamasında başat karakterlerden Hoca Ahmet Yesevi ile aynı inancı benimsediği deyişlerinde görülen Korkut Ata'nın İslamlaşan Türk toplumunun imân ve âmeliyle kendini gösteren ilk Alperenler'den olduğu görülür.²⁴ Türk tarihi, dini bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde Korkut Ata'nın, İslamiyet öncesi Türk toplumlarında görülen din âlimi, bilge, müşâvir ve gâipten haber veren bir ulu kişi olduğu görülür. Dede Korkut'un sergilediği vasıfların İslamiyet sonrasına karşılık gelen “veli” tipolojisini aksettirdiği anlaşılmaktadır. Kitabın hemen başında Dede Korkut'un; Bayat Boy'undan “er kişi” vasfıyla Hz. Peygamber'in döneminde ortaya çıktığı, ilham ve keşfe mazhar bir zât olarak gâipten haber verdiği zikredilmektedir. Bu vasıflarından ötürü Oğuzların müşküllerini danıştığı ve tavsiyelerine de harfiyen uyulan bir şahsiyet olduğu aktarılmaktadır.²⁵ İslami ve tasavvufi yönden yaşadığı devrin otoritesi kabul edilen Abdülkerim Kûşeyri, “veli” kavramını âyet ve hadisler bağlamında kapsamlı şekilde açıklar. Devamında velilerin, duaların kabulü yanında gelecekte haber verme gibi başka kerâmetler gösterebileceklerini nakli ve akli deliller eşliğinde izah eder.²⁶ Yine ilk dönemin büyük mutasavvıflarından Gazneli Hücvirî,

20 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 10.

21 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 1.

22 Ahmet Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, ed. Mustafa Tatçı (Ankara: Merkez Repro Basım, 2016), 445.

23 Yesevi, *Divan-ı Hikmet*, 249.

24 Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 198.

25 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 1.

26 Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 347-351; 433-465.

tasavvuf yolunun esasın ve aslının velilik üzerinde temellendirildiğini delilleriyle tafsilatlı şekilde ortaya koyar.²⁷

Türklerin İslam'ı anlama ve yaşayış biçiminde temel yorum telakki ettiği görülen tasavvufun uzun bir silsile şeklinde varlığını gösterdiğini dile getiren Köprülü, halk edebiyatından başlıca unsurlara dikkat çeker. Türk edebiyatı ve tasavvufi halk edebiyatı üzerine uzun araştırmalardan sonra ulaştığı tespitinin özeti mahiyetinde şunlar söylenebilir. Köprülü'ye göre Müslümanlıktan önceki dönem Türk halk edebiyatı ile yakından alakası olması itibarıyla henüz ilk başlardaki teşekkül sürecinde tasavvufi temel unsurlara rağbet söz konusudur. Bu halk edebiyatı vasıtasıyla tasavvufi esaslar toplum arasında yayılma imkânı bulmuştur. İlerleyen zamanlarda da tasavvufi duygu ve düşüncelerin gelişmesi bu edebiyatın yüzyıllar boyunca halk dilinde yaşamasına vesile olmuştur.²⁸

Başta Anadolu gelmek üzere Türk yurtlarının her köşesini sarmış evliya türbelerinin halk kültürüne olan etkisinin azalmadığını görüyoruz. Modernizm ve rasyonalizmin etkisine rağmen toplumumuzda rağbet gören mekânlardan, evliya türbeleri halk inancımızın vazgeçilmez unsuru olmaya devam etmektedir. *Dede Korkut Kitabı*'nda okuduğumuz üzere velilerin sadece yaşadıkları zaman diliminde insanlara hizmet etmedikleri hatta vefâtlarından sonrada inananların müşküllerini çözdüklerine dair sayısız aktarımlara şahit olunmaktadır. Abdülhâkim Arvasi'nin talebesi olan mutasavvıf Muzaffer Ozak, Anadolu'yu kuşatan evliya türbelerini anlattığı *Zinetü'l-Kulüb* adlı eserinde velilerden bahseder. Hatta bizzat tecrübe ettiği Telli Baba adlı velinin kerâmetlerini aktardıktan sonra evliyanın hizmetlerinin vefâtlarından sonra da devam ettiğini İslâmî delilleri ile anlatır. Tecrübe ettiği vâkıânın tasavvufi bir hakikat olduğunu mutasavvıf şâir Akşemseddin'e atfedilen şu dizeler ile pekiştirir;

Evliyauallah iki cihanda tasarruf ehlidir.
Bu ölüdür undan nasıl derman olur deme.
Mevlanın kılıcıdır, vücudu ona kılıf olmuştur.
Bir kılıç ki çıplak olduğu zaman daha fazla tesir eder.²⁹

Türk halkının dini ve tasavvufi geleneğinde velilerin akıl, hikmet ve aksiyonerlik yönlerini yansıtan ilk şahsiyetlerinden Dede Korkut, günümüz Türk dünyasında veli rolü hala icra etmektedir. Aşağıda tek tek değinmeye çalışacağımız üzere onun bedenlen vefât etmiş olmasına rağmen destanları ile ruhen Türk halkına manevi yönden hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Zira tasavvuf düşüncesinde havada uçmak, suyun üzerinde yürümek ve gâipten haber vermekten ziyade hakiki kerâmet kötü huyları atıp yerine güzellerini koymaktır.³⁰ Bu anlamda asırlar boyunca Türk toplumunun terbiyesinde başat rol üstlenmiş başat bir şahsiyet olarak Dede Korkut elinde kopuzuyla bir veli telakki edilir.³¹ Ziya Gökalp, Türk toplumundaki veli kültürünü Dede Korkut'un örneklediği gibi akıl, hikmet, ahlak ve tasavvuf bağlamında şirleştirir.

İnsanların ilk mürşidi kimlerdir?
Hiç şüphesiz peygamberler, veliler

27 Ali b. Osman Cüllâlabî Hüevirî, *Keşfu'l Mahcûb* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 273-297.

28 Köprülü, *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar*, 356.

29 Muzaffer Ozak, *Zinet-ul Kulub* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 2019), 438.

30 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 434.

31 Ahmet Yaşar Ocak, *Menakıbnameler* (Ankara: TTK Yayınları, 1992), 12-17.

Bu zamanda din, hikmete kılavuzdur
 Ahlak, sanat hep o nurdan alır fer
 Ancak sonra din yerini ham zühte
 Verir, artık coşkun vecdi azalır
 Velilerin yeller eser yerinde
 Mürşid adı fakihlere irs kalır
 Fakihlerin kılavuzu nakliyyat
 Dini zorla sürüklerler bu yola
 Hikmet der ki, “Bana rehber akliyyat”³²

2.Kara Otağ Metaforu

Bayındır Han tarafında yılda bir kez Oğuz Beylerine ziyafet verilirdi. Daha öncekilerden farklı olarak bu defa ak, kızıl ve kara renkte üzere üç ayrı otağ kurulmuştu. Bayındır Han, oğlu olanların ak otağda, kız evladına sahiplerin ise kızıl otağda şerefle misafir edileceğini bildirmişti. Kız ve erkek çocuğa sahip olmayanların kara otağda misafir edilmesi, altlarına da kara keçe serilmesi ve sofralarında kara koyun yahnisinden başka bir şey verilmemesini emretmişti. Bu muameleyi beğenmeyenlerin de kalkıp gitmelerini istemiştir. Çünkü böylelerine Allah’ın beddua ettiği için kendileri de beddua edecektir. Daha önce böyle bir ayırımın yapılmamasına karşın icra edilen yeni ağırlama şekli dinsel başka bir ahvalin geliştiğine işaret etmektedir. İslam inancında çocuk sahibi olmama kınanma sebebi değildir. Hz. İbrahim’in yüz yaşına kadar çocuk sahibi olmadığı Kur’an-ı Kerim’de bildirilmektedir.³³ Koca karı olmasına rağmen Hz. İbrahim’in eşi Hacer’in şaşkınlık içerisinde Hz. İsmail’e hamile kaldığını okuruz.³⁴

Boy boylama, soy soylama ifadesinin sık geçtiği *Dede Korkut Kitabı*’nda nesil sahibi olmanın Türkler içerisindeki önemi aşikârdır. Benzer şekilde çocuk sahibi olmamanın Manas Destan’ında da şikâyet konusu edildiğini okuruz.³⁵ Çok çocuk sahibi olmanın toplum ve tanrılar nezdinde statünün ölçüsünden sayıldığı Gilgamesh Destanı’nda dile getirilir.³⁶ Kırık çömleğe benzetilen çocuğu olmayan kadından kimsenin hoşlanmadığı ifade edilmiştir.³⁷

Karanlık ve hiçliğin rengi olan karanın o dönemden itibaren soyu olmayanların da ifadesinde de temsili olarak kullanıldığını anlaşılmaktadır. Siyah rengine tasavvuf kültüründe kötü anlamlar verilmiştir. Horasanlı mutasavvıf Necmeddin Kübrâ siyahı; bedensel hazların ve nefis-i emmârenin insandaki olumsuz inançlar, duyguların bir yansıması olarak değerlendirmiştir.³⁸ Kur’an-ı Kerim’de geçen bütün nefis tasnifleri bağlamında genel bir değerlendirme yapıldığında Allah’ın “Biz âyetlerimizi çevrelerinde ve kendi nefislerinde insanlara göstereceğiz.”³⁹ buyruğu Dirse Hanın başına geleni izah etmektedir. Zira Dirse Han’ın ahvalinin Bayındır Han’ın buyruğu ile çevresindekiler tarafından kendisine gösterilmiş olmasının yanında nefis-i emmâresi

32 Ziya Gökalp, *Yeni Hayat Doğru Yol* (Ankara: Güneş Matbacılık, 1976), 10.

33 Hüd, 11/71.

34 Hüd, 11/72.

35 Işıl Altun, *Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm* (Kocaeli: Yayıncı Yayıncılık, 2004), 102-103.

36 Jean Bottero, *Gilgamesh Destanı*, çev.: Orhan Suda. (İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2013), 2018.

37 Andrew George. *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian* (New York: Penguin Books, 1999), 188.

38 Necmeddin Şahinler, *Siyah ve Yeşil-Kur’an’da Renk Sembolizmi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 17-27.

39 Fussilet, 41/53.

üzerinden de kendi iç dünyasındaki bazı işaretleri ileride görecektir olması destanın bir yönüyle âyetin bir tevili olarak değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır. Öte yandan çevresindekiler tarafından kendisine gösterilen muamele tasavvufi açıdan “kara ölüm” olarak adlandırılan halkın eza ve cefasına katlanmak zorunda kalacağına da ilk işareti olmuştur. Zira destanın ilerleyen bölümünde Dirse Han, en yakın çevresinde bulunan yiğitleri tarafından büyük sıkıntılara maruz bırakılacaktır. Dirse Han’ın durumu Hz. İbrahim’in başına gelenlere benzemektedir. Zira yaşlılık çağında çocuğu olan Hz. İbrahim’in de toplumun gözü önünde rezil edilerek cezalandırılması⁴⁰ ve ülkesini terk etmesi⁴¹ gibi toplumsal cezalara maruz bırakıldığıni biliyoruz.

Bayındır Han’ın onu kara otağa oturtması aslında Dirse Han’ın âyette bildirilen hikmetlerin aşikâr olması için vesilelerin ilk sebebi olmuştur. Çevresinde oluşan işaretlerden sonra Dirse Han kendi nefsindeki işaretleri görerek aydınlığa kavuşacaktır. Zira şeklen küçük fakat özü itibarıyla âlemi-i ekber olan insan kozmik, genetik, psikolojik, parapsikolojik ve ruhsal gizli nice yönü itibarıyla gizli bir hazinedir. Kendini keşfetmesi gereken insana, Allah; “Kendi nefislerinizde de âyetler vardır, görmüyor musunuz?”⁴² buyurarak kendine yönelmesine dikkat çeker. Âyeti, tasavvufi tefsir ile benzer şekilde yorumlayan Bursevi, âlem-i sağır, âlem-i kebir kavramları eşliğinde fizyolojik birçok benzerlikler açısından ele aldıktan sonra insanın kudretinin büyüklüğüne vurgu yapar. Yaşadıkları sorunların çözümü olarak da Hz. Ali’ye atfedilen dizeleri nakleder;

Hastalığın sendedir görmüyorsun
Devâsı da sendendir anlamıyorsun
Sen kendini küçük bir cisim sanıyorsun
Halbuki âlem-i ekber sende mevcuttur.⁴³

“Kara otağ” zilletine düşen Dirse Han artık kendini keşfetmek için bir yolcuğa başlamıştır. Dirse Han’ın kendini keşfetmeye başladığı bu uğraşın müsebbibi Bayındır Han’dır. Destanlarda Hanlar Hanı ifadesiyle zikredilen Bayındır Han’ın sıradan bir lider olmadığını görüyoruz. Zira iki yerde, “Karanlık gecede yolumu kaybetsem ümidim Allah. Büyük sancağı tutan hanımız Bayındır Han”⁴⁴ şeklinde övülen Bayındır Han’ın “ak alınlı” ifadesiyle maddi gücünün yanında manevi kuvvetliyle de anıldığı görülmektedir.⁴⁵ Maddi ve manevi yönde sûfilerin rehberi olan Hz. Muhammed’in sancağı gibi tasavvufi grupların da tuğa benzeyen tüylü sancakları taşıdıkları bilinmektedir.⁴⁶ Türk devlet geleninde liderlerin Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi konumundaki fonksiyonun sadece dünya işlerini yürütmek değil aynı zamanda uhrevi bir yönün olduğu da görülmektedir.⁴⁷

Bayındır Han için kullanılan “ak alınlı” ifadesi ile onun manevi saflık yönüne işaret edilmektedir. Kur’an-ı Kerim’de de zikredilen aydınlık yüzerin⁴⁸ övülen kişilerin vasıfları olduğu görülür. İslam’ın sancaktarlığını yapan Türklerin gaza ruhuyla giriştiği

40 Enbiya, 21/61.

41 Enbiya, 21/71.

42 Zâriyât, 51/21.

43 İsmail Hakkı Bursevi, *Rûhu'l Beyân* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), C. 18, 155-157.

44 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 181,212.

45 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 189, 192, 193, 197, 199.

46 Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, 58.

47 Emel Esin, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi,1978), 88.

48 Âl-i İmran, 3/106; Mutaffifin, 83/24.

mücadele öncesi abdest, namaz ve dua ile Allah'a yöneldikleri Dede Korkut'un her destanında vurgulanmaktadır. Bu anlamda Dede Korkut'un Bayındır Hanı tavsif ettiği bu özellik şu âyeti hatırlatır; "Muhammed Allah'ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetindir, kendi aralarında merhametlilerdir. Onları rükûya varırken, secde ederken görürsün. Allah'tan lütuf ve rıza isterler. Onların nişanları yüzlerinde secde izidir."⁴⁹

İslam'ın gaza vazifesini tarihi serencâmi içerisinde mahir bir şekilde ifa ettiği görülen Türkler için nefis ile mücâhedenin de etkin şekilde yapılmış olması gerekmektedir. Zira Hz. Peygamber'in belirttiği üzere nefis ile cihat, düşman ile yapılan mücadeleden hem daha uzun hem de daha zordur. Bu nedenle Hz. Muhammed'in techiz edilmiş en büyük İslam ordusu ile seferden dönerken; "Küçük cihattan büyük cihada gidiyoruz." sözünü karşılık büyük cihadın ne olduğunu soran ashabına, "O nefisle cihattır."⁵⁰ buyurmuştur. Bir başka hadis-i şerif'te de; "Hakiki mücahit nefisine karşı cihat açan kimsedir"⁵¹ buyuyarak bu olguya dikkat çekmiştir.

Nur'un ve aydınlığın karşıtı olan siyah ile remzedilen nefis-i emmâre'nin kötülüklerinin izâlesi için kurban edilmesi gerekmektedir. Kötü ve aşağılık duyguların membâi olan ve daima kötülüğü emreden nefis-i emmârenin⁵² kurban edilmesi elzendir. Zira Allah ancak nefisini tezkiye edenlerin kurtuluşa ereceğini bildirmektedir.⁵³ İlahi bütün dinlerde görülen kurban ibadeti, ilahi güçleri memnun etmek ve onlara yakınlaşma vesilesidir. Kadim dinlerde karşılık bulan ilk çocuğun Tanrıya kurban edilmesini Hz. İbrahim örneğiyle hatırlatan Schimmel, kurbanın en üst mertebesi olarak şehâdeti dile getirir.⁵⁴ İnanın kişinin Tanrı'nın rızası için gerektiğinde kendi canını vermesini kurban ibadetinin zirvesi olarak telakki edilmesi Türklerin gaza ruhu ile biri bir örtüşmektedir. Hz. Muhammed tarafından küçük cihat olarak tarif edilen fiziki cihattan daha zor olan nefis ile cihat Allah'ın emridir. Zira nefis ilahlık iddiasında bulunabilecek tek varlıktır. Şöyle ki "Gördün mü nefsinin arzu ve hevâsını tanrı edineni? Onun sorumluluğunu sen mi vekil edinerek üzerine olacaksın?"⁵⁵ uyarısıyla tarif edilen nefisine uyan kişinin farkında dahi olmadan algı, idrak ve duygularının kendisi için en büyük saptırıcı olduğu bildirilmiştir.⁵⁶

3. Büyük Savaş

Kendisi için büyük savaşın işareti olan kara otağdan kalkan Dirse Han, "Yiğitlerim yerinizden doğrulun, bu garâip bana ya bendendir ya hatundandır." diyerek oradan ayrılır. Bu ifadesinden ötürü kusuru kendisi ya da hanımından bilmesi Dirse Hanın nefis muhasebesi içerisine girmiş olduğu anlamına gelmektedir. Dirse Han'ın tasavvufi yolun ilk adımı mesabesinde olan bu sorgulaması özü itibarıyla taşıdığı cevherin ve erişebileceği makamın işaretçisi olmuştur. Tasavvufta kendini kınayan benlik anlamına gelen nefis-i levvâme⁵⁷ makamına karşılık gelen bu sorgulamada Dirse Han, çocuk sahibi olamamanın bir diğer sorumlusu olarak eşine de ağır sözler sarf eder. Kendisine yüklediği eşi, Dirse Han'a acı sözler söylemek yerine aygır, erkek deve

49 Fetih, 48/29.

50 Suyûti, II, 73.

51 Tirmizi, "Cihad", 2.

52 Yûsuf, 12/53

53 Şems, 91/9.

54 Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, 136-138.

55 Furkan, 25/43.

56 Câsiye, 45/23.

57 Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 474.

ve koçlar keserek dostları olan İç Oğuz, Dış Oğuz Beylerini davet etmesini, açları doyurmasını, çıplakları giydirmesini, borçluları borçtan kurtarmasını salık verir. Çünkü cömertçe yapılan hayırlar icra edildiği topluluk içerisinde ağzı dualı birinin vesilesiyle makbul olup, Tanrı'nın kendilerine evlat nasip edeceğine inanıldığı için niyaz edilmektedir. Onun bu talebi Türk kültüründe çocuğu olmayan kadının, ağzı dualı pir veya bir dervişin verdiği elmayı yedikten sonra hamile kalması ve doğan çocuğunda büyük işler başaran bir kahraman olduğu inancını hatırlatmaktadır.⁵⁸

Dirse Han'ın eşinin başa gelen zilletten kurtulmak için fakir fukaraya yardım edilmesini tavsiye etmesi tasavvufi geleneğin esaslı uygulamalarındandır. Hz. İbrahim'e kendisine oğul müjdemek için meleklerle hemen bir buzağı kesmiş, pişirmiştir.⁵⁹ Hz. İbrahim'in kan akıttıktan sonra çocuk sahibi olduğu gibi Dirse Han'ın eşi de ziyafet için akıtılan kan ve ikram edilen etler vesilesiyle hamile kalmıştır. Tasavvuf erbabınca büyük veli olarak telakki edilen İbn Arabi, kullukla birleşen efendiliğin terbiye edilmesi için kan akıtmak gerektiğini söylemektedir.⁶⁰

Eşinin telkinleri ile zekât ve sadakanın Dirse Han tarafında bol bel verilmiş olduğunu okuruz. Allah'ın; "De ki, hakikaten Rabim, kullarından dilediği kimseye rızık bol verir, dilediği kimseye de sıkar. Başkaları için neyi hayırda harcarsanız, ona bir bedel (halef) verir."⁶¹ buyurduğu müjdenin karşılığı olarak kendisine bir oğul verilecektir. Türk tasavvuf geleneğinin başat karakterlerinden İbn Arabi, Hz. Peygamber'in; "Muhakkak ki, fakirden elinden önce sadaka Rahman'ın eline düşer. Aranızdan birisi mallarını artırdığı gibi Allah da onun verdiği sadakayı bereketlendirir." hadis-i şerifini beşeri nefsin, Allah'ın bekâsıyla nimetlendirileceği şeklinde yorumlar.⁶² Onun bu tevili ile Dirse Han'ın ölümle son bulacak bedensel varlığının yapmış olduğu hayırlar vesilesiyle doğacak oğlu Boğaç ile ilahi bekânın bir numunesi olabileceği anlamına gelecektir. Zira Tevbe Sûresi 111. âyette; "Allah, müminlerden nefislerini ve mallarını satın almıştır." bildirildiği üzere Allah, kullarını ile onların hiç zarar etmeyeceği bir ticaret tesis etmiştir. Bu manada sadakaların belaları def edeceği hadis-i şerifinde⁶³ de belirtildiği gibi Dirse Han ileride başına gelecek belalardan kurtulurken yapmış olduğu iyiliklerin karşılığını alacaktır. Halka hizmetin Hakk'a hizmet olduğu düşüncesini benimseyen tasavvufun Türkler arasında yerleşmiş olduğunu gördüğümüz bu destan tek örnek değerlidir.

Allah'ın kesin vaaadinin bir bedeli/halefi olarak Dirse Han'ın vermiş olduğu sadakalar kendi yerine geçecek bir oğul ile mâkes bulmuştur. Halef ifadesinin verilen sadakanın daha fazlasıyla kişiye döndürülmesi anlamının yanında Dirse Han'ın kendinden sonra liderliğini devam ettirecek bir halef verilmiş olması dikkat çekicidir. Zira cömertliği ile bilinen Hz. İbrahim'in de neslini devam ettirecek evlatları yokken bolca ikram ettiği yemekten sonra kendisine seçilmiş soyunun devamını sağlayacak evlatlar nasip edilmiştir.⁶⁴

Dirse Han'ın cömert yardımlarının bereketi doğan oğlunda da kendini gösterir. Sağlıkla büyüyen oğlan on beş yaşında Bayındır Han'ın ordusuna asker olur. Bir gün arkadaşlarıyla meydanda aşık oynarken Bayındır Han'ın kuvvetli boğası ile karşı

58 Yaşar Bedirhan, İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü (Konya: Eğitim Kitabevi, 2009).

59 Hüd, 11/69.

60 M. Mustafa Çakmaklıoğlu, İbn Arabi'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 336.

61 Sebe, 34/39.

62 Çakmaklıoğlu, İbn Arabi'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları, 252-253.

63 Tirmizî, "Zekât", 28.

64 Ankebût, 29/27.

karşıya kalır. Bayındır Han'ın güreştirmek için özenle yetiştirdiği boğayı her iki tarafından üçer olmak üzere toplam altı kişi ancak zapt edilebiliyordu. Boğa meydandan kaçmayan oğlana hamle yapar. Cesaret ve kuvvetini kullanan oğlan boğayı yener. Dede Korkut oğlana Boğaç adını koyar. Adını kendisinin verdiği Boğaç'ın yaşını ve ömrünü Allah'ın vermesini niyaz eder. Ki bu duasıyla Dede Korkut, İslam itikadının temel unsurlarından olan kader ve ölüm ile ilgili âyetlere atıf yapmıştır.

Boğa metaforu; kalın kafalılık, saflık, incelikten yoksunluk ve beceriksizliği temsil etmek için kullanılmıştır.⁶⁵ Tasavvufi açıdan değerlendirildiğinde boğanın nefs-i emmâre yani hayvani bir benlik özellikleri olan yeme, içme, uyuma ve cinsel şehvete düşkünlüğü ifade ettiği görülür.⁶⁶ Tasavvufi sembolizm yoğun kullanıldığı *Mesnevi*'de de boğanın yukarıdaki anlamla hemen hemen aynı manada kullanıldığı görülür. Örneğin; “Hayvan duygusu padişahı görseydi öküzle eşek de Allah'ı görürdü.”⁶⁷; “Kuyruğunun sebep olacağı yara yüzünden can kurtulsun diye öküz kesmek, seyrin şartlarındandır. Sen de derhal öküz nefsin hakkında gel de gizli ruh dirilsin, akıllansın.”⁶⁸ “Allah'ın yüce adını ummadan bu suyu bir an bile kim içebilir? Sadece öküz ve eşek!”⁶⁹

Her ne kadar güç ve cesaret yönünden yetkin olsa da Boğaç'ın akıl ve edep yönünden zayıf olduğunun anlaşıldığı efsanede adına uygun şekilde Boğaç'ın nefsanî ahvaline resmedilmektedir. Zira Boğaç, kendisi evvel dünyaya gelmezden evvel babası Dirse Han'ın gözdesi olan kırk yiğidi hiç anmaz, hatırlarını gözetmez olmuştur. Halbuki kendisine miras kalan taht ve yurtluğun teminin de bu yiğitlerin emekleri vardır. Nefs-i emmârenin bencilliği ve cahilliği nedeniyle vefa ve sadakat ilkelerini unutan Boğaç sahip olduğu kötü vasıflarının kurbanı olacaktır. Zira yukarıda değinildiği üzere nefs-i emmâre kurban edilmelidir.

Dirse Han'ın kırk yiğidi, Boğaç Han'ın kibri, cahilliği ve bencilliğine karşı hasmâne bir tavır geliştirmeye başlamışlardır. Organize olan kırk yiğidin yirmisi ağız birliği ederek Dirse Han'a, oğlu Boğaç hakkında iftiralar düzdüler. Oğuzun kızlarına, yaşlılarına zulümler ettiği yönünde yalanlar düzdükten sonra hanlar hanı Bayındır'ın olanlardan haberi olması halinde kendisine gazap edeceğinden söz ettiler. Bunları da duyan Dirse Han, Boğaç'ı öldürmek üzere yanına getirmelerini ister. Boğaç'ın kendilerini dinlemeyeceklerini söyleyen yiğitler av planı kurarlar. Dirse Han'ın av esnasında Boğaç'ı öldüreceklerdir.⁷⁰ Kibir ve gösteriş düşkünü olan nefs-i emmâresi yüzünden Boğaç kendisine kurulan tuzağın farkında bile değildi. Akıl ve ince düşünüş yönünden zayıf olmasının yanında şımartılmış nefsanî kuvvetlerinin coşkusu ile Boğaç hemen öne atılır. Nefs-i emmârenin açığa çıkan diğer bir özelliği olan acelecilikle babasının önünde ok atmaya hazırlanır. Onun zaafı bilen kiskanç ve hilekâr fitneciler Dirse Han'a, “Dirse Han, görüyor musun oğlanı, kırda bayırda geyiği kovalıyor senin önüne getiriyor, geyiğe atarken ok ile seni vurup öldürecek, oğlun seni öldürmeden sen oğlunu öldürmeğe bak!” diyerek onu tahrik ederler. Onların hilelerine aldanan Dirse Han hışımla sert yayını eline alır, üzengeye kalkıp kuvvetle çektikten sonra Boğaç'a doğru atar. Boğaç'ı iki küreğinin arasından vurup

65 Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 874.

66 Ahmet Ögke, *Elmalı Erenlerinde Mana Dili* (Ankara: Elmalı Belediyesi Yay., 2007), 120.

67 Mevlana Celaleddin Rumi, *Mesnevi*, çev. Ç. İzbudak, göz. geç. Abdülbaki Gölpınarlı. (İstanbul: M.E.B. Yay., 1990), II: 65.

68 Mevlana, *Mesnevi*, II: 1445-1446.

69 Mevlana, *Mesnevi*, II: 3081.

70 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 14-17.

yere düşürür.⁷¹

4.Savaş Hilesi

Dirse Han'ın en yakınındaki adamları tarafından tuzağa düşürülmesi, onun nefis terbiyesine devam etmemiş olduğunu gösterir. İnce düşünüş ve ferasetten yoksun olduğunun delili; hem oğlunu hem de yıllarını beraber geçirdiği adamlarını iyi tanıyamamış olmasıdır. Oğlu Boğaç'ın ve adamlarını iyi yetiştirilmemiş olması da onun eksikliğidir. Bunun dışında oğlun, babanın yansıması olduğu gerçeği pedagojik, epigenetik olguların yanında dini açıdan da evladın babaya nispeti ile ortadadır. O nedenle Boğaç'ın sergilediği gadap, ucub ve kibir gibi sıfatları⁷² emmâre nefsinin yanında babasından ona epigenetik miraslardır.

Yiğitlik kültürünün hayli baskın olduğu bir toplumda liderlik eden Dirse Han, Hz. Peygamber'in; gerçek pehlivanın, öfkelenildiğinde kendine hâkim olabilen kişi olduğu sözünü⁷³ dahi hatırlayamayacak derecede nefisine yenik düşmüştür. Dirse Han'ın öfkesinin aklının önüne geçmesinin sebebi ise riyâzetten uzak bir yaşam tarzına sahip olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Bey olması nedeniyle de nefis-i emmârenin yedi özelliğinden⁷⁴ kibri ile tuzağa çekilmiştir. Zira etrafındaki yiğitleri, onun öfkesini arttırmak için Bayındır Han nezdindeki itibarını alet etmişlerdir. Bu nedenle nefsin diğer unsurlarının tatmini ile toplumun önderi olan konumundaki Dirse Han, Gazâlî'nin de ifade ettiği üzere kibri, nefsin kötü huyların başı, aslı ve en büyüğü⁷⁵ olarak tecelli ederek kendine zarar vermiştir.

Boğaç'ın hızla büyüyip serpilmesi onun da riyâzetten uzak yaşadığı için beden kuvvetinden ötürü kibir, ucub ve gadab duygularına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nefs-i emmârenin vasıflarını temsil eden Boğaç adını almış olması da tesadüf değildir. Dirse Han ve Boğaç nefis terbiyelerinin eksikliği nedeniyle düştükleri tuzağı kuranlar ise oldukça kurnazdır. Eğer nefis terbiyesine sahip olsalardı kendileri için tuzağa düşme sebebi olan kibir ve öfkelerini akıllarıyla yiğitlik ve yüceliklerine hizmet ettirebileceklerdir. Zira kabaran öfke ancak akılla dizginlenebileceği gibi sonuçları itibarıyla da pişmanlık ve utanç verici akıbetten emin olunacaktır.⁷⁶

Dirse Han'ın adamlarının Boğaç'a karşı hasetlerinin sebebi kıskançlıklarıdır. Dirse Han nezdinde kıymetlerinin düşeceği zannıyla Boğaç'a besledikleri kıskançlığın ad töreni ile zirveye ulaşmış hasede evrildiği anlaşılmaktadır. Haset, bir başkasının sahip olduğu şeye karşı gösterilen tahammülsüzlük ve o şeyin yok olmasını istemek olarak tarif edilmiştir.⁷⁷ O şeyin yok olmasını istemeye varacak seviyeye ulaşmış bu kötü düşünceyi Hz. Peygamber; ateşin, odunu kül ettiği gibi hasedin de iyilikleri yok ettiğini bildirmiştir.⁷⁸ Hâdis de belirtildiği gibi Dirse Han'ın yiğitleri yıllarca yapmış oldukları hizmetlerini hasetliğin ateşi ile küle çevirmişlerdir. Dirse Han nezdindeki konumlarının Boğaç yüzünden düşeceğini zanneden adamları, İblis'in düştüğü hataya düşmüştür. Zira henüz Hz. Adem yaratılmamışken Allah'ın katında yüksek bir konumu olan İblis, Hz. Adem'in yaratılmasıyla kıskançlık, kibir ve ucubunun kurbanı olmuştur. Kendinden sonra yaratılmış ve üstünlüğüne boyun eğilmesi istenen Hz. Adem'e secde

71 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 17.

72 İmam Gazzâlî, *İhyâ*, çev. Mustafa Çağrıncı (İzmir: DİB, 2020), III, 241-298.

73 Buhari, 28: 42.

74 Eşrefoğlu Rûmî. *Müzekki'n-Nufûs* (İstanbul: Arslan Yay., 1971), 255-256.

75 Gazzâlî, *İhyâ*, 256.

76 Gazzâlî, *İhyâ*, 257-258.

77 Gazzâlî, *İhyâ*, 281.

78 *Ebu Davud*, 4903.

etmemiştir.⁷⁹

İmkânları ve kudretleri olmadığından ötürü haset ve öfkelerini direk belli edemeyen Dirse Han'ın adamları için sinsice plan kurarlar. Geyik avının bahane edilmiş olması metaforik açıdan ayrıca önemlidir. Zira hevâ, kibir ve öfkelerine hâkim olamayarak akıl dışı hareketlere tevessül eden Dirse Han ve Boğaç'ın Hakk'ın terbiyesi, masumluk ve nezaketin temsili olan geyik avı ile sinanmış olmaları tevafuk olamaz. Zira Bamsı Beyrek ile Pay Piçen kızı Banı Çiçek'in buluşmasına vesile olan figür de geyiktir. Geyiğin peşinde giden Bamsı Beyrek, onun öncülüğünde Banı Çiçek'in otağına sonra da kalbine ulaşır.⁸⁰ Tıpkı Bamsı Beyrek destanında olduğu gibi burada da geyik, nefislerinin karanlıklarında kaybolan, ham duygularının esiri olanlar için sevgi ve doğruya erişmenin bir vasıtası olmuştur.⁸¹

İnce düşünüşten yoksun, kaba güç ve şehvet düşkünü boğanın, letâfet ve rakikliği ile mânevi yolu muhabbet ile açan geyik, mistik misyonunu destanın sonunda yine icra edecektir. Türeme efsanelerinin yanında geyiğin koruyucu vasfını⁸² günümüzde “Geyikli Baba” başta olmak üzere geyikle ilişkilendirilen velilerde görmekteyiz.⁸³ Tasavvufun Türkistan diyarında yayılmasında büyük katkısı olan Hakim Ata'nın mezarında toplanan geyiklerin zikir çıktıkları nakledilmiştir.⁸⁴ Yerde ve gökte bulunan her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini bildiren âyet bu tarz veli kerâmetlerinin efsane olmanın ötesinde mümkün olabileceğinin ispatıdır.⁸⁵

Geyik/ceylan metaforunun Mesnevi'de hemen aynı amaç için kullanıldığı görülür. Şöyle ki; “Sofî, avın ardına düşen, ceylanın ayak izlerini fark edip onların izini süren avcıya benzer. Bir süre sonra izini sürdüğü ceylanın ayak izleri işe yarar. Daha sonra ise izden ziyade ahudaki miskin kokusu yolu göstermeye başlar. O nedenle izlere, izlemeye şükredip yol alınırsa sonunda, o adımlamalar ve o yol alma vesilesiyle murada erişilir yüzünden murada ulaşılır.”⁸⁶

Geyiği bir hile olarak kullanan Dirse Han'ın adamları farkında olmadan onlar için mânevi olgunluğun ve hakikâtin yolunu açmaktaydılar. Dirse Han'a hainlik eden hasetçi muhterislerin akıbetlerinin işaret eden bir âyette şöyle buyrulmaktadır: “Hani kâfirler seni tutuklamak veya öldürmek, ya da (Mekke'den) çıkarmak için tuzak kuruyorlardı. Onlar tuzak kuruyorlar. Allah da tuzak kuruyordu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.”⁸⁷

Boğaç'ı vurduğu yerde terk eden Dirse Han yurduna döner. Hanımı oğlunun ilk avı olduğu için aygır, deve ve koç kestirmiş baba ve oğlu beklemektedir. Oğuz beylerine ziyafet vermek için kırk narin kızı hizmet etmek için yanına alıp Dirse Han'ı karşılar. Oğlu Boyaç'ı görmeyince Dirse Han'a “evimin tahtı” gibi övücü sözler ile başladığı karşılaşmada “Göz açıp da gördüğüm, “gönül verip sevdiğim” diyerek hitap ettiği

79 A'raf, 7/12.

80 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 53-95.

81 Canan Parla, “Büyük Selçuklu Sultanı Melik Şah'ın Diyarbakır'da Yaptığı Zafer Anıtı İki Burca İkonografik Yaklaşım”, *Turkish Studies*, 9/10, 2014, 875.

82 Esmâ Şimşek, “Giresun ve Çevresinde Anlatılmakta Olan Ana Geyik Efsanesinde Mitolojik Unsurlar”, *Millî Folklor*, S. 26, 1995.

83 Tuncer Gülensoy, *Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1989), 22.

84 Gıyasettin Aytas, “Türk Kültür ve Edebiyatında Geyik Motifi ve Haza Destan-ı Geyik”, *Hacı Bektaş Velî Dergisi*, S. 12, 1999, 163.

85 İsrâ, 17/44.

86 Mevlana, *Mesnevi*, II, 161-163.

87 Enfâl, 8/30.

Dirse Han'a karşı duyduğu mahrem sevgisini hatırlatır. Ki göremediği oğlundan haber almak için Dirse Han'ın gönlü yumuşasın. Ayrıca aile ve hay kavramları açısından Türk kadının sahip olduğu bilinci sergilemesi açısından "Göz açıp da gördüğüm, "gönül verip sevdiğim" ifadeleri tasavvufi edeple tam bir uyum arz etmektedir.

Hiçbir tepki vermeyen Dirse Han'ın eşi devamında gözünün seğirdiğinden ve oğlunu emzirdiği süt damarının sızladığı söyleyerek kötü ahvalin kendisine âyan olduğunu ima eder. Sezgisi kuvvetli Dirse Han'ın eşinin sofrası bol, misafiri çok, fakir ve maneviyat ehlini gözetken yüze gönüllü bir Türk kadını olduğu anlaşılmaktadır. Doğmadan önce yaptığı gibi Boğaç'ın ilk avı sonrası da Allah'a şükür için birçok hayvan kanı akıtır. Daha önce akıtılan kanlar Boğaç'ın doğumunun habercisi olduğu gibi şükür için akıttığı kanlar ise yaralı Boğaç'ın kurtulmasına vesile olacaktır. Zira Hz. Peygamber'in buyurduğu gibi sadakalar ile belalar def edilir,⁸⁸ hastalar da yine sadaka ile tedaviye kavuşur ve iyilikler ömrü uzatır.⁸⁹ Dirse Han'ın nefsanî zaafına karşılık eşi manevi yönden çok daha olgun bir durumdadır. Zira *Dede Korkut'un Kitabı*'nin mukaddimesinde tasnif edilen evinin direği olarak vasıflandırılan kadını yansıtmaktadır. Beyinin yokluğunu aratmayan, misafiri hoş karşılayan, sofrası bol olan bu kadınlar Hz. Aişe ve Hz. Fatıma'ya benzetilir.⁹⁰

Dirse Han'ın hasetçi adamları, hanın eşine de yalan söyleyerek konuyu geçiştirir. Sezgileri kuvvetli olan Boğaç'ın annesi oğlunu aramaya koyulur. Kazılık Dağı'na gelir. Dağ metaforu Türkler tarafından çok sık kullanılmıştır. Zira Türkler her şeyin olduğu gibi dağlarında ruhu olduğuna inanırlardı.⁹¹ Tasavvufi düşüncede de her yaratılmışın bir ruhu olduğu dile getirilmiştir. Kur'an'da dağ sembolünü mistik bir mekân olarak görmekteyiz. Hz. Muhammed'e vahyin ilk defa Nur Dağı'nda inmiştir. Hz. Musa'da Tur Dağı'nda Allah ile konuşmuştur. İnsanın yüklendiği İslamiyet ve halifelik emanetinin teklif edilenlerden biri olan dağın mesuliyetinin ağırlığından ötürü reddetmiş olmasında aynı zamanda dil ve konuşma yetisinin olduğunu anlıyoruz.⁹² Türklerin canlı kabul ettiği dağların Tanrı ile konuştuklarına inandıkları için dağları Tanrı'ya giden bir yol olarak kabul etmişlerdir. Yüksekliklerinden ötürü Gök Tengri'ye en yakın olan dağlara ki, başta Tanrı Dağı olmak üzere Tanrı ile ilgili adlar koydukları görülür.⁹³

Kurbanlarını kutsal saydıkları dağlarda veren ataları gibi Dirse Han ve eşi oğullarını bir dağda kurban vermişlerdir. Oğlunu kurban veren Dirse Han'ın eşi sezgilerin götürdüğü ruhsal mekanda karga ve kuzgunları görür. Karga ve kuzgunların olduğu yere yönelince oğlunu kanlar içinde yatar bulur. Tasavvufi sembolizmde nefsinin isteklerinde koşmak ve hilekârlık anlamlarına gelen karga metaforu destan bu iki manayı da içermektedir. Dirse Han'ın öz oğluna ettiğini remzeden karganın yaptığını sembolik açıdan Mevlana çok güzel dile getirmektedir; "Olgun kişilerin nuru, Mazagalbasar⁹⁴ aklıdır... Karganın aklıysa mevtalara mezar kazma üstadıdır! Karga, kendi ardınca uçan canı sonunda mezarlığa götürür! O yüzden kendine gel de kargaya benzeyen nefsin peşinden koşma...Çünkü nefis kargası, seni mezarlığa götürür, bağa, bahçeye değil!"⁹⁵ Dirse Han'ın eşinin manevi yapısından ötürü görüşünün Hakk nuru

88 Tirmizî, "Zekât", 28.

89 Tirmizî, "Kader", 6.

90 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 5.

91 Murat Uraz, *Türk Mitolojisi* (İstanbul: Düşünen Adam Yayınları, 1994), 232.

92 Ahzâb, 33/72.

93 Tanyu, *İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, 43.

94 "Göz kaymadı, sınırı da aşmadı" anlamına gelen Necm Sûresi, 53/17. âyet.

95 Mevlana, *Mesnevi*, IV, 1310-1312.

olduğu söylenebilir. Hakk nuruyla olan bakışı sayesinde hevâ ve hilekârlığın sembolü olan kargalardan oğluna erişebilmiştir. Dede Korkut gibi mistik sembolizmde sıklıkla kullanan Mevlana, karga için şu beyitleri serd eder; “Bilgisizlik, akılda öyle bir bağınazlıktır ki buna tutulanların şehirlerinde kargalar uğursuz uğursuz öterler, yerleri, yurtları virâneye döner. Onlar mazlûmlar için kuyu kazdılar fakat kazdıkları kuyuya kendileri düştüler, sorada feryat fidan etmeye başladılar.”⁹⁶ Destan ile birebir örtüşüne karga metaforu *Dede Korkut Kitabı* ile tasavvufi sembolizmin iç içe olduğu görülür.

Yaralı haldeyken ona saldırmaya yeltenen kuzgun ve kargaları Boğaç’ın köpekleri kovalıyordu. Hilekârların açtığı yaranın derinleşmemesi için Ashab-ı Kehf’in köpeği gibi sadakat ve vefanın temsili bu hayvanlar, Dirse Han’ın namert adamlarından daha kıymetlidir. Türkmenin sadık köpeğini öven Mevlana, yabancıya ve düşmana karşı aslancasına atılmalarından söz eder. Sadakat örneği olan köpeklerin kullukta kendisinden geri olmadığını dile getiren Mevlana, Türk’ün de hayat ve kudret neşvesini hatırlatır. ⁹⁷Yüce gönüllü ve fakir dostu annesinin dua ve sadakaları ile Hızır, Boğaç’a yetişir. Kaba ve kibirli bir nefse sahip Boğaç’ın yarasına merhem olarak dağ çiçeği ve anne sütünün karışımı merhemi tarif eder.⁹⁸ Narinlik ve merhametin iki ana unsuru Boğaç’ın katı nefsâni yaralarının merhemi olmuştur. Boğaç’ın annesi merhametin tecellisi olan kadın figürüyle Türk aile yapısındaki önemini göstermektedir. Dirse Han’a olan sevgi, sadakat ve edebi, Boğaç’ın dünyaya gelmesindeki cömertliği ve sabrı ile annesi, Hz. Peygamber’in buyurduğu dünyada kendisinden daha kıymetlisi bulunmayan sâlihâ kadın vasıflarını sergilemiştir.⁹⁹ Dirse Han ve Boğaç’ın nefsâni zaaflarına bakıldığında yuvanın dışı kuş tarafından kurulup korunduğunu söyleyebiliriz. Bu manada Boğaç’ın annesi, hadis-î şerifte bildirildiği üzere Dirse Han’ın sadece dünyası adına değil âhireti içinde kurtuluş vesile olmuştur. Şöyle ki, “Allah kime salih bir eş nasip etmişse, dininin yarısına yardım etmiş demektir. O halde o da dininin diğer yarısını korumada Allah’tan korksun.”¹⁰⁰

Dirse Han’ın eşi, Boğaç’ı kurtararak ikinci defa ona can olur. Mevlana’nın, “kadın; Hakk nurudur, sanki yaratıcıdır, yaratılmış değildir” tarifini uygun davranışlar sergiler. Boğaç’ı oradan alıp gizlice eski sağlığına kavuşturur. Yaşadığını öğrenen namertler olanların açığa çıkmasından korktukları için Dirse Han’ı kimseye duyurmadan yakalayıp esir eder sonrada kâfir yurduna doğru yönelirler.¹⁰¹ Olanları duyan Dirse Han’ın eşi, Boğaç’a atasını kurtarması söyler. Kırk yiğidi ile yola babasının peşine düşen Boğaç’ı gören namertler onu da tutsak edip kâfire satmak ister. Konuşulanları duyan Dirse Han, oğlu olduğunu bilmediği halde bu gence merhamet edilmesini için adamlarına seslenir: “Kırk yoldaşım aman Tanrı’nın birliğine yoktur şüphe!” diyerek, gelen genci onların elinden kurtarmak ister. Buradan anlaşılmalıdır ki Dirse Han, her ne kadar bazı nefsâni zaafıya sahip olsa da iman ve fedakârlık erdemine sahip bir lider olduğunu göstermektedir. Oğlu olduğunu bilmediği bu genci, namert adamlarından kurtarmak ve geri çevirmek için ikna etmeye çalışır. Kendi oğlunu, iftiralara kapılarak öldürmeye çalışan Dirse Han’ın tanımadığı bir genç için göstermiş olduğu merhamet Türklerin yönetim anlayışının bir tezahürüdür. Dirse Han, genci ölümden korumak için kopuzu eşliğinde maniler düzer. Yaşlı olduğu için kendisini, onun için tehlikeye atmaması gerektiğini söyledikten sonra Boğaç’a ettiği kötülüğü

96 Mevlana, *Mesnevi*, III, 395-396.

97 Mevlana, *Mesnevi*, I, 830-832.

98 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 20.

99 İbn Mace, “*Nikâh*”, 5.

100 Taberâni, 2003, 972.

101 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 22-23.

dile getirerek günahkâr olduğunu şu ifadeyle itiraf eder; “Benim için geldinse eğer oğlancığımı öldürdüm. Yiğit! Sana günahı yok. Dön geri!”¹⁰² İkna olmayan Boğaç, kırk adamı ile saldırıya geçer, babasını kurtarır. Dirse Han, oğlunun sağ olduğunu burada öğrenir.

Kırk yiğit ve kırk ince belli kız tabirlerinde geçen kırk rakamı Türk kültüründe kırklamak tabirinde olduğu gibi başta doğum olmak üzere, evlenme ve ölüm ile ilgili inançlarda karşımıza çıkmaktadır.¹⁰³ İslam’da kırk gün arınma süresidir. Zira dervişler manevi terbiye için kırk günlük çile çıkarmalıdır. Birçok peygambere vahiy kırk yaşında inmiştir. Velilerle buluşmak, kırklara karışmak olarak tarif edilmiştir.¹⁰⁴ Bazı mezheplerde kırk kişi tamam olunca ancak Cuma Namazı kılınabilmiştir. Hz. Ömer ile kırk kişi olan Müslümanlar¹⁰⁵ adeta yeterli toplumsal kuvveti tesis etmiş oldukları suuruyla dinleri açıklama ve cesurca yaşamaya başlamışlardır. Benzer şekilde Kürşad’ın kırk çerisi ile Çin sarayını basması¹⁰⁶ sanki toplumsal birlikteliğin yeter sayısına işaret etmektedir.

Sonuç

Boğaç’ın doğumuna Kara Otağ ile vesile olan Bayındır Han, Dirse Han’ın ailesinin ve beyliğinin kötülüklerden arınma mücadelesini başlatmıştır. Nef-i emmârenin karalığında başa gelen bu olaylar Allah’ın Celâl sıfatının tecellisidir. İnsanın en alt benliği olan nefs-i emmârenin üstünde başka nefis mertebeleri de vardır. Bedensel haz ve hayvani isteklerin membâi olan kararmış nefis, Allah’ın Celâl tecellileri ile renksizliğin ve Hakk nurunun keyfiyetsizliğine sebeptir. Nefsin kötü arzularından kurtulup Cemâl tecellilerine erişerek gerçek üstün benliğe ulaşabilmek mümkündür. Destanda kullanılan “kara otağ” metaforuyla Dirse Han’ın ailesi ve yakınındaki adamlar üzerinden maruz kalacağı menfi durumlara işaret edilmiştir. Hiçbir şeyi boşuna yaratmayan Malikü’l-Mülk olan Allah’ın; hoşla gitmediği halde gazayı emretmesinden sonra kişinin hoşlanmadığı şeyde hayır olabileceğini bildirdiği¹⁰⁷ âyet Dirse Han ve ailesinin ahvalini özetlemektedir.

Çocuksuz hanenin gamlı hali girilen mücadele ile hem özünü bulmuş hem de Dirse Han’ın halefligi oğlu Boğaç Han sayesinde büyümüştür. Hanlar Hanı Bayındır’ın tevbe چراğını tutuşturduğu “kara otağ” Dirse Han’ın muhasebesi içsel yolcuğun azığı olmuştur. Nefis ile cihadın büyük mücadele olduğu tecrübesini örnekleyen Dirse Han ve oğlu Boğaç bireysel gelişimleriyle birlikte Türk toplumunun gaza bilincini de aksettirmiştir. Türk toplumunda kendini etkin şekilde gösteren mücadele geleneğinin tasavvufi mücâhede kavramı ile kesişmesinin bir örneği olan destansı hikâye ilerleyen zamanlarda arketipleşen Alperen ruhun özgün örneğidir.

Alperen misyonunu veli vasfı ile taşıdığı dile getirilen Dede Korkut’un manevi şahsiyeti tasavvufi ilmi içerisinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. *Dede Korkut Kitabı*’nda aktarılan bilgilerin tasavvufi klasik eser ve kavramlar eşliğinde değerlendirildiği ilk bölümde Dede Korkut’un atalar kültürünün ötesinde Türklerin manevi terbiyesindeki etkisinden ötürü bugün de kerâmeti devam eden bir veli olduğu

102 Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, 25.

103 Altun, *Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm*, 160.

104 Annemarie Schimmel. *Sayıların Gizemi*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000, 268.

105 Ebu Abdullah Muhammed İbn Sa’d. *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*. Beyrut: Dârü’s-Sadr, 1968, III, 270.

106 Gökçen Kapusuzoğlu, “Tarihi Bir Kişilik Olarak Kürşad ve 639 Yılı”, *Gazi Türkiyat* Güz S. 21, 2017, 122, 126, 127.

107 Bakara 2/216.

söylenebilir.

Dirse Han'ın muhatap kaldığı renk sembolizmi ile giriştiği nefis muhasebesinin bir sonucu olarak dünyaya gelen Boğaç'ın doğumu başka bir mücadeleye neden olmuştur. Türk töresinde büyük kıymete haiz aile ve çocuk sahibi olmanın aynı zamanda ilahi bir imtihan olduğunun işlendiği destan, İslamlaşma süreci devam eden Türk toplulukları için öğretici görevi görmüştür. Örneğin iffet ve sadakat timsali Boğaç'ın annesi, ailesi için sergilediği rahmet ve merhamet örneği ile tasavvufi telakkinin Türk toplumundaki işlevini icra etmiştir. Rahman isminin tecellisi olarak hem eşinin hem de oğlunun ikinci yani manevi doğumlarında başat rol üstlenmiştir. Onun örneğinde anne figürünün Türk toplumu ve tasavvufi gelenek içerisindeki ortak fonksiyonun dramatik ve didaktik şekilde aktarıldığı destan, mistik sembolizm yönü itibarıyla ilk defa değerlendirilmiştir.

Böyle bir anneye sahip olmasına rağmen Boğaç Han'ın kendi mücadelesi kaçınılmazdır. Zira destanın başkahramanlarından bir tanesi olarak Türk töresindeki konumunu ispatlamak durumundadır. Bu uğurda en büyük düşmanı kendi nefsidir. Vefâsız ve kibirli nefsi babasının dostlarının, ona düşman olmasına neden olmuştur. Gücüyle kazandığı Boğaç adının remzi olan boğa nefsi-i emmâre'ye işaret etmektedir. Boğanın dışında geyik, köpek, karga, kuzgun gibi hayvan sembollerinin yer bulduğu destanda, nefsin barındığı çeşitli vasıfların olay örgüsü içinde sufi gelenekle paralellik arz edecek şekilde kullanımı söz konusudur. Nefislerde başlayan ve dış dünyada devam eden mücadelenin semboller ile daha iyi anlaşılmasını sağlama çabası tasavvuf edebiyatının yaygın kullandığı bir yöntemdir. Dede Korkut tarafından kullanılan hayvan sembollerinin Türk toplumundaki ile hemen aynı manalara referansta bulunmaları geleneksel sözlü kültürel aktarımların yanında tasavvufi gelenek ile anlam ve ruhsal derinlik paydaşlığına me haz olduğunu düşünülebilir.

Destansı hikâyede kullanılan kırk sayı sembolizminin Türk-İslam halkları ve kültürlerinde izleri birçok toplumda kendini göstermektedir. “Kırklara karışmak” ifadesinin bir benzeri olarak “kırk arkadaş” bir sayı sembolizminin destanda sık sık tekrarlanması *Dede Korkut Kitabı*'ndaki mistik mana dünyasını bir başka işaret olarak gösterilebilir. Kitabın en yaygın destanlarından biri olarak Boğaç Han hikayesinde geçen olaylar ve metaforlar tasavvufi açıdan büyük ortaklıklar barındırmaktadır. Klasik öğretileri yanında tasavvufun felsefi ve psikolojik yorumları eşliğinde, metaforları bağlamında tahlil edilen destan Türk kültür tarihinde yaygın biçimde kendi hissettiren mistik bir anlatı numunesidir.

Kaynaklar

- Altun, Işıl. *Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm*. Kocaeli Yayıncı Yayıncılık, 2004.
- Aytaş, Gıyasettin. “Türk Kültür ve Edebiyatında Geyik Motifi ve Haza Destan-ı Geyik”. *Hacı Bektaş Velî Dergisi*. Sayı: 12, 1999.
- Bedirhan, Yaşar. *İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü*. Konya: Eğitim Kitabevi, 2009.
- Bottero, Jean. *Gilgamiş Destanı*. çev. Orhan Suda. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Bursevi, İsmail Hakkı. *Rûhu'l Beyân*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*. Anka yayınları, İstanbul, 2004.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabi'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yay., 1996.
- Diggins, Anthony. *Run Away World: How Globalization Is Reshaping our Lives*. New York: Routledge, 2000.

- Esin, Emel. *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1978.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: M.E.B., 1971.
- Gazâlî, Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1973.
- George, Andrew. *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*. New York: Penguin Books, 1999.
- Gökalp, Ziya. *Yeni Hayat Doğru Yol*. Haz. Müjgan Cunbur. Ankara: Güneş Matbacılık, 1976.
- Gömeç, Sadettin. "Şamanizm ve Eski Türk Dini", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 4, Denizli, 1998, 38-50.
- Gülensoy, Tuncer. *Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgaları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1989.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâlabî. *Keşfu'l Mahcûb*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1968.
- İnan, Abdulkadir. *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- İnan, Abdulkadir. *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: T.T.K. 1987.
- Kapusuzoğlu, Gökçen. "Tarihi Bir Kişilik Olarak Kürşad ve 639 Yılı". *Gazi Türkiyat*. Güz 2017/21:121-136
- Kırzioğlu, M. F. "Dede Korkut Kitabındaki Üç Destanın Tarihteki Yeri". *I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri*. Ankara: Pikim, 1973, 95-106.
- Kızılar, Hamdi . "Câhidî Ahmed Efendi'nin Abdest, Namaz ve Hac İbadetlerine Dair Bazı Bâtmî Yorumları". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. S.17, 2006.
- Köprülü, M. Fuat. *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar*. Ankara: TTK, 1976.
- Köprülü, M. Fuat. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 1980.
- Kuşeyri, Abdülkerim. *Kuşeyri Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Mevlana, Celaleddin Rumi. *Mesnevi*. çev. Ç. İzbudak, göz. geç. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: M.E.B. Yay., 1990.
- Nasr, S. H. *İslam ve İlim*. çev.:İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*. çev.:Şehabettin Yalçın. İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Menakıbnâmeler*. Ankara: TTK Yayınları, 1992.
- Ozak, Muzaffer. *Ziyet-ul Kulub*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 2019.
- Öğke, Ahmet. *Elmalı Erenlerinde Mana Dili*. Ankara: Elmalı Belediyesi Yay., 2007.
- Parla, Canan. "Büyük Selçuklu Sultanı Melik Şah'ın Diyarbakır'da Yaptırdığı Zafer Anıtı İki Burca İkonografik Yaklaşım". *Turkish Studies*. 9/10, 2014, 867-884.
- Rûmî, Eşrefoğlu. *Müzekki'n-Nufûs*. İstanbul: Arslan Yay., 1971.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Şahinler, Necmeddin. *Siyah ve Yeşil-Kur'an'da Renk Sembolizmi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Şeşen, Ramazan. "Klasik İslam Kaynaklarına Göre Eski Türklerin Dini ve Şaman Kelimesinin Menşei". İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi. 10/11, 1981, 57-90.
- Şimşek, Esmâ. "Giresun ve Çevresinde Anlatılmakta Olan Ana Geyik Efsanesinde Mitolojik Unsurlar". *Millî Folklor*. S. 26, 1995.
- Tanyu, Hikmet. *Dinler Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yay., 1973.
- Tanyu, Hikmet. *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*. Ankara: AÜİFY, 1980.
- Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Davası*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1998.
- Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- Uraz, Murat. *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları, 1994.
- Yesevi, Ahmet. *Divan-ı Hikmet*. ed. Mustafa Tatçı. Ankara: Merkez Repro Basım, 2016.

Extended Abstract

The Book of Dede Korkut, which is one of the basic oral works of Turkish folk culture,

contains many elements. It is seen that the religious content, which is one of the pioneers of civilization, is handled very intensively. The richness of the sufi interpretation observed in the Epic of Bogach Khan, located at the beginning of *The Book of Dede Korkut*, attracts attention. It is seen that Turks do not have difficulty in combining the values they have with sufism, which they have developed over time while living Islam. Because sufism, which is a journey into the dynamic and vast world of meaning of Islam, has guided the endless struggle of the Turks.

The first metaphor of the “black tent” used in the epic points to the negative situations that Dirse Khan will be exposed to through his family and the men close to him. The verse in which Allah, the Maliku'l-Mulk, who does not create anything in vain, states that there may be good in something that a person does not like after ordering a holy war even though it is unpleasant, summarizes the situation of Dirse Khan and his family.

The sorrowful state of the childless household found its essence with the struggle undertaken, and Dirse Khan's succession grew thanks to his son Boğach Khan. The black tent where Bayındır, as the Khan of Khans, kindled the apprentice of repentance became the provision of Dirse Khan's accounting for the inner journey. Dirse Khan and his son Boğach, who exemplified the experience that the jihad with the soul is a great struggle, reflected the ghaza consciousness of Turkish society with their individual development. The epic story, which is an example of the intersection of the tradition of struggle that manifests itself effectively in Turkish society with the concept of sufi struggle, is the original example of the Alperen spirit that became an archetype in later times.

The birth of Boğach, who came into the world as a result of the self-reckoning that Dirse Han entered into with the color symbolism he was exposed to, caused another struggle. The epic, which deals with the fact that having a family and children, which have great value in Turkish tradition, is also a divine test, has served as an instructor for Turkish communities whose Islamization process is ongoing. For example, Boğach's mother, who is the symbol of chastity and loyalty, fulfilled the function of sufi perception in Turkish society with the example of mercy and compassion she displayed for her family. As the manifestation of the er-Rahman Allah, she took on a leading role in the second, or spiritual, births of both her husband and her son.

Despite having such a mother, Boğach Han's own struggle is inevitable. Because as one of the protagonists of the epic, he has to prove his position in Turkish tradition. In this cause, his greatest enemy is his own self. His disloyal and arrogant self caused his father's friends to become his enemies. The bull, which is the symbol of the name Boğach, which he gained with his power, points to the nafs-emma. In the epic, where animal symbols such as deer, dog, crow and raven are used in addition to the bull, there is a use of various qualities that the self harbors in the plot in a way that parallels the sufi tradition. The effort to ensure that the struggle that begins in the self and continues in the outside world is better understood through symbols is a method widely used in sufi literature.

AYRILIK ACISININ KADINCASI: FERİDE HANIM'IN EŞİNİN VEFATINA DAİR FİRÂKNÂMESİ

WIFELY PAIN OF SEPARATION: FERİDE HANIM'S
FIRAKNAME ON THE DEATH OF HER HUSBAND

MEHMET SAİT ÇALKA*

Sorumlu Yazar

Öz

Firâknâmeler, genel olarak ayrılığı terennüm etmekle birlikte mersiyelerle ilişkilendirilebilen metinlerdir. Ancak mersiyeler, müellif için çok kıymetli olan bir insan veya bir canlının ölümüne karşı duyduğu derin acıyı işlerken firâknâmeler ise ölümün yanı sıra daha çok ayrılığın, vedanın veya birinden uzaklaşmanın verdiği ıstırapı işler. Dolayısıyla firâknâmeler, iştiyâknâme, tahassürnâme ya da hasretnâme adıyla adlandırılan metinlerle de yakından ilişkilidir. Hatta bu tarzda yazılan bazı eserler, müellifin vatanından yahut sevdiği kişiden ayrı düşmesi bahsini açarken önemli ölçüde otobiyografik özellikler de taşımaktadır. İlk örnekleri Fars edebiyatında görülen firâknâmelere Türk edebiyatında da rastlanmaktadır. Klasik Türk şiirinin başlangıcından itibaren firâknâmelere dâhil edilebilecek 25'i aşkın metin tespit edilmiştir. Bunlara eklenebilecek bir eser de Feride Hanım'ın *Divan*'ında, vefat eden eşi Ali Râif Efendi için kaleme aldığı anlaşılabilir ve beş bentten oluşan "âh el-firâk" redifli manzumesidir.

Bu çalışmada söz konusu manzumenin dil içi çevirisi yapılmış; manzume, firâknâme bağlamında incelenmiş ve şerh edilmeye çalışılmıştır. Her bendinin son mısraı "Hasretâ vâ firakatâ sad elvedâ âh el-firâk" olarak tekrarlanan yani mütekerrire müseddes şeklinde olan bu manzumeyi Feride Hanım, eşi Ali Râif Efendi'nin vefatından sonra 1858'de kaleme almıştır. "Zevcim Ali Râif Efendi'nin Vefâtına Söylenildi" başlığını taşıyan manzume, fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün aruz kalıbıyla kaleme alınmıştır. Mersiyeye türüyle de ilişkilendirilebilen bu manzumenin gerek mütekerrire mısraı gerekse kelime kadrosu itibarıyla firâknâme tarzıyla yazıldığını söylemek mümkündür. Bu çalışmanın, firâknâme tarzıyla kaleme alınmış manzumelerin tarihi seyrini ortaya koyma noktasında yapılacak çalışmalara katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Divan Şiiri, Feride Hanım, Divan, Edebî Tarz, Firâknâme.

Abstract

Although Firâknâmes are generally texts expressing separation, they can also be associated with elegies. However, while elegies express the deep sorrow of the author for the death of a person or a creature that is very precious to them, firâknâmes are texts that deal with the anguish of separation, farewell, and being away from someone, as well as of death. Therefore, firâknâmes are closely related to texts called iştiyâknâme, tahassürnâme or hasretnâme. In fact, some texts written in this style have significant biographical/autobiographical features to a great extent, as they deal with the author's separation from their homeland or the person they

Araştırma Makalesi / Kûnye: ÇALKA, Mehmet Sait. "Ayrılık Acısının Kadıncası: Feride Hanım'ın Eşinin Vefatına Dair Firâknâmesi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 201-215. <https://doi.org/10.60163/tkhecbva.1492000>

* Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, E-mail: meh-metsait.calka@erdogan.edu.tr; calkamehmetait@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3657-9387.

love. Firâknâmes, the first examples of which are seen in Persian literature, are also found in Turkish literature. Accordingly, more than 25 texts that can be included in firâknâmes have been identified since the beginning of classical Turkish poetry. Another work that can be added to these is Feride Hanım's verse with the redif 'âh el-firâk', which is understood to have been written for her deceased husband Ali Râif Efendi in her Divan.

In this study, after the intralingual translation of the poem in Feride Hanım's Divan, which consists of five lines, the poem in question was analyzed and annotated in the context of Firâknâme. Feride Hanım wrote this poem, in which the last line of each paragraph is repeated as "Hasretâ vâ firkatâ sad elvedâ âh el-firâk", that is, in the form of repeated museddes, in 1858, after the death of her husband Ali Râif Efendi. The poem, titled "Spoken on the Death of My Husband Ali Râif Efendi", was written in the aruz form of fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün. It is possible to say that this poem, which can also be associated with the genre of elegy, was written in the style of firâknâme in terms of both its continuous verse and its vocabulary. We believe that this article will guide the studies to be carried out in order to reveal the historical course of the poems written in the style of firâknâme.

Key Words: Divan Poetry, Feride Hanım, Divan, Literary Style, Firâknâme.

Giriş

Klasik edebiyat araştırmalarında bir metinde neyin anlatıldığına, hangi temanın baskın olarak işlendiğine dair bizlere fikir veren kavramın karşılığı *edebî tür* olarak bilinmektedir. Ancak metinlerde konunun nasıl anlatıldığına, metinde kullanılan sunuş biçimine, anlatım şekline ve söyleyiş tarzına dair bir kavram olarak literatüre giren edebî tarz ise çok yeni bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki tür-tarz meselesi son zamanlara kadar klasik edebiyat araştırmacıları tarafından tam olarak net çizgilerle birbirinden ayrılmamış; yani nazım şekilleri gibi sistematik hâle getirilememiştir. Bu anlamda klasik Türk edebiyatı sahasında edebî türler ile ilgili çok sayıda bilimsel çalışma mevcutken son yıllarda yapılan çalışmalar dışında, sunuş biçimi olarak ifade edilebilecek edebî tarzlara dair çalışmaların çok sınırlı olduğu görülmektedir.

Edebî türlerin yanı sıra edebî tarzların varlığı üzerinde yıllardır mesai harcayan ve bunu gerek kaleme aldığı *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebî Türler ve Tarzlar* (Akkuş, 2007) adlı çalışmasıyla gerekse yetiştirdiği doktora öğrencilerini bu çalışma konusuna yönlendirmesiyle manzum metinlerde tür-tarz meselesini müşahhas hâle getiren ilk araştırmacı Metin Akkuş olmuştur. Akkuş'un tarzları müstakil olarak işlediği *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebî Tarzlar* (Akkuş, 2024) adlı son çalışması ise özellikle metinlerde edebî tarzın ne şekilde bulunması gerektiğine, türü tarzdan ayırmanın nasıl mümkün olacağına ve edebî tarzların nasıl kümelendirilebileceğine dair kayda değer tekliflerin sunulduğu bir çalışma olarak araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Akkuş'un bu çalışmalarıyla birlikte yeni bir teori niteliğinde olan edebî tarzlara dair farklı araştırmacılara ait bilimsel çalışmaların sayıca arttığına da şahit olunmaktadır.

Bizim de kendisiyle hemfikir olduğumuz tür/tarz bahsine göre tarzların belirlenmesinde sorulacak iki soruya verilen cevap, türü ve tarzı birbirinden ayıracaktır. Buna göre, "Şair metinde neyi işliyor, yani metnin anlam dünyası nedir?" sorusunun cevabı (Baharı işliyor: Bahariye; bayramı işliyor: İydiyye/Bayramiyye; ölen bir kişinin vefatına duyulan üzüntüyü işliyor: Mersiye vb.) türün ismini verecektir. Buna karşın "Şair metni okuyucuya nasıl sunuyor; anlatış ve söyleyiş tarzı nasıldır?" sorusunun cevabı ise (överek anlatıyor: Methiye; yererek anlatıyor: Hicviye; sohbet eder şekilde anlatıyor: Hasb-i Hâl; sevgiliden ayrılığı hayıflanarak

anlatıyor: Firâknâme/Tahassürnâme/Hecrnâme; Allah'a veya önemli bir zata bir durumu yakararak anlatıyor: Münacaat/Medednâme/Niyâznâme vb.) tarzın ismini verecektir (bk. Akkuş, 2024, 3-10). Bu şekilde tür ve tarz meselesinin muhtasar ayırımını yaptıktan, sonra bu çalışmada ele alınan manzumenin tarzı olan firâknâme üzerine kısaca şu malumat verilebilir:

Kelime olarak Firâknâme, Arapça فراق (firâk) “ayrılık, ayrılma, ayrılış, gidiş, elvedâ, vedâ, bırakma, çekip gitme, uzaklaşma, bölme” (Mütercim Ahmed Âsım Efendi, 2022, 1148; Sarı, 1982, 1153; Mutçalı, 1995, 657; Karlı, 2013, 1728-1729) ile Farsça نامه (nâme) “mektup, üzerine bir şey yazılan varaka, yazı; kitap; edim ve davranış tutanağı; gazete, mecmua; örnek, idman” (Salehpur, 1996, 2/1248; Kanar, 2015, 1653) kelimelerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş birleşik bir isimdir. Söz konusu bu birleşik isim, Fars ve Türk edebiyatında bir edebî mahsulün karşılığı olarak kullanılmış olmakla birlikte kaynaklarda firâknâmelere; firakatnâme, iftirâknâme, firâkiyye, fûrkatnâme, fûrkatnümâ, gurbetnâme, hecrynâme, hicretnâme gibi isimler de verilmiştir. Firâknâmeler, genel olarak ayrılığı terennüm etmekle birlikte mersiyelerle de ilişkilendirilebilen metinlerdir. Ancak mersiyeler, müellif için çok kıymetli olan bir insan veya bir canlının ölümüne karşı duyduğu derin acıyı terennüm ederken firâknâmeler ölüm hadisesini de içerebilecek şekilde daha genel manada ayrılığın, vedanın veya sevilen birinden uzaklaşmanın verdiği ıstırapı işleyen metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla iştiyâknâme, tahassürnâme ya da hasretnâme adıyla adlandırılan metinlerle de yakından ilişkilidir. Hatta bu türden bazı metinler, müellifin vatanından yahut sevdiği kişiden ayrı düşmesi bahsini açarken önemli ölçüde otobiyografik özellikler de taşıyabilmektedir. Dolayısıyla firâknâmelerin, klasik Türk edebiyatı araştırmalarında sergüzeştname başlığı altında da değerlendirildiği olmuştur. Bunlara ek olarak firâknâme ifadesiyle, bilhassa çocukların veya gençlerin ansızın vefatları; bir devlet adamının makamından ayrılması, uzaklaştırılması ve hatta öldürülmesinin neticesinde kaleme alınan küçük manzumeler ve ağıtlar da kastedilmiştir. Tüm bunların yanı sıra İran ve Türk edebiyatındaki bazı örnekler firâknâmenin mektup türündeki metinleri karşıladığını da göstermektedir (Batislam, 2002, 25-25, 33; Tavukçu, 2004, 89-122; Tavukçu, 2007, 197-220; Akkuş, 2024, 94).

Klasik Türk, Arap ve Fars edebiyatları arasında, firâknâme tarzına dair ilk manzum örnek Fars şairi Enverî (öl. 1187) tarafından verilmiştir. Enverî'den sonra sırasıyla Emir Hüsrev-i Dihlevî (öl. 1325), Hâcû-yı Kirmânî (öl. 1352-1353), Selmân-ı Sâvecî (öl. 1376) ve Ubeyd-i Zâkânî (öl. 1371 [?])'nin bu türden eserleri bulunmaktadır. Yine bu türden mensur örnekler veren müelliflerin arasında ise Zuhûri-yi Turşizi (öl. 1615-17) ve Ali Ekber Feyz-i Kummi'nin adları zikredilebilir (Tavukçu, 2007, 198-200).

Firâknâmelere dair ilk çalışmaları yapan Orhan Kemâl Tavukçu ile edebî türler ve tarzlar üzerinde pek çok çalışması bulunan Metin Akkuş tarafından divan edebiyatının başlangıcından itibaren tümüyle ayrılık düşüncesine dair olmayan ancak firâknâmelere dâhil edilebilecek 25'i aşkın metin tespit edilmiştir (Tavukçu, 2004, 89-122; Tavukçu, 2007, 197-220; Akkuş, 2024, 94). Tespit edilen bu metinlerin çoğu manzum olup Âşık Paşa (öl. 1332), Halilî (öl. 1485 ?), Celilî (öl. 1569), Nâdire (öl. 1842), Hüseyin Râci Efendi (öl. 1902), Süleyman Nahîfî (öl. 1738) ve Adile Sultan (öl. 1899) (iki eseri var) tarafından kaleme alınan firâknâmelerdir. Bunların dışında müellifi belli olmayan *Gurbet-nâme-i Sultan Cem* adlı mensur eser de aynı tarzda yazılmış olan eserlere dâhil edilebilir. Kalan 15 eserden 5'inde ise (*Firâk-ı Mahmud Paşa*, *Firâknâme-i Sultan Bayezid*, *Mersiye-i Mahsûsa-i Firkat-nümâ der Hakk-ı Cenâb-ı Hüseyin-i Şehid-i Kerbelâ* ve *Şehzâde Mustafa'nın idam edilmesi üzerine yazılan iki manzume*) daha önce zikredildiği gibi bazı devlet büyüklerinin azledilmesi veya öldürülmesi konu

edilmiştir. Derviş, Sürmeli-zâde ve Firâkî'nin firâknâmeleri ile yazarı belli olmayan diğer firâknâmeler ise daha çok gençlerin ve çocukların -muhtemelen toplu halde- ölümlerini ele alan ağıt tarzındaki manzumeler olarak değerlendirilebilir (Tavukçu, 2007, 201; Yörür, 2013, 5-8). Süslü nesrin başarılı bir örneğini teşkil eden ve müellifi belli olmayan mensur firâknâme örneği, Sultan III. Murad dönemi müelliflerinden Kadı Hasan bin Ali'nin *Binbir Gece Masalları*'ndan yaptığı tercümeyle ihtiva eden bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. XX. asır müelliflerinden Süleyman Nazif (öl. 1927) tarafından kaleme alınmış olan *Firâk-ı Irâk* ise "bir şehir mersiyesi" olarak değerlendirilebilecek bir eserdir. Yine Tavukçu'nun ifadelerinden hareketle başlığında "firâk" kelimesi bulunan tüm bu eserler sadece isimleri dikkate alınarak incelendiğinde hemen hepsinin sevgiliden, vatandan ayrılma üzerine yazılmış olmadıkları, dolayısıyla farklı nedenlerle de eser başlıklarında "firâk" ifadesinin kullanılabildiği ortaya çıkmaktadır (Tavukçu, 2007, 201).

Bu tespitlerin dışında, klasik edebiyatımızda başlığında firâk, firâknâme, firkatnâme ifadeleri olmasa da kelime kadrosu ve redif olarak kullanılan ifadelerden dolayı firâknâme olarak değerlendirilebilecek manzumelerin de bulunduğunu söylemek mümkündür. Zira manzum metinlerin tür ve tarzlarının tespitinde başta metnin başlığı olmak üzere metindeki kelime tekrarları, hitap sözcükleri, metnin bağlamı, müellifin hayatı ve psikolojisi gibi etkilerin yanı sıra redif kelimelerinin oldukça önemli bir fonksiyona sahip olduğu bilinmektedir (bk. Eski, 2019, 28). Dolayısıyla metinlerde geçen her bir kelime ve tekrarları; özellikle de metinde yer alan redifin bulunması, o metnin anlamına ve dolayısıyla anlatım tarzına istikamet veren en önemli hususlardan biri olduğu söylenebilir.

Kelime tekrarları ve redif bağlamından hareketle anlatım tarzına gidilebilecek ve bu anlamda firâknâme anlatım tarzına dâhil edilebilecek olduğunu düşündüğümüz bir manzume de XIX. asrın önemli kadın şairlerinden Ferîde Hanım'ın (öl. 1903) eşinin vefatına dair *Divan*'ında yer alan ve "Zevcim Ali Râif Efendinin Vefâtına Söylenildi" başlığını taşıyan manzumesidir. Söz konusu manzumeyi değerlendirmeden önce bu manzumeyi kaleme almaya sevk eden Ferîde Hanım'ın hayatı hakkında muhtasar bir malumat vermek yerinde olacaktır:

1. Ferîde Hanım'a Dair

Kaynaklarda adı Bahâr-zâde Ferîde Hanım olarak geçen şair, 1837'de Kastamonu'da dünyaya gelmiştir. Babası dönemin aydın şahsiyetleri arasında gösterilen Bahâr-zâde Hamâmî Mehmed Râşid Efendi'dir. Müderris, şair ve hattat olarak öne çıkan Mehmed Râşid Efendi, Kastamonu'da yer alan Vakıf Hamamı'nı işlettiğinden dolayı olacak ki Hamâmî olarak anılmıştır. Ferîde Hanım'ın annesine dair ise kaynaklarda bir bilgi bulunmamakla birlikte; adının Rahîme olduğu şairin bir manzumesinden öğrenilmektedir. Çocukluğunu ilmî bir muhitte geçiren Ferîde Hanım, eğitimindeki en önemli bilgileri babasından almıştır. Henüz yedi yaşındayken hafız olmuş ve kısa sürede Arapça ve Farsçayı öğrenmiştir. Yine babası Mehmed Râşid Efendi'den hat sanatını öğrenmiş olan şairin özellikle sülüs ve nesih hattında başarılı olduğu ve bu iki hattan icazet aldığı bilinmektedir (Çağlayan, 2006, 2; İnal, 1955, 575-577). Hüsn-i hatta ustalık kespeden Ferîde Hanım'ın, sekiz ile on arasında Kur'an-ı Kerim ile bir o kadar da Yazıcıoğlu'nun *Muhammediye*'sini çoğalttığı da zikredilmiştir (Bursalı Mehmet Tahir, 2000, II, 377).

Şairin çok erken yaşlarda *Tuhfe-i Vehbî*'yi okuduğu esnada şiire merak saldıgını dile getiren İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal (öl. 1957), bu ilgisine babasının kaleme

aldığı şiirlerin de katkı sağladığını ve bu şiirlere nazireler yazdığını ifade etmiştir. Yine İbnü'l-Emin'e göre şair altı-yedi yaşlarındayken annesinin kendisini bir konuda azarlamasına karşı ilk şiirini kaleme almış ve bu manzumeden sonra şairlik hünerini geliştirmiştir (İnal, 2000, 621). *Divan*'ında yer almayan bu şiirinin matla beyti şöyledir:

“Duhterine böyle ider mi mâderi söyle bana

Görmedim billah cihânda böyle bir azar ana” (İnal, 2000, 621).

Feride Hanım, 16 yaşına geldiğinde (1852) aslen Kastamonulu olup Bolulu İzzet Paşa'nın emri altında hâcegân rütbesiyle divan kâtibi olan ve daha sonra zaptiye azası göreviyle Kastamonu'ya tayin edilen Ali Râif Efendi'yle evlendirilmiştir (Çağlayan, 2006, 3).

Manzumelerinden eşini çok sevdiği anlaşılan Feride Hanım, Ali Râif Efendi'yle önce İstanbul'a daha sonra da Batum'a gitmiştir. Ancak çok geçmeden Ali Râif Efendi'nin hastalığa yakalanmasından dolayı Batum'dan dönmek zorunda kalmışlardır. Batum dönüşünde tüm zamanını müzmin bir hastalığa yakalanan Ali Râif Efendi ile ilgilenecek geçiren Feride Hanım, çok geçmeden hava değişimi için geldikleri Kastamonu'da 1858'de eşini kaybetmiştir.

Bu ölüm karşısında büyük bir bunalıma giren Feride Hanım, bir süre daha Kastamonu'da ikamet ettikten sonra 1872'de İstanbul'a gitmiş ve burada zamanın önemli bir kısmını şiire ayırmıştır. Sadrazamlığa getirilen Midhat Paşa'ya manzum bir tebriknâme kaleme alan Feride Hanım, bunun karşılığında paşadan iltifat görmüştür. Bir süre sonra babasının hasta olduğu haberi gelince tekrar Kastamonu'ya dönen Feride Hanım, orada anne ve babasının yanında yaşamaya başlamış; fakat talihsizlikler peşini bırakmayarak beş yıl içerisinde önce babasını, akabinde çok kıymet verdiği hocası Mehmed Râşid Efendi'yi ve en sonunda da annesini toprağa vermiştir. Ömrünün geri kalan kısmını Kastamonu'da geçiren Feride Hanım, peş peşe gelen acılara dayanamamış ve 1903'te karaciğer yağlanması (şahm-ı safra) sebebiyle 66 yaşında vefat etmiştir. Kabri, Kastamonu'da Ağa İmareti, Yakup Ağa Camii haziresinde anne ve babasının mezarlarının hemen yanındadır (Çağlayan, 2006, 13; Özkat, 2024, 24).

XIX. asırda yetişmiş kudretli kadın şairler arasında gösterilebilecek bir şair olan Feride Hanım, Anadolu'nun bir edebiyat ve kültür muhiti olarak kabul edilen şehri Kastamonu'da hemen tüm şiir etkinliklerine katılan ve çevresi tarafından takdir edilen bir şahsiyet olmuştur. Özellikle Çankırı'da yapılan “Çankırı Panayırı” için gelen şair ve âşıkların mutlaka Kastamonu'yu da ziyaret ettikleri bilinir. Şehre gelen bu şair ve ozanları mutlaka görmeye çalışan, onların şiir sohbetlerinde bulunan Feride Hanım, bir süre Kastamonu'da da ikamet ettiği bilinen Erzurumlu Emrah (öl. 1854) ile de pek çok defa görüşmüş, hatta onun şiirlerine tahmis ve nazireler yazmıştır (Akman, 2011, 19; Aydın, 2019, 95). Feride Hanım'ın etkilendiği kadın şairler arasında Leylâ Saz Hanım'ın (öl. 1936) özel bir yeri olduğu söylenebilir. Kastamonu Valisi Sırrı Paşa'nın eşi olan Leylâ Saz Hanım'ın gazellerini tanzir eden Feride Hanım, onun bir gazelini müstезat hâline getirmiş; bir gazelini de onunla müşterek kaleme almıştır. Leylâ Saz Hanım'ın da Feride Hanım'ı çok sevdiği ve kendisinden övgüyle bahsettiği bilinmektedir. Nitekim aşağıdaki ifadelerinde onun şiirlerinin mest edici kokuya sahip olduğunu ifade etmiş ve yetiştiği coğrafyada kendisini iyi bir şekilde geliştirdiğine atıfta bulunarak Feride Hanım'ı kır çiçeğine benzetmiştir:

“Şiir alanında en çok Fitnat Hanım'ı ve benden bir yaş küçük olan Abdülhak Hâmid'i beğenirim. Hayran olduğum kadın şairler arasında yine benden bir

yaş küçük olan ve genç yaşta ölen Makbûle Lem'ân ile şair Nigâr Hanım yer alır. Her ikisinin ölümüne ebcedle tarih yazdım. Fakat Anadolu'da öyle bir kır çiçeği gördüm ki kokusu beni mest etti. Bu kadın, Kastamonu'da tanıdığım Bahar-zâde Ferîde Hanım'dır. O dar çevrede öylesine kültürlü bir kadının yetmişmiş olması göğüs kabartıcıdır. O, benim görüşüme göre Anadolu'nun sessiz bir tepesinde nefis kokusu ile bir vadiyi dolduran kır çiçeği gibidir" (Çağlayan, 2006, 12).

Halvetiliğin Şabaniye kolunun kurucusu ve Kastamonu'nun manevi mimarlarından olan Şeyh Şaban-ı Velî'ye (öl. 1569) müntesip olduğu bilinen Ferîde Hanım, bu mensubiyetini kaleme aldığı şiirlerle de göstermiştir. Şeyh Şaban-ı Velî dışında manzumelerinde dönemin din ve devlet büyüklerine de methiyeleri bulunan Ferîde Hanım, yaşadığı sosyal çevrede tanık olduğu bazı olaylara tarih düşürdüğü manzumeleri de vardır. Ancak Ferîde Hanım'ın manzumeleri değerlendirildiğinde dikkati çeken en önemli hususun firkat yani ayrılık teması olduğu aşikârdır. Özellikle çok sevdiği eşi Ali Râif Efendi'nin vefatından sonra derin bir tahassür iklimine girmiş olduğu anlaşılan Ferîde Hanım'ın *Divan*'ının muhtelif pek çok yerinde bu tahassürü ifade eden beyitleri görmek mümkündür. Bu manzumelerinin başında ise çalışmamıza konu olan "âh el-firâk" redifli manzumesi gelmektedir.

2. Ferîde Hanım'ın "âh el-firâk" Manzumesi

Mensur bir mukaddimeyle başlayan *Divan*'ında 14. şiir olarak yer alan bu manzume, beş bentten oluşmaktadır. Her bendinin son mısraı "Hasretâ vâ firkatâ sad elvedâ âh el-firâk" olarak tekrarlanan yani mütekerrir müseddes şeklinde kaleme alınmış olan manzumeyi Ferîde Hanım, eşi Ali Râif Efendi'nin 1858'de vefatı üzerine yazmıştır. "Zevcim Ali Râif Efendinin Vefâtına Söylenildi" başlığını taşıyan manzume, *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* aruz kalıbıyla kaleme alınmıştır. Mersiye türünde kaleme alınmış bir manzume olarak nitelenebilecek bu müseddesin gerek mütekerrir mısraı gerekse kelime kadrosu itibarıyla firkatnâme tarzıyla yazıldığını söylemek mümkündür.

Mutlu evliliğinden henüz beş yıl bile geçmeden ve daha yirmi bir yaşındayken çok sevdiği hayat arkadaşını kaybetmiş genç bir kadın şair hassasiyetiyle hüznünü mısralara aktaran Ferîde Hanım, bu acısını ömrü boyunca yüreğinde taşımış ve kaleme aldığı birçok manzumesinde de bunu yansıtmıştır (Çelik, 2021, 353). Öyle ki eşinin ölümüne dair doğrudan ilk feryadı niteliğinde olan manzumede Ferîde Hanım, çeşitli benzetmelerle yaşadığı bu ağır sarsıntının iç dünyasında bıraktığı derin izleri okuyucularıyla paylaşmaya çalışmıştır. Ferîde Hanım'ın manzumede verdiği bilgilere göre eşi Ali Râif Efendi, 15 Ramazan 1274/1858'de cuma günü vefat etmiştir. Oruçlu olarak vefat etmiş olan Ali Râif Efendi, Ferîde Hanım'ın ifadeleriyle Hakk'ın huzurunda orucunu açıp iftar edecektir. Yine eşinin zaptiye divanı kâtipliğinde müşirken hak ederek ikinci dereceye yükseldiğini, zaptiye meclisi üyesi iken vefat ettiğini de yine bu manzumeden öğrenmekteyiz. Bu anlamda Ferîde Hanım'ın bu manzumede kocasının tam vefat tarihini vermesinin yanında eşi hakkında biyografik bilgileri vermesi de son derece kıymetlidir.

Çalışmanın bu bölümünde manzumenin dil içi çevirisi ile manzume hakkında yapılacak değerlendirmeler aktarılacaktır:

“Zevcim Ali Râif Efendinin Vefâtına Söylenildi”

[1.Bent]:

“Âfitâbım meh gibi olalı çeşmimden ırak
Künc-i mihnet oldu bu bîçâreye şimdi durak
Şâhbâzım açdı bâlîn bana virdi iftirâk
Yumdu çeşmin bu fenâdan baş açık yalın ayak
Söylerim bu mısraı dâim olup pür-ihtirâk
Hasretâ vâ firkatâ eyvâh efendim el-firâk” (M. 14/1)

“Güneş (gibi olan sevdiğim), gözümün (önünden) ay gibi uzaklaştığından beri ben çaresize mihnet köşesi (âdeta) durak oldu. Doğan kuşu (gibi olan sevdiğim) kanatlanıp giderek benden ayrıldı. Gözlerini yumdu ve bu dünyadan başı açık, yalın ayak olarak ayrıldı. (Ben ise) ateşler içerisinde yanarak devamlı şu mısraı tekrarlar oldum: Eyvah efendim! Esefler olsun, eyvahlar olsun bu ayrılığa...” (Manzumenin dil içi çevirisi için ayrıca bk. Özkat, 2024, 162-163).

İnsanoğlunun esef ve hayıflanmalar içerisinde kaldığı en hüznü ayrılık şüphesiz ölümdür. Hele ki bu ölüm en yakın kişiye, en fazla sevilen kişi olan sevgiliye veya eşe isabet etmişse bu ayrılıktan duyulan hüznün katbekat artmaktadır. Klasik Türk şiirinde maşuk âşığı aydınlatan parlak bir aydır, o olmadığı vakit âşık karanlıklar içerisinde, zulmetler içerisinde kıvranır durur. İçinde bulunduğu derin ayrılık acısını bu mısralarla dile getiren Ferîde Hanım da bu firkatle kendini mihnet köşesinde, zulmetler içerisinde bulduğunu ifade etmektedir. Malum olduğu üzere “Künc-i mihnet”, yani mihnet köşesi klasik Türk şiirinde daha çok Hz. Yakub’un Hz. Yusuf’tan uzak kaldığı yıllarda düştüğü durum için kullanılmıştır. Bu anlamda sevenin sevdiğinden ayrı kalmasını çok iyi anlatan bir ifade olan bu terkipte telmih sanatı yapıldığını söylemek mümkündür. Bendin devamında Ferîde Hanım, eşi için kültürümüzde yiğit, gösterişli ve şanlı kimseyi tarifte kullanılan ve asıl anlam olarak “iri ve beyaz bir doğan cinsi”ni karşılayan “şâhbâz” benzetmesini yaparak açık istiareye başvurmuştur. Son olarak eşine ölümü yakıştırmayan Ferîde Hanım, eşinin kefenlenmesi durumunu, üzerinde doğru dürüst elbisesi bulunmayan perişan kişilerin hâli için söylenen “baş açık yalın ayak” deyimiyile özetlemiştir (Parlatır, 2008; Akalın vd.). Bu ifadelerle irsal-i mesel örneği veren şair, bendin sonunda bu firak karşısında içinin ateşler içerisinde yandığını, ayrılığa karşı duyduğu esefi iliklerinde hissettiğini “Hasretâ vâ firkatâ eyvâh efendim el-firâk” mükerrer söylenecek mısraıyla vurgulamıştır.

[2. Bent]:

“Esdi çün bâd-ı ecel soldırdı hayfâ güli
Ah ü zâr içinde kaldı haşre dek dil bülbülü
Eyledi zâlim felek pejmürde nâzik kâküli
Ey dirîgâ kara toprağa konuldu sünbülü
Ağlayup bu resmile dâim iderim gulguli
Hasretâ vâ firkatâ sad el-vedâ âh el-firâk” (M. 14/2)

“Ne yazık ki ecel rüzgârı esip o gülü soldurdu ve gönül bülbülünü haşre kadar ağlama ve inlemeler içerisinde bıraktı. Zalim felek, onun nazik kâküllerini darmadağın etti. Eyvahlar olsun ki (sevdiğimin) o sünbül gibi olan saçları kara toprağa konulduğundan beridir şöyle deyip ağlamaktayım: “Eyvahlar olsun. Âh hasret, âh ayrılık, yüzlerce vedâ...”

Klasik Türk şiirinde rüzgâr/bâd geniş kullanım sahasına sahip bir kavramdır. Bazen sıcak ya da ılık bazen de sert ve soğuk esmesiyle doğa ve insan üzerindeki etkileri bağlamında türlü hayal ve teşbihlerle işlenmiştir. Şiirimizde sıcak veya ılık

bir şekilde esen rüzgâr, daha çok baharın gelişini müjdeleyen, bağ ve bostanları canlandıran, gülleri açıtırıp bülbüllerin şakımasını sağlayan, sevgiliden haber getirip götürün özelliğiyle anılır. Sert ve soğuk bir şekilde esen ve daha çok “sarsar” olarak isimlendirilen rüzgâr ise sonbaharı veya kışı temsil ederken daha çok âşığın içinde bulunduğu kötü durumun ve gam, hasret, ölüm gibi duyguların ifadesinde kullanılmıştır (Aka Kıyağa, 2022, 633-635). Yukarıdaki bentte eşinin yüzünü güle benzeten Ferîde Hanım, bu yüzün ecel rüzgârının (bâd-ı ecel) esmesiyle birlikte solduğunu dile getirmiş; kendisini ise âşık olduğu güle mahşer gününe kadar hasret kalan bülbüle benzetmiştir. Ferîde Hanım’ın genelde ayrılık acısına dair manzumede kullandığı ifadeleri, özelde ise bu bentteki “bâd-ı ecel”e dair ifadeleri bizlere Necâtî Bey’in (öl. 1509) *Divan*’ında “Mersiye-i Şeh-zâde Sultan Mahmûd” başlığını taşıyan manzumede geçen “*Dokundu sarsar-ı ecel ol gül budağına / Derdâ vü hasretâ vü dirigâ hezâr âh / Vâ fîrkatâ ki kaldı bu hasret kıyâmete / Öldürdü bizi haşre değin intizâr âh*” (Tarlan, 1992, 126) ifadelerini hatırlatmaktadır. Necâtî Bey’in söz konusu mersiyesini görmüş olduğunu düşündüğümüz Ferîde Hanım’ın ondan etkilendiğini söylemek mümkündür. Manzumenin devamında zalim felekten şikâyetini dile getiren Ferîde Hanım, gelen ecelin eşinin nazik kâküllerini darmadağın ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca burada eşinin saçlarını tarif ederken divan şiirinde idealize edilmiş güzelin anlatımına uygun şekilde sümbül benzetmesini kullanması da dikkat çekicidir.

[3. Bent]:

*“Mâh-ı savmın onbeşinde içdi mevtin câmını
Hem salât-ı Cum’ada giydi kefen ihrâmını
Kurb-i Hakda açup iftâr eyledi bayramını
Mazhar-ı gufrân [u] rahmet eyleyüp encâmını
Dilerim ki vire Mevlâ ana Cennet kâmını
Hasretâ vâ fîrkatâ sad el-vedâ âh el-fîrâk” (M. 14/3)*

“(Sevdiğim) Ramazan ayının on beşinde ecel şerbetini içti. İhrama benzeyen kefenini ise cuma namazı vaktinde giydi. Hakk’ın huzurunda orucunu açtı ve yine Allah’ın affına ve rahmetine mazhar olarak bayramı kutladı. Dilerim ki Allah ona arzuladığı cenneti ikram etsin. Eyvahlar olsun. Âh hasret, âh ayrılık, yüzlerce vedâ...”

Daha önce de zikredildiği üzere firâknâmelerin en önemli özelliklerinden biri sergüzeştânemelerle ilişkili olmalarıdır. Yani bazı firâknâmelerde müellif, vatanından yahut sevdiği kişiden ayrı düşmesi bahsini açarken önemli ölçüde otobiyografik özellikteki bilgileri okuyucuyla paylaşabilmektedir. Yukarıdaki bentten de anlaşılacağı üzere Ferîde Hanım’ın eşi Ali Râif Efendi, Ramazan ayının on beşinde vefat etmiştir. Cuma namazından önce yıkanmış, kefenlenmiş ve cuma namazının sonrasında da defnedilmiştir. Ali Râif Efendi’nin sahurdan sonra niyetliken vefat ettiği yine manzumeden öğrenilmektedir. Eşinin hem Ramazan ayında hem de oruçluken vefat ettiği için Allah’ın ona cenneti ikram edebileceğinin umudunu taşıması dolayısıyla eşine hayır dualar eden şair, bu anlamda eşinin cennetle mükâfatlandırılmasını Cenab-ı Hak’tan dilemiştir. Hüznünü son derece açık ve sade bir dille ifade eden Ferîde Hanım’ın, daha önceki bentlerde olduğu gibi bu bentte de deyimlerden yararlandığını ve “oruç açmak”, “rahmetli olmak” gibi deyimleri kullanarak irsal-i mesel örneklerini verdiği görülmektedir.

[4. Bent]:

*“Serv-i nâzım bir merâma irmeden irdi ecel
Bâğ-ı ömrine irişdi bed-nazar [u] yavuz el
Mahmil-i tâbûta çün oldı süvâr ol bî-bedel
Cennet-i me’vâya vâsıl olmağî itdi emel*

*Rûz [u] şeb âh u enîn ile buni dirsem mahal
Hasretâ vâ firkatâ sad el-vedâ âh el-firâk” (M. 14/4)*

“Servi boylu, nazlı (sevdiğim), maksadına ermeden ecel geldi; (onun) ömür bağına nazar değdi ve yaman bir el o bağı dağıttı. O eşsiz kişi, (bir an evvel) cennete kavuşma arzusuyla tabuttan bir ata bindi. Ben gece gündüz, ağlayıp inleyerek ‘Eyvahlar olsun. Âh hasret, âh ayrılık, yüzlerce vedâ...’ diye haykırsam yeridir.”

Klasik Türk Edebiyatının kadın şairleri umumiyetle sevgiliye dair kaleme aldıkları manzumelerde bir kadın edasıyla veya özgürlüğüyle değil de klasik üslubun ve genel bir kabulün sonucu olarak cinsiyeti olmayacak bir şekilde şiir irat etmişlerdir. Zira klasik şiirimizde erkek olsun kadın olsun şair; aşkı, âşığı ve sevgiliyi belli benzetmeler, mecazlar ve kabul görmüş algılar çerçevesinde anlatır. Edebiyat eleştirilenleri ise metinlere öğrenilmiş cinsiyet rolü algılarıyla baktıklarından dolayı manzumelerde ya da mensur metinlerde âşığı erkek; sevgiliyi, güzeli ise daima kadın olarak okumuşlardır (Ayrıca bk. Yalçınkaya, 2012, 116). Yukarıdaki bentte Feride Hanım’ın da şiir geleneğimizde daha çok kadın sevgilinin boyu için kullanılageldiği bilinen “Serv-i nâzım” (Servi boylu, nazlı sevdiğim) ifadesini kullanması, geleneğin genel bir temayülünden kaynaklandığını söyleyebiliriz (Pala, 2012, 400-401). Şairin eşi için istiare yoluyla bu ifadeyi kullanması Ali Râif Efendi’nin boyunun uzun olması ya da servi gibi dik bir duruş sergilemesi sebebiyle olması kuvvetle muhtemeldir.

Bentte dikkat çeken en önemli husus, Feride Hanım’ın özellikle Ali Râif Efendi’nin muradına ermeden, maksadına ulaşmadan vefat ettiğine dair hayıflanmasıdır. Peki, bu murat ve maksat neydi? Bu sorunun cevabına dair elimizde herhangi bir delil maalesef mevcut değildir. Bunun, devlet kademesinde bir pâyeye mi yoksa dünya hayatına dair başka bir beklenti mi olduğu tam olarak anlaşılmamaktadır. Nitekim “tûl-i emel” diye tabir edilen bitmeyen dünya istekleri arasında insanın maksatlarına erişmeden vefat ettiği de herkesçe bilinen bir gerçektir. Feride Hanım’ın bentte altını çizdiği bir başka husus da Ali Râif Efendi’nin çevresince kıskanıldığı ve bu kıskançlığın neticesinde kendisine nazar değdiği. Bendin devamında merhum Ali Râif Efendi’nin naaşının bulunduğu tabutu ata benzeten Feride Hanım, eşini cennete at sırtında giden bir süvariye benzetmiştir. Manzumedeki tabut-at ilişkisine dair benzetme, Feride Hanım’ın atın kültürümüzdeki yerine dair bilgisini de ortaya koyması bakımından kıymetlidir. Zira şairin söz konusu ifadeleri, Hoca Ahmed Yesevî (öl. 1166), Yûnus Emre (öl. 1320) ve Şeyyâd Hamza’nın (öl. 1348-49) aşağıdaki beyitlerini akıllara getirmektedir:

“Ata ana karındaş kayan kelti fikir kıl

Tört ayaglıg çûbin at bir gün senge yeter a”

(H. A. Yesevî) (Tavukçuoğlu, 2024, 95’den naklen Bice, 1993, 183)

“Su getireler yumaga kefen saralar komaga

Agaç ata bindüreler teneşüre düşdi gönül”

(Yûnus Emre) (Tavukçuoğlu, 2024, 275)

“Agaç ata bindüreler sinden yana göndereler

Yir altına indireler kimse ayruk görmez ola”

(Yûnus Emre) (Tavukçuoğlu, 2024, 444)

“Ağaç at başı yok âdem ayaklu

Taşur sinleye bu halkı revandur”

(Şeyyâd Hamza) (Akar, 1987, 3)

Bu önemli şairlerin ölüm temalı şiirlerinde bu gibi benzetmelerin kullanılması, kadim Türk kültüründe atın Türklerin hayatı üzerindeki etkisini göstermesi açısından

kıymetlidir (bk. Törenek, 2005, 137-138). Öyle ki eski Türklerde vefat eden kişinin cenazesinin bulunduğu çadırın etrafında atla dönülürdü. Bu ve buna benzer ayinler, aslında vefat eden kişi ile at arasında bir yakınlığın kurulduğunu göstermektedir. Bundan başka bir uygulamada, vefat eden kişinin sahip olduğu atın kuyruğundan bir kısmının kesilmesi ya da yas tutma ifadesi olarak kuyruğunun düğümlemesidir. En uç uygulama ise vefat eden kişinin atının veya başka atların kurban edilerek gömülmesidir. Kurban olarak kesilen ve gömülen bu atların başları ve derileri ise sırlıklara takılır, böylece vefat eden kişinin üzerinde cennete gideceği at gösterilirdi (Törenek, 2005, 138'den naklen Çoruhlu, 2002, 124-125).

5. Bent:

*“Kâtib-i Divân-ı Zaptiye müşiri iken âh
Hem ikinci rütbeden kâm almışıdı bî-güvâh
Meclis-i Zaptiyyeye a'zâ olup mânend-i mâh
Dahi toğmadan tolundı dehr içinde âh âh
Dirdi dâim ey Ferîde anladım bî-iştibâh
Hasretâ vâ firkatâ sad el-vedâ âh el-firâk” (M. 14/5)*

“Zaptiye divanı kâtipliğinde müşirken hakkıyla ikinci dereceye yükselmişti. Ay gibi zaptiye meclisi üyesi de oldu ama daha doğmadan battı, âh âh! (O), her zaman ‘Ey Ferîde! Hiç şüphesiz anladım; evvahlar olsun. Âh hasret, âh ayrılık, yüzlerce vedâ...’ derdi.”

Son bende de Ferîde Hanım’ın, yine kocasına dair bilgileri okuyucuyla paylaştığı görülür. Buna göre Ali Râif Efendi’nin zaptiye divanı kâtipliğinde bulunduğunu; ardından müşirken hakkıyla ikinci dereceye yükseldiğini; daha sonra ise Zaptiye Meclisi üyeliğine getirildiğini bu bentten öğrenmekteyiz. Özellikle bu üyeliği esnasında işinde adeta ay gibi parladığını dile getiren Ferîde Hanım, bu ayın kısa sürede maalesef battığını ifade etmiştir. Yine Ali Râif Efendi’nin bu üyeliği esnasında hastalandığını ve kendi ağzıyla bu hastalıktan vefat edeceğini söylediğini *“Dirdi dâim ey Ferîde anladım bî-iştibâh”* mısraıyla izah eden Ferîde Hanım, eşinin bu sözlerine de kahrolduğunun altını çizmiştir.

İncelemeye tabi tutulan bu firâknâme manzumesinin dışında Ferîde Hanım’ın *Divan*’ı incelendiğinde eşinin vefatıyla birlikte ayrılık acısının oluşturduğu derin hüznün daha pek çok manzumesine de yansıdığı görülmektedir. Öyle ki kaleme aldığı şiirlerin birçok beytinde “firâk, firkat, elvedâ, iştiyâk ve sensiz” gibi kelimelerin yanı sıra “âteş-i firkat, vâdî-i firkat, künc-i gam, nâr-ı hecr, belâ-yı hecr, derd-i hicr, nâr-ı hasret, gam-ı hicrân ve nâr-ı hicrân” gibi ayrılığa dair terkipleri kullandığını söylemek mümkündür. Söz konusu manzumelerden özellikle *“Firâknla dü çeşmimden akan hûnâbdır sensiz / Sirişkim mevcini gören sanur seylâbdır sensiz”* ile başlayan gazeli (44. manzume); validesinin vefatına dair kaleme aldığı *“Yine ey çarh-ı denî aksine devrân itdin / Seng-i cevrin ile dil hânemi virân itdin”* ile başlayan manzumesi (15. manzume) ve son olarak eşinin köstekli saatini çalan hırsıza sitemini dile getirdiği *“Merhûm Zevcemîn Yâdigârı Olan Saatin Gâib Olması Cihetiyle Gâyetle Dilsûz Olmaklığımın Nâşi Söylenmişdir”* başlıklı manzumesi (75. manzume) firâknâme bağlamında başlı başına değerlendirilebilecek şiirler olarak dikkatleri çekmektedir. Son olarak Ferîde Hanım’ın *Divan*’ında tespit edilen ve ayrılığı hatırlatan kelime ve kelime gruplarının kullanıldığı beyit ve bentler şu şekilde verilebilir:

“**Firâkın** ile cânâ inliyor sînem rebâb-âsâ
Dü çeşmim hûn ile pürdür iki şîşe şarâb-âsâ” (G.29/1)

“Ey murg-ı seher nağmelerin zârıma uydur
Âgâzını elhânını güftârıma uydur

Çün gonce **firâkıdır** iden nâleni eفزûn
Hârın sitemin sen dahi ağıvârıma uydur” (G.37/1-2)

“Düşeli **firâk-ı** yâra yine baht-ı karamız var
O ruh-ı kamerden **ayru** ne siyeh sitâremiz var” (G.39/1)

“Bozuldu leşker-i sabrım aman sultânım imdâd it
Harâb oldu gönül mülki keremler eyle âbâd it
Esîr-bend-i firkatdır Ferîde zârın âzâd it
Vefâ-yı müjde-i vaslınla cânâ Râmizi şâd it
Ne yapsun neylesün mecbûrî ey hûb-ı cihân **sensiz**” (T. 45/5)

“Ağla gözüm ağla hemân yârân gidiyor **el-vedû**
Ehl-i derdin derdine dermân gidiyor **el-vedû**
Hak selâmetler vire cânân gidiyor **el-vedû**” (G.50/1)

“Ey felek n’itdim sana ben dâimâ zâr eyledin
Gâh **firkat** gâh mihnet ile gam-hâr eyledin” (G.50/4)

“Kays ü Leylâ kıssasın basdırdı gussam n’eyleyim
Firkatinle ey gözi sehâr-bâz çekdiklerim” (G.56/2)

“İrişdi **firkat** odı hayf derdile sînem dağlarım
Şeydâ olup **hecrinle** âh mânend-i deryâ çağlarım

Sanma beni kim **sensizin** bir lahza gönlüm şâd olur
Leyl ü nehâr hiç turmayup **firkatle** dâim ağlarım” (G.57/1-2)

“Senin **firâkın** ile kalmadı zerre hâbım
Râhat ider mi insan olsa firâş-ı hâre” (G.68/2)

“Şeb-**i firkat** uzadı derd ü mahabbet gibi âh
Gâh hâbîde olup gâh uyandım bu gice” (71/3)

“Ey tabîb-i dil ü cân derdime rahm it hemdem
Firkatin zahmına ur lütfun-ile hoş merhem” (K. 22/11)

“Yakdı yine yandırdı beni âteş-**i firkat**
Hem derd-i mahabbet
Fikr eylese refâtını dil özge kıyâmet” (Müstezat. 33/1)

“Bilmezem n’itdim aceb ben sen meh-i sîmîn-bere
Cevrile saldı beni bu **vâdî-i firkatlere**
Turra-i Şîrînine ilişdi dil birden bire
Gam şebîyle rûz-ı şâdî gelmez aslâ bir yere
Görmedi çeşm-i Ferîde rûşenâ-yı iltifât” (M. 35/5)

“Fıkr idüp **hecrin** ile geçmiş olan gam günlerin
Ağladım derd ile ey çeşm-i siyâhum bu gice” (74/2)

“Gönlümün ma ‘müresi vîrân olaldan **hecr** ile
Künc-i gamda tâlib-i genc-i visâl oldum yine” (85/3)

“**Nâr-ı hecrinle** gönül nice giyinsün yürisün
Demidür vaslun-ile gayrı salınsun yürisün” (88/3)

“Mâtem itsem **hecrin-ile** ol adû eyler düğün
Başlasam bir derdimi takrîre tükenmez du gün” (90/Müfred)

“Halâs eyle **belâ-yı hecrîden** al canımı yâ Rab
Müyesser eyle yâhud vuslat-ı cânânımı yâ Rab” (1/1)

“Ben Ferîdim derd ü mihnetdir nasîbim dâimâ
Heçr-i ahbâb ile her dem ağlarım subh ü mesâ” (50/5)

“Derd ü **heçr-i yâr** ile âh eyleyüp şeb-ta-seher
Ney gibi eyler figân bu sîne-i sûzânımız” (43/3)

“**Firâkıyla** du çeşmimden akan hûnâbdır **sensiz**
Sirişkim mevcini gören sanur seylâbdır **sensiz**”

“Esirge ey tabîbim gel bana kıl lütfîle dermân
Ki zîrâ **dird-i hicrile** bu ten bî-tâbdır **sensiz**”

“Mekânım bâğ-ı cennet olsa da yok zerre ârâmım
Kılır lerze cesed içre bu cân sîmâbdır **sensiz**” (44/1-3)

“Gerekmez seyr-i gülşen bana ey şîrîn-zebân **sensiz**
Gerekmez ey melek-sîmâ bana sahn-ı cinân **sensiz**
Gel ey nûr-ı basar çeşmim döker her demde kan **sensiz**
Gel ey rûh-ı revânım hastadır cismimde cân **sensiz**
Bana zindândır **hicr ü firâkıyla** cihân **sensiz**” (45/1 Tahmis)

“Gönülde **nâr-ı hasret** sînede dâğ-ı **gam-ı hicrân**
Benim derdimle şimden gerü sünbüller saçın yolsun” (64/3)

“Şem’-i rû-yi **iştîyâkile** bu dil pervâne-veş
Nâr-ı hicrâna düşüp biryân [u] sûzân oldı âh” (67/2)

Sonuç

Ferîde Hanım'ın "âh el-firâk" redifli manzumesi ekseninde yapılan bu çalışmanın neticesinde şu tespitlere ulaşılmıştır:

1. Her bendinin son mısraı "Hasretâ vâ firkatâ sad elvedâ âh el-firâk" olarak tekrarlandığı mütekerrir müseddes şeklinde kaleme alınmış olan söz konusu manzumeyi Ferîde Hanım, eşi Ali Râif Efendi'nin 1858'de vefatı üzerine kaleme almıştır.
2. Eşinin ölümüne dair doğrudan ilk feryadı niteliğinde olan manzumede Ferîde Hanım, çeşitli benzetmelerle yaşadığı bu ağır sarsıntının iç dünyasında bıraktığı derin izleri okuyucularıyla paylaşmaya çalışmıştır.
3. Manzumede Ferîde Hanım, eşi Ali Râif Efendi'nin tam vefat tarihini vermesinin yanı sıra onun hakkında biyografik bilgileri de vermiştir. Bu da ayrılığı terennüm eden metinler olan mersiyeyle ilişkilendirilebilen firâknâmelerin bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.
4. Ferîde Hanım'ın *Divan*'ında yer alan bu manzumenin, Divan Edebiyatında mersiye türünün bir anlatım tarzı olan firâknâmelere dâhil edilmesi gerektiği görülmüştür. İncelenen bu manzume, edebiyatımızda çok fazla örneğine rastlanmayan söz konusu tarzın gelişimine dair yapılacak çalışmalara katkı sağlayacak niteliktedir.
5. Firâknâme anlatım tarzı, genellikle yârdan ayrılan âşığın duyduğu aşk acısı, ayrılığın vermiş olduğu şiddetli özlem, ayrılığa neden olan hadiselerle sitem gibi duyguları ifade etmek için yazılmış metinlerdir. İşte söz konusu manzume de bu minvalde değerlendirilebilecek anlatım tarzıyla kaleme alınmıştır.
6. Ferîde Hanım manzumeyi kaleme alırken klasik Türk şiirinde ayrılığı anlatan manzumelerde kullanılan pek çok teşbih ve telmih, mecaz ve kabul görmüş algıları da kullanmıştır. Bu durum Ferîde Hanım'ın klasik şiirin inceliklerinden haberdar olduğunu göstermesi açısından da son derece önemlidir. Örneğin Ferîde Hanım vefat eden eşi Ali Râif Efendi'yi solan bir güle, kendisini ise haşır gününe kadar o gülü hasretle bekleyen bülbüle benzetmiştir. Yine başka bir mısraında eşi Ali Râif Efendi'yi Hz. Yusuf'a benzetirken kendisini de mihnet köşesinde kıvranan Hz. Yakub'a benzetmiştir.
7. Manzumede ayrıca Ferîde Hanım'ın eşine hitaben kullandığı ifadelerde divan şiirindeki idealize edilmiş güzel için kullanılan tabirlerden yararlandığını söylemek mümkündür. Öyle ki Ferîde Hanım, şiirimizde sevgilinin boyu için kullanılan "Serv-i nâzım" (Servi boylu, nazlı sevdiğim), "âfitâbım" (güneşim) gibi teşbihleri eşi için kullanmıştır. Bu durumun da aslında şiirimizde erkeğin boyu ve cemalini anlatacak özel bir klişe kullanımının bulunmaması ya da anlatılan sevgilinin cinsiyetinin tam olarak ortaya konmamasından ileri geldiği söylenebilir.
8. Bu manzume dışında Ferîde Hanım'ın *Divan*'ı incelendiğinde eşinin vefatıyla birlikte ayrılık acısının oluşturduğu derin hüznün pek çok başka manzumesine de yansıdığı görülmüştür. Bu durum ayrılık acısının özellikle kadın hassasiyetine sahip bir şairin şiir diline ne derece yansıdığını göstermesi bakımından kayda değerdir.

Kaynaklar/References

- Aka Kıyağa, Belde. "Divan Şiirinin Soğuk Rüzgârı: Sarsar". *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2022), 633-660.
- Akalın, Şükrü Halük vd. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&view=atasozleri,ts.
- Akar, Metin. "Şeyyad Hamza Hakkında Yeni Bilgiler I-II". *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi* 2/5 (1987), 1-22.
- Akkuş, Metin. *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebi Türler ve Tarzlar*. Erzurum: Fenomen, 2007.
- Akkuş, Metin. *Klasik Türk Şiirinin Anlatım Dünyası Edebi Tarzlar*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2024.
- Akman, Eyüp. *Kastamonu Kaynaklarında Erzurumlu Emrah*. Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları, 2011.
- Aydın, Abdullah. *Kastamonulu Divan Şairleri*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2019.
- Batıslam, H. Dilek. "Mesnevilerde Mektup Tarzı Anlatım". *İlmi Araştırmalar* 13 (2002), 17-34.
- Bice, Hayati. *Divan-ı Hikmet, Hoca Ahmed Yesevi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri I-II-III*. Ankara: Bizim Büro Yayınları, Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı., 2000.
- Çağlayan, Bünyamin. *Baharzâde Feride Hanım Divanı*. Ankara: Çağhan Ofset, 2006.
- Çelik, Aysun. "Hakiki Bir Aşkın Hatırası: Feride Hanım Divânı'nda Eşi Ali Râif Bey'in İzleri". *International Journal of Eurasia Social Sciences (IJOESS)* 12/44 (2021), 336-364.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2002.
- Eski, Ömer. *Nâbi Divanının Türler ve Tarzlar açısından İncelenmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlî 'ş-Şuarâ) I-II*. Ankara: AKM Yayınları, Haz. Kayahan Özgül., 2000.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Hattatlar*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.
- Kanar, Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Karlı, İlyas. *Arapça-Türkçe Yeni Sözlük Arabî-Türkî El-Mu'cemu'l-Cedid*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Mutçalı, Serdar. *El-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-Hadis Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Mütercim Ahmed Âsım Efendi (ed.). *Muhtasar El Kamûsu'l Muhit Tercümesi (Kamûs-ı Okyanus)*. (Haz: Bilal Eren) İstanbul: Akdem Yayınları, 2022.
- Özkat, Mustafa. *Baharzâde Feride Hanım*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2024.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Parlatır, İsmail. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II*. Ankara: Yargı Yayınları, 2008.
- Salehpur, Cemşid. *Ferheng-i Câmî (Farsça-Türkçe Genel Sözlük)*. Tahran: Ramin Matbaası, 1996.
- Sarı, Mevlüt. *El-Mevârid - Arapça-Türkçe Lugat*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.
- Tarlan, Ali Nihat. *Necâti Beg Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Tavukçu, Orhan Kemâl. "Ayrılığın Terennümü: Eski Türk Edebiyatında Firâk-nâmeler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/10 (2007), 197-220.
- Tavukçu, Orhan Kemal. "Türk Edebiyatında Firâk-nâme Adlı Eserler". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi / The Journal of Turkish Cultural Studies* 10 (2004), 89-122.
- Tavukçuoğlu, Orhan Kemal. *Divân Yunus Emre*. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2024.
- Törenek, Mehmet. "Yol ve Yolculuk Benzetmeleri Bağlamında Şiirimizde Ölüm". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* Prof. Dr. M. Fahrettin Kırzioğlu Özel Sayısı, 28 (2005), 129-143.
- Yalçinkaya, Şerife. "Osmanlı Kadın Şairleri Erkekler Gibi mi Yazardı?" *Nüans Sanat Tarihi Dergisi* 2 (2012), 113-119.
- Yörür, Ali. *Kadı Hasan Bin Ali Manastırî Firâk-nâme (Tenkitli Metin)*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Extended Abstract

As a word, *Firâknâme* is a compound noun formed by combining the Arabic قارف (*fîrâk*) meaning “separation, departure, farewell, leaving, going away, distancing, dividing” and the Persian نامه (*nâme*) meaning “letter, a letter on which something is written, writing; book; record of deeds and behavior; newspaper, magazine; example, training”. This compound name was used as the equivalent of a literary genre in Persian and Turkish literature. In the sources and some works, *firâknâmes* have been named as *firkatnâme*, *iftirâknâme*, *firâkiyye*, *fûrkatnâme*, *fûrkatnûmâ*, *gurbetnâme*, *hecrnâme*, *hicretnâme*.

Firâknâmes are generally texts that express separation and the pain of separation, but they can also be associated with elegies. However, while elegies deal with the deep sorrow of the author for the death of a person or a creature that is very precious to them, *firâknâmes* appear as texts that deal with the anguish of separation, farewell, and being away from someone, as well as of death. Therefore, it is closely related to the texts called *istiyaknâme*, *tahasürnâme* or *hasretnâme*.

In this study, after the intralingual translation of the poem in Feride Hanım’s *Divan*, which consists of five lines, the poem in question was analyzed and annotated in the context of *Firâknâme*. Feride Hanım wrote this poem, in which the last line of each paragraph is repeated as “*Hasretâ vâ firkatâ sad elvedâ âh el-firâk*”, that is, in the form of repeated *museddes*, in 1858, after the death of her husband Ali Râif Efendi. The poem, titled “Spoken on the Death of My Husband Ali Râif Efendi”, was written in the *aruz* form of *fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün*.

It is possible to say that this poem, which can also be associated with the genre of elegy, was written in the style of *firâknâme* in terms of both its continuous verse and its vocabulary. We believe that this article will guide the studies to be carried out in order to reveal the historical course of the poems written in the style of *firâknâme*.

As a result of this study conducted on Feride Hanım’s poem “*ah al-firak*”, the following findings were reached:

It is seen that the poem “*ah el-firâk*” in Feride Hanım’s *Divan* is a poem that should be included in the *firâknâmes*, which is a narrative style of the *Elegy* genre in *Divan* literature. This identified poem will serve as a source for future studies on the development of this genre, which does not have many examples in our literature.

The narrative style of *Firâknâme* is usually used to express feelings such as the pain of love felt by the lover separated from his/her beloved, the intense longing caused by the separation, and reproach for the events causing the separation. The poem “*ah al-firak*” by Feride Hanım, which is the subject of this study, was written in this style of narration.

In the poem, Feride Hanım gave the exact date of death of Ali Râif Efendi, as well as biographical information about him. This appears as a feature of *firâknâmes* that can be associated with elegies, which are texts expressing separation.

While writing the poem, Feride Hanım also used many similes, allusions, metaphors and accepted perceptions that are used in poems describing separation in classical Turkish poetry. This situation is extremely important as it shows that Feride Hanım was aware of all the subtleties of classical poetry.

Apart from this sample of Feride Hanım’s *firâknâme* that we have examined, when her *divan* is examined, it is seen that the deep effect of this death is reflected in many poems. So much so that we can say that in the couplets of many of the poems she penned, she used words and phrases that reminded her of separation such as *firâk*, *firkat*, *firâk-ı yâr*, *seniz*, *belâ-yı hecr*, *nâr-ı hasret*, *gam-ı hicrân* and *elvedâ*, as well as words and phrases that would describe the pain of this separation.

MUTASAVVIF VE BİLGE ŞAİR MAHTUMKULU FİRÂKÎ’NİN TÜRKMENİSTAN DÎVÂN NEŞİRLERİNDE BULUNMAYAN ŞİİRLERİ*

POEMS OF SUFI AND WISE POET MAKHTUMKULI FIRAGHI THAT
ARE NOT FOUND IN TURKMENISTAN DIVAN PUBLICATIONS

EMRAH YILMAZ**

Sorumlu Yazar

Öz

12 Eylül 2023 tarihinde BM Genel Kurulu’nun 78. oturumunda alınan kararla 2024 yılının UNESCO tarafından “Mahtumkulu Firâkî’nin Doğumunun 300. Yılı” olarak ilan edilmesi ve Türkmenistan Yazmalar Enstitüsü’nde bulunan yaklaşık 80 el yazmanın Dünya Kültür Mirası Listesi’ne alınması; mutasavvif ve mütefekkir bir kişiliğe de sahip olan şairin edebî mirasının bilim çevrelerince yeniden incelenmesine imkân sağlamıştır. Bu bağlamda konuya ilişkin bilimsel hazırlıklar, Türkmenistan’ın basın ve yayın kurumları tarafından bir yıl öncesinden başlamış olup gerek yurt içinde gerek yurt dışında gerçekleşen muhtelif etkinlikler ve şairin hayatını konu alan belgesel çekimleri ile devam etmektedir. Ülkemizde de şair hakkında bu yılın ilk beş ayında üç kitap ve bir özel sayı yayımlanmıştır.

Makalede; şairin edebî mirası üzerinden tasavvufî yönüne ve bağımsız Türkmenistan Cumhuriyeti’nin fikri temellerine, eğitim gördüğü medreselere, el yazmalarına değinilmiştir. Özellikle belirtmek gerekirse bu çalışmanın ana eksenini, Mahtumkulu’nun henüz Türkmenistan divân neşirlerinde yayımlanmamış olan şiirleri oluşturmaktadır. TÜBİTAK’ın desteğiyle alan araştırması yapılmış ve bu kapsamda Semerkant, Buhara, Hive ve Andican gibi Türk-İslam medeniyetinin önemli kültür merkezlerden pek çok bilgi ve belgeye ulaşılmıştır. Bu seyahatler neticesinde şairin Fergana bölgesindeki Andican Cuma Medresesi’nde eğitim aldığına dair kayıtlar tarafımızca tespit edilmiştir. Karakalpakistan’ın Bîrûni ilçesine bağlı Mahtumkulu Köyü’nde ikamet eden Yağsızgeldi Seyitniyazov ve Harezmlî yazar Qurbon Muhammadrizo gibi önemli kaynak kişilerle görüşülmüş ve şairin gezdiği muhtemel yerleri gösteren haritalar elde edilmiştir. Ayrıca Özbekistan sahasında yapılmış akademik çalışmalar dikkatle incelenmiş ve şairin Türkmenistan’da bilinmeyen 57 şiirine ulaşılmıştır.

Divanlar üzerinde yapılan karşılaştırma esas olarak Türkmen Türkçesinde iki cilt hâlinde yayımlanan “*Magtymguly. Eserler Ýgyndysy*” adlı kaynak ile Özbek Türkçesinde neşredilen “*Bulbul Nolasi*”, “*Maxtumquli (Turkmaniston): Saylanma*”, “*Maxtumquli She’rlari*”, “*Dunyoy*

Araştırma Makalesi / Künye: YILMAZ, Emrah. “Mutasavvif ve Bilge Şair Mahtumkulu Firâkî’nin Türkmenistan Divân Neşirlerinde Bulunmayan Şiirleri”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 217-246. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1492160>

* Bu çalışmada elde edilen bazı veriler, TÜBİTAK’ın Bilim İnsanı Destekleme Grubu Programı (BİDEB) kapsamında desteklenmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Semerkant Devlet Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Enstitüsü, E-mail: emraylmz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8062-116X.

O'tib Boradir”, “*Sharq Mumtoz She'riyati Durdonalari-Maxtumquli Dunyo O'tib Boradir*” adlı çalışmalar üzerinden yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mahtumkulu Divânı, bilinmeyen şiirler, el yazmalar.

Abstract

By the decision taken at the 78th session of the UN General Assembly on 12 September 2023, declaring 2024 as the “300th Anniversary of the Birth of Makhtumkuli Firaghi” by UNESCO and adding approximately 80 manuscripts in the Turkmenistan Manuscripts Institute to the World Cultural Heritage List; It enabled the literary heritage of the poet, who also had a mystical and contemplative personality, to be re-examined by scientific circles. In this context, scientific preparations on the subject started a year ago by the press and publishing institutions of Turkmenistan and continue with various events held both at home and abroad and documentary shootings about the poet's life. In our country, three books and a special issue about the poet were published in the first five months of this year.

In the article; The poet's mystical aspect, the intellectual foundations of the independent Republic of Turkmenistan, the madrasahs where he studied, and his manuscripts are mentioned through his literary heritage. To be particularly specific, the main axis of this study consists of Makhtumkuli's poems that have not yet been published in Turkmenistan divan publications. Field research was conducted with the support of TÜBITAK, and in this context, many information and documents were obtained from important cultural centers of the Turkish-Islamic civilization such as Samarkand, Bukhara, Khiva and Andijan. As a result of these travels, we have identified records indicating that the poet received education at the Andijan Juma Madrasa in the Fergana region. Important resource persons such as Yagşigeldi Seyitniyazov, who lives in Mahtumkulu Village of Birûni district of Karakalpakstan, and Qurbon Muhammadrizo, a writer from Khwarezm, were interviewed and maps showing the possible places the poet visited were obtained. In addition, academic studies conducted in the field of Uzbekistan were carefully examined and 57 poems of the poet, unknown in Turkmenistan, were found.

The comparison made on divans is mainly based on the source named “*Magtymguly-Eserler Ýgyndysy*” published in two volumes in Turkmen Turkish and “*Bulbul Nolasi*”, “*Maxtumquli (Turkmaniston): Saylanma*”, “*Maxtumquli She'rlari*”, “*Dunyo O'tib Boradir*”, “*Sharq Mumtoz She'riyati Durdonalari-Maxtumquli Dunyo O'tib Boradir*” published in Uzbek Turkish.

Key Words: Mahtumkulu's Divan, unknown poems, manuscripts.

Giriş

Mahtumkulu araştırmalarına dikkat çeken ilk isim 1842'de yayımladığı makalesiyle (*Specimens of The Popular Poetry of Persia, 389-391*) Aleksandr Hodzko Boreyko olmuştur. Türkiye'de ise şairle ilgili ilk kayıtlar şeyh Süleyman Buhari'ye aittir. Müellif, 1882'de yayımladığı “*Lügati Çağatay ve Türkî Osmanî*” adlı eserinde muhtelif sayfalarda 18 kez Mahtumkulu'dan bahsetmektedir. Ardından 1913'te Ahmet Zeki Velidi Togan, 1918'de Mehmet Fuat Köprülü, 1921'de Hüseyin Kâzım Kadri gibi araştırmacılar konuyla ilgili temel bilgiler sunmuştur.

Üç yüz yıldan bu yana fikirleriyle ve eserleriyle Türkmenlerin ruh kökünü beslemeye devam eden Mahtumkulu Firâkî (1724-1807); bir dava adamı olarak

medeniyet tarihimizin en mümtaz şahsiyetlerinden birisidir. O, mütefekkir ve mutasavvıf bir şair olarak bütün Türk dünyası için ortak değerimiz durumundadır. Şiirin estetik formundan ziyade didaktik yönüne ağırlık vermiş, yaşanmışlıkları edebî mecraya taşımış, kahramanlarını doğrudan hayatın içinden seçmiş, “*fikir deryasında akıl gemisiyle*” dolaşarak derlediği yeni anlamlarla gönüllere hitap etmiş ve yaşadığı dönemin sorunlarına çözüm önerileri sunmuştur. Böylece Türkmen halkının manevi atası, irfan pınarı, kıvrak zekâsı ve şiirin dili olagelmiştir. O bakımdan Mahtumkulu; şair olmanın da ötesinde Türkmenlerin akıl hocasıdır, gönül sultanıdır, ruh dünyasının hekimidir, millî kimliğin banisidir ve *kalemi kılıçtan keskin bilerek* düşüncelerini şiirle yoğurmuş bir mütefekkidir.

Mahtumkulu'nun çok yönlü olarak yetişmesinde Merv, Hive, Buhara, Semerkant, Andican gibi Türk-İslam medeniyetinin kadim kültür merkezlerinden devraldığı tarihsel birikim son derece etkili olmuştur. Babası Devletmehmet Azadi'nin himayesinde tasavvuf terbiyesiyle yetişmiş, “*Hakikat yolunda rehbersiz gezmek olmaz.*” diyerek Türkistan'ın manevi kandilleriyle bağ kurmuş, pîr-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî'nin müderrisleriyle mülaki olmuş, gönlünde yaktığı irfan kıvılcımlarıyla yolumuzu aydınlatan bir meşaleye dönüşmüştür. Bilge Mahtumkulu “*Birlikte rahmet, ayrılıkta azap vardır.*” prensibinden hareket ederek “*Bir sofrada hazır kılınsa aşlar, yaver gider şansı yüce Türkmen'in.*” (Yılmaz, 2024b: 6) muştusuyla kurduğu gönül sofrasının başında Türkmen boylarını birleştirmiş, kardeşlik duygularını en veciz şekilde terennüm etmiştir.

Türkiye ile Türkmenistan arasında tarihin derinliklerinden gelen o kadim bağları “*kemik kardeşler*” ifadesiyle formüle eden Türkmenistan Halk Konseyi Başkanı ve önceki dönem Cumhurbaşkanı Sayın Gurbangulı Berdimuhamedov, büyük şair için şunları söyler: “*Türkmen edebiyatında halkın derin ferasetini ortaya koyup, muazzam eserleri miras olarak bırakan üstatlar az değildir. Mahtumkulu, Andalip, Azadi, Kemine gibi birçok Türkmen bilgesinin önünde saygı ile eğiliyorum.*” (Gurbanguly, 2014: 41).

1-Dinî-Tasavvufî Düşünceleri

Türk dünyası olarak kültürel kodlarımızda var olan cihangirlik ruhu İslamiyet'i yayma fikriyle birleşince, şairlerimiz de gaza ve dua askerlerinin verdiği mücadeleyi kalemiyle ortaya koymaya çalışmıştır. Hatta dinî geleneğe *âlimin mürekkebi, şehidin kanı kadar aziz* sayılmıştır. Bu cihangirlik ruhuna sahip ediplerden biri de kuşkusuz Mahtumkulu'dur. Onun eserlerinin odak noktasında *tasavvufî motifler, ahlaki hassasiyetler, vatan ve insan sevgisi, dağılık hâlde yaşayan Türkmen boylarının birleşmesi gerektiği fikri, bağımsız bir devlet kurma ülküsü, adaletin tesis edilmesi düşüncesi ve cihan hâkimiyeti mefkûresi* yer almaktadır.

Yukarıda belirtildiği üzere kodlarımızda mevcut olduğu için; Moğol istilasına karşı Türk birliğine işaret edip “eline” yani *devletine ve bağımsızlığına sahip çık*, diyerek aynı düşüncüyü aynı hassasiyetle Mahtumkulu'dan beş asır önce Horasan erenlerinden Hacı Bektaş-ı Veli'nin de dile getirdiğini belirtmek gerekir. Dahası Farsçanın ve Arapçanın hâkim olduğu bir dönemde geleneğin dışına çıkılarak

Anadolu'da Hacı Bektaş-ı Veli'nin ve Yunus Emre'nin, Türkistan'da Ali Şir Nevâyî'nin, Türkmen coğrafyasında ise Mahtumkulu'nun maharetiyle Türk dili yeniden hayat bulmuştur. Bu durum ismi anılan edipleri, Anadolu'nun manevi hamurunu karmanın ötesinde İslam tasavvufunu Türk diliyle ifade etme hassasiyetleri dolayısıyla dil tarihi açısından da farklı bir noktaya taşımıştır.

Türkmen folklorunu ve Türkmen tasavvuf inancını en iyi şekilde işleyen edebiyatçılardan biri de Mahtumkulu'dur. O, Anadolu mutasavvıflarından Yunus Emre'nin de tesirinde kalan pek çok dinî-tasavvufî şiirler yazmıştır (Güzel, 1997: 216). Eserlerinde kullandığı bedîî dil materyali Mahtumkulu'yu ve onun takipçilerini klasik edebiyattan ayırıp *halk* ve *tasavvuf edebiyatına* bağlamış (Kazımoğlu, 1994: 99) ve belli konularını yeniden işleyerek günümüze çok kıymetli eserler miras bırakmıştır.

Mahtumkulu'nun düşünce dünyasında şiir; gönülden gelen sözlerin *akıl süzgecinden geçip "fikir kazanında kaynaması"* (Aşyrow, 2012: 33) hadisesine referansla içsel ve deruni bir yolculuktur. Bununla birlikte şiiri hayatın bir kenar süsü değil; estetik tadı, sanatsal güzelliğiyle beraber millî ve manevi değerleri sonraki kuşaklara aktaracak samimi bir araç olarak görmüştür. Söz konusu anlayış elbette sadece şaire özgü bir bakış açısıyla ilgili değildir. Bu durum edebî geleneğimizin şiire yüklediği farklı anlamlarla açıklanabilir. O hâlde kültür tarihimizde şiirin iki asli vasfının olduğu söylenebilir: *Estetik ve hikmet*.

Nitekim Divan Edebiyatı'nda pek çok örneği olan *tevhit, münacat, naat, miraciye, mevlit, hilye* gibi nazım türlerinde verilen eserlere bakıldığında sanatkarların estetik ve hikmeti bir arada yoğunlaşarak sanatını icra ettikleri görülür. Öyle anlaşılıyor ki; bu bakış açısının kaynağı da dinî bir temele dayanmaktadır. Çünkü "*kuşkusuz şiirin bir kısmında hikmet, beyanda da sihir vardır.*" (Yılmaz, 2013: 317) hadisîşerifi, şairleri şiir vadisinde buluşturmuştur. Dolayısıyla şiir; estetik yönüyle akla, hikemî yönüyle gönle hitap eden ve onu besleyen bir sanat etkinliğine dönüşmüştür.

Ercilasun'un fikrinde evrenin yaratılışını aşk ile izah eden İslam tasavvufu, estetiği; aklın, mantığın ve tecrübenin üstüne koymaktadır. Daha yaratılıştaki aşk vardır ve her şeyin sebebi aşktır. Mahtumkulu'nun estetik ve tasavvuf anlayışını da bu çerçevede değerlendirerek "*Aşk imiş her ne var ise âlemde. İlim bir kil ü kal imiş ancak.*" diyen Fuzulî'nin, belki de bu hakikati en veciz şekilde ifade eden şair olduğuna (Ercilasun, 2014: 17) dikkat çekmektedir.

Her şairin Necip Fazıl'ın ifadesiyle "*mutlak hakikati*" arama ve ifade etme biçimi farklıdır. O bakımdan bir şairin veya sanatkarın iç dünyasında yaşadığı devinimler dikkate alındığında ve estetik bakış aralandığında, bilhassa metinlerin arka planından haberdar olduğunda *hindibanın* bir çiçekten, *Mesnevî*'nin bir eserden, *Ayasofya*'nın veya *Kudüs*'ün bir mabetten, *Registan*'ın bir medreseden daha fazla anlam ifade ettiği bilinciyle farklı açılımlar sağlanabilir. Böylece söz, şair muhayyilesinde *dilin süt dişlerine* ve gönül telini titreten şiire; taş, mimarın elinde bir şahesere; resim, ressamın sessiz diline; müzik ahengine karşı konulmaz ruhu okşayan nâmelerle bestekârın iç sesine dönüşür.

Fuat Köprülü'nün bir *Nakşibendi Şeyhi* (Köprülü, 1984: 177) olarak ifade ettiği Mahtumkulu, "Hayrandadır Hayranda" adlı şiirinde kâinattaki bütün oluşların izahının Kur'an'da olduğuna şu ifadelerle dikkat çekmektedir:

<i>Dolduran bu dünyâni</i>	Dolduran bu dünyayı,
<i>Sözlân her du jahany,</i>	Söyleyen her iki cihani,
<i>Küllî işiñ beyany,</i>	Küllî işin beyanı,
<i>Gurhandadyr-Gurhanda</i> (Aşyrow, 2012: 234).	Kur'an'dadır, Kur'an'da.

Mahtumkulu'nun "*Gözüm Düşdi*", "*Nâme Sen*", "*Bu Derdi*", "*Aşyk Bolmuşam*", "*Sataşdym*", "*Gördüñmi*", "*Hayranydyr*", "*Ýar Senden*" gibi şiirlerinde tasavvuf edebiyatının genel prensiplerini görmek mümkündür. Şairin tasavvufi yönünü ve mensubu olduğu manevi hocaları anlatması bakımından en dikkat çekici şiiri, yayımlanmış pek çok divanda da ilk sırasında yer alan "Turgul Diydiler" adını taşımaktadır. Mahtumkulu'nun "*bade içme*" motifinin de yer aldığı bu şiirde şahıs ve mekân kadrosu önemlidir. Dolayısıyla sözü edilen şiir zaman, mekân ve şahıs kadrosu açısından şöyle tahlil edilebilir:

Zaman: Gece yarısı.

Mekân: *Seyram, Yerin Damarı, Arşın Kemerı, Fırsat Evi, Muhabbet Makamı, Ceberût Âlemi.*

İştirak Edenler: *H. Muhammet, 124 bin Enbiya, Dört Çarı Yâr (H. Ebubekir, H. Ömer, H. Osman, H. Ali), Eslim Hoca, Baba Selman, Baba Züryad, Zengi Baba, Veysel Karani, Bahaeddin Nakşibendi, 4 atlı, 6 atlı, 60 atlı, 2 Piri Zâde, 2 Dîvâne.*

Şiirdeki anlatım akışına göre Mahtumkulu; bir gece yarısı rüyasında "*dört atlı*" diye hitap ettiği erenlerin gelip kendisini uykudan uyandırdığını ve Yesevî'nin defnedildiği Türkistan'ın Seyram şehrine vardığını, kabri başında duada bulunduğu sırada "*Hû, Hak!*" diyerek iki atlının çıkageldiğini ve bir zikir meclisine götürdüğünü belirtir.

Akabinde 60 atlıyla birlikte H. Muhammet'i karşıladıklarını, Seyram'da büyük bir alana toplanıp bir zikir meclisi kurduklarını, H. Ali'nin Mahtumkulu'na yaklaşım elinden tuttuğunu ve üzerine bir şey döktüğünü, kendisine "*Bu bir devrandır, sür!*" dendiğini, orada bulunanları H. Ali'ye sorduğunda sırasıyla "*H. Peygamber, Selim Hoca, Baba Züryad, Veysel Karani, Bahaeddin Nakşibendi, Zengi Baba*" diye cevap aldığı şairane bir üslupla anlatır.

Bahsi geçen zikir meclisinde H. Peygamberin dört halifeye hitaben "*Bu kulun maksadını verin*" dediğini belirten Mahtumkulu, bütün bu hadiseler karşısında adeta mest olur. Şair, kendisine "*Arşta-ferşte ne varsa gör*" dendikten sonra bulunduğu ruh cezbeli hâlini şu ifadelerle açıklar:

<i>Ýel boldum, yügürdim ýeriñ damarna</i>	Yel oldum, yürüdüm yerin damarına,
<i>Nazarym tokundy Arşyñ kemerne,</i>	Nazarım dokundu arşın kemerine,
<i>«Jebrut âleminde Jelil syrına –</i>	“Ceberût âleminde Celil sırrına,
<i>Gelip, özün garap görgül!» diydiler.</i>	Gelip, kendin bakıp görmelisin!” dediler.

Şiirin genel çerçevesinden anlaşılacağı üzere şairin bir takım lütuflara mazhar olmuş ve manevi hocası olarak kabul ettiği Hoca Ahmet Yesevî'nin kabrini ziyaretiyle başlayan sırlı yolculuğunu okurlarından gizlememiştir.

Mahtumkulu, şiirlerinde *Türk tasavvuf nazariyelerini, Türkmen geleneklerini, Türkmen ruhunu yansıtmış* ve *Türkmen birliğini* arzulamıştır. Dolayısıyla sadece ruhani boyutta değil, sosyolojik ve siyasi konulara da şiirlerinde değinmiş ve bu alanlarda bütün Türkmenlerin yol göstericisi olmuştur. Mahtumkulu'nun genel bir prensip olarak ifade ettiği "*Hakikat yolunu rehbersiz gezmek olmaz.*" (Şyhnepesow, 1994: 8) düşüncesinden hareketle ve şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Mahtumkulu'nun manevi hocaları şunlardır: *Hoca Yusuf Hemedanî, Necmeddin Kübra, Hoca Ahmet Yesevî, Muhammet Bahâeddin Nakşibendî, Hâce Abdülhâlik Gücdüvanî, Seyyit Emîr Külâl, Niyazgılı Niyazı, Ataniyaz Ahun, Beyazıtı Bestamî, Ebû Sait Ebu'l Hayr Mâne Baba, Zengi Baba, Selim Hoca, Baba Selman, Baba Züryat, Veysel Karanî, İmam Ali (Hz. Ali), İmam Hasan, İmam Hüseyin, Zeynelâbidîn, İmam Muhammet Takî, İmam Rıza (Ali er-Rıza), İmam Cafer, İmam Asker (Hasan-ul Askeri), Abbas bin Ali, Ali en-Nakî, Musa Kâzım, Muhammet Bakır.*

2- Birlik Telkinleri ve Bağımsızlık Düşünceleri

Mahtumkulu; şiirlerinde Türkmenistan'ın siyasi birliğinden ilk defa gür bir sedayla bahsetmiş, savunduğu birlik ülküsüyle bağımsızlık mücadelesinin fikrî temellerini atmış, Türkmen dilinin edebî dil olarak teşekkülüne öncülük etmiştir. İçinde bulunduğu dönemin şartlarını ve toplumun sorunlarını edebî detaylara sararak en berrak ve anlaşılır bir üslupla anlatmayı tercih etmiştir. Kendisine bir aile geleneği olarak dedesinin adı verilen Mahtumkulu, yakın aralıklarla sevdiklerini kaybetmesinden dolayı ayrılık anlamına gelen Firâki (*Pırağı*) mahlasını kullanmıştır.

Mahtumkulu'nun en büyük arzusu bağımsız bir devlet kurma ülküsüdür. Dolayısıyla şiirlerinin pek çoğunu bu ideal için yazmıştır. Firâkî; *gönül direğim, Göklen pehlivanı* dediği Çovdur Han veya Dövletali liderliğinde bir Türkmen Devleti'nin kurulması gerektiğine şiirleriyle dikkat çekmiştir. Özellikle "*Türkmenin, Türkmen Binası, Döker Bolduk Yaşımız*" adlı şiirleri *bir devletin kuruluş manifestosu* gibidir. Büyük mütefekkir, 18. yüzyılda bağımsız bir devletin fikrî temellerini şu sözlerle atmıştır:

Türkmenler bağlasa bir yere beli,

Kurutur Kulzum'u, Derya-yı Nili,

Teke, Yomut, Göklen, Yazır, Alili

Bir devlete hizmet etsek beşimiz (Yılmaz, 2016: 505).

2021'de Türk Devletleri Teşkilatı'nın resmen kurulmasıyla Mahtumkulu'nun birlik telkinlerini belki de şu şekilde yorumlamanın vakti gelmiştir:

Türk boyları bağlasa Turan'a beli,

Kurtarır Karabağ'ı, Urumçi'yi, Tebriz'i,

Kazak, Kırgız, Özbek, Oğuz Beyleri,

Tek ülkeye hizmet etsek beşimiz.

Mahtumkulu'nun başlattığı bu birlik çağrısına ve özellikle şairin “*Ajap Eyýam Gelmedi*” (Güzel Devran Gelmedi) şiirine bir cevap niteliğinde Türkmenistan'ın ilk Cumhurbaşkanı Saparmurat Türkmenbaşı tarafından kaleme alınan “*Ajap Eyýam Gelipdir*” (Güzel Devran Gelmiştir) şiirinde şöyle karşılık vermiştir:

“*Küren iller dogan bolup birleşdi,*

Külli Türkmen bir saçağa ýerleşdi” (Türkmenbaşı, 2005: 293).

(Kalabalık iller kardeş olup birleşti,

Bütün Türkmenler bir sofraya yerleşti).

Özellikle belirtmek gerekir ki; Türkmen edebiyatında Mahtumkulu'nun yaşadığı dönemde de ondan önceki dönemlerde de şiirin ana gündemi birlik teması olmuştur.

Bıraktığı edebî mirastan pekâlâ anlaşıldığı üzere Mahtumkulu, babası Devletmehmet Âzâdî ile birlikte kaynağını aynı pınardan alan *iki çağlayan* gibi Türkmen kültürünü beslemeye devam etmektedir (Yılmaz, 2022b: 130).

3- Eğitim Aldığı Kurumlar

Mahtumkulu ilk derslerini babasından ve köy okulunda Niyaz Salih adlı bir molladan aldıktan sonra, 1753'te Lebap vilayetine bağlı Halaç'taki *İdris Baba Medresesi*'nde (Yazyzow, 1992: 4) öğrenim görmüştür. 1754'te Buhara'daki *Kükeltaş Medresesi*'nde 2 yıl, 1757'de Hive'deki *Şirgazi Han Medresesi*'nde ise 3 yıl eğitim almış ve burada müderrislik de yapmıştır. Özbekistan'da yaptığımız alan araştırmasıyla Mahtumkulu'nun Fergana'daki *Andican Cuma Medresesi*'nde (Yılmaz, 2024a: 120-121) de eğitim aldığı tarafımızca tespit edilmiştir.

Bu bilgiye 1976 tarihli 14 cilt olarak yayımlanan Özbekistan Sovyet Ansiklopedisi (Ўзбек Совет Энциклопедияси/О'zbek Sovet Entsiklopediyasi)'nin 7. cildinden ulaşılmıştır. Bu eserde şairin okuduğu eğitim kurumları arasında *Andican Medresesi* de belirtilmiştir. İlk dokuz cildin sorumlu editörü İbrohim Mo'minov, diğer ciltlerin editörü ise Komiljon Zufarov'dur.



Şekil 1: 1976 tarihli Özbek Sovyet Ansiklopedisi, 7. cilt, sayfa: 98¹.

¹ Bu belgeye ve bilgiye tarafımızca ulaşılmış, dikkat çekmek için şairin okuduğu şehirler (Hive, Buhara, Andican) sarı renkle gösterilmiştir.

Söz konusu ansiklopedideki bilgilerin büyük bir kısmına daha sonra 12 cilt (ilkinin yayımlanma tarihi 2000, diğer 11 cilt 2005) hâlinde yayımlanan Özbekistan Millî Ansiklopedisi (O‘zbekiston Milliy Entsiklopediyasi)’nin “M” maddesinde (2005: 372-373) de yer verilmiştir. Ancak yeni ansiklopedide *Andican Medresesi’nden hiç bahsedilmemiştir*. Dolayısıyla şairin *Andican Medresesi’nde eğitim aldığı bilgisi bir detay olarak sadece 1976 yılındaki çalışmada* kalmıştır. Burada “Bilgi, doğru olmadığı için yeni yazılan ansiklopediye alınmamış olma ihtimali yok mudur?” sorusu akla gelebilir. Ancak detayları aşağıda açıklandığı üzere gerek Samoyloviç’in gerek Togan’ın Mahtumkulu araştırmalarını Andican’da yoğunlaştırması ve şairin şiirlerinin yer aldığı en kapsamlı nüshanın burada bulunması tesadüf olmasa gerek.

Mahtumkulu’nun bahsi geçen *Andican Cuma Medresesi’nde* hangi yıllarda bulunduğunu ve burada ne kadar kaldığını belirten kesin kayıtlar mevcut değildir. Bu kurum günümüzde aktif bir eğitim müessesesi değildir; mescit, el sanatları atolyesi ve hediyelik eşya dükkânlarından oluşan bir yapı olarak hizmet vermektedir. Konuyla ilgili olarak sahada derinlikli çalışmalarımız devam etmektedir.

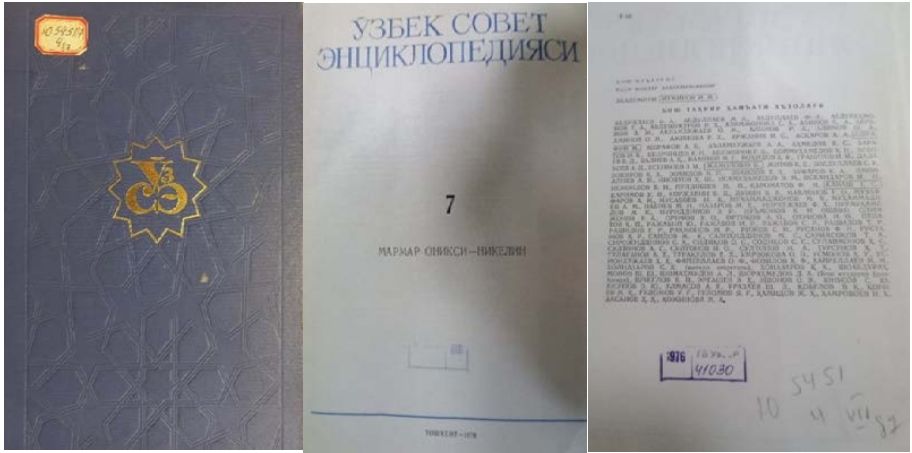


Şekil 2: Andican Cuma Medresesi/Fergana².

Elde edinilen bilgilere göre *Andican Cuma Medresesi*, 15. yüzyılın ikinci yarısında (tahminen 1463’te) Fergana hükümdarı Ömerşah Mirza tarafından Andican başkent ilan edilince ilk inşa edilen yapılardan biri olmuştur (Abdürasulova, 2018: 3). Aradan geçen zamanda taht kavgaları ve doğal afetlerden dolayı hasar gören medrese toplamda 7 kez restore edilmiştir.

Şekil 1’de bahsedilen eserin 7. cildinden sorumlu editör I. M. Mo’minov’dur.

² Bu resim, makale yazarının arşivinden alınmıştır.



Şekil 3: 1976 tarihli Özbek Sovyet Ansiklopedisi, kapak, künye ve sorumlu yazarların bulunduğu sayfalar.

Mahtumkulu'nun *Andican Cuma Medresesi*'nde okuduğunu destekleyen bir başka delil de Ahmet Zeki Velidi Togan'a aittir. Nitekim Togan, 1913'te Fergana'da bulunduğu nüsha ile o güne kadar malum olmayan 56 manzumenin de mevcut olduğunu ve 243 şiiri ihtiva eden en kapsamlı nüshayı (Aşyrow, 2013: 190) ele geçirdiğini, nüshanın fihrist kısmını Şura Dergisi'nin 12-17. sayılarında neşrettiğini belirtmiştir (Togan, 1913: 16-17). Bu durum, yeni nüshanın Fergana Vadisi'nde yani Andican muhitinde bulunmasının tesadüfi olmadığını göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Kaldı ki; 1913 tarihi de bir dönem şairin vefatının 100. yılı (ö. 1893) olarak kabul gördüğü için özel bir anlam taşımaktadır. Türkmen edebiyat tarihçisi Hocalı Molla'dan aldığı bilgilerle şairin yazmaları üzerinde bilimsel araştırmalar yapan A.N. Samoyloviç'in de çalışmalarını 1913'te yoğunlaştırdığı görülmektedir.

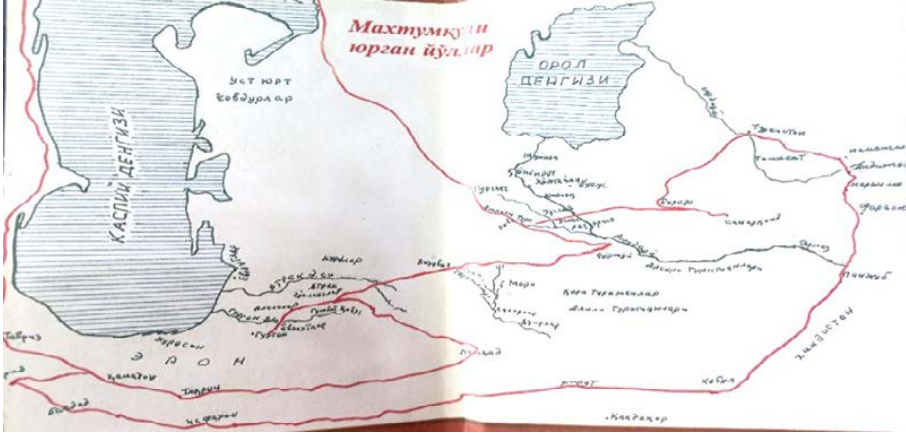
Mahsus bir anlam ifade eden bu tarihte, şairin anısına muhtelif etkinlikler düzenlenmiş ve İran'da bulunan mezarı başında hayır yemeği verildiği (Mustakow, 2014: 9) belirtilmiştir.

Öte yandan Mahtumkulu Firâkî'nin eğitim aldığı kurumlar hususunda Türkiye'deki kaynaklarda da dikkat çeken bilgiler mevcuttur. Mehmet Fuat Köprülü; Mahtumkulu'nun, Suriye Türkmenlerinden Nuri Kâzım adlı dostuyla *Ahmet Yesevî Medresesi*'nde (Köprülü, 2007: 178), Nihat Sami Banarlı ise Harzem'de *Şir Ali Han Medresesi*'nde (Banarlı, 1983: 744) bir süre tahsil gördüğünü belirtmiştir. Şairin Türkistan'da *Hoca Ahmet Yesevî Medresesi*'nin âlimleriyle bir araya geldiği (Özbay, 2019: 202) ve onların davetiyle bir müddet Kükeltaş'ta kaldığı (Biray, 2014: 34) anlaşılmaktadır.

Mahtumkulu'nun okuduğu medreselerde Nizâmî'nin, Sâdî'nin, Câmî'nin, Nevâî'nin ve Fuzûlî'nin eserleri temel ders kitapları olarak okutulmuştur (İnogomov, 1972: 59).

Semerkant, Buhara, Hive ve Andican'daki medreseleri dolaşmış, müzeleri gezmiş, bölgeyi ziyaretimiz sırasında Karakalpakistan'ın Beruni (Bîrûnî) ilçesinde de bulunmuştuk. Salır Türkmenlerinin yoğun olarak yaşadığı bu bölgede önemli kaynak kişilerin şahsî kütüphanelerinden şaire dair vesikalar elde etmiştik. Bu kapsamda Beruni ilçesine bağlı Mahtumkulu Köyü'nde ikamet eden Yağışgeldi Seyitniyazov'dan şairin gezdği yerleri gösteren bir haritaya ve arşiv bilgilerine ulaşmıştık.

Benzer şekilde Ürgenç'te ikamet eden Harezmlî şair ve yazar Qurbon Muhammadrizo'dan da şaire dair bilgiler edinmiş ve Mahtumkulu'nun dolaştığı muhtemel yerleri gösteren bizzat kendisinin çizdiği şu haritaya ulaşmıştık:



Şekil 4: Mahtumkulu'nun gezdği coğrafya.

Haritaya göre şair Hazar'ın doğusunda Ürgenç üzerinden, batısında Tebriz üzerinden kuzeye; Gürgen'den Aşkabat, Marı, Çärcev, Farap hattını kullanarak Hive'ye; Semerkant, Buhara, Türkistan güzergâhından kuzeydoğu sınırlarına ulaşmış; akabinde Namangan, Andican, Margilan, Fergana'dan güneye inerek Hindistan'ın Pencap Eyaletinden Afganistan'ın Kâbil şehrine ve oradan Herat'a geçmiştir. Bunun yanı sıra İran'da İsfahan, Tahran, Hemedan; Irak'ta Bağdat ve Erbil şehirlerinde bulunmuştur.

Oraz Ýazymow da Mahtumkulu'nun gezdği yerleri ayrıntısıyla tespit etmeye çalışmış ve aşağıdaki haritayı çizmiştir.



Şekil 5: Bu harita, Bîrûnî İlçesine bağlı Mahtumkulu Köyü'nde ikamet eden emekli tarih hocası Yağışgeldi Seyitniyazov'dan alınmıştır

Aşağıdaki resimlerde ilçenin giriş kısmı ve Mahtumkulu tabelası gösterilmiştir.



Şekil 6: Karakalpakistan'ın Harezmi vilayetine bağlı Biruni ilçesinin girişi.



Şekil 7: Biruni ilçesine bağlı Mahtumkulu Köyü'nü gösteren tabela.

Mahtumkulu'nun adını taşıyan köydeki okul bahçesinde de şairin alçıdan yapılmış bir büstü bulunmaktadır. Ayrıca okulun kütüphane bölümünde Mahtumkulu Köşesi'nin yer alması da şaire duyulan derin bir saygının tezahürüdür.



Şekil 8: Mahtumkulu Köyü'ndeki ilkokulun bahçesinde şairin büstü yer almaktadır.

Özbek halkı Mahtumkulu'yu kendi şairleri gibi görmektelerdir. Bu bağlamda şair hakkında tarihî roman, piyes, hikâye ve rivayetler kaleme alınmıştır. Emir Ali Şir Nevâî'nin Türkmen edebiyatını beslediği gibi Mahtumkulu'nun da kendinden sonraki Özbek şairlerine ve bahşilarına esin kaynağı olduğu, Özbek edebiyatını o denli beslemeye devam ettiği söylenebilir. Bölgedeki kültürel birikimi kendine aktarmayı başararak eserleriyle Harezmi edebî muhitinde büyük bir yankı uyandıran Mahtumkulu; *İslom Nazarov*, *Ergaş Jumanbulbulov*, *Fozil Yoldaşov*, *Matnazar Jabborov*, *Abdulla Matniyozov*, *Berdi Avazov*, *Bola Bahşi*, *Tursun Bahşi*, *Yoldoş Bahşi*, *Kalandar Bahşi*, *Komiljon Otaniyazov*, *Şerali Jorayev* gibi Özbek bahşi ve müzisyenlerin de ilham kaynağı olmuştur.

Sözün özü Karimboy Kuramboev'in belirttiği gibi “*Özbek'in evinde mânâ saçılrsa, Firâkî'den başlar bilgiler söze.*”

4-Şairin Türkmenistan Dîvân Neşirlerinde Bulunmayan Şiirleri

Mahtumkulu Dîvânı'nın Türkmenistan'daki en kapsamlı ve güncel neşri (*Magtymguly. Eserler Ýgyndysy*) Annagurban Aşyrow tarafından 2013'te iki cilt hâlinde hazırlanmıştır. Söz konusu eserde 666 şiir yer almıştır. Gönüllerde eşsiz bir yer edinse de muhtelif sebeplerden ötürü şairin henüz bu dîvâna dâhil edilmemiş şiirleri bulunmaktadır. Bu durumun en mühim sebeplerinden biri, Mahtumkulu'nun farklı ülkelerde bulunan şiirlerinin yeterince araştırılmaması ve tenkitli metinlerinin bütüncül olarak henüz ortaya konmamış olmasıdır.

Bizce ikinci sebep de şairin dinî içerikli şiirlerinin farklı zamanlarda sansürlenmiş olmasından ve bu anlayışta ısrar edilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Sovyet tahakkümünün etkili olduğu ve bu düşüncenin sürdürüldüğü daha sonraki süreçte şairin hümanist, cüretkâr, vatanperver yönleri öne çıkarılmakla birlikte ateizme yakın bir noktada konumlandırılma gayreti güdülmüştür. Türkmenlerin manevi hekim olarak kabul ettikleri Mahtumkulu gibi medrese eğitimi görmüş, dinî hassasiyeti yüksek bir sanatkâr, ateist olarak gösterilmek istenmiştir. Bu bağlamda “*Magtymgulynyň Döwründe Ateizm*” (1973), “*Şahyryň Döredijiliginde Ateistik Äheñler*” (1982), “*Magtymgulynyň Erkin Pikirliligi we Ruhanylara Garayşy*” (1982), “*Gündogaryň Ateistik Däp-Dessurlaryny Magtymgulynyň Ösdürüşi*” (1983), “*Şahyryň Dine Garşy Pikirleri*” (1983), “*Magtymgulynyň Döredijiliginde Din we Diniň Tarapdarlarynyň Paş Edilişi*” (1959), “*Magtymgulynyň Ruhanylary Tankyt Edýän Goşgulary*” (1960) (Mämmedow, 2023: 9) gibi daha pek çok yazılmış makale örnek olarak gösterilebilir.

Özbekistan'da 2014'te Ergash Ochilov tarafından yayınlanan “*Bulbul Nolasi*” adlı eserde 705 şiirin yer alması da şairin bütün şiirlerinin henüz bir araya getirilmediğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu karşılaştırmaya Mirzo Kenjabek'in 2004'te telif ettiği “*Maxtumquli (Turkmaniston): Saylanma*” ve Doniyor Shosalimov'un 2007'de hazırladığı “*Maxtumquli She'rlari*” adlı eserler de dâhil edildiğinde Mahtumkulu'nun Türkmenistan'da yayımlanmamış şiirlerinin Özbekçe adları aşağıda verilmiştir.

Yusuf Azmun'un da işaret ettiği gibi Mahtumkulu'ya mal edilen yüzlerce şiir var. Bunları tespit etmek zor değil. Günümüz Türkçesiyle yazılan bu şiirleri kafiye, vezin ve mantıksız anlatımlar ele vermektedir (Azmun, 2012: 87). Özetle tespit ettiğimiz şiirlerin Mahtumkulu'ya ait olduğu sıra dışı kullanımlar, sözcük seçimi, işlenen tema, yer ve şahıs adları, üslup ve mahlaslardan rahatlıkla anlaşılabilir.

Şiirlerin Mahtumkulu'ya ait olduğunu gösteren ölçütlerden biri de kullandığı metaforik benzetmelerdir. Örneğin aşağıda listesi verilen Özbekçe şiirlerde karşılaşılan *oxirat yo 'li* "ahiret yolu" (yo 'li yaxshidir), *oxirat dardi* "ahiret derdi" (*Er undadir*), *oxirat yarog 'i* "ahiret silahı" (Ichida), *oxirat uyi* "ahiret evi", *oxirat seli* "ahiret seli" (yo 'li yaxshidir) gibi metaforik kullanımları şairin Türkmençe yazılmış *Atamyň, Ýar Çeker, "Oýan!" Diýdiler* adlı şiirlerinde bulmak mümkündür.

Benzer durum ikilemeler için de geçerlidir. Şairin Türkmençe yazılmış eserlerinde en sık kullandığı ikilemelerin *yagşy-ýaman*, *gurt-çakal*, *goýun-gurt*, *mert-namart*, *ner-maýa* (erkek ve dişi deve), *bedew-argumak* (at-dağ geyiği) olduğu söylenebilir. Söz konusu bu yeni şiirlerde de benzer kullanımlar mevcuttur: *yaxshi-yomon* (Darig' Tutmas Oshini), *qo 'y-qurt* (Dard Bilan), *mard-nomard* (Amal Yor Bo'lur), *ot-arg 'umoq* (Ne Foyda), vs.

Şairin Türkmençe divanında yer alan "*Gana Geldim*" (Aşyrov, 2013: 91) şiiriyle Özbekçe yazılmış divanındaki "Kunlarım" (Ochilov, 2014: 565) şiiri, kendi şahsında insanoğlunun biyolojik evrelerini anlatan ve birbirini tamamlayan yaşname niteliği taşımaktadır. Bu destani şiirlere birer dörtlük örnek göstermekle yetinelim:

Türkmençe:

*Ata bilinden düşdüm, ene rehmine geldim,
Kyrk köwn bilen çykyp, bir zerre gana geldim.
Dört aý, on dört sagatda dirildim, jana geldim,
Dokuz aý tamam oldy, şonda jahana geldim.*

Özbekçe:

*To 'qqiz oy yotibman onam qornida,
Ko 'z ochib, dunyoga kelgan kunlarim.
Emaklab, o 'ynardim onam qo 'lida,
Sakkiz oylygimda kulgan kunlarim*

Aşağıda tam metinlerin örnek olarak verildiği 10 şiire muhteva ve yapı açısından bakılacak olursa; **ilkinde** babası Devletmehmet Azadi'den ayrı düşmenin *isturabi*, **ikincisinde** Durdi şair veya Azadi ile atışma formunda yazdığı şiirlerin ("Habar Ber Şeyledir", vs.) *üslup özellikleri*, **üçüncüsünde** sıkça karşılaştırdığı *mert* ve *namert* karakteri üzerinden *nasihatler*, **dördüncüsünde** *ideal kadın tiplemesi* ("Durasyn Geler", "Benzer Hükümlü", gibi), **beşincisinde** *cömertlik-cimrilik hasletleri* ("İçen Ýalydyr, Mal Ýagşy" şiirinde olduğu gibi), **altıncısında** *dünyanın faniliği* ("Garadaşdan/Hyratdan Aýrylsa" şiirlerindeki gibi), **yedincisinde** *hakikati sahtesinden ayırma ilkeleri* ("yanında bellidir" redifli şiirlerindeki gibi), **sekizincisinde** *Hz. Yusuf'a olan muhabbet* ("Ýusuf Diýe Diýe/Arap Tilli Söýdügim" şiirlerinde olduğu gibi), **dokuzuncusunda** *Hz. Muhammet'e olan sevgi* ("Anbar

Saçdylar”, “Ýa Resul”, “Görgeç Resul” şiirlerindeki ruh ve edayla), **onuncusunda** *dünya tasviri* (“Çaldy Gitdi”, “Geçip Baradyr” şiirlerinde olduğu gibi) konuları gerek kelime kadrosu, sözcük seçimi ve biçim özellikleri itibarıyla Mahtumkulu’yu okuyanlar tarafından ilk bakışta anlaşılabilir niteliktedir:

1-Fig‘onim bor	30-Sarf qiladi oshini
2-Qaydaligi bilinmas	31-Kunlarim
3-Dorig‘ totmas oshini	32-Navbat bilan-ey
4-Bilinar	33-Tekisi bo‘lar azizlar
5-Solgan kabidir	34-Ko‘rmisham
6-Loshdan ayrilsa	35-Safo bo‘lar
7-Bahosida bilinar	36-Tog‘i besh
8-Taxmis	37-Zar bo‘lmas
9-Qani	38-G‘ariblik
10-Yelmish bu dunyo	39-Dard bilan
11-Ne foyda	40-Ey benamoz
12-Farmon kelar	41-Benamoz
13-Oldingda	42-Osh topmasan
14-Bola boshladi	43-Ilojsiz
15-Uyli yaxshidir	44-Nishon qolmadi
16-Amal yor bulur	45-Er undadir
17-Yeldan uyalmoq	46-O‘zi bilar
18-Yorg‘ulik bo‘ldi	47-Qarigan kunlar
19-Xabar, ey do‘st	48-Oxshamas
20-Topmassan	49-Qonlar to‘kar ko‘zidan
21-Xatin na bilsin	50-Bir dardga yo‘likdim
22-Yutib boradir	51-Karvon chiqar
23-Oz aylading	52-Oyirib ketar
24-Bosh yaxshi	53-Pinxon aylar
25-Paydo qilar	54-G‘ayratidan ma‘lum
26-Kel, ko‘ngil	55-Savob bo‘lgay
27-Unutar yo‘lini	56-Bular emish
28-Noskesh	57-Namoz.
29-Jilo ayladi	

Belirtmek gereken bir husus da şiirlerin adlandırılmasıyla ilgilidir. Türkmen kaynaklarında ilk beytin veya dörtlüğün ikinci satırında geçen ifade şiire başlık olarak belirlenmişken Özbek kaynaklarında ikinci beytin son satırı veya dörtlüğün son satırı adlandırmada ölçü olarak kullanılmıştır. Bu sebeple listede verilen şiirlerin bazılarında (*Bahosida bilinar/Bahasynda Bellidir, Kel, Ko‘ngil/Gidiji Bolma, Noskesh/Naskeş, Benamoz/Binamaz*) isim benzerliğinden dolayı yeni olmadığı

kanaati oluşabilir. Ancak isimleri verilen 57 şiir bütün satırları ve muhtevasıyla karşılaştırıldıktan sonra Türkmen kaynaklarında yayınlanmadığı anlaşılmış ve bu listeye dâhil edilmiştir.

Yukarıda belirtilen şiirlerin tamamının bir makale hacmine sığmayacağı ve müstakil kitap formunda hazırlanması gerektiği açıktır. Bu şiirlerin tamamının “Özbekistan Coğrafyasında Mahtumkulu” adlı bir eserde yayımlanması planlanmaktadır. O sebepten burada Özbek Türkçesiyle yazılmış yalnızca 10 şiire yer verilecektir. Bu şiirler Ergash Ochilov tarafından 2014 yılında yayımlanan “*Bulbul Nolasi*” adlı eserden alınmıştır.

FIG‘ONIM BOR

*Opam, senga arzim aytsam,
Mening o ‘tli fig‘onim bor.
Hech tunganmas qish, bahorda
Arsh atalgan bo‘stonim bor.*

*Judo tushdim men otamdan,
Ibni Yamin bani jondan,
Nima qilay, bir fig‘ondan
Ochilmagan xazonim bor.*

*Nima qilay, qo‘lim bog‘liq,
Yuragim yuz pora, dog‘lik,
Bo‘ynimda kunda sirtmog‘liq,
Ko‘nglimda ming armonim bor*

*Armon ko‘p dog‘i-hijrondan,
Meningdek bir notavondan,
Firoq o‘tga ko‘ygan jondan
Arshga aytar dostonim bor.*

*Ajoyib bir pari ko‘rdim,
Taqdir qilsa qani derdim,
Oshiq bo‘ldim, dilda dardim,
Yana oh ila zorim bor.*

*Bilmayman, jannat hurimi?
Yana bilmayman parimi?
Yo‘qsa sadafning durimi?
Shunday gul yuzli yorim bor!*

*Yuzin ko‘rganlar mastondir,
Ta‘rifi necha dostonidir,
Go‘yo bog‘larda bo‘stondir,
Ko‘nglimda ming armonim bor.*

*Chekarman ohu fig'onlar,
Tushib jafoga bu jonlar,
Ayb etmang, ey qadrdonlar,
Ko'nghimda ming armonim bor.*

*Yana ko'rib, qo'lin tutsam,
Haq deya yo jur'at etsam,
Maxtumquli, birga yotsam,
Ko'nghimda ming armonim bor.*

QAYDALIGI BILINMAS

*Orif bo'lsang, makomingni bilayin,
Ne makondir, qaydaligi bilinmas?
Xabar ber – so'rayin sendan xazina,
Faqirdami, boydaligi bilinmas?*

*Qaysi gavhar qayda yotar kambaho?
Nimani isbotlar surayi "Toho"?
Karkni tishlab, filni chaqqan ajdaxo
Boshi qaysi joydaligi bilinmas?*

*Qanday qushdir o'tirg'ichli, simkashli,
Olti ming qanotli, ellik ming boshli
Otasi qirqdayu o'g'li yuz yoshli,
Motamdami, to'ydaligi bilinmas?*

*U nimadir – to'rt tarafda yuzi bor?
U nimadir – ko'kragida ko'zi bor?
Bir kalomki, uch yuz oltmish so'zi bor,
Yerda, ko'kda, oydaligi bilinmas?*

*U nimadir – oldi boru orti yo'q?
U nimadir – qo'nar-ko'char, yurti yo'q?
Hisob qilib ko'rsam, yana to'rti yo'q,
Na kamonda, yoydaligi bilinmas?*

*Maxtumquli, uch ming uch yuzi tursin,
To'rt ming to'rt yuz qirq to'rt safosin sursin,
Kimki ustod bo'lsa, javobin bersin,
To'rt "dol"ning bir "ze"daligi bilinmas?*

DARIG‘ TUTMAS OSHINI

*Xudo nazar qilgan bir jo ‘mard yigit
Odamlardan darig‘ tutmas oshini.
Nomusli, g‘ayratli, orli mard yigit,
Jang kunida qurbon etar boshini.*

*Bir toifa yurar molu davlat-la,
Bir toifa yurar quruq savlat-la,
Odamzodni bilib bo‘lmas suhbat-la,
Sinamay bilmaydi kishi kishini.*

*Yigitning obro‘si yaxshi ayoldir,
Yaxshi ayol nokaslarga uvoldir,
Yigitga qalloblik ayni zavoldir,
Har yon sanqir, bilmas qilar ishini.*

*Maxtumquli, aytgin yorning sifatini,
Eng toza daftarga bitgil siyratin,
Do‘zaxning timsoli bir yomon xotin,
Har kimga duch kelsa, olar hushini.*

BILINAR

*Har sochi uzunni xotin demanglar,
Xotin fe‘lu siyog‘idan bilinar.
Gard qo‘ndirmas bolasiga, o‘ziga,
Qoshi, ko‘zi, qovog‘idan bilinar.*

*Ba‘zi bir xotinlar aqlsiz, ahmoq,
Har so‘zi erining jonini yoqmoq,
Na hojat erining yuziga boqmoq,
Bir hayvondir – qilg‘idan bilinar.*

*Yomon xotin manglay sochi to‘p bo‘lar,
Gapirganda yomon so‘zi ko‘p bo‘lar,
Eshik oldi tizzagacha cho‘p bo‘lar,
Ham kul bosgan o‘chog‘idan bilinar.*

*Ta‘rifini aytsa yaxshi jononning,
Qadrini bil doim yaxshi insonning,
Tayindir kelganga osh bilan noning,
Dasturxonni, sochig‘idan bilinar.*

*Yaxshi xotin kular erning yuziga,
Ming jon qurbon uning har bir so'ziga,
Oro berar ham uyi, ham o'ziga,
Qozonidan, tovog'idan bilinar.*

*Maxtumquli, qo'lingni tort haromdan,
Iymoningga nukqson yetar ziyondan,
Yaxshilikni umid etma yomondan,
Bo'lar bola yosh chog'idan bilinar.*

SO'LGAN KABIDIR

*Saxiylar shod bo'lar mehmon kelganda,
Yeshlik yarashadi o'ynab-kulganda,
Odamzodning yoshi sakson bo'lganda,
Ko'rsangiz, qizil gul so'lgan kabidir.*

*Ba'zilar yig'adi pulu tangani,
Uziga teng ko'rmas o'zga bandani,
Nomusli mard yigit olsa yangani,
Akasi abadiy o'lgan kabidir.*

*Ba'zi birovlar bor – darveshlar boshi,
Badani oppog'u malladir tashi,
Saharlar oh chekar, ko'zida yoshi,
Do'zaxu jannatni bilgan kabidir.*

*Maxtumquli o'qib, kitobin ochsa,
Qirk chiltan yig'ilib, sharobin ichsa,
Mol topgan mard yigit zuryodsiz kechsa,
Mol-mulkini o'g'ri urgan kabidir.*

LOSHDAN AYRILSA

*Ey do'stlar, dunyoga kelding-kelmading,
Bu shirin jon aziz loshdan ayrilsa.
Yolg'onchida besh kun kezdin-kezmading,
Bir kuni bu boshing hushdan ayrilsa.*

*Qarilik bir qishdir, ko'ngling uyg'onmas,
Yurak jo'shib, ishqing otashi yonmas,
Bel bukilib, ikki tizzang tayanmas,
Quvvatdan, madordan, kuchdan ayrilsa.*

*Yer-ko'kcha farq qilar odam odamdan,
Kimning so'zi zahar, bol tomar kimdan,
Turli-tuman yuz ming har bir taomdan
Lazzat ketar og'iz tishdan ayrilsa.*

*Ne hojating bo'lsa, tilagil Haqdan,
Qudrati cheksizdir – bor etar yo'qdan,
Mard yigit past bo'lar xasdan, tuproqda:
Faqir bo'lib, moldan – boshdan ayrilsa.*

*Bevafoga ko'ngil berma, uzaver,
Gunohdan qoch, savob ishni tizaver,
Maxtumquli, uch-to'rt kun mast kezaver,
Zavq ketar yigirma beshdan ayrilsa.*

BAHOSIDA BILINAR

*Qarg'a o'zin afzal sanar lochindan,
Har biri ov asnosida bilinar.
Eshak aytar: “Kam emasman bedovdan”,
Qimmatida – bahosida bilinar.*

*Odam ko'zi to'ymas dunyodan zinhor,
Lof bilan topmaydi kishi e'tibor,
Har kimda bo'ladi turfa fe'l-atvor,
Fe'lu so'zi qiyosida bilinar.*

*Nimalar tushmaydi odam boshiga,
Munosib bo'lmasa tengu to'shiga,
Igitni bilasan boqib ishiga,
Farqi osh-non – atosida bilinar.*

*Maxtumquli aytar: mazlum nolasi,
Olamda topilmas uning qiyosi,
Mazlumni qaqshatgan zolim bolasi
Qabrda tortgan jazosida bilinar.*

TAXMIS

*Furqatida chok erur yoqam Yusuf, Yusuf deya,
Diydadan durdonalar to'kam Yusuf, Yusuf deya
Yig'laram qon shom-sahar, netam, Yusuf, Yusuf deya
Ohu zor Ya'qub kabi chekam Yusuf, Yusuf deya
Ko'zlarimdan qonli yosh to'kam Yusuf, Yusuf deya.*

*Tushdi dunyoning jafosidan tugunlar qoshima,
Yig'lagay dushmanlarim qon ko'zdan oqqan yoshima,
Aylasam rozimni fosh olamda bir yo'ldoshima,
Tushdi savdo boshima, yig'lar falak ko'z yoshima,
Tog' uza Majnun kabi chiqam Yusuf, Yusuf deya.*

*Boqmagay oy nozanin, gulgun yuz uzra sunbuli,
Bo'lma mag'rur bu qadarkim, mushku anbar kokili,
Yo'q vafo gulda agar yuz nola qilsa bulbuli,
Har tarafda jilg'a, o'ynaydi bulut soya qilib,
Yetti cho'l, o'n ikki tog' ketam Yusuf, Yusuf deya.*

*Tig' yetib ishqing balosidan menga, ey jilvagar,
Yetdi jonimga firog'ing o'tidan bir dardisar,
Vasfining zavqi bilan yozdim bo'lib qon bu jigar,
Ketdi Yusuf, yo'q xabar, yig'lab yurarman shom-sahar,
Shahru qal'alarni men kezam Yusuf, Yusuf deya.*

*Nola cheksam hajrida rahm aylamas nozik ado,
Ul shakarlab Layli deb og'zim shirindir go'iyu,
Qilsa menga bir tabassum ul sitamgar dilrabo,
Chohga tushdi gar Yusuf, oyga boqarman – husni jo,
Ham Irog'u Karbalo boqam Yusuf, Yusuf deya.*

*Bu falakning shiddatidan tutdi dilni dog'lar,
Bu bashar zulmi xayolikim, giribon bog'lar,
Ko'rsa bu holimni har bir kimsa zor-zor yig'lar,
Hasratidan yig'lagay charx, bo'ldi oshiq zog'lar,
Misli Farhod necha tog' yiqam Yusuf, Yusuf deya.*

*Ey nigor, kirdim tilab ko'yingni yo'ldan-yo'lga
Jon bilan berdim navo-savtingni guldan-gulga.
G'oz kabi bog'lab qanot uchsam eldan-elga,
Tushdi Yusuf nomi tilga, o'tti cho'ldan-cho'lga,
Elma-el so'roq qilib chiqam Yusuf, Yusuf deya.*

*Ichdi zolim ko'zlaring qonimni qona-qona,
Zulfi dom bo'ldi-yu menga, xoli dona-dona,
Jon fido qilsam-da kam sendek jona-jona,
O'tishar kunlar quvishib, jon kechar yona-yona,
Oyu kunga tunu kun boqam Yusuf, Yusuf deya.*

*So 'rsa dunyoda Nizomiy bildi yaxshi so 'zidan,
Baxti ochilmay sira tole bilan yulduzidan,
Ko 'rsa ushmondok vafo har kim turib o 'z-o 'zidan,
Ey Firog 'iy, do 'st yuzidan, oqadi yosh ko 'zidan,
Vasfishi bulbul kabi deyam Yusuf, Yusuf deya.*

QANI?

*Ey azizlar, musulmonlar,
Bizdan avval tuqqan qani?
Ikki dunyoning sarvari
Muhammad Mustafo qani?*

*Avval zindonga otilgan,
Keyin qul qilib sotilgan,
Misrda podsho bo 'lgan,
Ul Yusuf payg 'ambar qani?*

*Bizlar bilan hamdam bo 'lgan,
Islom uchun qilich solgan,
Karbaloda shahid bo 'lgan
Ul Imom Husayn qani?*

*Makkada yuz yil o 'ynagan,
Jannat deb ko 'zi qaynagan,
Islom uchun jon qiynagan
Ul Hamza pahlavon qani?*

*Ikki ko 'zlari ko 'r bo 'lgan,
Yusufdan ayrilib qolgan,
Bo 'rilar bilan jang qilgan
Ul Ya 'qub payg 'ambar qani?*

*Maxtumquli chekar armon,
Hakdan kelsa bizga farmon,
Ajal kelsa, yo 'kdir darmon,
To 'rt ming to 'rt yuz kirgan qani?*

YELMISH BU DUNYO

*Yo 'qlik diyorida borliq shahriga
Uch yuz oltmish kunlik yo 'lmish bu dunyo.
Yurib-yurib bir chetiga yetishdim,
Ko 'rsam mendan burun to 'lmish bu dunyo.*

*Men o 'zimni bu majlisga yetirdim,
Jahon tomoshasin ko 'zga ketirdim,
Quloq solib, bir go 'shada o 'tirdim,
"Ber-ho-ber" mish, "Ol-ha-ol" mish bu dunyo.*

*Uning sifatini so 'ylasam bir-bir,
Aytib berolmayman to 'liq baribir,
Usti falak, osti yetti qavat yer,
Undan quyi tushsam, yelmish bu dunyo.*

*Aytar Maxtumquli: yor bo 'lsa Xudo,
Uning birligiga sen qilgin parvo,
Tug 'ilgan kuning – to 'y, o 'lgan kun – aza,
Bosh-yoq jangu janjalmish bu dunyo.*

5-Şaire Ait Yazma Nüshalar

Mahtumkulu'nun muhtelif ülkelerde kayda geçen el yazma nüshalarının sayısı 350 civarında (Aşyrow, 2014: 368) olup, bunlardan 80'i Türkmenistan Millî El Yazmaları Enstitüsü'nde bulunmaktadır. Ancak şairin kendi el yazısıyla istinsah ettiği nüshaların muhtelif sebeplerden ötürü günümüze ulaşmadığı bilinmektedir.

Konuya ilişkin ilk bilimsel çalışmalar 1910 yılında Samoyloviç tarafından yapılmıştır. Samoyloviç, Mahtumkulu'nun yazma eserlerini Türkmen edebiyat tarihçisi *Hocalı Molla* (Aşyrow, 2014: 62) aracılığıyla ele geçirmiştir. Mevcudu elde olmasa da şairin tüm eserlerini ihtiva eden en büyük kitabına "*Külliyatı Mahtumkulu*" dendiği ve bu divânın Orazmâmet İşanlar adlı şahısta bulunduğu kaydedilmiştir (Aşyrow, 2014: 10). Bununla birlikte şairin İran'da yaşayan akrabaları tarafından 1944'te yazar Kılıç Kuliyev'e hediye edilen "Muhtaser" adlı eserin kenar kayıtlarında *Mahtumkulu'nun el yazısıyla yazdığı notların bulunduğu* (Yag'mur, 2016: 99) belirtilmiştir.

Mahtumkulu yazmalarının bir kısmı 19. yüzyılda Harezmlî müstensihler tarafından istinsah edilmiştir. Özbekistan'daki el yazmalar söz konusu olduğunda Ebu Reyhan Bîrûnî Şarkşinaslık Enstitüsü'nde 1997 arşiv numaralı Hamit Süleyman özel bölümünde şairin 900'den fazla şiiri (Ochilov, 2014: 11-17) ve 8 el yazma nüshası bulunmaktadır. Bahsi geçen enstitüde 461 arşiv numaralı dosyada 302 sayfadan ibaret bir divan mevcuttur ve şairin 247 şiirine yer verilmiştir.

Enstitünün nadir eserler bölümünde 35 numaralı el yazmada 235, 3380-1 arşiv numaralı dosyada 129, 1667 arşiv numaralı dosyada 100'ü aşkın, 2626 arşiv numaralı dosyada 100'e yakın, 5341-111 arşiv numaralı dosyada ise 36 şiir (Ochilov, 2014: 14) bulunmaktadır.

İran'ın Türkmensahra bölgesinde bulunan *Karabebek nüshası* ile Kazakistan'da bulunan 1779 tarihli *Mangışlak nüshasının* şairin yaşadığı dönemde istinsah edilen en eski nüshalar olduğu düşünülmektedir (Rahimidashliboroon, 2018: 52). Divân yazma geleneği bakımından en güvenilir kabul edilen nüshalardan biri de 2014 yılında TİKA

tarafından tıpkıbasımı yapılan 5529 arşiv numaralı *Mollanepes nüshasıdır*. Türkmenistan Millî El Yazmaları Enstitüsü'nde kayıtlı 76, 250, 281, 307, 400 arşiv numaralı nüshalar en hacimli ve en önemli olanlarıdır (Orazov, 2014: 3). TİKA'nın tıpkıbasımını yaptığı eserin giriş kısmında B. Garrıyev'in "Magtymgulynyň Döredijiligi Baradaky Golýazmalar" adlı makalesine (Aşyrow ve Muslu 2014: 8-9) referansla 400 numaralı nüshanın Türkmenistan'daki en eski tarihli nüsha olduğu vurgulanmıştır. Gürgenli Ahundov'un 1914'te Özbekistan'da yayımladığı *Buhara nüshasının* yanı sıra Seyyit Murat Övezbay'dan alınmış *Hive nüshası*, Garaş Han'a ait *Çeleken nüshası* ve Berdi Kerbabayev'in neşrettiği *Garrı-Gala nüshası* öne çıkan diğer nüshalardır.

6-Mahtumkulu Şiirleri ve Divan/Divançe Neşirleri

Mahtumkulu şiirlerinin erken dönem kabul edeceğimiz yayınları dikkate alındığında kronolojik olarak 1842'de Londra'da, 1862'de Kazan'da, 1863'te Petersburg'da ve Macaristan'da, 1879'da Leipzig'de yayımlandığı anlaşılmaktadır (Yılmaz, 2024a: 118). Dolayısıyla 1842'de Aleksandr Hodzko Boreyko'nun şaire dair üç şiiri neşretmesiyle başlayan yayın süreci, 20. yüzyılın başlarından itibaren yeni bilgi ve belgeler ışığında artarak devam edegelmiştir.

Mahtumkulu dîvânları, şairin vefatının yüzüncü yılına doğru 1907, 1911 ve 1912 yıllarında müstensihler tarafından taş baskı şeklinde çoğaltılarak farklı yerlere yayılmıştır (Yag'mur, 2016: 198). Şair henüz hayattayken el yazmaları Horosan'a yayılmış, Avrupalı ve Rus bilim adamlarının dikkatini çekmiştir. Aşyrow'un fikrince 1863 yılında sahte derviş kılığıyla Orta Asya'ya seyahat eden Arminius Vambery, Mahtumkulu dîvânını *Molla Durdu* adlı bir bahşidan almıştır (51), sözü edilen bu dîvân St. Petersburg'da muhafaza edilmektedir. Firâki'nin şiirlerinin kitap formatındaki en eski yayını ise Arif Janov tarafından 1910 yılında Taşkent'te hazırlanmıştır. Ardından divan/divançe tertibinde hazırlanan eserleri Qurbonberdi Gurgoniy 1911 yılında Buhara'da, Hüseyin Kâzım Kadri 1921'de İstanbul'da, Berdi Kerbabayev 1926'da Aşkabat'ta neşretmiştir.

Yukarıda işaret edilen Buhara'daki nüshadan hareketle ve Şah Geldi Baba Niyazi'nin önerisiyle Mahtumkulu dîvânı 1940'ta İran'da da yayımlanmıştır.

Türkmenistan'da yayımlanan dîvânlar kronolojik olarak şöyle sıralanabilir: 1926 (Berdi Kerbabayew), 1940 (Ahundow Güregenli), 1941 (Ruhy Aliyew), 1944 (Baýmuhammet Garryyew), 1957 (Mâti Kösäyew), 1959 (Baymuhammet Garryyew), 1960 (B. Ahunow), 1976 (B. Garryyew, M. Kösäyew), 1983 (Şamuhammet Gandymow), 1992 (Abdurahman Mülkamanow, Geldi Nazarow, Muhammetjuma Övezgeldiyew, Murat Çaryyew, Amanberdi Nurýagdyyew), 2012, 2013 ve 2014 (Annagurban Aşyrow).

7-Özbekistan'da Yapılan Çalışmalar

Mahtumkulu'nun 50'ye yakın şiiri 1907'de Nikolay Petrovich Ostroumov tarafından Arap harfleriyle antoloji şeklinde Türkmençe olarak Taşkent'te *Turkiston Viloyati* (Atayew, 1988: 103) gazetesinde makale formatında, 1910'da *Devon Hazrati*

Maxtumquli (Mämmedow, 20) adıyla önce Qurbonberdi Gurgoniy tarafından, ardından Nikolay Petrovich Ostroumov diğer adıyla Mulla Mo'min (Qosimov, 2008: 115) tarafından müstakil kitap olarak 1911'de yayımlanmıştır.

Aynı yıl Mirzohid Mirsiddiqov da Taşkent'te Arap harfleriyle şairin şiirlerini "*O'ttiz Ikki Urug' Misoli va Maxtumquli*" adıyla neşreder. 1914'te *Qurbonberdi Xojakeldi Orifjanov* kendi imkânlarıyla şairin şiirlerini Buhara'da yayımlar (Mämmedow, 2014: 20).

1958'de Jumaniyoz Sharipov tarafından "*Maxtumquli - Tanlangan Asarlari*" adlı kitap neşredilir. Bu şiirler 1960, 1963'te ve 1976'da "*Maxtumquli She'riyatidan*" başlığıyla yeniden yayımlanır. Bununla birlikte 1976 yılında yayımlanan Özbek Sovyet Ansiklopedisi (O'zbek Sovet Entsiklopediyasi) adlı çalışma, Mahtumkulu hakkında ilk ve dikkat çekici bilgiler verdiği için ayrı bir öneme taşıdığı kanaatindeyiz.

1960'ta Jumaniyoz Jabbarov tarafından "*Maxtumquli - Tanglangan Asarlar*", "*Maxtumquli - Mard Yigitlar Bahosi She'rlar*" (Ochilov, 1960: 17) adlı eserler yayımlanmıştır. 1967'de Qurbonboy Matrizayev "*Maxtumquli*" adlı dört perdelik bir piyes yazmıştır. 1976'da Sharif Shomuhamedov'un "*Maxtumquli She'riyatidan - Tanglangan Asarlar*" adlı seçme şiirlerden oluşan kitabı yayımlanmıştır. 1980'de Vohid Zohidov'un "*Turkman She'riyatining Sardori*" (Zohidov, 1980: 23) başlıklı makalesi neşredilmiştir. 1983'te Hemdem Abdullayev, üç bölümden oluşan "*Maxtumquli va O'zbek Adabiy Muhiti*" adlı eserini neşretmiştir. 1984'te Karimboy Quromboyev'in "*Maxtumquli She'riyati O'zbekistonda*" adlı çalışması yayımlanmıştır. Bağımsızlıktan sonra Muzaffar Ahmad tarafından 1995'te "*Maxtumquli Saylanma*", Olim To'rayev tarafından "*Maxtumquli - Yor Jamolning Ko'rgali*" adlı eserler yayımlanmıştır.

2000'de Olim To'rayev'in "*Turkman Mumtoz She'riyati Durdonalari*" adlı eseri neşredilmiştir. 2004'te Mirzo Kenjabek'in "*Maxtumquli (Turkmaniston): Saylanma*" adlı kitabı yayımlanmıştır. 2007'de Doniyor Shosalimov'un "*Maxtumquli She'lari*", "*Dunyo O'tib Boradir*" adlı eserleri, benzer şekilde Ergash Ochilov'un "*Sharq Mumtoz She'riyati Durdonalari-Maxtumquli Dunyo O'tib Boradir*" (Ochilov, 2007: 240) adlı kitabı yayımlanmıştır.

2008'de Abdumo'min Jumayev ve Jumanazar Zulpiyev tarafından Özbek Türkçesi'ne aktarılan "*Saylanma*" adlı eser "Özbekistan" neşriyatınca yayımlanmıştır (Jumayev, 2014: 500). Bu eserde; şairin "*Ak It*" (Oq It) ve "*Çakyr Kelle*" (Chaqir Kalla) adlı uzun hikâyeleri yer almaktadır. 2008'de Ergash Ochilov tarafından yayımlanan "*Maxtumquli Asarlarining O'zbekcha Tarjimalari*" başlıklı bir makale (Xaliyeva, 2020: 54) bulunmaktadır. 2009'da Muzaffar Ahmad tarafından "*Maxtumquli. Elga Yoydim Nasihat*" isimli eseri, Yangi Asr Avlodi yayımları arasında yerini alır. Eserde şairin 70 şiirine yer verilmiştir.

2012 yılında Ergash Ochilov'un "*Maxtumquli. Ustozingdan Ayrilma*", Karimboy Quromboyev'in "*Maxtumquli-Ilhom Chashmasi*" adlı eserleri yayımlanır. Quromboyev'in bu eseri, şairin doğumunun 290. yıl dönümü olan 2014'te

Türkmenistan’da Ahmet Memmedov tarafından yayına hazırlanan “*Magtymguly Ylham Çeşmesi*” adlı eserin esin kaynağı olmuştur (Yılmaz, 2022a: 130).

2012 yılında Qurbon Muhammadrizo (Qurbonboy Matrizayev) tarafından “*Maxtumquli: Tarihî Roman*”, 2013’te “*Maxtumquli Dunyosi*” isimli eserler neşredilmiştir (Yılmaz, 2022a: 130).

2013 yılında Karimboy Quromboyev, Annagurban Aşyrow tarafından Türkmenistan’da iki cilt hâlinde yayımlanan eserleri, “*Maxtumquli Asarlar*” adıyla Özbekçeye aktarır. Karimboy Quromboyev, aynı yıl müstakil olarak “*Maxtumquli Qoraqalpog ‘istonda*” adlı eseri telif eder. Şairin doğumunun 290. yıl dönümü olan 2014’te ise yine Türkmenistan’da Ahmet Memmedov tarafından yayına hazırlanan “*Magtymguly Ylham Çeşmesi*” adlı eseri Karimboy Quromboyev “*Maxtumquli-Ilhom Chashmasi*” şeklinde Özbekçeye aktarır. 2014 yılında yapılan son çalışma yine Abdumo’min Jumayev ve Jumanazar Zulpiyev adlı araştırmacılarca hazırlanan “*Maxtumquli-Asarlar*” adlı eserdir. 2015 yılında Ergash Ochilov “*Maxtumquli*” adıyla küçük bir cep kitapçığı hazırlamıştır (Yılmaz, 2022a: 131).

2018 yılında Muhammad Pirriyev tarafından “*Maxtumquli Pand-Nasihât Chamani*” adlı şiir antolojisi şeklinde bir çalışma yayımlanmıştır. Kendisi de ünlü Özbek şairi olan Hurshid Davron, Muzaffar Ahmad, Maksud Asror ve Mirzo Kenjabek tarafından hazırlanan “*O’z Yurtingdan Ayrilma*” adlı eser 2019’da yayımlanmıştır. 2020’de Mirzo Kenjabek tarafından “*O’shiklar Haq Ishkida*”, İslom Bobojonov tarafından “*Maxtumquli (Ilmiy-Ommabop Risala)*” adlı eserler yayımlanmıştır. Kenjabek’in bu eseri, Mahtumkulu’nun Türkmenistan’da 1983’te iki cilt ve 1994-1996 yıllarında üç cilt hâlinde yayımlanan şiirlerin seçkisi mahiyetindedir. Bunun yanı sıra S. Qoriyev tarafından hazırlanan “*Navoiy va Maxtumquli*”, “*Maxtumquli va Islom Shoir*”, “*Maxtumquli She’rlari Asosida Yaratilgan O’zbek Xalq Qo’shiklari*” başlıklı çalışmalar mevcuttur.

İsroil Subhoni tarafından 2022’de telif edilen “*Maxtumquli Firog’iy – Ul Mehribonim Keldi*” adlı eser ise sahasında yapılmış en son çalışmalardandır.

Mahtumkulu şiirlerinden hareketle çalışmalarını Özbek-Türkmen edebî ilişkileri üzerinde yoğunlaştıran bazı araştırmacılar şunlardır: Vohid Abdullayev, Vohid Zohidov, Rahmonqu Orzibekov, Natan Mallayev, Baxtiyor Nazarov, Qobil Tohirov. Şiirlerin Özbekçeye aktarım faaliyetleri dışında özellikle Jumaniyoz Sharipov, Asqad Muxtor, Suyuma G’aniyeva, G’aybulla Salamov, Maharif Saparov, Rahmatulla Barakayev, Oxunjon Sobirov, Mamatqul Jo’rayev, Sodikxon Erkinov, Najmiddin Komilov, Karimboy Quramboyev, S. Qoriyev, Ergash Ochilov, O. To’rayev, Mirza Kenjabek, Bahodir Karimov gibi araştırmacıların Mahtumkulu hakkında bilimsel yazıları bulunmaktadır. Nitekim 2024’te yapılan en güncel çalışma da yine Bahodir Karimov tarafından yayımlanan “*Maxtumquli İnsoniyat Shoiri*” adlı eserdir.

Sonuç

Bu makalede, Mahtumkulu’nun dinî-tasavvufî düşüncelerine, birlik telkinlerine, okuduğu medreselere, Türkmenistan divân neşirlerinde olmayan 57 şiirinin listesine ve bunlardan örnek olarak sunulan 10 tanesinin tam metnine yer verilmiştir. Bununla

birlikte yazma nüshalara, bugüne kadar yayımlanmış olan divân veya divânçe hacmindeki yayınlara ve Özbekistan’da yapılan akademik çalışmalara ana hatlarıyla değinilmiştir. Çalışmanın önem arz eden yanı, şairin henüz Türkmenistan’da yayımlanmayan şiirlerinin listesine ulaşılmasıdır.

Karşılaştırmada Türkmenistan tarafı için en kâmil ve en yeni yayın olan “*Magtymguly. Eserler Ýgyndysy*” (2013) adlı eser ile Özbek Türkçesinde neşredilen “*Bulbul Nolasi*” (2014), “*Maxtumquli (Turkmaniston): Saylanma*” (2004), “*Maxtumquli She’rlari*” (2007), “*Dunyo O’tib Boradir*” (2007), “*Sharq Mumtoz She’riyati Durdonalari*” (2000) adlı çalışmalar kullanılmıştır. Dolayısıyla bir araştırma yöntemi olarak Türkmenistan ve Özbekistan’da yayımlanan divanlar üzerinden karşılaştırmalar yapılmış ve şairin farklılık arz eden şiirleri tespit edilmiştir.

Türkmenistan’da yayımlanan divanlarda bazı şiirlerdeki satırlar ya da bentler, elyazmaların okunaklı olmadığı veya metnin zarar gördüğü gerekçesiyle eksik kalmıştır. Özbekçe yazılmış divanlarda ise bu eksiklerin önemli bir kısmı Harezmi bahşılardan derleme yoluyla veya müstensihin müdalesiyle tamamlanmıştır.

Örneğin Annagurban Aşyrow tarafından yayımlanan divanda (*Magtymguly. Eserler Ýgyndysy*) şairin Molla Bebek (Mollabäbek) adlı şiirinin son dördütlüğündeki eksik satır, Ergash Ochilov’un neşrettiği divanda (*Bulbul Nolasi*) şöyle karşılık bulmuştur:

Gapymyň alny-metjidi,

.....

Daş alyp ursam ýüregme,

Razy bolgul, Mollabäbek (Aşyrow, 2013: 36).

Uyim masjidi – mevali bog‘i,

Nursiz hayotim oftobi,

Uray ko‘ksingma tosh toki,

Rozi bo‘lgin, Mullabobak

(Ochilov, 2014: 431).

Bu araştırmadan ve mevcut çalışmalardan anlaşılacağı üzere; Mahtumkulu Divânı’nın tam teşekküllü bir nüshasının ortaya konması için özellikle Harezm ve Karakalpakistan bölgesindeki bahşılardan derleme yapılmalıdır. Bununla birlikte Özbekistan, İran ve Macaristan kütüphanelerindeki belgelere ulaşılmadan ihtiyaç duyulan tenkitli metnin hazırlanması mümkün değildir.

Mahtumkulu bir taraftan *Farâbî, Bîrûnî, Harezmi, İbni Sina* gibi bilginleri, Anadolu ve Türkistan sahası edebiyatçılarından *Yûnus, Rumî, Nizamî, Nesimî, Fuzulî, Nevaî* gibi üstadları okuyarak bilgisini arttırmış, diğer taraftan kendisine pîr olarak kabul ettiği *Hoca Yusuf Hemedanî, Necmeddin Kübra, Ahmet Yesevî, Muhammet Bahâeddin Nakşibendî, Hâce Abdülhâlik Gücdüvanî, Seyit Emir Külâl, Niyazgulu Niyazı, Ataniyaz Ahun, Beyazıtı Bestamî, Ebû Sait Ebu’l Hayr Mâne Baba, Zengi Baba, Arslan Baba, Begdurdı İşan* gibi manevî rehberlerin izinden gitmiştir.

Şairin eserleri dikkatle incelendiğinde Doğu ve Batı Edebiyatı’ndan beslendiği; felsefe, astronomi, folklor, halk hekimliği, ilahiyat, matematik gibi birçok alanda bilgiye sahip olduğu görülür. Bu bağlamda Türkmen düşünce ufku ve fikir hayatı tayin edildiğinde, düşünür ve sanatkar vasfıyla zamana meydan okuyan çağdaş bir ekol olduğu anlaşılacaktır. Nitekim düşüncenin sınırlarını zorlayan bu çok yönlü kişiliği sebebiyle “şair” ifadesinin yeterli bir tanımlama olmayışı fark edildiğinden

olsa gerek bilim çevrelerince Mahtumkulu için genellikle *mütefekkir* vasfı kullanılmaktadır.

Kaynaklar

- Abdullayev, Hemdem. *Maxtımquli va O'zbek Adabiy Muhiti*. Toshkent: Fan Nashriyot, 1983.
- Abdürasulova, Gulom. "Osmon Qadar Imkon Yurti Andijonim", *Adolat Mezoni*. Andijon: Andijon Nashriyot, 2018.
- Ahmad, Muzaffar. *Maxtımquli Saylanma*. Toshkent: Yozuvchi Nashriyot, 1995.
- Aliyev, Ruh; Ahundov, Gürgen. *Magtımquly, Saylanan Eserler*. Aşgabat: Türkmen Döwlet Neşriyatı, 1941.
- Aşyrow, Annagurban. *Magtımquly Eserler Ýgyndysy*. Aşgabat: MGI Neşriyatı, 2012.
- Aşyrow, Annagurban. *Magtımquly Eserler Ýgyndysy*. Aşgabat: MGI Neşriyatı, 2013.
- Aşyrow, Annagurban. *Magtımqulyň Golyazmalarýň Derňewi*. Aşgabat: MGI Neşriyatı, 2014.
- Aşyrow, Tahir. "Mahtumkulu Divanı ve Yedi Asırlık Türkçe Bir Manzume, Şerh ve Tenkit Eden: Şeyh Muhsin Fânî, İstanbul 1340, Zeki Velidi Togan", (çev.: Tahir Aşyrow/Aşyrow), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2), 2013.
- Atayev, Kakajan. *XVII. Asyr Türkmen Edebiyatı*. Aşgabat: Magaryf Neşriyatı, 1988.
- Azmun, Yusuf. "Türkmien Şairi Mağtımquli ve Onun Eserleri Hakkında Bilinmesi Gereken Konular-1". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 60 (1), 85-122, 2012.
- Banarlı, Nihat Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1983.
- Biray, Himmet. "Mahtumkulu, Yetiştigi Çevre, Hayatı, Edebî Kişiliği, Divanı", *Mahtumkulu Anı Kitabı*. (Haz.: Güzel, A., Duymaz, A., Sarıyev, B., Biray, N., Duran, H., Kutlu, H., Yılmaz, E.) Ankara: TİKA Yayınları, 2014.
- Boreyko, Aleksandr Hodzko. "Specimens of The Popular Poetry of Persia". London: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1842.
- Ercilasun, Ahmet Bican. "Sözün Kanatlarında Uçan Şair: Mahtumkulu", *Mahtumkulu Anı Kitabı*. (Haz.: A. Güzel, A. Duymaz, B. Sarıyev, N. Biray, H. Duran, İ. Kutlu, E. Yılmaz), Ankara: TİKA Yayınları, 2014.
- Gurbanguly, Berdimuhamedow. *Ynsan Kalbynyň Öçmejek Nury*. Aşgabat: TDNG, 2014.
- Güzel, Abdurrahman. "Yunus Emre ve Mahdum Kulu'nda Dini-Tasavvufi Ortak Motifler", *Dursun Yıldırım Armağanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Inogomov, Rahmatulla. *Adabiy Qardoshlik Taronalari*. Toshkent: G'afur G'ulom Nashriyoti, 1972.
- Jabbarov, Jumaniyoz. *Maxtımquli - Tanglangan Asarlar*. Toshkent: Fan Nashriyot, 1960.
- Jumayev, Abdumo'min. *Maxtımquli*. Toshkent: Istiqlol Nuri Nashriyot, 2014.
- Kazımoğlu, Samir. *Türk Toplulukları Edebiyatı-I*. Ankara: Ecdad Yayınevi, 1994.
- Kenjabek, Mirzo. *O'shiklar Haq Ishkida*. Toshkent: Akademik Nashriyot, 2020.
- Komision. "Maxtımquli", *O'zbek Sovet Ensiklopediyasi* (Özbekistan SSCB: O'zbek Sovet Ensiklopediyasi). Toshkent, 1976.
- Komision. *O'zbek Milliy Ensiklopediyasi*. Toshkent, 2005.
- Köprülü, Mehmet Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- Köprülü, Mehmet Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Kurambayev, Karimboy; Mämmedov, Ahmet. *Köñül Gözğüsü*. Aşgabat: TDNG, 2014.
- Matrizayev, Qurbon. *Maxtımquli*. Toshkent: Fan Nashriyot, 1967.
- Mämmedovw, Ahmet. *Magtımquly Ilham Çeşmesi*. Aşgabat: TDNG, 2014.
- Mämmedow, Ahmet. *Magtımquly Türki Halklaryň Edebiyatında*. Aşgabat: Ylym, 2023.

- Muhammadrizo, Qurbon. *Maxtumquli Dunyosi*. Urganch: Xorazm Nashriyoti, 2013.
- Muhammadrizo, Qurbon. *Maxtumquli: Tarihiy Roman*. Toshkent: Chashma Nashriyoti, 2012.
- Mustakow, Romanguly. *Magtymguly we Gündogar Edebiyatı*. Aşgabat: TDNG, 2014.
- Ochilov, Ergash. *Sharq Mumtoz She'riyati Durdonalari-Maxtumquli Dunyo O'tib Boradir*. Toshkent, 2007.
- Orazov, Orazsähet. "Magtymgulyniň Golyazmalariniň Tesviri". *Türkmen Dili Gazetesi*, 12 Mart 2014.
- Özbay, Ekrem. *Türkistan'da Parlayan Bir Yıldız: Türkmenistan*. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2019.
- Qosimov, Boynazor. *O'zbek Adabiyoti va Adabiy Aloqalari Tarixi*. Toshkent: Fan va Taxnologiya, 2008.
- Quranboyev, Karimboy. *Maxtumquli She'riyati O'zbekistonda*. Toshkent: Fan Nashriyot, 1984.
- Sariyev, Berdi. *Klasik Düşüncenin Türkmen Mimarları, Devletmehmet Azadi ve Oğlu Mahtumkulu*. İstanbul: Akademik Kitaplar, 2014.
- Shomuhamedov, Sharif. *Maxtumquli She'riyatidan*. Toshkent: Fan Nashriyot, 1976.
- Şhnepesow, Amannepes. *Magtymgulynyň Älemi*. Saýat: D. B. Rejep Han Neşriyatı, 1994.
- To'rayev, Olim. *Maxtumquli – Yor Jamolning Ko'rgali*. Toshkent: Yozuvchi Nashriyot, 1995.
- Türkmenbaşy, Saparmyrat. *Meniň Ruhubelentlik Baharym*. Aşgabat: TDNG, 2005.
- Xaliyeva, Gulnoz. *Qiyosiy adabiyotshunoslik*. Toshkent: Akademik Nashriyot, 2020.
- Yag'mur, Oraz. *Maxtumqulinoma*. Toshkent: O'zbekiston Nashriyoti, 2016.
- Ýazymow, Oraz. *Magtymgulynyň Ömri ve Döredijiligi*. Aşgabat: Magaryf Neşriyatı, 1992.
- Yılmaz, Emrah. "Mahtumkulu Firâki'nin Söze Kattığı Değer", *Türkbitig Kültür Araştırmaları Dergisi*, 3 (2), (2024a), 118-136.
- Yılmaz, Emrah. *Mahtumkulu ve Eserlerinde Metafor*. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi. 2022a.
- Yılmaz, Emrah. *Maxtumquli Firog'ining Fikr Dunyosi*. Samarqand: Fan Bulog'i, 2022b.
- Yılmaz, Emrah. *Sahip-Cemâli'ni Arayan Bir Veli, Türkmenlerin Fikir Deryası: Mahtumkulu Firâki*. Ankara: Bengü Yayınları, 2024b.
- Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Âyet ve Hadisler*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.

Extended Abstract

This study mainly; it is about the poems of Makhtumkulu Firaghi (1724-1807), whose birth we celebrate the 300th anniversary, that have not yet been published in Turkmen divan publications, the educational institutions he studied, and his manuscripts. In this context, 2024 was declared as the "Year of Makhtumkuli" by UNESCO and approximately 80 manuscripts in the Turkmenistan Manuscripts Institute were included in the World Cultural Heritage List. The fact that UNESCO hosts a large organization of this scale certainly requires a thorough investigation of the literary legacy left by the thinker Makhtumkuli. In this context, with the invitation of Samarkand State University and the support of TÜBİTAK, I had the opportunity to conduct field research between 2021-2022. Therefore, I managed to access a lot of information and documents from important cultural centers of the Turkish-Islamic civilization such as Samarkand, Bukhara, Khiva and Andijan. As a result of these travels, we have identified records indicating that the poet received education at the Andijan Juma Madrasa in the Fergana region. Important resource persons such as Yagşigeldi Seyitniyazov, who lives in Makhtumkuli Village of Birûni district of Karakalpakstan, and Qurbon Muhammadrizo, a writer from Khwarezm, were interviewed and maps showing the possible places the poet visited were obtained. According to the map he drew, Makhtumkuli; To the north via Ürgenç in the east of the Caspian Sea and to the north via Tabriz in the west; From Gürgen to Khiva using the

Ashgabat, Mari, Çarcev, Farap line; It reached the northeastern borders via the route of Samarkand, Bukhara and Turkestan, and then went south through Namangan, Andijan, Margilan and Fergana, passing from India's Punjab Province to Afghanistan's Kabul city and from there to Herat. In addition, Isfehan, Tehran, Hamadan in Iran; It was found in the cities of Baghdad and Erbil in Iraq.

The most important aspect of this study is that academic studies conducted in the field of Uzbekistan were carefully examined and 57 poems of the poet, unknown in Turkmenistan, were found. However, due to the article format, only 10 of these poems are shown in Uzbek form. Therefore, this study contains information and documents that are not yet known in Turkish Turcology, including Turkmenistan. Within the scope of the research, we visited Kükeltaş in Bukhara, Şirgazi Han Madrasah in Khiva, where the poet studied in Uzbekistan, Makhtumkuli Village in Birûnî district, were among the people from Khwarezm, and new information and documents about the poet were obtained. The maps and genealogy document showing the places Makhtumkuli traveled, prepared by Uzbek literary historians, are not yet known by the Turkology community. However, since the main subject of the article is to bring to light the poet's poems that remain out of attention, Makhtumkuli's genealogy information and family life are not mentioned.

During our visit to the region, we stayed in Khiva for a while and listened to the poems of Makhtumkuli, a Bahshi from Khwarezm. In addition to the Allamas and Literature Museum in Khiva, there is also important information about the poet in the Uzbek-Turkmen Friendship House in Urgench and the Sadreddin Ayni Museum in Bukhara. In summary, considering that the critical texts have not yet been presented as a whole and comparative studies have not been conducted; If new things are to be said about Makhtumkuli, it can be said that this information will most likely be obtained from the libraries of Uzbekistan (Khiva, Urgench, Khwarezm, Karakalpakstan), Iran (Turkmenistansahra), Hungary and England. So far, no solid text regarding Makhtumkuli's biography has been produced based on field research. Even the poet's birth and death dates are controversial. Therefore, these deficiencies are another research topic that cannot fit into the volume of an article. The issues that need to be done about Makhtumkuli, who opened a new page in the history of Turkmen literature with his poems that touched the masses, can be listed as follows: to produce a solid monograph based on field research and basic sources; To prepare a critical text by compiling new information and documents obtained in the last five years, to understand the literary environment and artistic understanding in which the poet grew up; To provide satisfactory information about the language and style, pseudonym, technical features of the divan, its content, unpublished poems and manuscripts.

ESKİŞEHİR İLİNDEKİ BEKTAŞI DERGÂHLARININ İNANÇ TURİZMİ KAPSAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ*

EVALUATION OF BEKTASHI DERVISHES IN ESKİŞEHİR
PROVINCE WITHIN THE SCOPE OF FAITH TOURISM

DUYGU YETGİN AKGÜN**

Sorumlu Yazar

AYSEL KAYA***

Öz

Eskişehir, son yıllarda yerel yönetimin çabaları ile turistik bir merkez haline gelmiştir. Şehir turizmine hizmet eden birçok müze, tarihi yapı, park ve turistik faaliyetin yanı sıra il genelinde camiler, mescitler, türbeler, külliyeler, kiliseler, mabetler ve mezarlıklar gibi inanç turizmi için önemli cazibe merkezleri bulunmaktadır. Eskişehir'deki bu dini yapılar, tarihsel süreç içinde farklı dinler ve mezhepler gibi Mevlevi, Kalenderi ve Bektaşî dergâhlarına da yurt olmuştur. Mevlevi dergâhları şehir merkezinde bulunmaktadır. Ancak Seyitgazi ilçesi, Selçuklu ve Osmanlı'nın ilk dönemlerinde, Kalenderî-Bektaşî topluluğu için bir dini merkez konumunda olup bu bölge birçok dini mirası içerisinde barındırmaktadır. Bölgenin Türkleşmesinde ve İslamiyet'in yayılmasında etkili olan Bektaşî dervişlerinin türbeleri ve külliyeler hem somut hem de somut olmayan kültürel miras bakımından inanç turizm potansiyeli oluşturmaktadır. Bu noktadan hareketle bu bölgedeki Bektaşî dergâhlarına yapılacak ziyaretlerin şehir turizmine alternatif olabileceği düşünülmüş, ancak bu merkezlerin şehre gelen yerli turistlere yönelik tur programlarında yer almadığı görülmüştür. Bu çalışmanın amacı, turist rehberlerinin perspektifinden Eskişehir ilindeki Bektaşî dergâhlarının inanç turizmi kapsamında değerlendirilmesidir. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği bu çalışmada turist rehberlerinin destinasyonun tanıtımında ve turistleri bilgilendirmede önemli rol üstlenmesinden hareketle Eskişehir ilinde turist rehberliği yapan 16 kişi ile yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerden elde edilen veriler, nitel veri analiz programı MAXQDA'ya aktarılarak tümdengelsel tematik analiz yapılmıştır. Çalışma sonucunda Eskişehir'de şehir turizminin hakim olduğu, Seyitgazi'de bulunan Seyyid Battal Gazi Külliyesi, Şeyh Şücaeddin Veli Türbesi, Üryan Baba Türbesi ile Himmet Baba Türbesi'nin inanç turizmi kapsamında değerlendirilebileceği, adı geçen Bektaşî dergâhlarının tanıtımının yetersiz olduğu ve tur programlarında yer almadığı, turist rehberlerinin bu konuda eğitim almaya istekli oldukları tespit edilmiştir. Bu çalışma Eskişehir'de Bektaşî dergâhlarının yer aldığı bir inanç rotası

Araştırma Makalesi / Künye: YETGİN AKGÜN, Duygu, KAYA, Aysel. "Eskişehir İlindeki Bektaşî Dergâhlarının İnanç Turizmi Kapsamında Değerlendirilmesi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 247-262. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1534509>

* Bu çalışma, "Eskişehir İlinin İnanç Turizm Potansiyelinin Turist Rehberleri Perspektifinden Değerlendirilmesi" adlı ve 2207E069 numaralı Yayın ve Araştırma Teşvik Projesi kapsamında Anadolu Üniversitesi tarafından desteklenmiş olup Pamukkale Üniversitesi tarafından Denizli'de düzenlenen V. Ulusal Turist Rehberliği Kongresi'nde sunulacak özet bildiri olarak yayımlanmıştır.

** Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Turizm Rehberliği Bölümü, E- mail: dyetgin@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9909-4523.

*** Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Turizm Rehberliği Bölümü, E-mail: aysely@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1296-1074.

oluşturulmasına ve tanıtılmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca inanç turizmi rotası ile şehir turizmine alternatif oluşturabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnanç Turizmi, Bektaşilik, Turist Rehberleri, Eskişehir, Seyitgazi.

Abstract

Eskişehir has become a tourist centre with the efforts of the local administration in recent years. In addition to many museums, historical buildings, parks and touristic activities serving the city tourism, there are important attraction centres for religious tourism such as mosques, masjids, tombs, complexes, churches, shrines and cemeteries throughout the province. These religious buildings in Eskişehir have been home to Mevlevi, Kalenderi and Bektashi lodges as well as different religions and sects in the historical process. Mevlevi lodges are located in the city centre. However, Seyitgazi district was a religious centre for the Kalenderî-Bektashi community in the Seljuk and early Ottoman periods and this region contains many religious heritage. The tombs and complexes of Bektashi dervishes, who were effective in the Turkification of the region and the spread of Islam, constitute a potential for faith tourism in terms of both tangible and intangible cultural heritage. From this point of view, it was thought that visits to Bektashi lodges in this region could be an alternative to city tourism, but it was seen that these centres were not included in the tour programmes for domestic tourists coming to the city. This study aims to evaluate the Bektashi dervish lodges in Eskişehir within the scope of faith tourism from the perspective of tour guides. In this study, in which qualitative research method was adopted, semi-structured interviews were conducted with 16 people working as tour guides in Eskişehir province, based on the important role of tour guides in promoting the destination and informing tourists. The data obtained from the interviews were transferred to the qualitative data analysis programme MAXQDA and deductive thematic analysis was carried out. As a result of the study, it was determined that city tourism is dominant in Eskişehir, Seyyid Battal Gazi Complex, Tomb of Seyh Sücaeddin Veli, Tomb of Üryan Baba and Tomb of Himmet Baba in Seyitgazi can be evaluated within the scope of religious tourism, the promotion of the mentioned Bektashi lodges is insufficient and they are not included in tour programmes, and tourist guides are willing to receive training on this subject. This study will contribute to the creation and promotion of a faith route that includes Bektashi lodges in Eskişehir. In addition, it is thought that it can create an alternative to city tourism with a faith tourism route.

Key Words: Faith Tourism, Bektashism, Tour Guides, Eskişehir, Seyitgazi.

Giriş

İstanbul, Ankara, Konya ve Bursa gibi önemli şehirlere yakın olan Eskişehir; coğrafi konumu, tarihî ve doğal güzellikleri, sosyo-kültürel değerleri, gelişmiş şehircilik anlayışı, üç büyük üniversitesi, sanat, eğlence yaşamı ve ulaşım kolaylıkları gibi çekici faktörleriyle turizm sektörü açısından önemlidir. Aynı zamanda son yıllarda yerel yönetimin çabaları ile şehir turizmi gelişmiş ve Eskişehir yerli turistler için önemli bir turistik destinasyon haline gelmiştir. Beş bin yıllık geçmişe sahip olan şehir, farklı dinlere mensup birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır.

Eskişehir şehir turizmi ile öne çıkan bir destinasyondur. Son yıllarda Eskişehir'e düzenlenen paket turlarla gelen yerli turist ve günübirlikçiler, şehir merkezindeki parkları ve müzeleri ziyaret etmektedir. Alanyazın incelendiğinde Eskişehir özelinde yapılan araştırmaların şehir turizmine alternatif çözümler aradığı görülmektedir. Seçilmiş (2011) Eskişehir'de turizminin gelişmesini etkileyen sorunları ele alan araştırmasında ürün çeşitlendirme konusunun öne çıktığını tespit etmiştir. Bu bağlamda şehrin kültür turizmi (Üsküdar, 2012; Üsküdar - Çakır - Temizkan, 2014), endüstriyel miras turizmi (Yılmaz, 2014), medikal turizm (Güner ve Temizkan, 2022), termal turizm potansiyeli (Yılmaz - Yetgin, 2017; Dinçer, 2018; Parlaktuna - Dinçer, 2019), tema parkı olarak Eskişehir (Fındıklı, 2021) ve şehir markalaşması (Özsöz, 2018) üzerine araştırmalar yapılmıştır. Alanyazında turistik ürün çeşitlendirme bağlamında

inanç turizmi (Usta, 2005; Tapur, 2009; Güzel, 2010; Avcı, 2011; Bulut, 2012; Ünal, 2014; Carboni - Perelli - Sistu, 2014; Harunoğulları, 2016; Gümüş - Belber, 2019; Güzel - Köksal - Şahin, 2019; Işık, 2022; Oruç Çetiner, 2022) çalışmaları mevcuttur. Şenel ve Kılıç (2021) Eskişehir'in inanç turizmini Odunpazarı örneği üzerinden değerlendirmiştir.

Eskişehir il sınırları içinde camiler, mescitler, türbeler, külliyeler, kiliseler, mabetler, mezarlıklar ve nekropoller bulunmaktadır (Aktaş, 2020). Eskişehir ilinin inanç turizmi potansiyeline bakıldığında Kurşunlu Külliyesi ve Alaaddin Camii gibi Mevlevi dergâhlarının şehir merkezinde yer aldığı, ancak bu merkezlerin inanç turizmi bağlamında değerlendirilmediği görülmektedir. Son yıllarda özellikle iç turizm hareketliliğinin yoğun olduğu bir yer olan Odunpazarı Tarihi Kent Merkezi (Sezgin - Düz, 2018) sahip olduğu evrensel ve önemli kültürel miras alanları ile 2012 yılında UNESCO'nun Dünya Miras Geçici Listesi'ne girmiştir (Kavak, 2012). Mevlevi dergâhları dışındaki inanç turizm merkezleri içerisinde, Bektaşî dergâhları öne çıkmaktadır. Bu kapsamda Seyyid Battal Gazi (Küçükcan, 2005; Say, 2006; Küçükcan, 2009; Şahin, 2010; Çifçi - Akova, 2016; Ekimci, 2017; Altınsapan - Yılmazyaşar, 2021), Şucaeddin Veli Türbesi (Aydın, 1971; Yılmaz, 2006; Yıldız, 2006; Doğruer, 2006; Denkinalbant, 2010; Say, 2010; Ersal, 2013; Köksal, 2017), Üryan Baba Türbesi (Altınsapan - Say - Gerengi, 2012; Aydın - Akça - Tubay, 2013) ve Himmet Baba Türbesi (Parman - Altınsapan, 2001) ile ilgili çalışmalar tarih, arkeoloji ve sanat tarihi alanlarında yoğunlaşmıştır. Çerkez, Halaç ve Gülşen (2022) mimari yapıların inanç turizmindeki önemini Şucaeddin Veli'yi anma etkinlikleri üzerinden incelemiştir. Bu araştırma Eskişehir ilindeki Bektaşî dergâhlarını inanç turizmi bağlamında değerlendirmeye odaklanarak alanyazındaki bu boşluğu doldurmaya çalışmaktadır. Çalışmanın amacı, turist rehberlerinin perspektifinden Eskişehir ilindeki Bektaşî dergâhlarının inanç turizmi kapsamında değerlendirilmesidir. Bu amacı takiben, bu çalışma sunacağı öngörüler ile sektöre ve yerel yönetimlere pratik anlamda, akademiye de teorik anlamda katkılar sağlayacaktır. Ayrıca Eskişehir'de Seyitgazi ve çevresinde yer alan Bektaşî dergâhlarının inanç turizmi kapsamında değerlendirilerek şehir turizmine alternatif olarak geliştirilip geliştirilemeyeceğine yönelik uygulayıcılara bir durum tespiti sunacaktır. Bu bağlamda şehir turizminin olumsuz etkileri arasında sayılabilecek gününbirlik ziyaretler veya geceleme sürelerinin kısa olması, sadece şehir özelinde gerçekleştirilen turistik faaliyetlerin ilçelere yayılmaması gibi sorunlara, inanç turizm merkezlerinin çözüm olabileceği düşünülmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Eskişehir'de İnanç Turizmi Merkezleri

Kutsal sayılan mekanları ziyaret etme amaçlı yapılan turizm çeşidi olan inanç turizmine yönelik alanyazında çeşitli tanımlar mevcuttur. Tezcan (2023) inanç turizmini "insanoğlunun kendisi için kutsal kabul ettiği destinasyonları ziyaret etmek, ruhani açıdan rahatlamak ve dini paydaşları ile bir araya gelmek için çıktığı seyahat" şeklinde tanımlamıştır. Ayaz ve Eren (2020) inanç turizmini "bir din için kutsal sayılan yerlere ziyaret, toplantı ve törenlere katılma veya bunları izleme, dini görevlerin bir parçası olan hac ibadetini yerine getirme gibi nedenlerle ortaya çıkan seyahat ve konaklamaların oluşturduğu bir turizm olayı" şeklinde tanımlayarak hac seyahatine vurgu yapmıştır. Kutsal yerlerin bu dinlere mensup turistlerce ziyaret edilmesinin, turizm olgusu içerisinde değerlendirilmesi inanç turizmi olarak tanımlanmaktadır (Sargin, 2006). Diğer bir tanıma göre inanç turizmi, bireylerin farklı dinler için önemli

olan inanç merkezlerini görmek amacıyla gerçekleştirdikleri turizm çeşididir (Sevinç - Azgün, 2012).

Dini temelli seyahatler, turistlerin içsel bakımdan rahatlamalarını ve daha huzurlu olmalarını sağlayabilmektedir (Güzel, 2010; Kalyoncu Yolaçan, 2022). İnanç turizminde çeşitli dini ritüellere katılmak gibi spiritüel amaçlarla ziyaret edilen destinasyonlarda kültürel mirasın da ön plana çıktığı görülmektedir (Kalyoncu Yolaçan, 2022). Turistler, seyahat ettikleri destinasyondaki diğer turizm faaliyetlerden de yararlanabilmektedirler. İnanç turizmi için belirli bir ay veya mevsimin olmaması, yılın on iki ayına da yayılabilecek bir özellikte olması, ziyaret edilen bölge halkına, konaklama ve diğer işletmelere ekonomik katkı sağlayacağı gibi yerel halka da uzun vadeli bir gelir kaynağı oluşturabilmektedir (Şenel - Kılıç, 2020).

Bu araştırma Eskişehir ilinin Seyitgazi ilçesinde yer alan Bektaşî dergâhlarını inanç turizmi bağlamında değerlendirmeye odaklandığı için bu kısım Eskişehir ile sınırlandırılmıştır. Eskişehir'deki inanç turizmine ilişkin bazı çalışmaların önem arz ettiği tespit edilmiştir. Uysal (2019) çalışmasında, Eskişehir halkının inanç turizmini kentin turistik gelişimi için bir fırsat olarak gördüğünü tespit etmiştir. Aktaş (2020) Eskişehir ilinde turistik değeri olan camiler, mescitler, türbeler, külliyele, kiliseler, mabetler, mezarlık ve nekropollerden bahsettiği çalışmasında, farklı dinlere ait ibadethanelerin, kutsal yerlerin yan yana olması ve günümüzde de ayakta kalmalarını Eskişehir ilindeki medeniyetlerin bu zamana kadar hoşgörü ve saygı çerçevesi doğrultusunda ilerlediğine değinmiştir. Şenel ve Kılıç (2020) Eskişehir'in Odunpazarı ilçesinde bulunan yatır ve türbelerin Eskişehir turizmine yapmış olduğu katkıyı belirlemeye çalışmıştır. Bir başka çalışmada ise Üsküdar (2012) kültür turizmi ile ilgili kavramlar altına inanç merkezlerini de almış ve Eskişehir'in kültür turizmi unsurlarının diğer şehirlerle rekabet edecek potansiyele sahip olduğunu tespit etmiştir. Küçükcan (2020) Eskişehir'in inanç turizmi potansiyelinin geliştiğini belirterek Seyitgazi ilçesine vurgu yapmıştır. Ekimci (2017) Seyyid Battal Gazi Tekkesi'nin tarihsel sürekliliğini ve koruma sorunlarını ele almıştır. Akyürekli (2020) araştırmasında Seyyid Battal Gazi Türbesi'nin inanç turizminde değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Eskişehir ilk dönem Alevi inanç yapılanmasının önemli merkezlerinden biridir (Karamustafa, 2011). Bu nedenle çalışmada Eskişehir'deki Bektaşî dergâhları ele alınmıştır.

1.2. Eskişehir'de Bektaşî Dergâhları

Eskişehir ilinin Seyitgazi ilçesi, Selçuklu ve Osmanlı'nın ilk dönemlerinde, Kalenderî dervişlerinin örgütlendiği ve Kalenderî-Alevi Bektaşî topluluğunun geleneklerini sürdürmesine olanak sağlayan bir dini merkez konumundadır. Bunun sebebi o dönemin Sünnî İslam inancına bağlı sultanlarının, bölgeye yerleştirilen Türkmenlerin manevi şahsiyetlerine önem verdiklerini göstermek üzere Seyyid Battal Gazi, Şücâeddin Velî ve Uryân Baba tekkelere inşa ettirmeleridir (Say, 2006; Say, 2010; Karamustafa, 2011). Tarihsel nitelikleri ile de kalıcılaşan bu şahsiyetlerin türbelerine yapılan inanç temelli ziyaretlerin ana amaçlarından biri de Hacı Bektaş Velî'ye duyulan sevgi ve bağlılığın gelenekleşmesidir (Küçükcan, 2020). Seyitgazi'de bulunan inanç turizmine yönelik kültürel varlıklar Seyyid Battal Gazi Türbesi ve Külliyesi, Seyyid Şeyh Şücâeddîn Velî Türbesi ve Külliyesi, Üryan Baba Türbesi ve Himmet Baba Kûmbeti'dir (Yüksek - İstanbullu Dinçer - Dinçer, 2019).

Seyyid Battal Gazi Türbesi ve Külliyesi

Seyyid Battal Gazi (661-750) Alp, Eren ve Gazi kimliğiyle İslamiyetin

yayılmasında ve Anadolu'nun Türkleşmesinde etkili olan ve Bizans Devleti içinde yer alan Nacoleia'da (bugünkü Seyitgazi) şehit olan bir komutandır. Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubat'ın annesi Ümmühan Hatun, gördüğü bir rüya üzerine buraya bir türbe ve sonrasında cami yaptırmıştır. 13. yüzyılda yaptırılan bu külliye dolayısıyla, Bizans dönemindeki Nacoleia, Seyitgazi adını almıştır. Külliye ziyaret eden Fatih Sultan Mehmet, II. Beyazıt, Sultan I. Selim, Kanuni Sultan Süleyman ve IV. Murat külliye hem gerekli tamiratları yaptırmış hem de zaman içerisinde medrese, imarethane, tekke ve dergâh gibi eklentilerle yapıyı genişletmiştir. Matrakçı Nasuh'un Seyitgazi minyatürlerinde genel anlamda ilçenin görüntüsünde külliye ön plandadır. Seyitgazi'nin Üçler Tepesi üzerinde kurulan bu külliye, Osmanlı döneminde, birden fazla dini topluluğun inanç geleneklerine hizmet etmiştir. Bölgeye gelen Türk nüfusun İslamlaşma sürecinde, Kalenderî-Alevî-Bektaşî geleneğinin dini merkezi olmasının başlangıcı, Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelişinde Seyyid Battal Gazi Türbesi'ni ziyaret etmesine ve burayı sahiplenmesine dayanmaktadır (Doğru, 1992; Küçükcan, 2009; Say, 2006; Ekimci 2017; Akyürekli, 2020; Eskişehir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2024). Günümüzde külliye içerisinde Seyyid Battal Gazi Türbesi, mescid (Cami), medrese, aşevi (imaret), ekmek evi, Bektaşî Dergâhı, Kırklar Odası, Zikir Odası, Çoban Baba Türbesi, semahane (türbedar odası), çilehane, Kesikbaşlar Türbesi, Mihaloğlu Ahmed ve Mehmed Beylerin kabirleri, Aynı Ana (Kadıncık Ana) Türbesi ve Ümmühan Hatun Türbesi ile Halife Meydanı yer almaktadır (Eskişehir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2024).

Şeyh Şücaeddin Veli Türbesi ve Külliyesi

Velâyetname-i Sultan Şeyh Şücaeddin'e göre Şeyh Şeyh Şücaeddin 15. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Kalenderî ve Abdal topluluk üzerinde etkili bir alp-eren gazidir (Say, 2006). Seyitgazi'deki tekkesine yerleşmeden önce Bursa, Ankara, Kütahya ve Manisa çevrelerindeki zaviyelerde yaşadığı ve Balkan coğrafyasında da etkili olduğu bilinmektedir. Balkanlardaki tanınırlığını sağlayan etken, Otman Baba gibi derviş ve şeyhlerle ilişkisinin olmasıdır. Otman Baba'nın Balkanlara gitmeden önce Seyitgazi civarında dolaştığı ve Şeyh Şücaeddin Veli'yi pîr olarak kabul ettiği menkıbelerde yer almaktadır (Ocak, 1999; Ersal, 2013; Eskişehir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2024).

Şeyh Şücaeddin'in müritleri "Uryan Şucâiler" olarak adlandırılmaktadır. Şucâeddin Veli adına 1517 yılında külliye yaptıran kişi Timurtaş Paşa'nın oğlu Mürvet Ali Paşa'dır. Külliye içerisinde ilk olarak Dervişler evi, mutfak, erzak evi ve fırın bölümleri mevcuttur. Şeyh Şücaeddin'in vefatı üzerine Mürvet Ali Paşa türbesini de yaptırmıştır. Kendi türbesi de külliye içerisinde yer almaktadır. Cami kısmı 1893 yılında eklenmiştir. Dönemler içerisinde çeşitli restorasyon işlemleri yapılsa da 2013 yılında Eskişehir'in Türk Dünyası Kültür Başkenti seçilmesi ile birlikte Türk Dünyası Vakfı tarafından yenilenmiştir. Günümüzde Arslanbeyli Köyü'nde yer alan külliye sekizgen prizma biçimli iki türbe, cami ve sosyal mekanların bulunduğu bir binadan oluşmaktadır. Bu külliye Seyitgazi ve civarında bulunan Bektaşî dergâhları arasında Seyyid Battal Gazi'den sonra başta gelen kutsal mekândır (Türk Dünyası Vakfı, 2024).

Üryan Baba Türbesi

Kalenderî inancının temel prensiplerinden biri olan üryanlık, çıplak gelinen dünyadan çıplak gitme felsefesine dayanmaktadır (Aydın - Akça - Tubay, 2013). Üryan Baba hakkında kesin bir bilgiye ulaşılamamakla beraber Sultan Şücaeddin'in halifesi Ahmed Üryan Baba olduğu tahmin edilmektedir. Yarı çıplak bir Kalenderî şeyhi olan Üryan Baba yaşadığı dönemde oldukça önemli bir Kalenderî dervişidir (Altınsapan

- Say - Gerengi, 2012). Seyitgazi ilçesinin Yazıdere Köyü'ndeki mezarlığa bitişik bulunan yapı topluluğunda sekizgen planlı türbe ve imaret yer almaktadır. Kitabesi olmasa da bu yapı 16. yüzyıla tarihlenmektedir (Altınsapan - Parla, 2004).

Himmet Baba Kümbeti

Seyitgazi ilçesi içerisinde yer alan Himmet Baba Kümbeti, bulunduğu yerleşim yeri olan Kümbet Köyü'ne adını vermiştir. Bu bölgenin Türkleşmesi için gayret gösteren Himmet Baba, tarım ve imar faaliyetleri ile bölgenin kalkınmasına katkı sağlamıştır. Adına yaptırılan kümbet, sekizgen planlı ve çift katlıdır. 13. yüzyıla tarihlenen yapısı ile Eskişehir ilinde 13.-16. yüzyıllar arasında inşa edilmiş olan sekiz adet sekizgen yapı kümbetin en eski örneğidir. Türbenin gövdesi tuğla külahla örülmüştür. Bir kısmı toprak altında kalan yapıda devşirme malzemeler de kullanılmıştır. Giriş kapısında yer alan Bizans dönemine ait mermer parçalar gibi yapının inşasında Frig, Roma ve Bizans dönemlerinden kalma malzemeler de kullanılmıştır (Parman - Altınsapan, 2001; Toruk, 2014).

2. Yöntem

Bu araştırmanın amacı, turist rehberlerinin perspektifinden Eskişehir ilindeki Bektaşî dergâhlarının inanç turizmi kapsamında değerlendirilmesidir. Eskişehir'de Bektaşî dergâhlarının inanç turizmi kapsamında değerlendirilerek şehir turizmine alternatif olarak geliştirilip geliştirilemeyeceğine yönelik turist rehberlerinin görüşlerini alarak bir durum tespiti yapmak için nitel araştırma yöntemlerinden yararlanılmıştır.

2.1 Veri Toplama Aracı ve Katılımcılar

Turist rehberlerinin, destinasyonun tanıtımındaki etkisi ve turistleri bilgilendirmedeki önemi tartışılmaz bir gerçektir. Eskişehir'e gelen yerli turist gruplarına rehberlik eden bu kişilerin gelen turist ile seyahatleri boyunca iletişim halinde olması, araştırmacıları turist rehberlerinin görüş ve düşüncelerini öğrenmeye itmiştir. Bu çalışmada, turizmin gelişmesinde ve destinasyonun tanıtılmasında etkili olan 16 turist rehberinin görüşlerine başvurulmuştur. Bu kapsamda Eskişehir ilinde turist rehberliği yapan kişilerle yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Alanyazındaki inanç turizmi, Bektaşîlik ve Eskişehir'deki Bektaşî dergâhlarına ilişkin çalışmalar incelendikten sonra görüşme soruları araştırmacılar tarafından hazırlanmış ve Eskişehir'de turist rehberliği yapmış olan akademisyenlerden uzman görüşü alınmıştır. Çalışmanın amacına hizmet etmeyeceği düşünülen sorular çıkarılarak yarı yapılandırılmış görüşme formuna son hali verilmiştir. Bu çalışmaya başlanmadan önce, Anadolu Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'ndan 329679 protokol numaralı onay alınmıştır.

Görüşmeler 2023 yılının Nisan-Ağustos aylarında gerçekleştirilmiştir. Görüşme öncesinde katılımcılardan telefon ile randevu alınmış, kendilerine görüşmenin amacı, nerede ve nasıl yapılacağı ve ortalama ne kadar süreceği ile ilgili ön bilgiler verilmiştir. Görüşme esnasında katılımcılara öncelikle gönüllü katılım formu verilerek beyanları ve izinleri alınmıştır. Ayrıca isimlerinin gizli kalacağı belirtilmiş ve yanıtlarının sadece bu çalışmada kullanılacağı açıklanmıştır. Katılımcılara genel olarak inanç turizmi ve Bektaşîlik hakkında bilgi verilerek açık uçlu soruları Eskişehir iline göre değerlendirmeleri istenmiştir. Katılımcıların izni doğrultusunda ses kayıtları alınmıştır. Daha sonra elde edilen ses kayıtlarının deşifreleri araştırmacılar

tarafından yapılmıştır. Araştırmaya katılan turist rehberlerinin demografik ve mesleki deneyimlerine ait bilgiler Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Bilgileri ve Mesleki Deneyimleri

Kod	Cinsiyet	Yaş	Mesleki Deneyim Yılı	Eskişehir’de Yılda Ortalama Çalışma Gün Sayısı
K1	Erkek	38	5	15
K2	Erkek	26	1	120
K3	Erkek	31	8	30
K4	Kadın	32	7	40
K5	Erkek	37	14	100
K6	Erkek	41	5	50
K7	Erkek	27	5	50
K8	Erkek	54	4	80
K9	Erkek	51	33	60-70
K10	Erkek	30	6	20-30
K11	Kadın	42	3	80
K12	Erkek	40	4	50
K13	Erkek	40	2	120
K14	Erkek	25	3	100
K15	Kadın	25	3	200
K16	Kadın	42	16	15

Tablo 1’de görüldüğü gibi görüşme yapılan katılımcıların 12’si erkek 4’ü kadındır. Katılımcılardan 11’i 25-40 yaş aralığında, beşi 41-54 yaş aralığındadır. Mesleki deneyimlerine bakıldığında 13 turist rehberinin 1-10 yıl, iki turist rehberinin 11-19 yıl, bir turist rehberinin ise 20 yıldan fazla süredir rehberlik yaptığı belirlenmiştir. Eskişehir’deki çalışma süreleri ise sekiz katılımcının 1-50 gün, dört katılımcının 51-100 gün, dört katılımcının 101 gün ve üstü şeklindedir.

2.2. Verilerin Analizi

Araştırmacıların deşifre edilmiş görüşme metinlerini dikkatlice okunmasının ardından metinler MAXQDA 22’ye aktarılmıştır. Bu program nitel araştırmalar için verilerin analizinde ve görselleştirilmesinde araştırmacıya yardımcı olan profesyonel bir veri analiz programıdır. Verilere tümdengelimsel tematik analiz yapılmıştır. Elde edilen kodlar, araştırma soruları doğrultusunda oluşturulan temalar altında toplanmıştır. Bu temalar;

1. Eskişehir’deki inanç turizmi merkezlerinin bilinirliği ve tur programlarındaki yeri
2. Bektaşilik ve Bektaşî dergâhlarına yönelik farkındalık

3. Bektaşî dergâhlarının inanç turizmi kapsamında değerlendirilmesine yönelik görüş ve öneriler

Patton (2018) bir araştırmada, kabul edilebilir örneklem büyüklüğü alt sınırı da dikkate alınarak verilerin birbirini tekrar etmeye başladığı ve artık farklı bir veriye ulaşamadığı noktada veri toplama sürecinin sonlandırılması gerektiğini belirtmektedir. Bu çalışmada da 16 kişiden toplanan veriler yeterli bulunmuştur. Katılımcılara K1 ile K16 arasında kodlar verilmiştir.

2.3. Geçerlik ve Güvenilirlik

Nitel araştırma yönteminin kendine özgü yapısı vardır. Lincoln ve Guba (1985) geçerlilik ve güvenilirlik kavramları yerine yeni kavramların kullanılması gerektiğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda çalışmanın *inandırıcılığını* sağlamak için araştırma sorularının hazırlanmasında ve verilerin kodlanması aşamasında uzman görüşü alınmıştır. Kodlayıcılar birbirinden ayrı şekilde çalışmışlar ve görüş birliği sağlamışlardır. Gönüllü katılımcılar ile görüşmeler ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmış ve öncesinde bu konuyla ilgili tüm detaylar konuşulmuştur. Bu görüşmelerin tam deşifresi yapılmıştır. Araştırmacılar, verilerinin yoğun oluşu, veri analiz sürecini kısaltılması ve verilerin kontrol edilmesini kolaylaştırması için bu çalışmada MAXQDA 2022 programında analiz yapmış, bu programla kodlar ve temalar belirlemişlerdir. Bu şekilde inandırıcılık kriteri sağlanmıştır.

Araştırma bulgularının sunumunda katılımcıların görüşlerini içeren doğrudan alıntılara yer verilmiş ve görüşmeler esnasında hatırlatıcı notlar tutulmuştur. Bu şekilde *aktarılabirlik* kriteri sağlanmıştır. Araştırmacılar veri toplama aşamasına dahil olarak not almışlardır. Aynı zamanda çalışmada yazarlar veri toplama ve veri analiz sürecinin tüm aşamalarına dahil olmuş ve iç denetim gerçekleştirilmiştir. Böylelikle *tutarlılık* sağlanmıştır. *Doğrulanabilirlik* kriteri için veriler ayrı ayrı okunmuş, farklı kodlayıcılar tarafından inanç ve ön yargılarının etkisinde olmadan tarafsız bir şekilde kodlamaları gerçekleştirmişlerdir. Böylelikle yanlılık riski azaltılmıştır.

3. Bulgular

3.1. Eskişehir'deki İnanç Turizmi Merkezlerinin Bilinirliği ve Tur Programlarındaki Yeri

Katılımcılara (1) “Eskişehir'deki tur programlarında hangi inanç merkezleri yer alıyor?” (2) “Hangi inanç merkezleri hakkında yeterli bilgi sahibisiniz?”, ve (3) “Hangi inanç merkezlerini ziyaret ettiniz?” şeklinde sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların ziyaret ettikleri, tur programlarında yer alan inanç merkezleri Tablo 2'de verilmiştir. Eskişehir'deki tur programlarında en fazla yer alan inanç merkezi Kurşunlu Külliyesi'dir (16). Burasını Seyyid Battal Gazi Külliyesi (4) Alaaddin Cami (3) takip etmektedir. Katılımcıların bu temaya ilişkin örnek ifadeleri aşağıdaki gibidir:

- *Günübirlik turlarda yalnızca Kurşunlu Külliyesi. Seyyid Battal Gazi Türbesi de önemli ancak günübirlik turlarda bu nokta programlarda bulunmuyor. (K14)*
- *Gerçekleştirilen turlarda Odunpazarı'nda bulunan Kurşunlu Külliyesi'ne öncelik tanıyorum, turistler için Odunpazarı'nın kendine özgü çekiciliği olduğundan burada bulunan inanç merkezinin de ilgi çekeceğini düşünüyorum. (K1)*

Tablo 2: Eskişehir'deki İnanç Turizmi Merkezleri

	(1)	(2)	(3)
Eskişehir'deki İnanç Merkezi	Eskişehir'deki Tur Programlarında Yer Alan İnanç Merkezleri	İnanç Merkezlerinin Tanınırlığı/Bilinirliği	Katılımcıların Ziyaret Ettikleri İnanç Merkezleri
Kurşunlu Külliyesi	16	16	16
Yazılıkaya	-	13	16
Pessinus	-	3	11
Sivrihisar Ermeni Kilisesi	2	5	10
Sivrihisar Ulu Cami	2	5	10
Seyyid Battal Gazi Külliyesi	4	6	9
Alaaddin Cami	3	10	6
Yunus Emre Türbesi	2	4	5
Şeyh Şücâeddîn Veli Türbesi	2	3	3
Üryan Baba Türbesi	-	3	3

İnanç turizmi merkezleri hakkında bilgi sahibi olup olmadıkları sorulduğunda katılımcıların en fazla Kurşunlu Külliyesi (16), Yazılıkaya (13) ve Alaaddin Cami (10) hakkında bilgi sahibi oldukları görülmüştür. Bu temaya ilişkin örnek ifadeler aşağıdaki gibidir:

Kurşunlu Külliyesi. Külliye anlatımım daha çok Osmanlı tarihi ve mimari içerikli. İnanç turizmi kapsamında ise 10 dakikalık Mevlevilik ve Matbah-ı Şerif anlatımı yapıyorum. Matbahdaki uygulamalardan bahsediyorum, muftağın Mevlevilik eğitimindeki yerini anlatıyorum. (K3)

Yazılıkaya ve Kurşunlu Külliyesi ile ilgili daha çok bilgim var. Sivrihisar Ulu Camisi'ni de anlatabilecek yeterlilikteyim. Ama onun dışındakiler, yani Seyyid Battal Gazi Türbesi, Şucaeddin Veli Türbesi ve Pessinus konusunda kendimi geliştirmem gerekiyor. (K2)

Ziyaret edilen inanç merkezleri, sırasıyla Kurşunlu Külliyesi (16), Yazılıkaya (16), Pessinus (11), Sivrihisar Ermeni Kilisesi (10) ve Sivrihisar Ulu Cami'dir (10). Bu temaya ilişkin örnek ifadeler aşağıdaki gibidir:

Kurşunlu Külliyesi ve Mevlevihanesi, Battal Gazi Külliyesi ve Türbesi, Yazılıkaya, Sivrihisar Ermeni Kilisesi, Sivrihisar Ulu Cami gibi inanç merkezlerini gezdim. (K13)

Kurşunlu Külliyesi, Alaaddin Cami gibi şehir merkezindeki yerlere tur programlarında oldukları için sık sık giderim. Seyyid Battal Gazi, Şucaeddin Veli Türbesi, Üryan Baba Türbesi, Sivrihisar Ermeni Kilisesi, Yunus Emre Türbesi, Hüsrev Paşa Külliyesi, Midas City-Yazılıkaya ve Pessinus'a Anadolu Üniversitesinin hocaları rehberliğinde BEBKA projesi kapsamında gitmişim. (K2)

3.2. Bektaşilik ve Bektaşi Dergâhlarına Yönelik Farkındalık

Katılımcılara Bektaşilik hakkında neler biliyorsunuz ve Eskişehir'deki hangi Bektaşi dergâhlarını tanıyorsunuz? soruları yöneltmiştir. Katılımcıların çoğunluğunun (13) Bektaşilik hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığı, ancak eğitim ve teknik gezilere katılmaya istekli olduğu görülmüştür. Aşağıda katılımcıların örnek ifadelerine yer verilmiştir.

2020 yılı Kasım ayında 'Turist Rehberleri Frigya Bölgesine Tur Tasarlıyor' adlı BEBKA projesinde Prof. Dr. Haşim Şahin eşliğinde Seyitgazi'deki inanç merkezlerini gezmiştik. Eskişehir ve Ankara'da görev yapan turist rehberleri olarak bu merkezler çok ilgimizi çekmişti. Ancak bu konuda bilgi eksikliğimizi fark ettik. Bu konular turist rehberinin özel bir bilgi birikimine ve alt yapısına sahip olması gereken konulardır. Biz turist rehberleri olarak sanırım bu konuda zayıf kalıyoruz. Ama bu konuda düzenlenecek olan teknik gezilere ve eğitimlere istekliyiz. (K11)

Biz turist rehberleri genellikle somut kültürel mirasa yönelik eğitimler alıyoruz. İnanç merkezleri özel ilgi alanımızda değilse bu konuda eksik kalabiliyoruz. Çünkü bu konular daha fazla okuma gerektiriyor. Bektaşilik de bunlardan biri... Bu konularda uzman turist rehberi olmayınca bu merkezler de tur programlarına dahil edilmeyebiliyor. Bu bir kısır döngü gibi. (K2)

Sadece Bektaşi dergâhlarını somut bir biçimde anlatmak yetmez. Bektaşilik bilgi birikimi gerektiren bir alan... Bu konuya bütüncül bakmak lazım. Hem felsefesini bilmeli hem de dergâhlar hakkında bilgi aktarabilmeli. Bektaşilik özel ilgi alanım ve bu konuda okumalar yapıyorum. (K5)

K7 "Bektaşilik ayrı bir kültür ve bizler genelde şehir turistini ağırlıyoruz. Bektaşi dergâhlarını anlatabilmek için ayrı bir bilgi birikimine ihtiyaç var. Keşke eğitimler olsa da katılsak" şeklindeki ifadesi ile Bektaşiliğe yönelik eğitim ihtiyacına vurgu yapmıştır. Benzer şekilde K3 "Seyyid Battal Gazi Külliyesi tur programlarında yer alsaydı bunları aktarabilecek yeterli bilgim yok." diyerek bu konuda bilgi eksikliğini dile getirmiştir. İki katılımcı Bektaşiliği ve Bektaşi dergâhlarını turistlere rahatlıkla anlatabilecek bilgi düzeyine sahip olmayı çok istediğini belirtmiştir.

3.3. Bektaşi Dergâhlarının İnanç Turizmi Kapsamında Değerlendirilmesine Yönelik Görüş ve Öneriler

Katılımcıların büyük çoğunluğu Bektaşi dergâhlarının inanç turizmi kapsamında değerlendirdiğinde; ekonomik katkı, geceleme sayısında artış, manevi fayda, turist rehberlerinin çalışma gün sayısındaki artış ve farklı turist tiplerinin gelmesi ile mesleki gelişim olanağı sağlaması gibi faydaları olacağı görüşündedirler. Dördü ise inanç turizminin potansiyel faydasının olmayacağını konusunda görüş bildirmiştir. Bu temaya ilişkin örnek ifadeleri aşağıdaki gibidir:

Turist sayısının artmasıyla maddi fayda, Eskişehir'deki Bektaşi dergâhları gibi inanç turizm merkezlerinin insanlar tarafından tanınıp ziyaret edilmesiyse de manevi fayda sağlayacağı kanaatindeyim. (K2)

İnanç turizmi kapsamında Bektaşi dergâhlarına yapılan turlar, Eskişehir'de geceleme sayısını artırabilir, böylece turist rehberlerine daha fazla çalışacak gün imkânı sağlar. (K14)

Bu turları tercih eden misafirler, diğer günübürlük gelenlere göre daha fazla bilgi edinmek isterler. Çünkü buralara gelenler daha çok gelenek ve görenekleriyle Bektaşilik kültürünü, ibadet ritüellerini ve dergâhların mimari yapısını merak edip öğrenmek isteyenlerdir. Böyle bir gruba rehberlik etmek için çok okuyup öğrenmemiz gerekir. Bu da kendimizi mesleki anlamda geliştirmeye

teşvik eder. (K9)

Eskişehir'in inanç turizmine uygun olduğunu düşünmüyorum. (K7)

Bu konuda katılımcılar öneriler sunmuşlardır. Bunlar; akademi, yerel yönetim, seyahat acentaları ve turist rehberleri ile ortak çalışmalar yapılması, geceleme süresi uzun tur programlarının oluşturulması, turist rehberlerine eğitici turlar düzenlenmesi, reklam ve tanıtıma önem verilmesi, seyahat acentalarına tanıtıcı tur düzenlenmesi şeklindedir. Katılımcıların bu temaya ilişkin örnek ifadeleri aşağıdaki gibidir:

Bölgenin bilinmesi için turist rehberlerine tanıtıcı/eğitici turlar düzenlenmeli. Üniversite kulüplerine, okullara, akademisyenlere ve seyahat acentalarına, gidilecek bölgelerin önemi hakkında bilgi verilmeli. Gerekirse dronelar eşliğinde tanıtım filmleri çekilmeli, profesyonel fotoğrafçılar ile çalışılmalı. (K3)

Seyahat acentaları Eskişehir'de ağırlanmalı ve Seyir Battal Gazi Külliyesi, Şücaeddin Veli ve Üryan Baba Türbesi gibi Bektaşilik için önemli mekanların tur programlarına eklenebilmesi için fikir yürütülmeli. (K8)

Eskişehir şehir turizminden ayrı düşünülemez. Ancak sürdürülebilirliği sağlamak için şehir merkezi turlarına Bektaşî dergâhlarının da yer aldığı gecelemler tur programları eklenebilir. Bu hem tanıtımı sağlar hem de kademeli olarak inanç turizmine geçişi kolaylaştırır. (K12)

Şeyh Şücaeddin Veli Türbesi'nde yılda bir kez Eylül ayında ulusal ve uluslararası anma etkinlikleri düzenlendiğini biliyorum. Hatta Bulgaristan'dan grupların geldiğini ve bu etkinliklere katıldığını okumuştum. Bunlardan herkesin haberi olmuyor maalesef. Bence bu etkinlik daha geniş kitlelere duyurulabilir ve katılımcı sayısı artırılabilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Eskişehir 13. yy'da Bektaşiliğin merkezi konumundadır. Genel anlamda inanç turizmine özel anlamda ise Bektaşilik ve Bektaşî dergâhlarına ilişkin çalışmalar, Bektaşiliğin hoşgörü, sevgi, akıl ve inanç ile Anadolu'ya birlik ve beraberlik getiren bir öğreti olduğu görüşü etrafında toplanmıştır. Eskişehir'deki Seyyid Battal Gazi Külliyesi, Şeyh Şücaeddin Veli Külliyesi, Üryan Baba Türbesi ve Himmet Baba Türbesi gibi Bektaşî dergâhları Seyitgazi ilçesinde yer almaktadır. Gerek din, inanç, ibadet ritüelleri gibi somut olmayan, gerekse mezarlar, türbeler, cami ve külliyeler gibi somut kültürel miras unsurları inanç turizmi aracılığı ile nesilden nesile aktarılmaktadır. Bu konuda tarih, sanat, sanat tarihi, mimarlık ve arkeoloji alanlarında çok sayıda çalışma olduğu tespit edilse de turizm gibi uygulayıcı bir disiplinde çok fazla yer bulmadığı belirlenmiştir. Alanyazında farklı disiplinlerde Bektaşilik ve Bektaşî dergâhları üzerine teorik çalışmaların çok sayıda olmasına rağmen bu bilgiler turizm alanında uygulamaya dönüştürülmemiştir. Oysa manevi değerlerin yaygınlaştırılması, tanıtılması, ziyaretlere teşvik edilmesi ve bilgi aktarımı için girişimlerde bulunulması gerekmektedir. Eskişehir'deki Bektaşî dergâhlarının Nevşehir'deki Hacı Bektaş Veli Türbesi örneğinde olduğu gibi turizmde yer alabilmesi için girişimlerde bulunulması gerekliliği bu araştırma ile tespit edilmiştir. Bu girişimler, turizmin canlanmasına ve uzun vadede rekabet avantajı elde edilmesi için ürünlerin çeşitlendirilmesine ve potansiyel pazarın genişletilmesine yardımcı olabilir.

Araştırma sonucunda elde edilen bulgular (1) Eskişehir'deki inanç turizmi merkezlerinin bilinirliği ve tur programlarındaki yeri (2) Bektaşilik ve Bektaşî dergâhlarına yönelik farkındalık (3) Bektaşî dergâhlarının inanç turizmi kapsamında değerlendirilmesine yönelik görüş ve öneriler şeklinde üç tema altında toplanmıştır.

Eskişehir'deki inanç turizmi merkezlerinin bölgede görev yapan çoğu turist rehberi tarafından bilindiği, bununla beraber anlatacak yeterlilikte olan turist rehberi sayısının daha az olduğu tespit edilmiştir. Bunun sebebi Eskişehir'deki tur programlarında yer alan inanç turizm merkezlerinden Kurşunlu Külliyesi ve Alaaddin Camii'nin genelde gününbirlik şehir turizmi için gelenler tarafından ziyaret edilmesi, buna rağmen Bektaşî dergâhlarının tur programlarında yer almamasıdır.

Bektaşilik ve Bektaşî dergâhlarını ziyaret eden az sayıda turist rehberinin, proje kapsamında katıldıkları eğitim gezisi vasıtasıyla tanıdıkları ve bilgi edindikleri belirlenmiştir. Bektaşiliğin özel bilgi birikimi gerektirdiği, inanç gibi somut olmayan kültürel mirasa yönelik konuların somut unsurlarla bütünleşik bir konu olarak sunulması gerektiği tespit edilmiştir. Alanyazında bu sonucu destekleyen çalışmalar mevcuttur. Güzel, Köksal ve Şahin (2019) inanç turistlerinin inanç merkezleri ile birlikte somut ve somut olmayan kültürel mirasa ilgi duydıklarını saptamıştır. Köroğlu, Hacıoğlu ve Ulusoy (2017) ile Şahin (2024) de inanç turizmi kapsamında yapılan turlarda daha duyarlı, hassas, doğru, eksiksiz ve tarafsız anlatımların derin bilgi birikimi ile yapılması gerektiğine vurgu yapmışlardır. Bununla beraber turist rehberlerinin inanç turizmüne yönelik yeterli eğitim almadıkları, turist rehberinin özel ilgisi ve uzmanlaşma isteği doğrultusunda kendilerini geliştirme yoluna gittikleri bu çalışmanın sonuçlarındandır. Ayrıca turist rehberlerinin eğitim ve teknik gezilere katılmaya istekli oldukları da belirlenmiştir.

Bu araştırmanın sonuçlarından bir diğeri, Bektaşî dergâhlarının inanç turizmi kapsamında değerlendirilmesi konusunda turist rehberlerinin kendilerine ve turizm sektöründeki diğer paydaşlara fayda sağlayacağı görüşünde olduklarıdır. Bu konuda akademi, yerel yönetim ve seyahat acentaları ile yapılacak iş birliklerine ve eğitimlere hazır oldukları anlaşılabilir bir sonuçtur. Nitekim Eskişehir gibi sezonun kısa olduğu destinasyonlarda görev yapan turist rehberleri, düzenli iş olanağı bulabilmek için kendilerini geliştirmek veya en az bir konuda uzmanlaşmak durumundadır. Bektaşiliğin merkezi sayılabilecek Seyitgazi ilçesinin inanç turizm potansiyelinin olduğu, bu potansiyelin reklam, tanıtım, eğitim gezileri, iş birlikleri ve girişimlerle değerlendirilmesi gerektiği tespit edilmiştir.

Bu araştırmanın sonuçları doğrultusunda sektöre yönelik çeşitli öneriler geliştirilmiştir. Bu çalışma, Eskişehir'de olduğu gibi tek tip turizm ürününün sunulduğu destinasyonlarda alternatif turizm faaliyetlerinin önerilmesi açısından önemlidir. Sektörün en önemli temsilcilerinden olan turist rehberlerinin turlarda, Eskişehir'e şehir turisti olarak gelenlere inanç merkezleri hakkında bilgi vermesi önerilebilir. Ayrıca halihazırda her yıl Eylül ayında düzenlenen Seyyid Sultan Şücaeddin Veli Anma Etkinlikleri'nin tanıtımı yapılarak tur programlarına eklenebilir. Ayrıca Seyitgazi İlçesi ve çevresinde bulunan Bektaşî dergâhlarına yönelik inanç turizmi ve rotalarını konu alan disiplinlerarası projeler geliştirilebilir. Turist rehberliği öğrencilerine, turist rehberlerine ve seyahat acentası personeline bu rotayı içine alan teknik geziler düzenlenebilir.

Bu araştırmanın bulguları mevcut literatüre önemli ölçüde katkıda bulunsa da bazı sınırlılıklara sahiptir. Bu çalışmanın verilerinin sadece Eskişehir'de görev yapan turist rehberlerinden elde edilmesi, araştırmanın sınırlılığında birini oluşturmaktadır. Gelecekteki çalışmalarda seyahat acenteleri, turistler, destinasyon yöneticileri ve strateji belirleyiciler gibi turizm paydaşlarının görüşleri alınarak yeni bir araştırma konusu belirlenebilir.

Her yıl Eylül ayında düzenlenen Seyyid Sultan Şücaeddin Veli'yi Anma

Etkinlikleri'ne Türkiye'nin yanı sıra Bulgaristan ve Romanya gibi komşu ülkelerden de talipler katılmaktadır. Bu araştırmanın sınırlılığında bir diğeri de etkinliklere katılanlarla görüşmeler gerçekleştirilememesidir. Gelecekteki çalışmalarda Bektaş öğretilerinin farklı kültür ve coğrafyalardaki insanlar üzerindeki etkisini incelemek üzere Bulgaristan'daki Otman Baba'nın talipleri ve Şücaeddin Veli'yi Anma Etkinlikleri'ne katılanlar ile görüşmeler gerçekleştirilerek daha genellenebilir sonuçlar elde edebilir. Aynı zamanda araştırma sonuçlarının genişletilmesi için nicel yöntemler kullanılabilir.

Kaynaklar

- Aktaş, Semra. *Eskişehir İlinin Turizm Kaynaklarının Mekansal Analizi ve Turizm Pazarlama Stratejisi Sonuç Raporu*. Bursa Eskişehir Bilecik Kalkınma Ajansı-BEBKA, 2020.
- Akyürekli, Zekiye Nur. "Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi: Kültürel Bir Miras Anadolu'da İnanç Turizmi", *Fenomenler, Efsaneler, Kişiler ve Mekanlar* ed. Özlem Güzel, 224-233, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.
- Altınsapan, Erol - Parla, Canan. *Eskişehir Selçuklu ve Osmanlı Yapıları 1 Günyüzü Mihalgazi Mihallıçık Sarıcağa Seyitgazi Sivrihisar*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Altınsapan, Erol - Yılmazyaşar, Hasan. "Eskişehir'de Seyyid Battal Gazi Kültür Odağında Gelişen Anıt Türbe Mimarisine Bir Bakış". *The Journal of Academic Social Science*, 117, (2021), 1-17.
- Altınsapan, Erol, Say, Yağmur - Gerengi, Ali. "Seyitgazi İlçesinde Bulunan Üryan Baba Zaviyesi ve Türbesi." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61 (2012), 13-26.
- Avcı, Eda, *İzmir'in İnanç Turizmi Potansiyelinin Seyahat Acentaları Açısından Değerlendirilmesi*, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ayaz, Nurettin - Mehmet Eren. "Türkiye'de İnanç Turizmi Üzerine Nitel Bir Araştırma." *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi*. 5/2 (2020), 284-300.
- Aydın, Filiz. "Seyitgazi Arslanbeyli Köyü'nde Şeyh Sücaeddin Külliyesi". *Vakıflar Dergisi/IX*, (1971). 201-251.
- Aydın, Önder - Erhan Akça - Bora Tubay. "Eskişehir İli Seyitgazi İlçesi Yazıdere Köyündeki Eski Alevi Zaviyesi: Üryan Baba Manzumesi." *TÜBAV Bilim Dergisi* 6/1 (2013), 11-22.
- Bulut, Zehra. *Türkiye'de İnanç Turizmi Kapsamında Selçuk Aziz Yuhanna Bazilikasının Turistik Ürün Potansiyeli ve Tanınmışlık Düzeyi Üzerine Bir Araştırma*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Carboni, Michele, Carlo Perelli - Giovanni Sistu. "Is Islamic Tourism A Viable Option For Tunisian Tourism? Insights from Djerba". *Tourism Management Perspectives*, 11, (Temmuz 2014), 1-9.
- Çerkez, Rabia Seher, Halaç, Hicran Hanım - Gülşen, Merve. "Mimari Yapıların İnanç Turizmindeki Öneminin Sücaeddin Veli'yi Anma Etkinlikleri Üzerinden İncelenmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 103, (Eylül 2022), 301-322.
- Çiğçi, İbrahim - Akova, Orhan. "İnanç Turizmi Kapsamında Hacı Bektaş Veli Dergâhına Yönelik Bir Araştırma". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 80, (Aralık 2016), 183-218.
- Denkhalbant, Ayşe. "Şeyh Şücaüddin Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/70-71. İstanbul: e İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Diñer, Elis. *Bölgesel Kalkınmada Termal Turizm: Eskişehir İline Yönelik Bir İnceleme*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Doğru, Halime. *XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı*. İstanbul: AFA Yayınları, 1992.
- Doğruer, Semra. "Sücaeddin Veli Ocağı'nın Dedesi Nevzat Demirtaş ile Söyleşi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 37, (2006). 185-200.
- Ekimci, Betül Gelengül. "Seyit Battal Gazi Tekkesi'nin Tarihsel Sürekliliği ve Koruma

- Sorunları” *Uluslararası Katılımlı 6. Tarihi Yapıların Korunması ve Güçlendirilmesi Sempozyumu (2-4 Kasım 2017)*. 175-185. Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2017.
- Ersal, Mehmet. Şücaeddin Veli Ocağı: Balkan Aleviliğindeki Yeri, Rolü ve Önemi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 63, (Ocak 2013), 207-230.
- Eskişehir İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Erişim 10 Şubat 2024. <https://eskisehir.ktb.gov.tr/>.
- Fındıklı, Erhan Berbat. “İdeolojik Bir Tema Parkı Olarak Eskişehir”. *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 51/2, (2021), 39-80.
- Gümüş, Gökhan. *Turistik Ürün Çeşitlendirmesi: Kapadokya Bölgesindeki İnanç Turizmi Kaynaklarının Değerlendirilmesi*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Güner, Derya - Temizkan, Saadet Pınar. Eskişehir’ in Medikal Turizm Potansiyeli Üzerine Nitel Bir Araştırma. *Gastroia: Journal of Gastronomy and Travel Research*, 6/2 (2022), 478-498.
- Güzel, Özlem. “Turistik Ürün Çeşitlendirmesi Kapsamında Yeni Bir Dinamik: İnanç Turizmi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi*, 22, (2010), 87-100.
- Güzel, Özlem, Köksal - Şahin. “İnanç Turu rehberliği Alanında Uzmanlaşma”, *Turist Rehberliğinde Uzmanlaşma*. ed. Özlem Güzel ve Özlem Köroğlu, 101-148. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.
- Harunoğulları, Muazzez. “Kilis’in İnanç Turizmi Potansiyeli ve Kutsal Mekânları”. *Electronic Turkish Studies*, 11/21, (2016),177-210.
- İşık, Burcu. *Turistik Ürün Çeşitlendirmesi Kapsamında Ege Bölgesinde Yer Alan Yedi Kiliselerin İnanç Turizmi Potansiyelinin Belirlenmesine Yönelik Bir Çalışma*. İzmir: İzmir Kâtip Celebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kalyoncu Yolaçan, Merve. “Destinasyonlarda Kültürel Mirasın Korunması”. *Destinasyon Geliştirme ve Örnek Uygulamalar*. ed. Oktay Emir, 185-197. Ankara: Detay Yayıncılık, 2022.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tanrının Kural Tanımaz Kulları İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Kavak, Muhammed. “Eskişehir”. *Turist Rehberleri İçin Şehir Turu Rehberi*. Ed.. Ali Türker ve Gökhan Köksal, 156-175. Ankara: Detay Yayıncılık, 2021.
- Köksal, M. Fatih. “Şeyh Şücaeddin Velâyet-Nâmesi’nin Son Neşri Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 84, (2017), 9-45.
- Köroğlu, Özlem, Hacıoğlu, Necdet - Ulusoy, Hasret. “İnanç Turizmine Yönelik Alanlarda Ziyaretçi Yönetimi Çerçevesinde Turist Rehberlerinin Rol ve Sorumlulukları”. *Yüzyüçüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/3 (2017), 267-278.
- Küçükcan, İlyas. “Kültürel Geleneğimizde Seyyid Battal Gazi ve Külliyesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 36, (2005), 159-188.
- Küçükcan, İlyas. *Nacolea’dan Seyitgazi’ye Seyyid Battal Gazi Külliyesi*, Eskişehir: Seyyid Battal Gazi Vakfı Yayınları, 2009.
- Küçükcan, İlyas. *Eskişehir İnanç Turizminde Seyitgazi Ağırılığı*. Eskişehir Ticaret Odası, 2020.
- Lincoln, Yvonna. S.- Guba, G. Egon. *Naturalistic Inquiry*. Newbury Park, CA: Sage Publications, 1985.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Oruç Çetiner, Selen. *Afyonkarahisar’ın İnanç Turizmi Potansiyelinin Değerlendirilmesine Yönelik Nitel Bir Çalışma*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Özsöz, Feride Melis. «Şehir Pazarlamasında Bir Marka Şehir Olarak Eskişehir’in İncelenmesi.» *Uluslararası Batı Karadeniz Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 2/1 (2018), 12-34.
- Parlaktuna, İnci - Elis Dinçer. “Termal turizmin bölgesel kalkınmaya etkisi: Eskişehir Uygulaması.” *Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi*, 16/2 (2019), 259-273.
- Parman, Ebru-Altınsapan, Erol. “Eskişehir-Seyitgazi-Kümbet Köyünde Himmət Baba Türbesi ve Devşirme Malzemesi”, *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Araştırmaları*. Ed. Baha Tanman ve Uşun Tükel, 115-228. İstanbul: Simurg Yayınları, 2001.
- Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Pegem Akademi: İstanbul, 2018.

- Sargin, Sevil. "Yalvaç'ta İnanç Turizmi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16/2, (2006), 1-18.
- Say, Yağmur. "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Önemli Bir Kült Kimlik: (Sücaaddin Veli Sultan Varlığı)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 37 (2006), 99-134.
- Say, Yağmur. *Kalenderi, Alevi ve Bektaşî Kültünde Önemli Bir Alp-Eren Gazi*. T.C. Eskişehir Valiliği, 2010.
- Seçilmiş, Cihan. "Ziyaretçilerin Gözüyle Eskişehir Turizminin Gelişmesini Etkileyen Sorunlar". *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 3/3, (2011), 37-57.
- Sevinç, Haktan - Azgün, Sabri. "Bölgesel Kalkınma ve İnanç Turizmi Bağlamında Akdamar Kilisesi Örneği". *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi*, 2/2, (2012), 17-21.
- Sezgin, Erkan - Düz, Burak. "Testing the proposed "GuidePerf" Scale for Tourism: Performances of Tour Guides in Relation to Various Tour Guiding Diplomas". *Asia Pacific Journal of Tourism Research*, 23/2, (2018), 170-182.
- Şahin, Haşim. "Şücaüddin Veli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 247, 248. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Şahin, İlker. "Turist Rehberlerinin İnanç Turizmine İlişkin Algıları, Sorumluluk Alma Eğilimleri ve Uzmanlaşma Niyetleri Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi*, 19/74, (2024), 221-247.
- Şenel, Elif - Kılıç, İlker. "Eskişehir'in İlinde İnanç Turizmi Üzerine Bir Değerlendirme: Odunpazarı Örneği". *Türk Turizm Araştırmaları Dergisi*, 4/4, (2020), 3873-3886.
- Tapur, Tahsin. "Konya İlinde Kültür ve İnanç Turizmi". *Journal of International Social Research*, 2/9, (2009), 473-492.
- Tezcan, Seda. *İnanç Turizmi Kapsamında Halkla İlişkiler Faaliyetlerinin İncelenmesi: Demre Örneği*, İstanbul Aydın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Lisans Tezi, 2023.
- Toruk Ferruh. "Frig Vadisi'nde Bir Yerleşim: Kümbet Köyü". *Arış* 10 (2014), 72-111.
- Türk Dünyası Vakfı, Erişim 10 Şubat 2024. <https://www.turkdunyasivakfi.org.tr/>
- Usta, Kağan Mehmet. *İnanç Turizmi Potansiyeli Açısından İznik'in Değerlendirilmesi*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Uysal Davut. "A Research on The Investigation of The Attitudes of The Local People In Eskişehir Towards Faith Tourism", *International Journal of Contemporary Tourism Research* 3/1 (2019), 28-42.
- Ünal, Hakan. *Batı Karadeniz Bölümünde Turistik Ürün Çeşitlendirme: İnanç Turizmi Kaynaklarının Değerlemesi Üzerine Bir Araştırma*, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Üsküdar, Şerife. *Eskişehir'in Kültür Turizmi Potansiyeli ve Yerli Turistlerin Buna İlişkin Algıları Üzerine Bir Araştırma*, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Üsküdar, Şerife - Çakır, Mustafa - Temizkan, Saadet Pınar "Yerli Turistlerin Eskişehir'in Kültür Turizmine İlişkin Algıları". *Journal of Tourism and Gastronomy Studies* 2/2 (2014). 67-76.
- Yıldız, Ayşe. "Şücaaddin Baba Velâyetnâmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* /37 (2006), 49-98.
- Yılmaz, Aysel - Yetgin, Duygu. "Assessment on Thermal Tourism Potential in Eskisehir through the Tour Guides' Perspective", *5th International Research Forum on Guided Tours (15-18 March 2017)*. Roskilde University, Denmark, 2017.
- Yılmaz, Hacı. "Sultan Şücaeddini Veli Zaviyesi ve Vakfına ait Yeni Belgelere Bir Bakış". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 37 (2006), 7-48.
- Yılmaz, Hakan. "Eskişehir'in Biricik Destinasyon Önerisi Endüstriyel Miras". *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2014), 205-225.
- Yüksek, Gökçe - İstanbullu Dinçer, Füsün - Dinçer, Mithat Zeki. "Seyitgazi İlçesi Paydaşlarının Sürdürülebilir Turizm Farkındalıkları". *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2019), 107-121.

Extended Abstract

Eskisehir is a prominent destination with its city tourism. In recent years, domestic tourists and day-trippers coming to Eskişehir with package tours visit the parks and museums in the city centre. There are mosques, masjids, tombs, complexes, churches, shrines, cemeteries and necropolises within the borders of Eskişehir (Aktaş, 2020). Looking at the religious tourism potential of Eskişehir, it is seen that Mevlevi lodges such as Kurşunlu Complex and Alaaddin Mosque are located in the city centre, but these centres are not evaluated in the context of religious tourism. Bektashi lodges stand out among the faith tourism centres other than Mevlevi lodges. Seyitgazi district was a religious centre for the Kalenderi-Bektashi community during the Seljuk and early Ottoman periods and this region contains many religious heritage. The tombs and complexes of Bektashi dervishes, who were effective in the Turkification of the region and the spread of Islam, constitute a potential for faith tourism in terms of both tangible and intangible cultural heritage. One of the main purposes of faith-based visits to the tombs of these personalities, which are also permanent with their historical qualities, is the traditionalisation of the love and devotion to Hacı Bektash Veli.

This research tries to fill this gap in the literature by focusing on evaluating the Bektashi dervish lodges in Eskişehir in the context of faith tourism. The study aims to assess the Bektashi dervish lodges in Eskişehir within the scope of faith tourism from the perspective of tour guides. Following this purpose, this study will provide practical contributions to the sector and local administrations and theoretical contributions to academia with the predictions it will offer.

In this study, in which a qualitative research method was adopted, semi-structured interviews were conducted with 16 people working as tour guides in Eskişehir province, based on the important role of tour guides in promoting the destination and informing tourists. The data obtained from the interviews were transferred to the qualitative data analysis programme MAXQDA and deductive thematic analysis was performed. In addition, it will provide due diligence to practitioners on whether the Bektashi dervish lodges in Seyitgazi and its surroundings in Eskişehir can be developed as an alternative to city tourism by evaluating them within the scope of religious tourism. In this context, it is thought that faith tourism centres can be a solution to problems such as daily visits or short overnight stays, which can be considered among the negative effects of city tourism, and the fact that touristic activities carried out only in the city do not spread to the districts. As a result of the study, it was determined that tour guides believe that Tomb of Sheikh Sücaeddin, Tomb of Üryan Baba and Tomb of Himmet Baba in Seyitgazi can be evaluated within the scope of religious tourism and that the promotion of Bektashi dervish lodges is insufficient, that they are not included in tour programmes, and that tour guides are willing to receive training on this subject. It is anticipated that this study will facilitate the development and promotion of a faith route centred on Bektashi lodges, which will serve as an alternative to conventional city tourism in Eskişehir. In line with the results of this research, various suggestions have been developed for the sector and future researches.

BUDİZM'DE BUDA-GEYİK MÜNASEBETİNDEN BEKTAŞİLİKTEKİ VELİ-GEYİK MÜNASEBETİNE FROM BUDDHA-DEER RELATIONSHIP IN BUDDHISM TO AWLIYA-DEER RELATIONSHIP IN BEKTASHISM

SÜMEYRA ALAN*
Sorumlu Yazar

Öz

Budizm, Hindistan'ın kuzeydoğusunda doğmuş, duyguların kontrolü, ahlaki temizlik ve evrensel sevgi gibi temellere dayanan mistik bir öğrettir. Bektaşilik ise XIII. yüzyılda Kalenderilik çevresinde şekillenmiş, insanlık ve sevgi gibi evrensel değerlere vurgu yapmış bir tarikattir. Her ne kadar farklı tarihlerde ve farklı coğrafyalarda ortaya çıksalar da, Budizm ve Bektaşilik bazı benzer sembolleri ve anlamları paylaşır. Her ikisi de insanlığın derinliklerindeki evrensel değerlere odaklanır ve ruhsal yönden insanları bir araya getirir. Her iki gelenekte de geyik figürü, doğanın ve doğal dengenin bir sembolüdür. Budizm ve Bektaşilikte geyik, genellikle doğanın zarafeti, huzuru ve dengesiyle ilişkilendirilir. Bu figürler, insanın doğayla olan bağlantısını ve doğanın güzelliklerini temsil eder. Ayrıca, geyik figürü her iki inanç geleneğinde de manevi aydınlanmanın bir sembolüdür. Budizm'de geyik figürü, Buda'nın aydınlanması ve manevi yolculuğu ile ilişkilendirilirken, Bektaşilikte geyik figürü, insanın içsel dengeyi bulması ve manevi arayışı temsil eder. Bunun yanı sıra, geyik figürü her iki gelenekte de huzur, zarafet ve dinginlik gibi kavramlarla ilişkilendirilir. Ruhsal arayışın bir parçası olarak görülen geyik, insanın içsel dengeyi bulmasını ifade eder. Budizm içerisinde geyik metamorfozu, genellikle sembolik bir anlam taşıyan ve farklı Budist metinlerinde çeşitli yorumlarla ele alınan bir kavramdır. Özellikle Buda'nın hayatı ve öğretileriyle ilgili metinlerde geyiklerin önemli bir sembol olarak kullanıldığı görülür. Hacı Bektaş Veli'nin geyik donuna girmesi de aynı şekilde manevi yolculuğunu ve içsel dönüşümünü sembolize eder. Geyik donuna girmek, dünyevi bağlardan kurtulma ve manevi huzura ulaşma arayışını temsil eder. Çalışmamızda Budizm'de karşımıza çıkan geyik sembolü hakkında bilgi verildikten sonra Budizm'deki geyik metamorfozunun Bektaşilikteki benzerliğinde ayna tutulacak, geyikle ilgili tanıklar ve anlatılar çalışmamız aracılığıyla okuyucuya sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eski Türk Dili, metamorfoz, geyik figürü, Budizm, Bektaşilik

Abstract

Buddhism is a mystical teaching born in the north-east of India, based on the control of emotions, moral purity and universal love. Bektashism, on the other hand, is a sect that was shaped around Kalenderism in the eighteenth century and emphasised universal values such as humanity and love. Although they emerged at different dates and in different geographies, Buddhism and Bektashism share some similar symbols and meanings. Both focus on universal values deep within humanity and bring people together spiritually. In both traditions, the deer figure is a symbol of nature and natural balance. In Buddhism and Bektashism, the deer is often associated with the grace, peace and balance of nature. These figures represent the human connection with nature and the beauty of nature. In addition, the deer figure is a symbol of

Araştırma Makalesi / Künye: ALAN, SümeYra. "Budizm'de Buda-Geyik Münasebetinden Bektaşilikteki Veli-Geyik Münasebetine". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 263-277. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1483486>

* Doç. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eski Türk Dili Bilim Dalı, E-mail: sumeyra.alan@erzurum.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4406-2022.

spiritual enlightenment in both faith traditions. In Buddhism, the deer figure is associated with the Buddha's enlightenment and spiritual journey, while in Bektashism, the deer figure represents the finding of inner balance and spiritual quest. In addition, the deer figure is associated with concepts such as peace, grace and serenity in both traditions. The deer, which is seen as a part of the spiritual quest, expresses the finding of inner balance. Within Buddhism, the deer metamorphosis is a concept that usually carries a symbolic meaning and is discussed with various interpretations in different Buddhist texts. Especially in texts about the life and teachings of the Buddha, deer are used as an important symbol. Haji Bektash Veli's donning of the deer's underpants likewise symbolises his spiritual journey and inner transformation. Entering the deer's underwear represents the quest to get rid of worldly ties and reach spiritual peace. In our study, after giving information about the deer symbol in Buddhism, the deer metamorphosis in Buddhism will be mirrored in the similarity of the deer metamorphosis in Bektashism, and witnesses and narratives about the deer will be presented to the reader through our study.

Key Words: Old Turkic Language, metamorphosis, deer figure, Buddhism, Bektashism

Giriş

Metamorfoz, bir organizmanın yaşam döngüsü içindeki belirli bir aşamadan diğerine geçişi ifade eden bir terimdir. Genellikle bu terim, böcekler, kurbağalar ve bazı diğer omurgasızlar gibi organizmaların larva veya yavru aşamalarından yetişkin aşamalarına geçişini anlatmak için kullanılır. Bu dönüşüm süreci, organizmanın fiziksel yapısında ve genellikle yaşam tarzında önemli değişikliklerle karakterizedir. Bir tırtılın kelebek haline gelmesi veya bir kurbağa yavrusunun kurbağa haline dönüşmesi bu duruma örnek verilebilir. Metamorfoz, biyolojik olarak bir organizmanın evrimsel uyumunu ve adaptasyonunu sağlayan önemli bir süreçtir. Güncel Türkçe Sözlükte, “şekil değiştirme” veya “metamorfoz” kavramları “başkalaşma” anlamına gelecek şekilde tanımlanmıştır (TDK, 20.05.2024). Bu tanıma göre başkalaşma, bir varlığın başka bir forma dönüşüm sürecini ifade etmektedir. Folklor araştırmalarında ise şekil değiştirme veya metamorfoz genellikle insanların, hayvanların, bitkilerin ve cansız varlıkların öz niteliklerini kaybederek birinden diğerine geçişi; cansız maddenin canlanması veya canlı varlığın cansız hale gelmesi gibi değişimler olarak ifade açıklanmaktadır (Boratav, 1973: 76). Bu bağlamda; ermiş bir kişinin turna, güvercin, doğan, geyik, yılan, balık veya ejderha vb. hayvanların formuna bürünerek kerametini göstermesi de “don değiştirme” kavramını ifade etmektedir (Kaya, 2007: 252). Bu kavram, Türk halk anlatılarının her türünde hayat bulmakta ve sıklıkla kullanılmaktadır. Don, şekil yahut suret değiştirme anlatılarında –bilinçli bir şekilde tercih edilen– güvercin, geyik vb. motifler basit semboller olmanın ötesinde, kültürlerin derin anlamlarını taşıyan işaretlerdir. Her ne kadar evrensel bir nitelik taşıyalar da, her kültürde farklı anlamlar kazanırlar. Bu da motiflerin ve tiplerin kültürel bağlamlarını daha belirgin hale getirir. Kuşa dönüşme motifinin ele alındığı bir anlatıda uçma arzusunun tüm insanlığın ortak bir hayali olduğu ve bu motifin herhangi bir kültüre özgü olmadığını biliriz. Ancak, hangi kuşun seçildiği ve bunun neden tercih edildiği tamamen kültüre özgüdür. İşte burada motifin kültürel boyutu öne çıkar.

Bir motifin farklı kültürlerdeki benzerleriyle karşılaştırılması, kültürel etkileşim ve yayılma süreçlerini anlamak için önemli ipuçları sağlar. Bir kültürün başka kültürler üzerindeki etkisi, benimsediği veya yarattığı motiflerle doğrudan ilişkilidir. Güçlü kültürler, motifleri ya kendileri yaratır ya da onları kendi değer ve normlarıyla bütünleştirir. Bu bağlantı, detaylı bir inceleme sonucunda daha net anlaşılır. Motifler ve tipler evrensel semboller olarak kabul edilse de, her kültürde kendine özgü bir anlam taşır. Bu farklılıklar, kültürlerin kendi kimliklerini ve değerlerini yansıtırken, diğer kültürler üzerindeki etkilerini de gösterir. Motiflerin incelenmesi, kültürel

etkileşim ve yayılma süreçlerini anlamak için güçlü bir araçtır. Her motif, ait olduğu kültürün bir parçasıdır ve o kültürün dilini, düşünce tarzını ve dünyaya bakışını yansıtır. Bu yüzden, motiflerin ve tiplerin incelenmesi, kültürler arası etkileşimleri ve bu etkileşimlerin izlerini anlamak açısından ehemmiyetlidir. Başka bir açıdan bakarsak, motifler ve tipler, evrensel bir dile sahip olsalar da, her kültür bu dili kendi lehçesiyle konuşur. Bu farklı lehçeler, kültürlerin zenginliğini ve çeşitliliğini ortaya koyar. Kuş olma motifi örneğinde olduğu gibi, bir motifin temel anlamı evrensel olabilir, ancak detaylar ve yorumlar kültüre özgüdür. Bu detaylar, kültürlerin kendilerine has özelliklerini ve dünya görüşlerini yansıtır. Motiflerin incelenmesi, kültürler arası etkileşimleri ve bu etkileşimlerin tarihsel süreç içerisindeki izlerini anlamak açısından da önemli bir araçtır. Her motif, ait olduğu kültürün bir parçası olup, o kültürün düşünce yapısını, değerlerini ve normlarını yansıtır. Bu nedenle, motiflerin ve tiplerin incelenmesi, kültürlerin nasıl şekillendiğini ve diğer kültürlerle nasıl etkileşimde bulunduğunu anlamak için büyük öneme sahiptir (Aslan, 2004: 38).

J. P. Roux'a göre, Orta Asya'nın ekonomik yaşamında hayvanların kritik rolü, köklü Şamanizm inancının dinî uygulamalarına yansımaktadır. Şamanlar, ritüellerinin tamamında hayvanların kutsallığını ve önemini vurgularlar ve Şaman figürünün neredeyse insan-hayvan sentezine dönüşümünü sergilerler. Şamanlar, düşman ruhlarla savaşırken ve ruhsal seyahatlerinde yolculuk yaparken, hayvanların rehberliğini kabul ederler. Ocak, Roux'un Türk menkıbelerindeki geyik figürünün Şamanizm ile ilişkilendirdiğini ifade etse de Roux'un "Geyik kılığına giren Türk dervişlerinin bu menkıbeleri Şamanizm'le ilgilidir; Budizm'le alakasını düşünmek çok uzaklara gitmek olur" fikrine katılmaz. Ona göre, geyik donuna bürünme teması daha çok Budizm ile ilişkilidir. Bu düşünceyi vurgulamak için, Saadet Çağatay'ın Müslüman ve Hristiyan anlatılarındaki geyik motifinin temelde Buda'nın menkıbelerinden esinlendiğini belirtmesi ve Ögel'in bazı Orta Asya Türk masallarının¹ gizemli Budist kaynaklardan etkilendiğini aktarması gibi örnekler gösterilebilir. Dolayısıyla Ocak, geyik formuna bürünme motifi ile Budizm arasında derin bir ilişki olduğunun altını çizen bir tutum sergiler (Ocak, 2003: 207-212).

Biz de çalışmamızda, Budist Uygurlarda önem arz eden don değiştirme kavramına odaklanacağız ve bu kavramın bir alt motifi olan geyik sembolünü detaylı bir şekilde inceleyeceğiz. Menşe efsaneleri ve menkıbelerde ilahi bir kaynağa işaret eden, kahramanlık açısından üstünlük belirtkisi olarak kabul edilen bu don değiştirme kavramının kökenini tartışacağız. Ayrıca, İslam öncesi Türk inanç sisteminin bir uzantısı olarak yorumlanan bu kavramın, tasavvuf edebiyatındaki menkıbelerde çeşitli anlatı modelleriyle nasıl sürdürüldüğünü ve farklı anlatılarla ne şekilde varlığını devam ettirdiğini değerlendireceğiz.

1. Geyik Sembolüne Genel Bakış

Zarif ve narin yapıyla genellikle masumiyetin ve güzelliğin simgesi olarak görülen geyik, Batı edebiyatında genellikle doğanın saf ve bozulmamış hâliyle ilişkilendirilir. Bu bağlamda, geyik karakteri, insanların doğal dünyayla olan ilişkisini sorgulayan veya yücelten metinlerde karşımıza çıkar. William Wordsworth gibi romantik şairler, doğanın güzelliğini ve masumiyetini vurgulamak için geyik imgelerine başvurmuştur. Geyikler, bu eserlerde insan müdahalesinden uzak, doğal düzenin mükemmelliğini temsil eder. Doğu edebiyatında ise geyik, daha çok mistik ve manevi bir anlam taşır. Özellikle Budist ve Taoist metinlerde, geyik figürü uzun ömür, bilgelik ve spiritüel aydınlanma ile ilişkilendirilir. Çin şiirinde, geyiklerin huzurlu ve sakin tabiatı,

1 Türk dünyası masallarında hayvan donuna girme motifi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Türkan, 2008.

meditasyon ve içsel huzuru simgeler. Bu kültürel arka plan, geyiklerin sadece fiziksel güzellikleriyle değil, aynı zamanda derin ruhsal anlamlarıyla da edebi metinlerde yer bulmasına neden olur. **Formun Üstü**

Gerçek ve mitolojik dünyaların muhteşem bir sentezini sunan Tibet sanatında, Tanrıların öfkesiyle yansıtılan güçlü imgeler, adeta birer perde ardındaki mistik hikâyeleri çağırıştırır. Vahşi tanrılar, hayvan başlı figürler, iblisler ve ruhlar, izleyicileri büyüleyici bir maceraya davet eder. Her türlü varlığın, Tanrıların kudretini simgeleyen sembollerle bezendiği bir labirenti andıran Tibet sanatı, her türden yaratığın – uçan kuşlardan, sürükleyici ejderhalara kadar– tanrıların gücünü taşıyan sembolik taşıyıcılar olduğu bir dünyanın kapılarını aralar. Ejderhalar, Garuda, Makara, Nāga, Ekaśṛṅga (tek boynuzlu at), Mrga (geyik), Fēnghuáng 凤凰, 鳳凰 (Çin Anka kuşu) ve Kirtimukha gibi önemli mitolojik Budist hayvanlar, bu sanatın büyüsunü besler. Tibet'in mistik dünyası, yalnızca bir yerel geleneğin ötesine geçmez, aynı zamanda geniş bir izleyici kitlesine evrensel bir çağrıda bulunur. Bu kutsal figürler, Asya ve Avrupa mitolojilerinde de yaygın olarak bulunur ve insan ruhunda derin etkiler bırakır (Beer, 1999: 59-60).

Bu mitolojik hayvanlar arasında çalışmamızın konusunu oluşturan geyikler (Skt. *mrigá* MW 1899: 828b; Tib. *sha ba, ri dags, ri dwags* Hopkins), mistik *thangka* tablolarında, maneviyatın derinliklerinde dolaşan Buda'ları, Bodhisattvaları, Arhatları ve Hintli ile Tibetli Budist ustalarını yansıtırken karşımıza çıkarlar. Bu tablolar, esrarengiz bir aura ile dokunmuş, zamanın ötesinde bir dünya sunarlar ve geyikler bu gizemli yolculuğun sembolüdür. Onların silüetleri, Varanasi'nin surlarla dolu kıyılarındaki Sarnath'ta, "Dharma Çarkı'nın İlk Dönüşü" olarak bilinen mistik anın yansımasıdır ve derin manevi kavrayışların kapısını aralar (Beer, 1999: 83).

Budizm içerisinde geyik metamorfozu, genellikle sembolik bir anlam taşıyan ve farklı Budist metinlerinde çeşitli yorumlarla ele alınan bir kavramdır. Özellikle Buda'nın hayatı ve öğretileriyle ilgili metinlerde geyiklerin önemli bir sembol olarak kullanıldığı görülür. Buda'nın bir geyik olarak yeniden doğuşu hakkında daha fazla bilgi sağlamak için farklı Budist eserlerden bazı örnekler şu şekilde verilebilir:

- Jataka Masalları: Budist geleneğin en önemli metinlerinden biri olan Jataka masalları, Buda'nın geçmiş hayatlarında yaşadığı deneyimleri ve öğretilerini anlatır. Bu masalların birçoğunda, Buda'nın hayvan formunda yeniden doğuşu ve bu deneyimlerden çıkarılan dersler anlatılır. "Banyan Geyiği"² masalı, Buda'nın bir Banyan geyiği olarak doğup sürüsüne rehberlik ettiği en bilinen Jatakalardan biridir (Martin, 1990: 1). Banyan Geyiği masalı yani *Nigrodhamiga Jataka*³'nin konusu kısaca aşağıda özetlenen şekilde verilebilir: Bodhisattva bir zamanlar geyikmiş. Rengi altın rengindeymiş, formu mükemmeliş ve büyük bir sürünün lideriymiş. Aynı altın rengine sahip olan ve aynı zamanda büyük bir sürüye liderlik eden başka bir geyik olan Sakha ile arkadaşmış. Kral yemek için her gün bir geyik öldürmüştü ve okla vurulmak uzun ve yavaş ölümlere neden olduğundan, Bodhisattva her gün rastgele bir geyiği doğrama tahtasına göndermeye başlamış, böylece acı çekmeden ölebileceklermiş. Hamile bir dişi geyik seçildiğinde Bodhisattva onun yerini almış. Bu hayırseverlik gösterisinden etkilenen kral, tüm hayvanların öldürülmesini yasaklamış.

2 Kral Banyan Geyiği Jataka, Buda'nın, sürüsü yakalanıp Benares Kralı'nın avlaması için bir parkta tutulan altın geyik kralı olarak eski enkarnasyonlarından birini anlatır. Ayrıntılı bilgi için bk. Jataka Tales Vol 1: *King Banyan Deer* [Chapter 1] (https://www.buddhanet.net/e-learning/buddhism/bt1_13.htm).

3 Ayrıntılı bilgi için bk. <https://thejatakatales.com/nigrodhamiga-jataka-12>; Cowel, 1895: 36-42.

Banyan Geyiği masalı (*Nigrodhamiga Jataka*) dışında Buda'nın bir zamanlar geyik olduğu Jataka örnekleri şunlardır:

- *Lakhana Jataka*⁴: Bodhisattva bir zamanlar ormanda yaşayan büyük bir sürüyü yöneten bir geyikmiş. Yaşlandığı vakit ise iki oğlu Lakhana ve Kala sürünün sorumluluğunu üstlenmiş. Ekin mevsiminde insanlar tarlalarını korumak için geyikleri öldürdüklerinde, geyikler dağların güvenli bölgelerine göç etmişler. Oğullardan biri dikkatsiz davranmış ve gözetimindeki tüm geyikler ölmüş. Bilge olan kardeşi Lakhana ise tedbirli davranmış. Böylece tek bir geyik bile kaybetmemiş ve Bodhisattva'nın övgüsünü kazanmış.
- *Tipallattha-Miga Jataka*⁵: Bodhisattva bir zamanlar bir geyik sürüsünün lideriymiş ve yeğenine avcılardan kaçıp kurtulması için hileler öğretmiş. Yeğeni bir tuzağa yakalandığında ölü taklidi yapmış ve kaçmayı başarmış. *Suvannamiga Jataka*⁶: Bodhisattva bir zamanlar geyikmiş. Eşi gibi olağanüstü derecede güzel ve zarıfmiş ve seksen bin kişilik bir sürüye liderlik ediyormuş. Bir tuzağa yakalanmış ve karısı avcıya onun yerine kendisini öldürmesi için yalvarmış. Avcı onun bağlılığından etkilenmiş ve ikisinin de yaşamasına izin vermiş.
- *Nandiyamiga Jataka*⁷: Bodhisattva bir zamanlar ebeveynlerine bakmaya kendini adanmış bir geyikmiş. Sürüsü kolay avlanmak için bir çitin içine toplandığında, Bodhisattva ailesini kurtarmak için kendini feda etmiş. Sonra kral onu vurmak üzereyken, Bodhisattva büyük erdemiyile kralın gönlünü kazanmış. O andan itibaren kral parktaki tüm hayvanların öldürülmesini yasaklamış.
- *Ruru Jataka*⁸: Bodhisattva bir zamanlar altın renkli ve her bakımdan mükemmel bir geyikmiş. Kötü bir adamı boğulmaktan kurtarmış ve daha sonra kraliçe altın bir geyiğin kendisine vaaz vermesini istediğinde, bu adam büyük bir ödül alabilmek için Bodhisattva'nın yerini ifşa etmiş.
- *Sarabha-Miga Jataka*⁹: Bodhisattva bir zamanlar bir geyikmiş. Bodhisattva'yı öldürmeye çalışan bir kral onu kovalarken bir çukura düşmüş ve boğulmak üzereymiş. Bodhisattva onu kurtardı ve bundan sonra kral doğru bir şekilde yaşamaya başladı. Ancak tanrıların kralı Indra, kralın insanlara Bodhisattva'nın din değiştirmesine yol açan asil davranışını anlatması için yeryüzüne inmek zorunda kalmış.
- *Rohanta-Miga Jataka*¹⁰: Bodhisattva bir zamanlar altın bir geyikmiş. Bir kraliçe rüyasında altın bir geyikten bir vaaz dinlediğini görmüş ve kral onu yakalaması için bir avcı tutmuş. Bodhisattva yakalandığında, erkek ve kız kardeşi avcıyı Bodhisattva'yı serbest bırakması için ikna etmiş. Bodhisattva avcıya teşekkür etmek için ona kutsal yaşamı öğretmiş, böylece Bodhisattva'nın yerine kral ve kraliçeye vaaz verebilecekti.
- Budavamsa¹¹: Budist kanonunun bir parçası olan Budavamsa, Buda'nın geçmiş hayatlarını ve aydınlanmasını anlatan bir metindir. Budavamsa'da, Buda'nın önceki hayatlarına dair birçok hikâye bulunur ve bazıları geyik olarak yeniden doğuşunu anlatır.

4 Ayrıntılı bilgi için bk. <https://thejatakatales.com/lakhana-jataka-11>; Cowel, 1895: 34-36.

5 Ayrıntılı bilgi için bk. <https://thejatakatales.com/tipallattha-miga-jataka-16>; Cowel, 1895: 47-50.

6 Ayrıntılı bilgi için <https://thejatakatales.com/suvannamiga-jataka-359/>

7 Ayrıntılı bilgi için bk. <https://thejatakatales.com/nandiyamiga-jataka-385/>

8 Ayrıntılı bilgi için bk. <https://thejatakatales.com/ruru-jataka-482/>

9 Ayrıntılı bilgi için bk. <https://thejatakatales.com/sarabha-miga-jataka-483/>

10 Ayrıntılı bilgi için bk. <https://thejatakatales.com/rohanta-miga-jataka-501/>

11 Ayrıntılı bilgi için bk. <https://thubtenchodron.org/tr/2014/10/our-teacher-shakyamani/>

- Avadana Kitapları: Avadana kitapları, Budist öğretilerde Buda'nın ve diğer önemli figürlerin geçmiş hayatlarına dair hikâyeler içerir. Bu kitaplarda, Buda'nın geyik olarak yeniden doğuşuyla ilgili çeşitli öyküler bulunmaktadır. Özellikle *Mahajanaka Avadana* ve *Sibi Avadana* gibi metinlerde bu tema sıkça karşımıza çıkar. Bu hikâyelerde, Buda'nın önceki yaşamlarından birinde, özellikle hükümdar Sibi veya Prenses Mahajanaka'nın hikâyelerinde, Buda'nın önceki yaşamlarını ve aydınlanma yolundaki fedakârlıklarını anlatırken Buda'nın geyik olarak tezahür ettiği görülmektedir.
- Lalitavistara Sutra: Bu Mahayana Budist metni, Buda'nın hayatını ve öğretilerini anlatır. Lalitavistara Sutra'da, Buda'nın geçmiş hayatlarına ve reenkarnasyonuna dair birçok hikâye bulunur ve bazıları geyik olarak yeniden doğuşu vurgular (Read.84000 "Lalitavistara" maddesi). Sutra'lar arasında geçen ve *Kuan Şi İm Pusar*¹² adıyla anılan eserde karakter analizi yaptığı bir çalışmada Yıldız, eserde yer alan kahramanın dünyadaki canlılara şekil değiştirip görünerek, onları kurtardığını aktardıktan sonra şu örneği vermiştir: ... adruk adruk etüz körtgürüp bu sav atlıg yir suvda yoriyur tınlıglarıg kutgarur... asıg tusu kılur... "Çeşitli kılıklara girip bu sav Skt. *saha* adlı memlekette yaşayan canlı varlıkları kurtarır, onlara fayda sağlar." (2019: 65).

Yukarıda bahsi geçen anlatılar vasıtasıyla da görüleceği üzere hikâyelerde geyik, kahramanları dönüştürücü bir maceraya sürükleyen bir figür olarak sıkça karşımıza çıkar. Dervişlerin geyik donuna bürünmesi, Şamanların ise geyik kemikleri ve tüylerinden yapılan kutsal elbiseleri giymesi gibi örnekler, geyiğin mistik anlamının altını çizer. Buda'nın bile geyik şekline bürünmesi, bu hayvanın tanrısal bir sembol olarak kabul edildiğini gösterir. Hikâyelerde geyiğin tekrar eden çağrısı, onun eski inançlardan beslenen derin bir sembol olduğunu düşündürür. Bu özdeşleşme, insanın ötesinde bir anlam taşıyan bir figür olarak geyiğin evrenselliğini vurgular (Saltık Özkan, 2010: 87).

Budizm inanç geleneğinde korkusuzluğu simgeleyen geyikler, duvar resimlerinde tanrısal düzenin doğal uyumunu yansıtarak, aynı zamanda Buda'nın ilk öğretilerine göndermelerde bulunurlar. Geyik metamorfozu ayrıca manevi bir anlam yüklenmiştir. Bazı metinlerde, bilge kişilerin geyik formunda belirerek olağanüstü güçlerini sergilediklerine dair hikâyelere rastlanır. Geyik, bu tür metinlerde bilgelik, zarafet ve doğallık gibi kavramların sembolü olarak kabul edilir. Buda'nın öğretileri sırasında sadece insanların ve göksel varlıkların değil, geyiklerin ve diğer hayvanların bile Dharma'yı dinlemeye geldiği söylenir. Bu nedenle "Geyik Sembolü" Śākyamuni Buda'nın Sarnath'ta Dharma çarkını ilk kez çevirdiği vakit tüm varlıkların ona olan saygısını da ifade etmektedir. Buda daha sonra Rajgir ve Sravasti'de sırasıyla "Dharma Çarkının İkinci Dönüşü" ve "Dharma Çarkının Üçüncü Dönüşü" olarak bilinen iki önemli vaaz etkinliği daha düzenlemiştir. Budist tarihinde, Sarnath'taki "Dharma Çarkının İlk Dönüşü" Budizm'in kuruluş anı olarak kabul edilir. Sarnath kutsal bir Budist mekâmı olarak saygı görür ve "Dharma Çarkının İlk Dönüşü" Śākyamuni Buda'nın yaşamında doğum, aydınlanma ve Nirvana'ya ulaşmasının yanı sıra önemli olaylardan biri olarak kabul edilir. Buda'nın öğretilerinin bir sembolü olarak, yaldızlı üç boyutlu "İkiz Geyik Dharma Tekerleği" amblemi geleneksel olarak manastır çatılarının önüne yerleştirilir. Bu amblem aynı zamanda kutsal Mandala'nın dört giriş kapısında da yer almaktadır (Tibetian Trekking "deer symbol" maddesi).

¹² *Saddharmapundarika-Sutra*'nın 25. bölümü.

2. Geyik Sembolü'nün Kökeni

Geyik sembolü ambleminin kökeninin Budizm'in ortaya çıkışından öncesine dayandığı öne sürülebilir. M.Ö. 2500'lü yıllara tarihlenen Antik İndus Vadisi Uygarlığı'na ait kil mühürlerinde “Tekerlek” amblemi ve yanında “Şiva”nın figürleri bulunmuştur. Bu eski mühürler, Şiva kültü ile Buda'nın ilk takipçileri arasındaki erken dönem ilişkisini temsil etme potansiyeline sahip olabilir. Bodh Gaya'da (dört büyük Budist hac yerinden biri) aydınlanmaya ulaşan Buda, Sarnath'a geri dönmüş ve ilk vaazını burada vermiştir. Bu yerin, kutsal bir orman olarak kabul edilen ve Şiva (Hinduizm'in üç büyük tanrısından biri, aslen hayvanlarla ilişkilendirilen bir tanrı) ile ilişkilendirilebilecek bir mekân olabileceği düşünülebilir. Şiva mezhebine mensup yogiler (Hinduizm'in üç büyük mezhebenden biri, özellikle yıkım tanrısı Şiva'ya taparlar. Bu mezhep inekleri kutsal kabul eder ve takipçilerinin sadece Şiva'ya ibadet ederek nihai kurtuluşa ve ruhsal arınmaya ulaşabileceklerini iddia eder) burada yaşar ve ruhani uygulamalarını gerçekleştirirler.

Sarnath, “Işık Şehri” olarak da bilinen antik Kasha kentinin (bugünkü Varanasi) yakınında yer almaktadır. Şiva'nın takipçileri için burası da aynı derecede kutsaldır. Sarnath'ta devasa kuleler ve Budist manastır kurumları inşa edildiğinden, ilk Budistlerin İkiz Geyik imgesini tanrıları olarak Şiva ile birleştirmiş ve merkezi Şiva figürünü Budist Dharma Tekerleği ile değiştirmiş olmaları mümkündür. Zamanla, İkiz Geyik Dharma Tekerleği'nin tasarımı daha önceki Şiva kült desenlerini aşmış ve Buda'nın öğretilerinin yetkili sembolü haline gelmiştir. İkiz geyikler Budizm'de öğretilen becerikli araçları (Bodhicitta) ve bilgeliği (boşluk) sembolize eder. Ayrıca Buda'ya her zaman eşlik eden müritleri ve sadık takipçileri temsil ederler. İkiz geyikler aynı zamanda hissedebilen varlıkların Buda'ya olan sarsılmaz bağlılığı ve ebedi sığmağı sembolize eder. Bu, Dharma'yı (Budizm öğretileri) yaymanın ve hissedebilen varlıkları karşılıklı olarak “teslim etme” ve “kabul etme” sürecinin temel ihtiyacı ve özüdür (Tibetan Trekking “deer symbol” maddesi)

Sanskritçe'de *mriga* ve Tibetçe'de *sha ba* olarak bilinen geyikler, doğaları gereği utangaç ve gizemli varlıklar olarak kabul edilir ve bu nedenle, barışın ve bilgeliğin diyarı olan saf bir alanın koruyucuları olarak görülürler. Tibet sanatında, eşsiz bir uyum içinde eşlik eden erkek ve dişi geyikler sıklıkla ikili olarak tasvir edilir, bu da evrenin dengesi ve sevginin sonsuz dansını simgeler. Bu büyümlü varlıklar, Budist tapınaklarının antik girişlerini süsleyen altın renkli Dharmacakra'nın yanlarında göz kamaştırıcı bir şekilde belirirler, sanki bilgelik ve ışığın bekçileri olarak. Çin efsanelerinde, geyik, ölümsüzlüğün simgesi olarak kabul edilir ve mistik bir mantarın izini süren tek varlık olarak görülür. Boynuzlarının ucundaki bu mucizevi mantarın özünü taşıdığına inanılır ve bu nedenle, geyik boynuzlarından yapılan ilaçlar, sonsuz gençlik, sağlık ve yaşamın kaynağıdır. Geyik veya antilop derileri Budist uygulayıcılar için meditasyon oturakları veya asanalar olarak hizmet eder. Milarepa, Rechungpa veya Thangtong Gyalpo gibi yoginler genellikle geyik derisinden bir mat üzerinde otururken gösterilir. Bir asana olarak geyik derisinin münzevinin ihtiyaç duyduğu yalnız sükûneti ve farkındalığı arttırdığına, geyiğin saf veya *sattvic* enerjisinin veya *shaktisinin* uygulayıcı tarafından emildiğine inanılır. Öfkeli tanrı pratiğinde kaplan derisi *asana* daha yaygın olarak kullanılır ve *rajas* veya dinamik enerjiyi ifade eder. (Beer, 1999: 83). Genellikle uğurlu tanrıların bulunduğu manzaralarda tasvir edilir. Böyle zamanlarda doğanın uyumunu ve tanrıların saf topraklarının korkusuzluğunu temsil ederler (Tibetan Trekking “deer symbol” maddesi).

Budist ikonografide Şavaripa, genellikle yay ve ok tutarken betimlenir, bazen ise bir geyiğin yanında veya onun ölüsüyle veya dans ederken görülür. Sık sık saçlı başının üstünde topuz yapılı, bıyıklı ve sakalı bulunan bir figür olarak betimlenir.

Kıyafetleri genellikle peştamallıdır, bazen tavus kuşu tüyleriyle süslenmiştir. Ancak bazı tasvirlerinde pantolon giydiği de görülür. Sıklıkla bir veya iki kadınla veya zaman zaman bir erkek arkadaşıyla birlikte resmedilmiştir (Robinson, 1979: 267).

Merhamet bodhisattvası Avalokiteshvara ise *krishnasara* olarak bilinen büyülmüş bir geyiğin turkuaz yeşili derisini sevginin (*maitri*) sembolü olarak sol omzuna asar. Bu büyülmüş geyik son derece evrimleşmiş bir yaratıktır ve kendisini yalnızca kalbi saf olanlara görünür kılar. Bodhisattva'nın bir emanasyonu olarak insanların düşüncelerini ayırt edebilir ve onların dilinde konuşabilir. Geyiklerin, özellikle de ceylanın yumuşak şefkatli gözleri Avalokiteshvara'nın adının anlamını yansıtır - 'tüm âlemlere şefkatle bakan' (Beer, 1999: 83).

Budalara, Bodhisattvalara, Brahmā'ya, Śakra'ya ve çarkı döndüren krallara atfedilen ve onların sıradan insanlara göre üstünlüğünü simgeleyen olağanüstü fiziksel özellikler (1. düz tabanlar, 2. tabanlardaki bin kollu bir tekerleğin işaretleri, 3. uzun, ince parmaklar, 4. geniş, düz topuklular, 5. perdeli ayaklar ve eller, 6. aşırı derecede esnek uzuvlar, 7. çıkıntılı ayak parmakları, 8. geyiğinki gibi ince bacaklar...) arasında geyik benzetmesinin yer alması da dikkat çekici bir husustur (Gakkai, Dictionary of Buddhism, "thirty-two features" maddesi).

Buraya kadar çeşitli açıklama ve tasvirlerle açıklığa kavuşturulmaya çalışıldığı üzere Budist Uygurlarda önemli yer tutan geyik kavramının dönem eserlerinde yer alan kullanım şekilleri ve Buda'nın geyik metamorfozuna dair tanıklar çeşitli metin örnekleri vasıtasıyla şu şekilde aktarılabilir:

Tanıklar

(1) bargil sen *ananta* ol içlig muygakgaru barıp başın tutup kulgakınta bo suduruğ yēti kata sözlegil kim munuñ tıltagınta ol ēriñç y(a)rlıg muygakk(ı)la ol emgekintin ozzun kutrulzun tēp "Ānanda! sen git! O dişi geyiğe gidip başını tut ve kulağında bu Sūtra'yı yedi kez söyle ki, o zavallı hamile geyik acısından kurtulsun." (BT XXIII H 049-055, 2005: 166, 167).

(2) anta ötrü *anant* barıp ol muygaknıñ başk(ı)yasın tutup yēti kata sözledi "Bu sebeple, Ānanda gidip o hamile geyiğin küçük kafasını tutup yedi kere söyledi." (BT XXIII H 055-57, 2005: 166, 167).

(3) adın bir arıgda altın öñlüg körgeli körkle sığın bar erti¹³ .. yılki yüzün arjılar teg amrılmış köñül< >üg tözün yavaş .. alku sığınlarta keyiklerde adrukarak biş yüz sığınlarnıñ yirçisi iliği begi erti. "Başka bir ormanda altın renkli, görmeye değer, gösterişli (bir) geyik varmış. Görünüş itibarıyla hayvan (olmakla beraber) evliyalar gibi sakin, (temiz) gönüllü, asil, halim selim (imiş). Bütün geyiklerden daha (ayrıcalıklı olan bu geyik) beş yüz geyiğin rehberi, hanı, beyi imiş." (DKPAM 251-257, 2009: 9, 174).

(4) adın bir arıgda semekde edgülg muygak bar erti .. neteg osuglug erti tip tiser .. tolp et'ōzi tüüsü terisi şobak alt[un öñ]lüg erti .. kurgu yinik kılınçlarig kiterip tevsiz kürsüz tözün [yumuşak] törülüg tokulug erti .. alku sığın muygak kuvragınıñ ögi teg amrak erip uzun turkaru olarnı ayig kılınçdın tıdıp nom nomlayur erti .. anta ötrü raştramukı atl(ı)g keyikçi ol arıgda barıp toor tuzak yaratdı "Başka bir ormanda iyilik (sahibi bir) dişi geyik vardı. Nasıldı, neye benzerdi diye sorarsan; bütün bedeni, tüyü, derisi saf altın (gibi) renkli idi. Gayri ciddi ve boş işlerle uğraşmayan, dürüst, asil, yumuşak ve faziletli idi.

13 Aynı bölüm, Hami nüshasındaki paralelinde Buda'nın metamorfozuna dair daha ayrıntılı bir şekilde bilgi sunmaktadır: çak bo koluda y(i)me şakımını tükēl bilge teñri teñrisi burkan bodsatav yorıgın yorıyur erken .. sığın ajuñında toğdı erti .. altun öñlüg et'ōzi erti .. "İşte bu zamanda, tam bilge, tanrılar tanrısı Buda olan Śākyamuni, bodhisattva yolunda yürürken altın renkli bir geyik varlığında dünyaya geldi." (Elmalı, 2009: XXVII).

Bütün erkek ve dişi geyik sürüsünün anası gibi şefkatli olup, daima onları günehtan alıkoymak için vaaz ederdi. Bu arada Râştramukhya adlı geyik avcısı o ormanda gidip tuzak kurdu.” (DKPAM 1790-1802, 2009: 65, 195).

(5) [ol] edgülgüg sığınlar begi .. biş yüz sığınlarig ötleyü erigleyü inçe tip tidi .. meniñ isig özümke ançakıya y(i)me yilimkemim yapşınmakım yok antag ulug katıglanmakın katıglanayın .. amtı [o]k tıdıgsız köñülin d(a)ndıpalı iligke [bar]ıp sizlerke isig öz bireyin amrak bir y(i)g(i)rmı p(a)t(a)r meniñ isig özümün satay(1)n .. sizlerniñ özünüzlerni satgın alayın uz[un] turkaru meñilig boluñlar. “O, iyilik sahibi geyikler beyi beş yüz geyiğe nasihat ederek şöyle dedi: “Benim (kendi) canıma zerre miktarı bağılılığım yoktur. Böylesi büyük (bir) zorluğa katlanabilirim. Şimdi de serinkanlı bir şekilde (sıkılmadan) Hükümdar Dañdāpala’ya varıp sizlere yaşam vereyim. (Kendi) sevgili ömrümü (sizin için) satayım. (Bunun karşılığında) sizlerin hayatlarını satın alayım. Daima mutlu olun.” (DKPAM 0286-0296, 2009: 11, 174).

Şekil değiştirme olgusunun Budist Uygurlarda tek bir kelimeyle sınırlandırılmadığını görmekteyiz. *Körk tegşür-*, *körkin tegşür-*, *körkin körtgür-*, *et’öz körkin körtgür-*, *et’öz körtgür-*, *tuo türlüg körkle meñizlig et’öz b(e)lgürt-*, ... *et’özünüñe kedil-*, *kendi et’özün ... b(e)lgürt-*, *körki belgülgüg bol-*, *körkle et’öz belgürt-*, *kuo kelig kıl-*, *et’öz tegşürüp ... et’özün b(e)lgürt-*, *körk meñiz belgürt-*, ... *belgülgüg bol-*, *b(e)lgürtme etözlüg kişi körklüg, körkdeş et’öz, kuo kelig, riti kuo kelig* (Elmalı, 2012: 29) gibi ifadeler, Eski Uygur Türkçesi döneminin dil zenginliğinin bir göstergesidir. Türk tasavvuf edebiyatında ise Budist Uygur edebiyatıyla paralel bir mahiyette geyik motifi, mistik bir derinliğe ve fantastik bir atmosfere sahiptir.

3. Bektaşî Geleneğinde Geyik

Bektaşîlik, 13. yüzyılda Kalenderîlik içinde temelleri atılan ve 15. yüzyılın sonlarında Hacı Bektaş Veli aneleri etrafında Anadolu’da yaygınlaşan bir tasavvuf ekolüdür (Ocak, 1992: 373). Onun öğretileri, Bektaşî tarikatının temelini oluşturur. Hacı Bektaş Veli’nin düşünce sistemi, İslam’ın temel prensipleriyle birlikte doğu mistisizmi ve Anadolu halk kültürünün unsurlarını bir araya getirir. Bu öğretiler, zamanla Bektaşîlik adı verilen bir tarikatın doğmasına ve gelişmesine yol açmıştır. Bektaşî tarikatı, İslam’ın mistik boyutlarını ön plana çıkararak, bireyin Tanrı ile olan ilişkisinde derinlemesine bir anlayış geliştirmeyi hedefler. Bektaşîlik, zamanla Osmanlı İmparatorluğu’nun çeşitli bölgelerinde yayılarak, geniş bir takipçi kitlesine ulaşmıştır. Bu tarikatın temel öğretilerinde ve ritüellerinde, doğa ve hayvanlarla olan ilişkiler önemli bir yer tutar. Bu bağlamda, velilerin geyiklerle olan münasebeti, Bektaşî geleneğinde derin bir anlam taşır.

Bektaşî inancında geyik, tasavvufî yolculuğun simgesel bir parçası olarak önemli bir yer tutar ve manevi rehberlik rolünü üstlenir. Bu bağlamda geyik, hem müridin hem de mürşidin ilişkisini ve ilahi hakikate ulaşma sürecindeki rehberliği simgeler. Bektaşî kültüründe manevi rehberliğin, bilgelik ve hakikati arama sürecindeki önemi büyük olduğundan, geyiğin bu sembolik rolü, inancın özüne derin bir anlam katmaktadır. Tasavvuf geleneğinde, mürşit (öğretmen), müridin (öğrenci) ruhani yolculuğunda ona rehberlik eden kişidir. Mürşidin görevi, müridi ilahi hakikate ulaştırmak, onun içsel benliğini keşfetmesine ve dünyevi bağlardan arınmasına yardımcı olmaktır. Geyik, bu rehberliği temsil eder; çünkü doğası gereği sakin, zarif ve sessizdir. Bu özellikler, mürşidin sunduğu manevi rehberlikle özdeşleşir. Geyik, bir yol gösterici olarak, müridin hakikate ulaşma sürecinde karşılaştığı zorluklar ve belirsizlikler arasında ona doğru yolu bulması için yardım eder. Böylece, Bektaşî kültüründe geyik, içsel arınma,

sabır ve manevî aydınlanma yolunda müşşidin rehberliğinin somut bir sembolü haline gelir.

Manevî yolculuk yani seyrüsülük, tasavvufî anlayışta, bir şeyhin rehberliğinde Allah'a ulaşmak amacıyla gerçekleştirilen manevî bir yolculuğu ifade eder. Tasavvufun ilk dönemlerinde sülük, insanı Hakk'a götüren tüm davranış ve eylemleri kapsayan geniş bir anlamda kullanılırken, zamanla bir müşşidin gözetiminde belirli tasavvufî kurallara ve uygulamalara bağlı olarak gerçekleştirilen bir manevî eğitim süreci anlamına evirilmiştir (Coşanay, 2017: 202). Bu süreçte müridin en önemli ihtiyaçlarından biri, bir rehberin yönlendirmesidir. Geyik, bu rolü üstlenerek, müride hem rehberlik sağlar hem de ilahi hakikate giden yolda onu sabırlı ve kararlı olmaya teşvik eder. Bektaşî inancında, müşşidin rehberliği, müridin yalnızca entelektüel bilgi kazanması değil, aynı zamanda manevî olarak olgunlaşması ve içsel aydınlanmaya ulaşması için de gereklidir. Geyik, bu anlamda, müşşidin müridi doğru yola yönlendiren, ona sabır ve bilgelik aşılayan figürüdür. Geyik sembolü aynı zamanda doğayla uyumu, saflığı ve sadeliği temsil eder. Bektaşî düşüncesinde, tasavvufî yolculuğun başarıya ulaşması için müridin dünyevi bağlardan ve arzulardan kurtulması, sade ve mütevazı bir yaşam sürmesi önemlidir. Geyik, doğanın saflığı ve masumiyetinin bir yansıması olarak, müşşidin bu manevî yolculuğa nasıl rehberlik etmesi gerektiğini de anlatır. Doğayla olan uyum, Bektaşilikte içsel huzurun ve manevî dengeyi bulmanın bir yolu olarak kabul edilir. Bu nedenle, geyik hem bilgelik hem de doğanın öğretici gücüyle müridin ilahi hakikate ulaşma yolculuğuna katkı sağlar.

Geyik figürleri, Bektaşî tekkelerinde ve dergâhlarında sıkça kullanılır ve kutsal kabul edilir. Bektaşî geleneğinde anlatılan pek çok efsane ve hikâye, velilerin geyiklerle olan ilişkisini konu alır. Bu hikâyeler, genellikle velilerin doğaüstü güçlerini ve doğa ile olan derin bağlarını vurgular. Müslüman dervişlerin geyik donuna bürünmesi ile Şamanların geyik elbisesi giymesi arasındaki benzerlik, mistik düşüncenin kavranması amacıyla derin bir bakış açısı sunar. Kaygusuz Abdal'ın (Alâiyeli Gaybî'nin) hikâyesi, bu benzerliği çarpıcı bir şekilde yansıtır. Kaygusuz Abdal örneğinde, Abdal Musa'nın dergâhına katılımı geyik olayıyla ilintilendirilir. Gaybî, ormanda bir geyiği izlerken, geyiğin bir kulübeye sığmarak kaybolduğunu görür. Karşısına çıkan kişi, beklediği geyik yerine Abdal Musa'dır. Gaybî, geyiği bulmak için Abdal Musa'ya dönüp, ondan geyiği ister. Abdal Musa ise koltuğunun altında bir okun vücuduna saplı olduğunu gösterir. Bu sıra dışı olay, Gaybî'nin içsel keşif yolculuğunu temsil eder. Ardından Gaybî, yaraladığı geyiğin aslında Abdal Musa'nın geyik donuna büründüğünü anlar ve bu olayın ardından derhal Abdal Musa'ya intisap eder (Aktaş, 1999: 163).

Geyikli Baba, Alevi-Bektaşî inancında geyik-evliya ilişkisine örnek olarak gösterilebilecek ikinci bir tarihi figürdür. Onun Bektaşî tarikatıyla özdeşleşmesi, Abdal Musa ile yakın ilişkisinden kaynaklanmaktadır (Uçar, 2012: 81). Geyikli Baba'nın Alevi-Bektaşî toplulukları arasında mitolojik yönüyle öne çıkmasını sağlayan olay, adından da anlaşılacağı üzere büyük bir kısmını geyiklerle geçirmesidir. Geyikleri evcilleştirerek binek hayvanı olarak kullandığı da bilinen Geyikli Baba'nın geyiklerle olan bu sıkı bağı, bazen geyik donuna girip dolaştığı şeklinde nesilden nesile aktarılmıştır (Su, 2011: 161-162; Ocak, 2017: 215).

Ağu İçen, Derviş Cemal ve Sarı Saltuk gibi halifelerin, Hacı Bektaş Veli tarafından Bektaşîliği yaymakla görevlendirildikleri ifade edilir. Bu halifelerden Ağu İçen Baba figürünün, Tuncelililer tarafından Hacı Bektaş Veli ile birlikte Horasan'dan geldiği söylenir. Ağu İçen Baba'nın ocağında "niyet boynuzu" adıyla bilinen bir geyik boynuzu bulunmaktadır. Çocuk sahibi olmayı arzulayanlar ise bu boynuzla birer bez bağlayarak dileğinin gerçekleşmesi maksadıyla duada bulunurlar (Turan, 1991: 37-38).

Geyik, safiyet, zarafet ve ilahi gerçekliğe ulaşma yolunda ilerleme gibi anlamlarla ilişkilendirilir. Arif kişinin içsel mücadele ve nefsanî arzularıyla yüzleşme sürecinde elde ettiği manevî bir kazanımı ifade eden bu kavramın elde edilmiş sürecinde kişi, nefsanî arzularını terk ederek ego ile mücadele eder ve manevî aydınlanma yolunda ilerler. Geyik donu elde etmek ise kişinin içsel gelişim ve ruhsal olgunluk seviyesini yükseltmek anlamına gelmektedir.

Bektaşilik geleneğinde “geyik donu”, arif kişinin içsel yolculuğunda yaşadığı ruhsal dönüşümü ve ilahi aydınlanmayı temsil eden bir kavramdır. Budizm’de olduğu gibi Alevi-Bektaşî inancında da geyik, ulu kişilerin geyik donuna girdiği düşüncesiyle kutsal bir hayvan olarak kabul görmektedir. Bu nedenle Alevi-Bektaşîler arasında geyiğin avlanması hoş karşılanmamıştır. Tahtacı ve Yörük aşiretlerinde yaygın olan itikata göre geyik avlayan avcılarının başına muhakkak felaketle sonuçlanan bir olay geleceği düşüncesi hâkimdir ve halk arasında bu hususta pek çok rivayet anlatılmaktadır (Güngör ve Aksoy, 2012: 254; Karayel ve Albayrak, 2020: 446; Selçuk, 2008: 319). Budist ikonografide olduğu gibi Bektaşî ikonografisinde de – özellikle Hacı Bektaş Veli’yi tasvir eden heykeller ve portrelerde– geyik, önemli bir simge olarak karşımıza çıkar. Genellikle Hacı Bektaş Veli’nin kucağında tasvir edilen geyik, sulak bölgelerden kirlenmeden geçmesi ve kötülöklere karşı mesafeli oluşu nedeniyle de günahlardan arınmayı ve masumiyeti sembolize eder (Günşen, 2007: 348).

Sonuç

Budizm ve Bektaşilik gibi farklı inanç sistemlerinde, geyik sembolü benzer şekillerde anlamları muhteva etmektedir. Çalışmamızdan yola çıkılarak Budizm’de ve Bektaşilikte geyik motifinin ortak noktaları ile farklılıkları şu şekilde özetlenebilir:

Ortaklıklar

1. Saflık ve Zarafet: Budizm ve Bektaşilik, geyik motifini saflık ve zarafetin simgesi olarak benimsemiştir. Budizm’de, geyik sembolü genellikle huzur, zarafet ve aydınlanma ile ilişkilendirilir. Buda’nın öğretilerini yaydığı ve aydınlanmış bir varlık olarak tasvir edilen geyik, Budist mitolojisinde bazen bir reenkarnasyon sembolü olarak da görülür. Özellikle Buda’nın ilk vaazını verdiği Sarnath’taki Geyik Parkı’nda geyiklerin bulunması, bu hayvanların kutsallık ve zarafetle ilişkilendirilmesine katkıda bulunur. Bektaşilikte ise geyik, Hacı Bektaş Veli’nin doğa ile olan derin bağlarını ve manevî saflığını sembolize eder. Bektaşî ritüellerinde ve sembollerinde sıkça kullanılan geyik figürü, tarikatın doğa ile olan uyumunu ve zarafetini temsil eder.

2. Doğa ile Uyum: Her iki inanç sisteminde de doğa ile uyum, manevî gelişim ve aydınlanma yolunda merkezi bir rol oynar. Budizm’de doğa ile uyum, Buda’nın öğretilerinin ve doğanın döngüsel yapısının anlaşılması yoluyla içsel huzurun bulunmasını hedeflerken, Bektaşilikte doğa ile uyum, Tanrı’nın yaratışının bir parçası olarak doğanın kutsallığını kabul etmeyi ve bu anlayışı günlük hayatta uygulamayı içerir. Geyik motifinin her iki inanç sisteminde de önemli bir yer tutması, doğa ile olan bu uyumun ve doğanın kutsallığının evrensel bir tema olduğunu ortaya koyar. Bu tema, farklı kültürel ve dini bağlamlarda benzer şekillerde ifade edilse de, her inanç sisteminin kendi özgün öğretileri ve pratikleri aracılığıyla zenginleşir.

3. Manevî Rehberlik: Her iki inanç sisteminde de geyik figürü, manevî rehberlik ve aydınlanmanın bir sembolüdür. Budizm’de geyikler, Buda’nın öğretilerinin yayılmasını ve evrensel hakikatlerin sürekli dönüşümünü ifade ederken, Bektaşilikte geyikler, velilerin manevî rehberliği ve doğa ile olan derin bağlarını temsil eder. Budizm’de geyiklerin Buda’nın öğretilerinin saflığını ve doğa ile uyumunu

simgelemesi, manevi rehberliğin doğa ile iç içe bir deneyim olduğunu gösterir. Bektaşilikte ise geyik figürlerinin velilerin ruhaniyetini ve manevi rehberliğini temsil etmesi, doğa ile uyumun ve manevi bilincin önemini vurgular.

Farklılıklar

1. Tarihsel ve Mitolojik Arka Plan: Budizm’de geyik motifi, Buda’nın ilk vaazını verdiği Sarnath’taki Geyik Parkı ile yakından ilişkilidir. Bu olay, Budizm’in temel öğretilerinin açıklandığı ve yayılmaya başladığı yer olarak büyük bir öneme sahiptir. Geyik Parkı, Budist literatürde ve ikonografide sıkça anılan ve Buda’nın aydınlanma yolculuğunda önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilen bir mekândır. Sarnath’taki Geyik Parkı, Buda’nın beş eski yoldaşıyla bulunduğu ve Dört Yüce Gerçek’i ve Sekiz Aşamalı Yolu açıkladığı yerdir. Bu park, Budizm’in tarihsel ve mitolojik bağlamında önemli bir yer tutar. Bektaşilikte ise geyik motifi, Hacı Bektaş Veli’nin doğa ile olan ilişkisini ve onun doğaüstü güçlerini simgeleyen efsanelerle ilişkilidir. Hacı Bektaş Veli’nin geyiklerle olan ilişkisi, onun manevi yeteneklerini ve doğa ile uyumunu vurgular. Bektaşî efsanelerinde sıkça yer alan Hacı Bektaş Veli’nin geyiklerle olan dostluğu ve koruyuculuğu, onun doğa ile olan derin bağlarını ve manevi gücünü temsil eder.

2. Sembolizm ve İkonografi: Budist ikonografisinde geyik figürü genellikle Dharmachakra (Dharma Çarkı) ile birlikte tasvir edilir. Dharmachakra, Buda’nın öğretilerinin sürekli dönüşümünü ve evrensel hakikatlerin yayılmasını ifade eder. Geyiklerin burada kullanılması, Budizm’in doğa ile olan uyumunu ve doğanın ruhani öğretilerle olan bağlantısını simgeler. Budist sanatında, geyikler genellikle Dharmachakra’nın her iki yanında oturmuş olarak tasvir edilir, bu da Buda’nın öğretilerinin yayılmasını ve evrensel hakikatlerin sürekli dönüşümünü ifade eder. Bektaşilikte ise geyik figürleri, velilerin ruhaniyetini ve doğa ile olan uyumunu temsil eden semboller olarak kullanılır. Bektaşî tekkelerinde geyik figürleri, ritüel ve dekoratif amaçlarla sıkça kullanılır. Bektaşî sembolizminde geyik, saflık ve ilahi bilginin sembolü olarak kabul edilir ve ritüellerde önemli bir yer tutar.

3. Ritüel ve Pratikler: Budizm’de geyiklerle ilgili ritüeller, genellikle Buda’nın yaşamı ve öğretileriyle bağlantılıdır. Sarnath’taki Geyik Parkı’nda gerçekleştirilen ritüeller, Budizm’in yayılmasında önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilir ve Budistler için kutsal bir anlam taşır. Budist rahipler ve hacılar, Geyik Parkı’nı ziyaret ederek Buda’nın öğretilerini anımsar ve bu kutsal mekanda meditasyon yaparlar. Bektaşilikte ise geyiklerle ilgili ritüeller, Hacı Bektaş Veli’nin doğa ile olan ilişkisini ve onun manevi gücünü vurgulayan pratiklerdir. Örneğin, Bektaşî tekkelerinde geyik figürleri ve sembollerine yer verilmesi, doğa ile uyumun ve manevi bilincin artırılmasına yönelik ritüellerdir. Bektaşî ritüellerinde, geyik figürleri kullanılarak velilerin doğa ile olan uyumu ve manevi güçleri vurgulanır. Bu ritüeller, inananların manevi yolculuklarında rehberlik eder ve doğa ile olan bağlarını güçlendirir.

4. Geyik Donu: Budizm’de geyik donu ise Buda’nın aydınlanmasının sembolüdür. Aydınlanma yolculuğunda yaşamın acılarından kaçmak ve manevi gerçekliği bulmak için ormanlara çekilen Buda, bu yolculuk esnasında, çalışmamızda da bahsi geçen hikâyeler vasıtasıyla da görüleceği üzere geyik donu giymiş bir kişi olarak tasvir edilir. Dolayısıyla, geyik donu Budist geleneklerde aydınlanma, huzur ve manevi yolculukla ilişkilendirilir. Bektaşilikte de geyik donu, manevi bir sembol olarak kabul edilir. Bektaşî geleneğinde, geyik donu, ulu kişilerin manevi yükselişini ve aydınlanmasını temsil eder. Bu geleneğe, geyik donu giymek, manevi bir yükseliş ve arınma sürecini ifade eder. Geyik donu, Bektaşî tarikatının öğretileri ve ruhani liderlerinin sembolik giysisi olarak önemli bir yer tutar. Budist ve Bektaşî ikonografilerin ikisinde de karşımıza çıkan geyik figürü, doğanın güzelliğini, zarafetini ve manevi derinliğini

ifade etmek için yaygın olarak kullanılır ve sanat eserlerine güçlü bir sembolizm kazandırır.

Görüleceği üzere ortak noktalar, her iki inanç sisteminin doğa ve manevi değerler üzerine kurulu felsefelerini yansıtırken, farklılıklar ise bu iki tradisyonun tarihsel ve kültürel bağlamlarını ortaya koymaktadır. Ayrıca her iki inanç sisteminde de geyik motifinin manevi rehberlik ve aydınlanma yolunda önemli bir rol oynaması, bu temanın evrensel ve kültürel olarak derin bir anlam taşıdığına gösterselidir.

Kaynaklar

- Aktaş, Gıyasettin. “Türk Kültür ve Edebiyatında Geyik Motifi ve “Haza Destan-ı Geyik””. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 12, 161-170, 1999.
- Aslan, Namık. “Şekil Değiştirme Motifinin Anlatılarımızdaki Bazı Yansımaları Üzerine.” *Millî Folklor*, 16(64), 37-43, 2004.
- Beer, Robert. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston: Shambhala, 1999.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Folkloru*, (İnanışlar. Töre ve Törenler. Oyunlar). İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1973.
- Buda’s Lions *The Lives of the Eighty-Four Siddhas Abhayadatta*. J. B. Robinson (Çev.). Berkeley: Dharma Publishing, 1979.
- Coşanay, Büşra. Tasavvuf Düşüncesinde Seyr u Sülûk Üzerine Bir İnceleme. *Anasay*, 2, 199-216, 2017.
- Cowell, Edward Byles. *The Jātaka or Stories of the Buddha’s Former Births*. Vol I, Cambridge: Cambridge University Press, 1895.
- Elmalı, Murat. *Daśakarmapathaavadānamālā, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin-Tıpkıbasım*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2009 (→DKPAM).
- Elmalı, Murat. “Eski Uygur Türkçesi Metinlerinde Metamorfoz.” *Acta Turcica*, 2(1), 1-34, 2012.
- Güngör, Özcan ve Aksoy, Erdal. “Sosyolojik Açından Alevî/Bektaşilerde Tenasüh İnancı.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62, 249-270, 2012.
- Günşen, Ahmet. “Gizli Dil Açısından Alevî-Bektaşilik Erkan ve Deyimlerine Bir Bakış.” *Turkish Studies*, 2(2), 328-350, 2007.
- Karayel, Salih Emre ve Albayrak, Ali. “Alevî-Bektâşi İnanç Sisteminde Hayvanlarla İlgili Mitolojik Unsurlar.” *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5(3), 438-455, 2020.
- Kaya, Doğan. *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Martin, Rafe. “The Banyan Deer.” *The Hungry Tigris: Buddhist Legends and Jataka Tales*, Berkeley, 1990.
- Monier-Williams, Sir Monier. *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford, 1899 (→MW).
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Bektaşilik.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5, 373-379, 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî-Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Saltık Özkan, Tuba. “Bamsı Beyrek ve Bey Böyrek Anlatılarında Arketipik İmgeler.” *Millî Folklor*, 22(85), 81-90, 2010.
- Selçuk, Ali. *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Su, Süreyya. *Hurafeler ve Mitler - Halk İslamında Senkretizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Turan, Ahmet. “Hacı Bektaş-ı Veli ve Tunceli.” *Millî Folklor*, 11, 36-38, 1991.
- Türkan, Kadriye. “Türk Masallarında Kahramanın ve Şamanın Don Değiştirmesi Arasındaki Benzerlikler.” *Türkbilig*, 15, 136-154, 2008.
- Uçar, Ramazan. *Alevîlik-Bektaşilik Abdal Musa Tekkesi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.
- Yıldız, Hüseyin. Eski Uygur Budist Metinlerinde Bir Karakter Analizi *Kuan Şi İm Pusar* (觀

世音菩薩 - *Avalokiteśvara*). *Eski Türkçenin İzinde. Türkiye’de Eski Türkçe Çalışmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 59-77, 2019.

Elektronik Kaynaklar

Budizm’in Ortak Noktası (<https://thubtenchodron.org/tr/>)

Gakai, S. Dictionary of Buddhism (<https://www.nichirenlibrary.org>)

Güncel Türkçe Sözlük (<https://sozluk.gov.tr/>)

Hopkins, J. (2011). Tibetan-Sanskrit-English Dictionary (www.glossaries.dila.edu.tw).

Jataka Tales Vol 1: King Banyan Deer [Chapter 1] (https://www.Budanet.net/e-learning/buddhism/bt1_13.htm)

Lakkhana Jataka (<https://thejatakatales.com/lakkhana-jataka-11/>)

Lalitavistara Sutra (Skt. *Lalitavistarāsūtra*; Tib. ལྷོ་མེས་རྒྱལ་པོ་, *gyacher rolpa*, Wyl. *rgya cher rol pa*; Eng. *The Play in Full*) Translated into Tibetan by Jinamitra & Dānaśīla & Munivarman & Yeshe Dé (<https://read.84000.co/translation/toh95.html>)

Nandiyamiga Jataka (<https://thejatakatales.com/nandiyamiga-jataka-385/>)

Nigrodhamiga Jataka (<https://thejatakatales.com/nigrodhamiga-jataka-12/>)

Rohanta-Miga Jataka (<https://thejatakatales.com/rohanta-miga-jataka-501/>)

Ruru Jataka (<https://thejatakatales.com/ruru-jataka-482/>)

Sarabha-Miga Jataka (<https://thejatakatales.com/sarabha-miga-jataka-483/>)

Suvannamiga Jataka (<https://thejatakatales.com/suvannamiga-jataka-359/>)

Tibetian Trekking (<https://tibetantrekking.com>)

Tipallattha-Miga Jataka (<https://thejatakatales.com/tipallattha-miga-jataka-16/>)

Extended Abstract

Buddhism is a mystical teaching born in the north-east of India, based on the control of emotions, moral purity and universal love. Bektashism, on the other hand, is a sect that was shaped around Kalenderism in the eighteenth century and emphasised universal values such as humanity and love. Although they emerged at different dates and in different geographies, Buddhism and Bektashism share some similar symbols and meanings. Both focus on universal values deep within humanity and bring people together spiritually. In both traditions, the deer figure is a symbol of nature and natural balance. In Buddhism and Bektashism, the deer is often associated with the grace, peace and balance of nature. These figures represent man’s connection with nature and the beauty of nature. In addition, the deer figure is a symbol of spiritual enlightenment in both faith traditions. In Buddhism, the deer figure is associated with the Buddha’s enlightenment and spiritual journey, while in Bektashism, the deer figure represents the finding of inner balance and spiritual quest. In addition, the deer figure is associated with concepts such as peace, grace and serenity in both traditions. The deer, which is seen as a part of the spiritual quest, expresses the finding of inner balance.

Metamorphosis is a term that refers to the transition from one particular stage to another within the life cycle of an organism. Usually the term is used to describe the transition of organisms such as insects, frogs and some other invertebrates from larval or juvenile stages to adult stages. This transformation process is characterised by significant changes in the physical structure of the organism and often in its lifestyle. Modern Turkish Dictionary defines the concepts of “shape change” or “metamorphosis” as “metamorphosis” (TDK, 20.05.2024). According to this definition, metamorphosis refers to the process of transformation of an entity into another form. In folklore studies, transfiguration or metamorphosis is generally defined as the transition of people, animals, plants and inanimate beings from one to another by losing their essential qualities; changes such as inanimate matter coming to life or animate beings becoming inanimate (Boratav, 1973: 76). In this context, the concept of “shape change” also refers to the miracle of a saintly person by taking the form of animals such as crane, pigeon, falcon, deer, snake, fish or dragon (Kaya, 2007: 252).

Within Buddhism, the deer metamorphosis is a concept that usually carries a symbolic meaning and is treated with various interpretations in different Buddhist texts. Especially in texts about the life and teachings of Buddha, deer are used as an important symbol. To provide

more information about the rebirth of the Buddha as a deer, some examples from different Buddhist works can be cited as follows:

- **Jataka Tales:** One of the most important texts in the Buddhist tradition, the Jataka tales recount the Buddha's experiences and teachings in his past lives. In many of these tales, the rebirth of the Buddha in animal form and the lessons learnt from these experiences are described. The tale of the "Banyan Deer" is one of the most well-known Jatakas in which the Buddha is born as a Banyan deer and guides his herd. Apart from this, many other examples of Jatakas have been mentioned in our study.

In Turkish Sufi literature, in parallel with Buddhist Uyghur literature, the deer motif has a mystical depth and a fantastic atmosphere. The similarity between the Muslim dervishes' wearing of deer's underwear and the Shamans' wearing of deer's clothes offers a profound perspective for the comprehension of mystical thought. The story of Kaygusuz Abdal (Gaybi of Alâiyeli) reflects this similarity in a striking way. In addition, Geyikli Baba and Agu İçen Baba, who are mentioned in Bektashism, are historical figures that can be shown as examples of the relationship between deer and saints in Alevi-Bektashi belief.

As in Buddhist iconography, the deer appears as an important symbol in Bektashi iconography, especially in the statues and portraits depicting Haji Bektash Veli. The deer, which is usually depicted in Haji Bektash Veli's lap, symbolises purification from sins and innocence due to its unpolluted passage through wetlands and its distance from evil (Günşen, 2007: 348). Deer is associated with meanings such as purity, elegance and progress towards reaching divine reality. In the process of obtaining this concept, which expresses a spiritual gain obtained by the wise person in the process of inner struggle and confrontation with his egoistic desires, the person struggles with the ego by abandoning his egoistic desires and progresses on the path of spiritual enlightenment. Obtaining deer underpants means raising one's level of inner development and spiritual maturity. In our study, after giving information about the deer symbol in Buddhism, the deer metamorphosis in Buddhism will be mirrored in the similarity of the deer metamorphosis in Bektashism, and witnesses and narratives about the deer will be presented to the reader through our study.

ALEVİLİĞİN MEDYAYA YANSIMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

A PERSPECTIVE ON THE REFLECTION OF ALEVISM IN THE MEDIA

İPEK SEMAH ELÇİ*

Sorumlu Yazar

Öz

Türkiye’de medya ve Alevilik ilişkisi, Aleviliğin tarihsel olarak nasıl algılandığı ve topluma nasıl yansıtıldığıyla yakından ilişkilidir. Aynı zamanda medyanın Aleviliği nasıl ele aldığı konusu, hem Türkiye’nin sosyo-politik yapısı hem de medyanın tarihsel rolü ile doğrudan bağlantılıdır. Türkiye’de Alevilik, siyasi ve toplumsal boyutta gerçek yapısının dışında bir inanç topluluğu olarak algılanmıştır. Bu durum medyanın da Aleviliği nasıl ele aldığına yansımıştır. Osmanlı döneminde Alevilik gerçek anlamıyla algılanmamış ve devlet ile tezatlık oluşturan bir yapı olarak görülmüştür. Bu durum Cumhuriyet dönemine kadar uzanan bir süreci kapsar. 1950’lerden itibaren medyada Alevilik konusuna daha fazla yer verilse de çoğu zaman Alevilik belli bir siyasi çerçeve içerisinde değerlendirilmiştir. Özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında medyanın, Alevileri ya görünmez kıldığı ya da yanlış ve eksik bilgilerle temsil ettiği gözlemlenmiştir. 1980 itibarıyla medya hareketlerinde Alevilik kendini ifade etmeye başlamıştır. 1980 darbesi sonrası dönemde medya, Alevileri çoğunlukla “öteki” olarak konumlandırmış ve Alevilere yönelik önyargıları pekiştirmiştir. Alevilikle ilgili medya hareketlerinde genellikle Aleviliğin dinî boyutu yerine siyasi bir hareket olarak algılanması sağlanmıştır. Alevi kimliği, genellikle sol eğilimli politik hareketlerle özdeşleştirilmiş ve bu da medyada Alevilere yönelik daha çok siyasi bir bakış açısının yer almasına neden olmuştur. Bu çalışmada Alevilik ve medya ilişkisi; Aleviliğin televizyon, gazete, sosyal medya, belgesel, film gibi medyada temsili üzerinde genel bir çerçeve oluşturularak medyanın Alevi toplumuna etkisi ve gelecek perspektifleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Medya, Alevilik-Medya İlişkisi, Aleviliğin Medyada Temsili, Medya Hareketleri.

Abstract

The relationship between media and Alevism in Turkey is closely related to how Alevism has been perceived historically and how it is reflected to society. At the same time, how Alevism is treated by the media is directly related to both the socio-political structure of Turkey and the historical role of the media. In Turkey, Alevism has been perceived as a community of faith besides its true nature in political and social dimensions. This situation is also reflected in how Alevism is treated by the media. During the Ottoman period, Alevism was not perceived in its true sense and was seen as an organism that was in opposition to the state. This attitude also covers a period extending to the Republic era. Although Alevism has been given more media coverage since the 1950s, Alevism has often been evaluated within a certain political framework. It has been observed that the media, especially in the first half of the 20th century, either rendered Alevism invisible or represented them with incorrect and incomplete information.

Araştırma Makalesi / Künye: SEMAH ELÇİ, İpek. “Aleviliğin Medyaya Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 279-294
<https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1567761>

* Araştırmacı, E-posta: ipeksemahelci@hotmail.com, ORCID: 0009-0002-9422-9078

As of 1980, Alevi have begun to express themselves and their faith in media movements. In the period following the 1980 coup, the media has generally positioned Alevi as the “other” and reinforced prejudices against Alevi. In media movements regarding Alevism, Alevism has generally been portrayed as a political movement rather than for its religious dimension. The Alevi identity has generally been identified with left-leaning political movements, which has led to a more political perspective towards Alevi in the media. In this study, the relationship between Alevism and the media, the media’s impact on the Alevi community, and future perspectives have been examined through building a general framework on the representation of Alevism in media such as television, newspapers, social media, documentaries, and movies.

Key Words: Alevism, Media, Alevism-Media Relationship, The Representation Of Alevism In The Media, Media Movements.

Giriş

Alevilik, İslam’ın özünde, insanı merkezine alan ve insani değerler üzerine inşa edilmiş bir inanç ve yaşam biçimidir; özellikle Hz. Ali ve onun soyundan gelen On İki İmamlar ve Ehl-i Beyt’e duyulan sevgi, saygı ve bağlılık üzerinde şekillenmiştir. Alevilikte Hz. Ali’nin merkezi bir rolü vardır; onun cesareti, bilgeliği ve mücadelesi Alevilerin adalet ve eşitlik anlayışının temelini atmıştır. İslam dininin mistik ve felsefi boyutuna vurgu yapan bu inanç sistemi, peygamber soyundan gelen Hz. Ali ve onun soyunu, yani On İki İmamları manevi rehberler olarak kabul eder. Aleviliğin merkezinde yer alan temel öğretiler; “Eline, beline, diline sahip ol” ilkesi etrafında şekillenir. Alevilik, bu açıdan hem bireysel hem de toplumsal bir sorumluluk bilinci geliştirir. Kerbela olayı, bu inanç sisteminin en önemli dönüm noktalarından biridir. Kerbela, Aleviler için sadece bir tarihsel olay değil, aynı zamanda zulme karşı verilen mücadelenin ve adalet arayışının kutsal bir sembolüdür. Bu olay, Alevilikte haksızlığa karşı direnişin, mazlumun yanında olmanın ve toplumsal adalet arayışının temel ilke olarak kabul edilmesini sağlar. (Kocabay,2014:261 vd)

Aleviliğin tarihsel gelişimi, içsel çatışmalar ve siyasi ayrışmalar bağlamında şekillenmiştir. Hz. Ali’ye ve Ehl-i Beyt’e olan bağlılık, Kerbela olayı Aleviliğin temelinde yer alır. Hz. Muhammed’in vefatından sonra halifelik mücadelesinde Hz. Ali’nin hilafeti, Aleviliğin tarihsel köklerini oluşturur. Hz. Ali’nin halife olduğu dönemde yaşanan Siffin Savaşı ve ardından Kerbela’da yaşanan katliam, Alevilik inancının manevi temellerini şekillendiren olaylar arasında yer alır. Kerbela olayı, Alevi inancında mazlumiyetin ve zulme karşı direnişin sembolü olarak önemli bir yere sahiptir. (Şanlı, 2005)

Aleviliğin temel bir kurumu olan cem, yalnızca bir ibadet şekli değil, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir ritüeldir. Cem ritüelinde gülbenkler, dualar ve manevi öğretiler topluluğun ortak değerlerini yansıtır ve bireyler arasında kardeşlik duygusunu güçlendirir. Cemler aynı zamanda Alevi inanç önderleri yani dedelerin topluluk içindeki önemini de ortaya koyar. Dede, Alevi toplumunda manevi bir lider olarak topluluğun rehberliğini yapar. Cem ibadetinde dede, dini bilgiyi ve öğretileri aktaran, aynı zamanda topluluğun adaletini sağlayan bir figürdür. Bu ritüel, Alevi toplulukları arasında toplumsal düzenin korunmasında önemli bir rol oynar. Alevilikte dede ve pirlar, dini ve toplumsal rehberler olarak büyük bir saygı görürler. Alevi toplulukları için dede ve pirlar, dini rehberliğin ötesinde, topluluk üyeleri arasında adaletin sağlanması ve ahlaki değerlerin korunmasında merkezi bir rol oynarlar. Dedeler, Alevi kültüründe geleneksel bilgilerin ve inançların nesilden nesile aktarılmasını sağlayan kişilerdir. Bu, Alevi toplumunun sürekliliğini ve toplumsal uyumunu koruma açısından son derece önemlidir. Bu değerler Anadolu Aleviliğinin

dede soylu geleneğinde ve babagan kolunda gülbanklerde açık ve sık bir şekilde tekrar edilir.

Bu gülbanklerin en önemlisi “*Musahip Erkanı*”nda okunan “*Tarik-i Müstakim Telkini*”dir. Bilindiği gibi Alevilikte gerçekten yola girebilmek için mutlaka musahip erkanından geçilmesi gerekmektedir. Artık bundan sonra yoldan dönüş olmamaktadır. Musahip ceminin en önemli erkanı ise yola girecek olan taliplerin yola girmeden önceki son uyarılarıdır. Bu telkini Alevilik ve Bektaşiliğin tanım ölçü ve sınırlılıklarını göstermesi açısından buraya alıyoruz:

“Ey talip! Mağrifetten gelip sırr-ı hakikate yol gider. Gidemezsin! Kış var aşılmaz dağlar var. Geçitsiz ırmaklar var. Bu belleri aşamazsın. Bu selleri geçemezsin. Bu yol demirden leblebidir yenilmez. Ateşten gömlektir giyilmez... Gelme... Gelme... gelme... Gelirsen... dönme... Dönme... dönme... Gelenin malı dönenin canı heder... İkrar verme... Verirsen de dönme...”

Ey talip!

İkrarın imanına yoldaş olsun... Hak, Şah-ı Merdan tümümüzü doğru yoldan ayırmasın.. Kimseye kin besleme... Haset etme... Garaz duyma... Kibirlenme... Elinle koymadığını alma... gözünle görmediğini söyleme... Boşalttığın varsa doldur... Ağlattığın varsa güldür. Yıktığın varsa yap... Kırdığın varsa onar... Yalan söyleme, başkasının malına göz dikme.. Emanete hainlik etme... ölçtüğünü tam ölç... tarttığını tam tart... Yetim hakkına dokunma İftira etme, yalan yere yemin etme... Yalan yere şahitlik yapma...

Ey Talip!

Hak dediğimizi Hak bil.. Batıl dediğimizi batıl bil... Yolun tarik-i müstakimdir. Yolun Güruh-ı Naci yoludur... Yol her şeyden öncedir... Yol: Allah, Muhammed, Ali yoludur... Rehberin Ali, Mürşidin Muhammed'dir. Allah Eyvallah Gerçeğe hü... Mümine ya Ali...”

Görüldüğü gibi çok açık ve anlaşılır bir biçimde Alevi Bektaşi değerlerinin tek tek ele alındığı ve bunlarla ilgili olarak yola giren bir Alevinin nasıl davranması gerektiği açık ve sade bir dille anlatılmaktadır.

Dikkat edilirse Alevilik, yalnızca bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda evrensel insani değerlerin vurgulandığı bir yaşam felsefesi olarak da dikkat çeker. Bu felsefede sevgi, hoşgörü, barış, adalet ve eşitlik gibi değerler ön plandadır. Alevilik, toplumsal adalet ve eşitlik ilkeleri üzerine kurulu bir toplumsal düzenin savunucusudur. Bu bağlamda, Alevilik hem bireyin içsel yolculuğunu hem de toplumsal sorumluluklarını önemseyen bir inanç sistemi olarak değerlendirilebilir.

Medyanın Aleviliği nasıl ele aldığı konusu, hem Türkiye'nin sosyo-politik yapısı hem de medyanın tarihsel rolü ile doğrudan bağlantılı olup Türkiye'de medya ve Alevilik ilişkisi, Aleviliğin tarihsel olarak nasıl algılandığı ve topluma nasıl yansıtıldığıyla da yakından ilişkilidir.

Osmanlı döneminde Alevilik gerçek anlamıyla algılanmamış ve devlet ile tezatlık oluşturan bir yapı olarak görülmüştür. Bu durum Cumhuriyet dönemine kadar uzanan bir süreci kapsamıştır. Özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında medyanın, Alevileri ya görünmez kıldığı ya da yanlış ve eksik bilgilerle temsil ettiği gözlemlenmiştir. 1950'lerden itibaren medyada Alevilik konusuna daha fazla yer verilse de Alevilik belli bir siyasi çerçeve içinde değerlendirilmiştir. Özellikle 1980 darbesi sonrası dönemde medya, Alevileri çoğunlukla “öteki” olarak konumlandırmış ve Alevilere yönelik önyargıları pekiştirmiştir. Alevi kimliği, genellikle sol eğilimli politik

hareketlerle özdeşleştirilmiş ve bu da medyada Alevilere yönelik daha çok siyasi bir bakış açısının yer almasına neden olmuştur.

1. Türk Medyasının Aleviliğe Bakışı

Aleviliğin Televizyon ve Gazetelerde Temsili

Televizyon, Aleviliğin topluma yansıtılmasında önemli bir araç olmuştur. 1990 yılı itibariyle özel televizyonların Türk insanının hayatına girmesiyle birlikte diğer hususlarda olduğu gibi Alevilik üzerinde de aktarımlar yapılmıştır. Ancak, bu dönemde bile Alevilik genellikle marjinal konularla ilişkilendirilmiş ve Alevilerin ritüelleri, talepleri medya tarafından gerektiği gibi ele alınmamıştır.

Gazeteler açısından bakıldığında, Alevilik çoğunlukla “*siyasi krizler, toplumsal olaylar ya da dini çatışmalar*” bağlamında gündeme gelmiştir. Özellikle 1993 Sivas Katliamı, Alevilerin medya üzerindeki görünürlüğünü artırmış, ancak aynı zamanda Alevilikle ilgili önyargıların derinleşmesine yol açmıştır. Medya, Aleviliği genellikle mağduriyet ve zulüm üzerinden ele almış, Alevi inancının felsefi ve kültürel boyutlarını göz ardı etmiştir.

Bunun yanında uzun bir süre kalıp yargıların oluşturduğu bir polemik yazılı ve görsel basında geniş tartışmalara sebep olmuştur. Hafızalarımızdan halen silinmemiş olan örneklerle bakmak gerekirse:

Mum söndü yaftasının medya aracılığıyla dolaşıma girmesinin en çarpıcı örneklerinden biri 1994'te Star TV'de yayınlanan bir yarışma programında, Güner Ümit'in ifadeyi kullanmadan Alevilik ve ensest arasındaki ilişkiye yaptığı göndermedir (Yalçınkaya, 1996; Ertan, 2017). Başka bir gönderme, Güner Ümit'e benzer bir 'televizyon karakteri' olan Mehmet Ali Erbil tarafından 2010 yılında yeniden yapılır (Zırh, 2013). Aynı yıl mum söndü yaftasının ulusaşırı göçle birlikte yurtdışına ihraç edildiğini ve Almanya'da popüler dizi olan Tatort'ta da dolaşıma girdiğini görürüz (Kosnick, 2011). (Çetin, Emre–Berfin Kumru 2023:343)

Alevilik Üzerine Yapılan Belgeseller ve Filmler

Alevilik üzerinde sinema sanatının ülkemizde yaygınlaşması ile birlikte film, TV dizisi ve zaman içinde belgesellerin yapıldığını görüyoruz. Bu filmler içinde *Muhsin Ertuğrul*'un yaptığı *Boğaziçi'nin Esrarı* isimli film Bektaş geleneği üzerinde yapılan ve olumsuz mesajlar içerir bir film olarak karşımıza çıkar. *Muhsin Ertuğrul*'un 1922 yılında yaptığı bu film *Yakup Kadri Karaosmanoğlu*'nun *Nur Baba* isimli romanından sinemaya uyarlanmıştır. Döneminde hem romanla hem de filmle ilgili sert eleştirilerin olduğu bilinmektedir. *Muhsin Ertuğrul*'un senaryosunun yazdığı filmde dönemin ünlü tiyatrocularından *Vasfi Rıza Zobu*, *Galip Arcan* ve *Behzat Budak* gibi dönemin tanınmış tiyatro sanatçıları rol almıştır.

Muhsin Ertuğrul, Bektaşilik üzerinde yaptığı bu filmde sonra 1947 yılında Senaryosunun *Nazım Hikmet*'in yazdığı *Kızılırmak*, *Karakoyun* filmini çekmiştir. Bu filmin Türk sinema tarihinde özel bir yeri vardır. Hem başarısı hem de 1967 yılında Ömer Lütfi Akad tarafından yeniden filme alınması ile dikkatleri üzerine çekmektedir. Filmde besici kültürü içinde Aleviliğin temel düşüncelerine yer verilmesi özellikle Cemde Dara Durma ve Rızalık Alma kavramlarına temas etmesi bakımından önem taşımakta ve Alevilik olabildiği kadar doğru tanıtılmaktadır. *Muhsin Ertuğrul*'un çektiği filmde başrolleri *Behzat Budak* ve *Cahide Sonku* oynamıştır. Ömer Lütfi Akad'ın çektiği filmde ise Başroller *Yılmaz Güney* ve *Nilüfer Koçyiğit* tarafından

paylaşmıştır. Özellikle her iki filmin müzikleri doğrudan Alevi nutuk ve nefeslerinde etkilenilerek düzenlenmiştir.

Bu filmin beğenilmesi ve ses getirmesi üzerine yine *Akad* bu sefer de *Gökçe Çiçek* isimli filmi çekmiştir. *Hülya Koçyiğit* ve *Serdar Gökhan*'ın başrollerine paylaştığı bu film 18 yüzyıl Anadolu'sunda besici kültürünü yaşayan Türkmen obalarının toprakla ilişkisi üzerine kurulmuştur. Filmin arka planında yer alan Türkmen gelenekleri ise doğrudan Alevi yaşam biçimini canlandırmasına rağmen doğrudan Alevilik kavramına yer verilmez.

Yakın zamanlara doğru Alevi kültürünün gittikçe daha çok sinema filmlerinde kullanıldığını görüyoruz. Bu filmlerde Alevi erkanının daha net ve açık bir şekilde yer aldığını belirtmemiz gerekir. Bu filmlerin bazılarını şöyle sıralayabiliriz: *“Umuda Yolculuk”* (1990) *“O Da Beni Seviyor”*, *“Hacı Bektaş Veli – Anadolu’yu Türkleştirenler”* (1974), *“Gönüllerin Fatihi Yunus Emre”* (1973), *“Ali’ye Gönül Verdim”* (1972) *Avşar Beyi* (1972) (Dilek, https://bianet.org/yazi/sinemada-alevilik-293599#google_vignette) (Erişim 28 Ekim 2024) (Koluvaçık, 2023:27). Bunların arasında özellikle *Pir Sultan Abdal* filmi 1973 yılında Antalya Film festivalinde en iyi görüntü yönetmeni ödülüne layık görülmüştür ([https://tr.wikipedia.org/wiki/Pir_Sultan_Abdal_\(film\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Pir_Sultan_Abdal_(film))) (Erişim28 Ekim 2024). *Pir Sultan Abdal* rolünü *Fikret Hakan*'ın oynadığı bu filmde özellikle Sivas Valisi olan *Hızır Paşa* olumsuz bir karakter olarak canlandırılmıştır.

Bir başka *Pir Sultan Abdal* Filmii ise tematik olarak doğrudan Alevi kültürünün tanıtıcı özelliklere sahip olan film geniş bir izleyici kitlesine ulaşmıştır. Bunun yanında Aleviliği kısmen veya bazı tematik konularda tamamen yanlış tanıtan film ve dizilerin varlığını da burada belirtmekte fayda vardır. (Karaaslan Şanlı, 2023, s.108: 203) Daha geniş bilgi için Ege Üniversitesinde yapılan 2000 li yıllardan sonra Türk sinemasında Alevilikle ilgili çalışmalara Koluvaçık'ın çalışmasından bakılabilir (Koluvaçık, 2021).

Sinema ve televizyon dizilerinde Alevilikle ilgili bazı yanlış ve spekülatif algıların derin izler bıraktığını da burada belirtmemiz gerekecektir:

Bu örneklerin birçoğuna Aleviler sert tepkiler verirler: Boğaziçi'nin Esrarı (1922) *filminin seti bir grup Alevi tarafından basılır* (Erseven, 2005); *Aşkı Memnu* (1975) *dizisi o dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki Alevi Milletvekili Mustafa Timisi tarafından bir soru önergesiyle eleştirilir ve yayıncı Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT) dava edilir* (Ata, 2007). *Güner Ümit olayından sonra Star TV binlerce protestocunun baskınına uğrar* (Yalçınkaya, 1996; Ertan, 2017). *Mehmet Ali Erbil yerel bir mahkemede para cezasına çarptırılır* (Zirh, 2013) ve *Tatort dizisi uluslararası ölçekte, Avrupa'da Alevilerin yaşadığı ve örgütlü olduğu birden fazla ülkeye yayılarak, protesto edilir* (Kosnick, 2011). *Öyleyse hâlihazırda elimizdeki verilerle medyada dolaşıma giren mum söndü yaftasının tarihine kısaca göz atmak, medyada temsil meselesinin nasıl bir politik mücadele alanı olduğunu anlamak için yeterlidir.* (Çetin, Emre–Berfin Kumru 2023:343vd.)

Ancak son yıllarda özellikle *Hacı Bektaş Veli* 13. yüzyıl Anadolu kültürü ile ilgili olarak yapılan film ve dizilerde Alevi öğretisine yaygın olarak atıf yapıldığını söylemek mümkündür. Buna bağlı olarak çok sayıda belgesel film yapıldığını da burada belirtmekte fayda vardır. Üzerinde başlı başına bir çalışmanın yapılması gereken belgeseller arasında Başbakanlık Tanıtma Fonu tarafından desteklenen Gazi Üniversitesi tarafından 14 ülkede çekimleri yapılan *Kazakistan'dan Macaristan'a Erenlerin İzinden Belgeseli* TRT tarafından 13 bölüm halinde gösterilmiş, CD'leri

çoğaltılarak satılmaktadır. Belgesel Uluslararası Barış Ödülüne layık görülmüştür (<https://www.dr.com.tr/muzik/trt-arsiv-serisi-09-kazakistandan-macaristana-erenlerin-izinden>) (Erişim 28 Ekim 2024).

Son yıllarda Alevilik üzerine yapılan çok sayıda belgesel ve film, Alevi inancının daha derinlemesine anlaşılmasına ve topluma daha doğru yansıtılmasına katkı sağlamıştır; Alevi inanç değerlerinin ve ritüellerinin daha geniş bir kitle tarafından anlaşılmasına olanak tanımıştır.

Özellikle 2000'li yılların başından itibaren yapılan belgesellerde “*Cemeleri ve dedeler*” başlık olarak öne çıkmıştır. Filmler açısından bakıldığında, Alevi karakterlerin yer aldığı bazı yapımlar, Aleviliği mistik ya da egzotik bir unsur olarak sunarken, bazı durumlarda Alevilikle ilgili derinliksiz ve yüzeysel anlatılar üretmiştir. Bu durum, Aleviliğin popüler kültürde nasıl temsil edildiğine dair eleştirel bir gözle bakmayı gerektirmiştir.

Alevilik ve Toplum: Medyanın Alevilere Yönelik Algıyı Şekillendirme Gücü

Medya, toplumun inançlar ve kimlikler konusundaki algılarını büyük ölçüde şekillendiren bir güçtür. Türkiye’de medya organlarının Alevilik konusundaki tutumu, Alevi toplumunun toplumsal algısına da yansımıştır. Medya Aleviliği siyasi bir düzlemde incelediği için Alevilere yönelik önyargıları pekiştirmiş ve Alevi kimliğinin toplumsal kabulünü zorlaştırmıştır.

Medyada Alevilik sıklıkla “*mağduriyet, çatışma ya da ötekileştirme*” bağlamında ele alınmış ve bu inancın kültürel ve dini zenginlikleri arka planda kalmıştır. Medya organlarının Alevilikle ilgili daha dengeli ve objektif bir yaklaşım benimsememesi, Alevilere yönelik toplumsal algıların olumsuz yönde şekillenmesine yol açmıştır.

Özellikle ana akım medya veya yaygın medya olarak adlandırdığımız medyada Alevilik konusunun üzerinde ciddi bir bilgi eksikliği olduğu görülmektedir. Türkiye’de genellikle kendi kültürel mecralarımıza kapalı bir aydın profiline sonucunu olan bu gelime sonucu Alevilik üstü örtülü olarak dışlanmakta veya geniş bir şekilde yer almamaktadır. Bu konuda *Doğan Bermek* şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Mevcut medya Alevilerin yaşadıkları sorunlara gereğince yer vermiyor. Yeterli uzmanlık bilgileri yok ve olayları arka planlarını, geçmişlerini ve başka olaylar ile bağlantılarını irdelemeden sadece haber olarak veriyor. Aleviler medyada yer bulamıyor, ayrıca bulsalar da medyada Alevileri ve Aleviliği anlamış yönetici ve programcı o kadar az ki sorunlar soyutlaştırılıyor.” (Solgun, Cafer, Medya Aleviliği Tanımıyor, Sivil Sayfalar, (<https://www.sivilsayfalar.org/2019/06/20/medya-alevileri-tanimiyor>.) (Erişim: 28 Ekim 2024) Bu değerlendirme kendi içinde bir doğruluk payına sahipse de son zamanlarda ana akım medyada araştırma ve inceleme yazıları çıkmakta röportajlar yayınlanmaktadır.

2. Aleviliğin Medyaya Yansımada Stereotipler ve Ötekileştirme

Aleviliğin Medyada Ötekileştirilmesi ve Dışlanması

Medyada Alevilik, tarihsel olarak çoğu zaman ötekileştirilmiş ve dışlanmış bir kimlik olarak sunulmuştur. Özellikle ana akım medyada Alevilere yönelik negatif bir dilin kullanılması, toplumsal önyargıların güçlenmesine neden olmuştur. Aleviliğin medyada sıklıkla “*farklı*”, “*aykırı*” veya “*muhalif*” bir inanç olarak temsil edilmesi, bu topluluğun dışlanmasına ve ayrımcılığa maruz kalmasına zemin hazırlayarak Alevilerin kendilerini ve inanç pratiklerini gizleme tutumu içine sokmuştur. Alevilerin

kent yaşamına geçişte inançlarını daha da gizleme gereği hissetmeleri de bu durumla ilişkilidir. Köylerden kente göç eden Alevi aileler, kent ortamında kimliklerini saklamaya ve inançlarını ifade etmekten kaçınmaya zorlanmışlardır. Ötekileştirme bir grup veya topluluğun dışlandığı, marjinalleştirildiği veya negatif bir şekilde temsil edildiği bir iletişim biçimidir. Medyanın bu tür bir dili kullanması, Alevilerin kendilerini ifade etme özgürlüklerini kısıtlamakta ve toplumsal algılarını olumsuz yönde etkilemektedir.

Alevi bireylerin kimliklerini açıkça yaşamaları, toplumsal kabul ve saygı bulmaları açısından son derece önemlidir. Ancak ötekileştiricilik Alevilerin toplumda kendi inançlarını, kültürel değerlerini ve kimliklerini ifade etmelerini zorlaştırmakta ve bu durum, Alevi toplumu üzerinde bir baskı oluşturmaktadır. Bu baskı, Alevilerin kendilerini izole hissetmelerine ve toplumsal kimliklerini gizlemek zorunda kalmalarına yol açabilir.

Siyasi Bağlamda Aleviliğin Medyada Yansıtılması: Önyargılar ve Yanlış Algılar

Alevilik, Türkiye'deki medya tarafından çoğu zaman siyasi bir bağlamda ele alınmıştır. Bu bağlamda Aleviler, tarihsel olarak sol eğilimli siyasi hareketlerle özdeşleştirilmiş ve bu da onların yanlış bir şekilde temsil edilmesine neden olmuştur. Özellikle 1970'lerde Alevilik ve sosyalist hareketler arasında kurulan bağ, medyada bu inanç topluluğunu yalnızca siyasi bir kimlik olarak sunma eğilimini artırmıştır.

Medyada Alevilerin sol hareketlerle ilişkilendirilmesi, bu topluluğun inançlarının zenginliğini gölgede bırakmıştır. Alevilik, siyasi mücadelelerden bağımsız olarak manevi ve dini bir derinlik taşır, ancak medya çoğu zaman bu unsurları göz ardı etmiştir.

Sosyal Medyada Aleviliğe Yönelik Yaklaşımlar

Sosyal medya, Alevilerin kendi seslerini duyurmaları ve inançlarını ifade etmeleri için önemli bir mecra haline gelmiştir. Ana akım medyada yeterince temsil edilmeyen Aleviler, sosyal medya aracılığıyla inançlarını ve toplumsal sorunlarını daha geniş kitlelere ulaştırma fırsatı bulmuşlardır. Öte yandan, sosyal medyada da Alevilere yönelik önyargılar ve nefret söylemi devam etmektedir. Özellikle Alevilikle ilgili yanlış bilgilere ve ayrımcı söylemlere sıklıkla rastlanmaktadır. Alevi gençleri, sosyal medyada kimliklerini ifade ederken aynı zamanda bu platformları inançlarının modern dünyayla bağlarını kurmak için de kullanmaktadır.

Alevilik ile ilgili içerikler, özellikle YouTube gibi video platformlarında geniş bir kitleye ulaşmakta, cemlerden dedelerin konuşmalarına kadar birçok inanç temsili burada yer almaktadır. Sosyal medya, bireylerin ve toplulukların kendilerini ifade etme, bilgi paylaşma ve etkileşimde bulunma yollarını köklü bir şekilde değiştirmiştir. Alevilik gibi tarihsel olarak ötekileştirilmiş bir inancın temsil edilmesi ve anlaşılması için sosyal medya, güçlü bir araç haline gelmiştir.

Aleviliğin kültürel ve dini zenginlikleri, genellikle geleneksel medyada yeterince temsil edilmeyebilir veya yanlış anlaşılabilir. Ancak sosyal medya platformları, Alevi bireylerin ve toplulukların bu zenginlikleri doğrudan paylaşmalarına olanak tanımaktadır. Bu durum, Alevi gençlerinin kendi kültürel miraslarını tanıtmaya ve yayma konusunda daha fazla fırsata sahip olmaları anlamına gelir.

Sosyal medya, Alevilik hakkında bilgi edinmek isteyenler için erişilebilir bir

kaynak oluştururken, aynı zamanda Alevi toplumu için de kendini ifade etme ve kimliğini güçlendirme alanı sunmaktadır. Bu bağlamda, sosyal medya aracılığıyla gerçekleştirilen paylaşımlar, yanlış bilgilendirmelerin önüne geçebilir ve toplumsal önyargıları azaltabilir.

Sonuç olarak, sosyal medya, Aleviliğin kültürel ve dini boyutlarını daha geniş kitlelere ulaştırarak, toplumsal anlayış ve hoşgörüyü artırma potansiyeline sahiptir. Aleviliğin zenginliklerinin öğrenilmesi ve kabul görmesi, farklı inanç ve kültürler arasında diyalog ve etkileşimi teşvik ederek toplumsal barışa katkı sağlayabilir. Bu nedenle, sosyal medyanın bu işlevinin bilinmesi ve desteklenmesi büyük önem taşımaktadır.

3. Aleviliğin Kültürel ve Sanatsal Yansıması: Medyanın Rolü

Alevilik ve Sanat: Kültürel Mirasın Temsili

Alevilik, tarih boyunca zengin bir kültürel ve sanatsal miras üretmiştir. Bu miras, özellikle müzik, edebiyat ve halk sanatı gibi alanlarda kendini göstermektedir. Alevi deyişleri, nefesler ve semahlar, Alevi inancının temel ritüellerinden biri olarak sanatla iç içe geçmiştir. Ancak medya, bu zengin kültürel mirası yeterince yansıtmakta zaman zaman eksik kalmıştır.

Televizyon programları ve filmler Alevi kültürünü yansıtmada zaman zaman eksik kalmış, bu da toplumun Aleviliği sadece politik bir kimlik olarak algılamasına yol açmıştır. Öte yandan, müzik kanalları ve radyo programları Alevi müziğini zaman zaman yayımlasa da bu temsiller çoğunlukla mistik veya folklorik bir bağlamla sınırlı kalmıştır.

Alevi Müziği ve Medya

Öncelikle Alevi müziğinin işlevi toplumsal örgütlenmedeki yeri üzerinde durmak gerekir. Müzik Anadolu'da yaşayan en özgün bir toplantı yöntemi olan *Cem Erkanı'nın* ayrılmaz bir parçasıdır. Bu özelliği ile üzerinde az durulmuştur. Özellikle TRT'nin *Muharrem, Hacı Bektaş Veli Anna* törenleri gibi özel günlerde çoğunlukla yer verdiği bu müzik gerçek işlevi ile yansıtılmamaktadır. Bizim yaptığımız araştırmalarda iletişim bilimini en temel unsurlarından biri olan toplantı yönetiminde örneği görülmemiş bir toplantı kültürünü kendi bünyesinde taşır.

Bilindiği gibi Cem Erkanı bir disiplin içinde yapılır. Bu disiplin içinde deyişler, nefesler toplantının geçiş noktalarında geçişi sağlayan önemli bir görev üstlenir. Örnek vermek gerekirse önce on iki hizmet yapacak görevlilerin meydana girişi sırasında söylenen deyişler, nefesler onları tanıtmak ve işlevlerini göstermek içindir. Duvaz-ı İmamlar ise rızalık alma, dara çekme, çerağ uyandırma vb. cem içindeki süreçlerin gerçekleştirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Bu yüzden Cem erkanında zakir'in erkanının sağlıklı yürütmesinde vazgeçilmez bir yeri vardır. Bu anlamda bakıldığında zaman günümüz Alevi ocaklarında bile henüz Deyiş, Tevhid, Miraçlama, Duvaz-ı İmamlar (Duvazlar, Duvazdehler, Duvazdeh İmamlar)ın vb. önemi tam olarak kavranmış değildir.

Alevi inancının önemli bir parçası olan müzik, cemlerde ve günlük yaşamda derin bir anlam taşır. Alevi nefesleri, deyişleri insanın Tanrı ile olan ilişkisini, evrenin varoluşunu ve insanlığın yolculuğunu anlatır. Türkiye'deki medya, Alevi müziğini zaman zaman kültürel bir değer olarak ele almış, ancak bu eserlerin derinlikli anlamlarına ve Aleviliğin manevi boyutlarına pek fazla yer vermemiştir. (Poyraz, B.

(2007).

Türk kültürünün çok önemli bir parçasını oluşturan Alevi Bektaşî nefes /deyişleri ve Ocaklar çevresinde gelişen müzik neredeyse toplumun bütün kesimleri tarafından benimsenme gücüne sahiptir. Denilebilir ki Alevi Bektaşî müziği kültürümüzün içinde çıkarıldığı zaman Türk kültüründe büyük bir boşluk oluşur.

Alevî müziği, özellikle *Yavuz Top, Muhlis Akarsu, Arif Sağ ve Musa Eroğlu* gibi sanatçılar aracılığıyla geniş kitlelere ulaşmıştır. Ancak bu sanatçıların eserleri genellikle Alevilik bağlamında değil, daha geniş bir halk müziği kategorisinde sunulmuştur. Medya, Alevî müziğinin toplumsal mesajlarını öne çıkarırken, bu müziğin dini boyutlarına yeterince odaklanmamıştır.

Son yıllarda internet ve dijital medya platformları, Alevî müziğinin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamış ve bu sayede Alevî kültürü daha fazla görünürlük kazanmıştır. Ayrıca, müzikle birlikte semah videoları da yaygınlaşmış ve Alevî inanç ritüelleri dijital ortamda daha geniş bir yer bulmuştur.

Televizyon Dizileri ve Filmlerle Aleviliğin Yansıtılması

Televizyon dizileri ve filmler, Aleviliği geniş kitlelere ulaştırmada önemli bir role sahiptir. Ancak Alevî karakterlerin ve inanç pratiklerinin medyadaki temsili zaman zaman sorunlu olabilmektedir. Bununla birlikte, bazı yapımlar Aleviliğin kültürel ve toplumsal boyutlarını daha geniş bir perspektiften ele almayı başarmıştır.

Örneğin, birkaç televizyon dizisi Alevî karakterler aracılığıyla bu topluluğun sorunlarını ve inançlarını işlemeye çalışmış, ancak bu çabalar genellikle yüzeysel kalmıştır. Medyada Aleviliğin temsili, genellikle politik veya dramatik olaylar üzerinden şekillendiği için, inanç ve kültürün derinliklerine inilmeden kurgusal anlatılar oluşturulmuştur. Bu, Aleviliğin medyadaki görünürlüğünü artırsa da yanlış anlamalara ve stereotiplerin pekişmesine neden olabilmektedir.

4. Alevilik ve Medya Etiği: Doğru Temsil ve Bilinçli Yayıncılık

Medyanın Aleviliği Temsil Etme Sorumluluğu

Medya, toplumsal kimliklerin doğru bir şekilde yansıtılmasında kritik bir rol oynamaktadır. Alevilik gibi tarihsel olarak ötekileştirilmiş topluluklar, medyada doğru ve adil bir şekilde temsil edilmediklerinde toplumsal önyargılara maruz kalabilirler. Bu bağlamda, medya kuruluşlarının Alevilikle ilgili içerik üretirken bilinçli ve duyarlı bir yayıncılık yapması önemlidir.

Medya etiği, sadece objektif ve doğru bilgilendirme değil, aynı zamanda toplumsal barışa katkı sağlama sorumluluğunu da içerir. Alevilik, medya tarafından sadece siyasi krizler ya da toplumsal çatışmalar bağlamında değil, kültürel ve dini bir zenginlik olarak ele alınmalıdır.

1960'lı yıllardan sonra değişik Alevî sivil toplum örgütlerinin çok sayıda dergi ve gazete çıkardığını biliyoruz. Bu gazete ve dergiler genellikle bir reaksiyon ve savunma amaçlı olarak yayınlanmış gazete ve dergilerdir. Medyanın temel etik değerlerinden biri olan kamunun doğru bilgilendirilmesi, gerçeklerin toplumla paylaşılması açısından bakıldığı zaman çok büyük eksikliklerle karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Belki de toplumsal ötekileştirmenin en önemli sebeplerinden birisi medyanın kendi geliştirdiği etik değerlere yine kendisinin uymamasıdır.

Öncelikle doğru kullanılmadığı takdirde medya mecralarının çok geniş bir çevrede

olumsuz etki yaratacağı açıktır:

Medyanın günümüzde geldiği nokta, iletişimi bir “tk”a sıkıştırmıştır (Milton, 2014). Bu niteliği gereği “yeni medya” dijital teknolojiyi kullanarak ortam ve araç farklılıklarını ortadan kaldıran, yoğun etkileşim imkânı sunan bir alandır (Tekvar, 2016). Yeni medyanın-gazete, radyo, televizyon gibi geleneksel medyanın aksine-genel kabul görmüş, kalıplaşmış kuralları bulunmamaktadır. Google hizmetleri (Gmail, Google Maps, Google Docs, Google Translate gibi), Facebook, Twitter vb. araç ve uygulamalar yeni medya kapsamına girmektedir (Atabek, 2013).

Atabek’in de açıkça ifade ettiği gibi kalıp ve sınırları olmayan bir alan haline gelen medya mecralarında Aleviliğin tam ve eksiksiz tanıtılması da doğrudan siyasal, inançsal kalıp yargılardan kurtulmuş nitelikli medya mensuplarının yetiştirilmesine bağlıdır. Nitelikten anlaşılması gereken ise hem yerel hem de evrensel bazda temel değerlere sahip olmaktadır:

“Medya etiği soyut ve düzenleyici ilkelere dayanmaktadır (Lumby & Probyn, 2003). Bu ilkeler (1) dürüstlük, (2) yansızlık, (3) haber-yorum ayrımı, (4) mahremiyet, (5) eleştiri dozunu kaçırılmama, (6) cevap ve tezip hakkına saygı, (7) şahsi veya kurum çıkarlarının önde tutulmaması ve (8) şiddet, terör vb. karşı duruş sergileme, (9) suçu sabit oluncaya kadar kişinin suçsuzluğu ilkeleridir (Banar, 2013; Demir, 2007). Bununla olası durumların tüm karmaşıklığını ilkelere yansıtmak mümkün değildir (Pritchard, 2000). Ancak medya etiğinin medya uygulayıcılarının ve birey-medya etkileşiminin getirdiği deneyimlere dayanarak ilkelerinin yapılandırılmasının uygun olduğu söylenebilir.” (Kattıtaş, Seylim, Demirkan, 22 Mayıs 2022:156)

Ülkemizdeki medya mecralarının en büyük sorunlarından birisi popüler kültürün ve siyasal dalgalanmaların yarattığı bir kalıp yargıların medya etiğinin önüne geçmesidir. Bu yüzden özellikle kontrol edilmesi neredeyse imkânsız hale gelmiş olan sosyal medya mecralarında ötekileştirmeden de öte kışkırtıcı yayınların yaygın bir şekilde yapıldığını görmekteyiz. Birçok örnekten sadece birinin resmi kaynağını burada verebiliriz. (<https://www.kocaeli.pol.tr/sosyal-medya-platformlarında-alevi-vatandaşlarımıza-yonelik-hakaret-icerikli-paylasim>)

Medya Okuryazarlığı ve Alevi Toplumu

Medya okuryazarlığı, bireylerin medya içeriklerini eleştirel bir şekilde analiz etme ve doğru bilgiye ulaşma becerisini kapsar. Alevi toplumu, medya tarafından temsil edilen biçimlerine karşı daha bilinçli bir yaklaşım benimsemek ve medyada Alevilikle ilgili önyargılarla mücadele etmek için medya okuryazarlığını geliştirmek zorundadır.

Alevi toplumunun genç bireyleri, sosyal medya platformlarını etkili bir şekilde kullanarak kendi anlatılarını oluşturma ve yaygınlaştırma konusunda başarılı olmaktadır. Medya içeriklerine eleştirel bakış açısı geliştirmek, Alevilerin kendi kimliklerini daha güçlü bir şekilde ifade etmelerini ve toplumsal önyargılara karşı koymalarını sağlayacaktır.

5. Aleviliğin Medyadaki Temsili

Aleviliğin Medyada Temsili

Aleviliğin medyadaki temsili, sadece inançların ve ritüellerin görünürlüğüyle sınırlı değildir. Medya, Aleviliği topluma tanıtmak, bu inancı anlama süreçlerini kolaylaştırmak ve toplumsal uzlaşmaya katkı sağlamak açısından kritik bir role sahiptir. Medya, yalnızca Aleviliği yansıtmakla kalmamalı, aynı zamanda bu inanç sisteminin

derinliğini ve zenginliğini anlamak için bir köprü vazifesi görmelidir. Ancak mevcut yayın politikalarının önyargılarla şekillenmesi, Aleviliğin kültürel ve dini yönlerinin yüzeysel bir bakış açısıyla ele alınmasına neden olmaktadır. Bu durum, toplumun Aleviliği sadece bir siyasi kimlik ya da tarihsel bir olgu olarak görmesine yol açmakta, Alevi toplumunun manevi ve kültürel zenginliğini yeterince takdir edememektedir.

Alevilik, zengin bir tarih ve kültür barındıran, derin bir felsefi yapıya sahip bir inanç sistemidir. Medyanın bu derinliği yansıtma sorumluluğu, toplumsal uzlaşmayı güçlendirecek ve Alevi toplumunun kendini ifade etmesine olanak tanıyacaktır.

Sosyal medya platformları, Alevi toplumu için yeni fırsatlar sunmuş ve bu inancın daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. Alevi gençlerinin sosyal medyayı aktif kullanımı, toplumsal önyargılarla mücadelede önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

Medya, toplumsal barışa katkı sağlayacak bir dille Aleviliği ele almalı ve bu inanç topluluğunun zengin tarihini, kültürünü ve manevi değerlerini doğru bir şekilde yansıtmalıdır. Aleviliğin kültürel, sanatsal ve dini boyutları, medyada doğru ve adil bir şekilde temsil edildiğinde, toplumun bu inancı daha iyi anlayabilmesi ve Alevi toplumunun da kendisini ifade edebilmesi mümkün olacaktır.

Alevilik, yüzyıllar boyunca birçok zorlukla karşılaşmış, baskılara rağmen inançlarını ve kültürlerini korumayı başarmış bir topluluk olarak, medyada güçlü bir temsili hak etmektedir. Geleneksel ve dijital medya organlarının Aleviliği sadece bir siyasi kimlik ya da tarihsel bir olgu olarak değil, aynı zamanda yaşayan, gelişen bir inanç ve kültür olarak ele alması; toplumsal uyumun sağlanmasına ve farklı inanç toplulukları arasında karşılıklı saygının geliştirilmesine katkı sağlayacaktır. Alevi toplumu, özellikle genç nesiller aracılığıyla sosyal medyada kendi anlatılarını şekillendirip yaymaya devam ederken, medya etiği ve okuryazarlığı da bu süreçte daha büyük bir rol oynamalıdır.

6. Aleviliğin Medyada Daha Fazla Yer Alması İçin Öneriler

Medya Kuruluşlarının Sorumluluğu ve İçerik Üretimi

Alevilik gibi tarihsel olarak ötekileştirilmiş toplulukların medyada daha geniş bir şekilde temsil edilmesi için medya kuruluşlarının bilinçli bir politika benimsemesi gerekmektedir. Alevi inancını yalnızca siyasi olaylar ya da çatışmalar bağlamında değil, kültürel ve dini boyutlarıyla ele almak medya organlarının sorumluluğundadır.

Alevilik üzerine yapılan belgesel, tartışma programları, dinler tarihi dizileri gibi içerikler, Alevi toplumunun ve inancının doğru anlaşılmasını sağlayacak şekilde hazırlanmalıdır. Medya organlarının, Alevilik konusundaki programları hazırlarken Alevi toplumundan temsilcilerle ve uzmanlarla iş birliği yapması önemlidir. Bu şekilde, yanlış bilgilendirmelerin ve önyargıların önüne geçilebilir.

Alevi Toplumunun Medyada Temsilini Artırma Stratejileri

Alevi toplumu, medyada daha fazla görünürlük kazanmak ve kendi hikayelerini anlatmak için çeşitli stratejiler geliştirebilir. Alevi gazeteciler, yapımcılar, senaristler ve yönetmenler, kendi inançlarını ve kültürlerini daha doğru ve etkili bir şekilde temsil edebilirler.

Ayrıca, Alevi kurum ve kuruluşları medya ile daha aktif iş birliği yaparak, medya içeriklerine katkıda bulunabilir. Alevi toplumunun kültürel mirası, sanatı ve inanç

pratikleri daha görünür kılinarak, medyada Alevilik hakkında daha dengeli ve olumlu bir temsile katkı sağlanabilir.

Sosyal medyanın gücünden yararlanarak, Alevi gençlerin medya platformlarında yer almasıyla bu platformlar, Aleviliği daha geniş kitlelere tanıtmak ve yanlış bilgilendirmelere karşı doğru bilgileri yaymak açısından büyük bir potansiyele sahiptir.

7. Medyanın Alevi Toplumuna Etkisi

Psikolojik ve Sosyolojik Etkiler

Medyanın Alevilik üzerindeki etkileri, sadece inançla sınırlı kalmaz; aynı zamanda Alevi toplumunun psikolojik ve sosyolojik yapısını da derinden etkiler. Medyada Aleviliğin negatif bir şekilde ele alınması, Alevi bireylerde kimlik krizi yaratabilir ve bu bireyler inançlarını açıkça ifade etmekten çekinebilir.

Medyada yer alan olumsuz veya önyargılı temsiller, toplumsal kutuplaşmaya neden olabilir. Ayrıca, medya aracılığıyla yayılan yanlış bilgiler, Alevilik hakkında toplumsal önyargıların daha da derinleşmesine yol açabilir.

Ancak medyada doğru ve dengeli bir temsil, Alevi bireylerin topluma entegrasyonunu kolaylaştırabilir ve inançlarını daha açık bir şekilde yaşamalarına olanak tanıyabilir.

Alevi gençler, tarihsel olarak toplumda dışlanma ve ötekileştirme gibi olumsuz deneyimlerle karşılaşabilirler. Bu nedenle, medyada Aleviliğin olumlu ve doğru bir şekilde temsil edilmesi, gençlerin kendilerini ifade etme biçimlerini olumlu yönde etkileyebilir. Pozitif temsiller, Alevi gençlerin kendi kültürel ve dini değerlerini anlamalarını ve bu değerlere sahip çıkmalarını kolaylaştırır. Medyada sağlıklı bir temsil, aynı zamanda gençlerin toplumdaki diğer bireylerle kurdukları ilişkilerde daha güçlü bir özgüven geliştirmelerine yardımcı olur.

Kültürel Etkiler

Alevilik, güçlü bir kültürel mirasa sahip bir inanç sistemi olarak, medyada doğru bir şekilde temsil edildiğinde bu kültürel mirasın korunmasına ve yeni nesillere aktarılmasına yardımcı olabilir. Ancak bu aktarımın doğru bir şekilde yapılması, Aleviliğin kültürel değerlerinin anlamını kaybetmeden geleceğe taşınması açısından büyük önem taşımaktadır.

8. Dijital Medya ve Aleviliğin Gelecekteki Temsili

Dijital Medyanın Rolü

Dijital medya, Alevi toplumu için önemli bir mecra haline gelmiş ve inançlarını, kültürlerini ve tarihlerini dünyaya tanıtmaları için geniş bir platform sunmuştur. Alevi gençlerin medya aracılığıyla Aleviliği yapı, içerik vb. birçok hususta ele alması geleneksel medyanın önyargılı ya da eksik temsillerine karşı bir direniş olarak da görülebilir. Sosyal medyanın sağladığı etkileşim imkânı, Alevi toplumunun daha geniş kitlelerle iletişim kurmasını ve yanlış bilgilere karşı doğru bilgileri hızla yaymasını sağlamaktadır. Dijital medya, Alevi toplumuna küresel çapta bir görünürlük kazandırarak, diaspora topluluklarının da kendi inançlarını sürdürmelerine yardımcı olmaktadır.

Genç Kuşakların Rolü

Alevi gençler, dijital medya aracılığıyla inançlarını daha özgür bir şekilde ifade edebilmekte ve kendi kültürel miraslarını bu platformlarda canlı tutmaktadır. Dijital medya aracılığıyla Aleviliğin doğru yorumlanmasına katkı sunan genç kuşaklar, dijital medya aracılığıyla Aleviliğe dair önyargılarla daha etkili bir şekilde mücadele edebilmekte ve bu mücadelede aktif olarak katılmaktadırlar.

Alevi gençlerinin dijital platformlarda daha görünür hale gelmesi, inancın gelecekteki temsili açısından büyük bir önem taşımaktadır. Sosyal medya ve diğer dijital mecralar, Alevi gençlerin inançlarını, kültürel miraslarını ve değerlerini öğrenmelerine ve bu unsurları daha iyi anlamalarına olanak tanımaktadır.

Bilgilendirici yayınlar, Alevilikle ilgili doğru ve güvenilir bilgi sunarak, gençlerin inançlarına olan bağlılıklarını pekiştirmektedir. Bu tür içerikler, Alevi gençlerin tarihlerini ve kültürel değerlerini keşfetmelerine yardımcı olurken, aynı zamanda bu değerlerin toplum içindeki yeri ve önemi konusunda da farkındalık yaratır.

Kimliklerini gururla ifade etme olanağı ise, gençlerin kendilerini kabul ettirme ve toplumda yer alma istekleri açısından kritik bir faktördür. Medyada ve dijital platformlarda Alevilik hakkında yapılan bilgilendirici yayınlar, bu bireylerin kimliklerini olumlu bir şekilde inşa etmelerine ve toplum içinde kendilerini ifade edebilmelerine yardımcı olmaktadır.

Alevilik üzerine yapılan bu tür yayınlar, yalnızca bireysel kimlik gelişimi için değil, aynı zamanda toplumsal kabul ve entegrasyon açısından da önemlidir. Gençlerin inançlarına duyduğu bağlılık, onların toplumsal hayata daha aktif bir şekilde katılmalarını ve Alevi kültürünü temsil etmelerini sağlar.

Sonuç ve Gelecek Perspektifleri

Medyanın Alevilik üzerindeki etkisi, toplumsal kimliğin ve kültürel mirasın korunması, aktarılması açısından son derece önemlidir. Medyanın Türkiye'ye ve dünyaya Aleviliği gerçek inanç değerleri ve kültürel yönleri ile tanıtmada önemli bir rolü vardır. Ancak bu temsillerin doğru ve dengeli bir şekilde yapılması, toplumsal barışın sağlanması ve Alevi toplumunun daha geniş kitlelerce anlaşılması açısından kritik bir önem taşır.

Toplumun inançlar ve kimlikler konusundaki algılarını belirli bir ölçüde şekillendiren medya organlarının Aleviliği “öteki”, “farklı”, “muhalif” gibi yaklaşımı ile siyasi bir düzlemde incelemesi tutumu, Alevilere yönelik ön yargıları pekiştirmiş ve Alevi kimliğinin toplumsal kabulünü zorlaştırmıştır. Aleviliğin topluma yansıtılmasında önemli bir araç olan televizyonlarda, Aleviliğin gerçek yapısı ile ritüelleri ve talepleri ele alınmalıdır. Aleviliğin “siyasi krizler, toplumsal olaylar ya da dinî çatışmalar” bağlamında gündeme geldiği gazetelerde 1993 Sivas katliamı vb. olaylar görünürlüğü artırmış; ancak Alevilik ile ilgili ön yargıların derinleşmesini de beraberinde getirmiştir. Başlangıçta Alevilik temalı filmlerde yanlış aktarımlar yapılmış olup spekülasyonlu algılar derin izler bırakmıştır. Son yıllarda Alevilik üzerine yapılan belgesel ve filmler, Aleviliğin topluma doğru yansıtılması bağlamında Alevi inanç değerlerinin daha geniş bir kitle tarafından anlaşılmasına olanak sağlamıştır. Ana akım medyada yeterince temsil edilmeyen Aleviler, sosyal medya aracılığıyla inançlarını ve toplumsal sorunlarını aktarma fırsatı bulmuşlardır; ancak bunun yanında Alevilere yönelik ön yargılar da devam etmektedir. Alevilik gibi tarihsel olarak ötekileştirilmiş bir inancın temsil edilmesi ve anlaşılması için sosyal medya

mevcut durumda güçlü bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarih boyunca zengin bir kültürel ve sanatsal miras üreten Alevilik bu yönüyle de medyada eksik kalmıştır; Cem erkânının ayrılmaz bir parçası olan müzik, günlük yaşamda da derin bir anlam taşımaktadır. Medya tarafından kültürel bir değer olarak ele alınan Alevi müziği genellikle Alevilik bağlamında olmadan daha geniş bir halk müziği kategorisinde sunulmuştur. Gelecekte, dijital medya platformlarının etkisiyle Alevi gençlerin Aleviliğin daha fazla görünürlük kazanması ve inancın modern dünyaya entegre edilmesi hususunda önemli katkısı olacaktır.

Medyanın, Alevilik konusundaki sorumluluğu devam etmektedir. Yaşayan bir inanç sistemi olan Aleviliğin medyada doğru temsili, medya organlarının Alevilik ile ilgili dengeli, objektif yaklaşımı; toplumsal önyargıların yıkılmasına, toplumsal barışa, toplumun refahına, ülkenin milli birlik ve beraberliğine hizmet edecektir.

Kaynaklar

- Adorján, Imre. 'Mum Söndürme' İftirasının Kökeni Ve Tarihsel Süreçte Gelişimiyle İlgili Bir Değerlendirme', *İçinde İ. Engin-H. Engin, (Der.), Alevilik*. İstanbul: Kitap, 2004. ss. 123-136.
- Akyıldız, Kaya. "“Why So Sunni?": Günümüz Türkiye'sinin Müttehakkim Ve Muzaffer Sünniliği Hakkında Bir Taslak (I)", *Birikim*, 369-370 (2020): 14-21.
- Alev. Ertan, M. *Aleviliğin Politikleşme Süreci*. İstanbul: İletişim, 2017.
- Aslan, Seçil. *The Ambivalence of Alevi Politic(s): A Comparative Analysis of Cem Vakfı and Pir Sultan Abdal Kültür Derneği*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Atabek, Ümit. Yeni Medya ve Yeni İletişim Düzeni. *Mülkiye Dergisi*, 37(3), (2013): 175-182
- Buz, Engin. *Alevi Yazınında Osmanlı İmgesi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Çağlar, Bayram. *Topluluk Televizyonlarının Anaakıma Karşı Alternatif Yayın Oluşturma Potansiyeli: Alevi Televizyonları Örneği*. Doktora Tezi, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 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>
- Çakmak, Yalçın. "Nur Baba'dan Bektaşî Kız'a Edebiyatta Bektaşî ve Kızıbaş/Alevilere Yönelik Olumsuz Algı (1913-1945)", *Folklor Edebiyat*, 27(1), 2021. ss. 245-263.
- Çetin, 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>
- Çetin, 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.
- Çetin, 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.
- Çetin, 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>
- Çetin, Emre – Berfin Kumru. *Media, Religion, Citizenship: Transnational Alevi Media and Its Audience*. Oxford University Press, 2023.
- Çetin, 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.
- Demirel, Ayşe. *Yazılı ve Görsel Medya ile İnternette Alevilik Meselesinin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (2000 Sonrası)*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

- Medet, Dilek. *Sinemada Alevilik*, https://bianet.org/yazi/sinemada-alevilik-293599#google_vignette(Erişim:28 Ekim 2024).
- Elmacıoğlu, Gülistan. *Alevi Medyası Üzerine Betimleyici Bir Analiz*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- 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 Politicsin Contemporary Turkey*”. *Middle Eastern Studies* 36/1 (2000), 99-118. <https://doi.org/10.1080/00263200008701334>
- Erseven, İlhan Cem. *Çağdaş Türk Romanı ve Öyküsünde Aleviler*. İstanbul: Alev Yayınevi. 2005.
- Esen, Nüket. *The Power of the Dedes in Alevi Society in South Western Anatolia*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1983.
- Karakaya-Stump, A. “*Alevifobi ve Yüzleş(eme)mek*”, <http://alevienstitusu.-blog-spot.com/2013/01/alevifobi-ve-yuzlesemek.html> (erişim: 08.11.2022). 2013.
- Katıtaş, Sevdâ, vd. “Medya Etiği Ve Medya Okuryazarlığı Eğitimi Üzerine Bir İnceleme” *Alanyazın Eğitim Bilimleri Eleştirel İnceleme Dergisi*, 153 (2022).
- Kenix, L.J. *Alternative and Mainstream Media: The Converging Spectrum*. Londra: Bloomsbury. 2011.
- Koluacı, İhsan. (2021) 2000 Sonrası Türk Sineması’nda Aleviliğin Görünürlüğüne Dair Temsiller. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Koluacı, İhsan. “Yeşilçam Sinemasında Aleviliğin Ve Alevilerin Örtük Temsilleri”. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, Köln, Almanya. 2023.
- Kosnick, K. “To Whom Honor Is Due”: Mediated Crime-Scenes and Minority Stigmatization in a Border-Crossing Context’, *New Perspectives on Turkey*, 45, ss. 101-121. 2011.
- Kumru, Berfin Emre. “Transnational Resistance To Communicative Ethnocide: Alevi Television During The State Of Emergency İn Turkey’, İçinde K. Smets, K. Leurs, M. Georgiou Vd. (Der.), *The Sage Handbook Of Media And Migration*”. Londra: Sage, 2020. ss. 563-73.
- Kumru, Berfin Emre. *Media, Religion, Citizenship: Transnational Alevi Media and Its Audience*. Oxford: Oxford University. 2023.
- Kutlu, Tezcan Özkan; Bekiroğlu, Onur. “Türkiye Yazılı Basınında Alevilerin Temsili: 7. Alevi Çalıştayı Haberlerinin Söylemi”, *e-Journal of New World Sciences Academy*, Cilt:6, Sayı: 4, ss: 916-942. 2011
- Parlak, İsmet; Tunçer, Çağla Pınar. “Söylemsel Hapishane’de Damgalı Bir Kimlik: Yazılı Basında Aleviler”, *Ötekinin Var Olma Sancısı*, (2015), 367-437
- Poyraz, Bedriye. *Direnişle Piyasa Arasında: Alevilik ve Alevi Müziği*. Ankara: Ütopya. 2007.
- Şanlı, Karaaslan Halise. “Alevi Medyası Üzerine Akademik Araştırmalar: Bir Sistemantik Alanyazın Taraması” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Kış- Aralık 2023, Sayı 108, 203-222.
- Yalçınkaya, Ayhan. *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı. 1996.

Extended Abstract

The relationship of Alevism, which is at the core of Islam, human-centered and built on human values, with the media is related to how it has been perceived historically and how it is reflected to society. The issue of how Alevism is treated by the media is directly related to both the socio-political structure of Turkey and the historical role of media. In Turkey, Alevism has been perceived as a community of faith besides its true nature and has been othered. During the Ottoman period, Alevism was deemed as an organization that was in opposition to the state, and this attitude continued during the Republic period as well. As of the 1950s, Alevism was regarded within a certain political framework, and as of the 1980s, although Alevism began to express itself in media movements, it continued to be positioned as the “other”. In the media Alevism was represented with incorrect and incomplete information; Alevism was portrayed as a political movement rather than for its religious dimension.

With the emergence of private television channels in the 1990s, reports on Alevism were made; however, Alevism was associated with marginal issues and the rituals and the demands of Alevis were not properly addressed by the media. In newspapers, Alevism was mostly brought to the forefront limited to the context of “political crises, social events or religious conflicts.” Movies and documentaries about Alevism, on top of examples that do not contain accurate reporting, have contributed to the Alevi belief being misunderstood and not being reflected more accurately to the society.

The media, which treats Alevism in the context of “victimization, conflict or marginalization”, has kept the religious richness of the belief in the background. Social media, which is an important medium for Alevis to make their voices heard and beliefs expressed, has given Alevis the opportunity to better express themselves to a wider audience. The media has presented Alevi music in a broad folk music category, highlighting the social messages of Alevi music and not focusing enough on its religious dimension. The Alevi community must adopt a more conscious approach to the ways the community is represented by the media and develop media literacy in order to combat prejudices about Alevism in the media. Based on the strategies to increase the representation of the Alevi community, it is important to cooperate with representatives and experts from the Alevi community while preparing programs, series, documentaries, movies etc. In this way, it serves as a bridge for understanding the depth and richness of the belief system. It is extremely important for Alevi youth to address Alevism in many aspects such as structure, content etc. through the media.

In this study, which is written to present the relationship between Alevism and media elements such as television, newspapers, social media, documentaries and movies in a general framework, the point that the media, which plays a major role in introducing Alevism with its true values to Turkey and the world, has an extremely important effect on Alevism comes to the fore. It is of critical importance that these representations are made correctly and in a balanced manner in terms of ensuring social peace and the wider understanding of the Alevi community. In the future, with the influence of digital media platforms, Alevi youth will make significant contributions to Alevism gaining greater visibility and integrating the belief into the modern world. The media has a continuing responsibility regarding Alevism. The accurate representation of Alevism as a living belief system in the media will contribute to the destruction of social prejudices, social peace and the prosperity of a multicultural Turkey.

İNANÇ TURİZMİ - KORUMA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ADİYAMAN / ZERBAN ZİYARET YERİNİN İNCELENMESİ

INVESTIGATION OF ADIYAMAN / ZERBAN VISIT PLACE IN THE
CONTEXT OF FAITH TOURISM - CONSERVATION RELATIONSHIP

TUBA NUR OLGUN*

Sorumlu Yazar

NİHAL ARDA AKYILDIZ**

Öz

Günümüzde giderek artan taleple çeşitlenen turizm sektörü, pek çok ülkede ekonomik gelir düzeyinin ve ulaşım imkânlarının artışına paralel olarak çeşitlenmiştir. Özellikle kent yaşamı içinde zamanı değerlendirmek için günlük yaşamın stresinden kaçmak üzere tercihte bulunan farklı yaş ve kültüre sahip bireylerin kırsal/geleneksel yerleşim alanlarındaki turizm alternatiflerine doğru yönelimi de artırmıştır. Buradan hareketle yöreye ait dini inanışların/mezheplerin geçmişine uzanmak, önemli dini merkez sembollerini ziyaret etmek, manevi tatmin/haz yanında iç huzuru arayan bireylerin beklentilerini karşılama kapasitesine sahip olan inanç turizmi önem kazanmıştır. Bu bağlamda Anadolu kültüründe özgün değerleriyle göze çarpan Alevi kültür ve inancı ile birlikte bu inancın kendine has kutsal mekânları da tarihsel, politik ve kültürel açılarından önemli bir yere sahip olmuştur. Çalışmanın amacı, Alevi geleneğini yansıtan mekânların mimari miras ve kültürel değer olarak tüm yönleriyle korunmasının önemine dikkati çekmektedir. Alevilikte sosyo-kültürel dayanışma ve yardımlaşma sistemine destek sunma potansiyeli ile dikkat çeken Adıyaman'a bağlı Çelikhhan ilçesi Pınarbaşı köyündeki Zerban ziyaret yerinin özgün işlevlerini ortaya koymak ve inanç turizmi açısından taşıdığı kapasiteyi sunmak, çalışmanın ana hedeflerindedir. Zerban ziyaret yeri, sahip olduğu somut ve somut olmayan kültürel mirasa rağmen alanın tüm değerleriyle korunmasına dair detaylı bir çalışma yapılmamıştır. Bu kapsamda ilgili literatür incelenmiş ve yerinde gözlemlerle değerlendirmeler ve çıkarımlar yapılmıştır. Sonuç olarak Zerban ziyaret yerinin inanç turizmi aracılığıyla korunmasına ve gelecek nesillere aktarılacak somut ve somut olmayan değerlerinin sürdürülmesine yönelik öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Koruma, Zerban, Adıyaman, İnanç mekânı, İnanç turizmi.

Abstract

Today, the tourism sector, which has diversified with increasing demand, has diversified in parallel with the increase in economic income level and transportation opportunities in many countries. It has also increased the tendency towards tourism alternatives in rural/traditional settlement areas of individuals of different ages and cultures, who prefer to escape

Araştırma Makalesi / Künye: OLGUN, Tuba Nur, AKYILDIZ, Nihal Arda. "İnanç Turizmi - Koruma İlişkisi Bağlamında Adıyaman / Zerban Ziyaret Yerinin İncelenmesi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 295-308. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1471403>

* Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Restorasyon Anabilim Dalı, Elazığ, Türkiye, E-mail: tnbaz@firat.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5654-0020.

** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Kültür Varlıklarını Koruma ve Onarım Bölümü, Kültür Varlıklarını Koruma ve Onarım Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye, E-mail: naakyildiz@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1948-188X.

from the stress of daily life, especially to spend time in urban life. From this point of view, faith tourism, which has the capacity to reach the history of local religious beliefs/sects, visit important religious center symbols, and meet the expectations of individuals seeking spiritual satisfaction/pleasure as well as inner peace, has gained importance. In this context, the Alevi culture and belief, which stands out with its unique values in Anatolian culture, and the unique sacred places of this belief have also had an important place in historical, political and cultural terms. The aim of the study is to draw attention to the importance of conserving the places reflecting the Alevi tradition in all aspects as architectural heritage and cultural value. The main objectives of the study are to reveal the unique functions of the Zerban visiting place in Pınarbaşı village of Çelikhhan district of Adıyaman, which draws attention with its potential to support the socio-cultural solidarity and cooperation system in Alevism, and to present its capacity in terms of faith tourism. Despite the tangible and intangible cultural heritage of the Zerban visitation site, no comprehensive study has been carried out to preserve the area with all its values. In this context, the relevant literature was examined and evaluations and inferences were made through on-site observations. As a result, suggestions are presented to protect the Zerban visit place through religious tourism and to maintain its tangible and intangible values by transferring it to future generations.

Key Words: Conservation, Zerban, Adıyaman, Place of faith, Faith tourism.

Giriş

Son yüzyılda yaşanan sosyal, ekonomik ve teknolojik gelişmeler turizm kavramının algılanmasında ve uygulama pratiklerinde önemli değişim ve dönüşümler yaratmıştır. Bu süreçte turizm, niteliksel ve niceliksel anlamda farklı devinimler göstermiştir. Özellikle gelişmiş ülkelerde ekoturizm, doğa turizmi, kırsal turizm, geleneksel kitle turizmi ve inanç turizmi gibi alternatif turizmler önem kazanmıştır.

Günümüzde sanayileşmeye paralel olarak hızlı ve kontrolsüz biçimde gelişmekte olan kentleşme süreci, doğa tahribatı ve fiziksel çevre bozulmalarına neden olmuş ve doğayla bütünlük durumunda yaşamaya alışkın olan insanın, doğal çevreyle olan bağını da koparmıştır. Bu anlamda doğaya dönüşü destekleyen kırsal yerleşimler ve geleneksel yerleşim alanlarının değeri gün geçtikçe daha önem kazanmıştır. Buradan hareketle geleneksel ve kırsal yerleşim alanlarındaki turizm potansiyelinin yanında farklı turizm alternatiflerine açık kapasitesi ile dikkat çeken yerleşim noktaları, değerlendirilmeye ve geliştirilmeye uygun durumdadır. Bu yerleşim alanlarındaki doğal güzellikler, su kaynakları, bitki toplulukları, yöresel mimari, tarihsel değerler, mağaralar, kültürel farklılıklar, yerel organizasyonlar, köy yaşamı, el sanatları, geleneksel mutfak kültürü, tarımsal faaliyetler, yöresel lezzetler, dini ve kültürel değerlerin birçoğu marka olarak tanıtılmakta ve kırsal turizme kazandırılmaktadır (Aydın, 2012:46).

Geleneksel ve kırsal yerleşim alanlarındaki fiziki çevre, sadece yapısal öğeleri değil; doğal çevre, topografya ve iklimle uyumlu, yerel malzemenin yöresel üretim tekniklerine dayalı deneyim ve geçmiş afet bilgileriyle şekillenen eşsiz bir bütünlüğü betimlemektedir. Bölgesel mimari, yerel mimari, anonim mimari, kendiliğinden mimari veya yerel mimari olarak da adlandırılan bu sistem, kapalı ve açık mekânlarla uyumlu ve özgün bir bütünü temsil etmektedir (Rudofsky, 1965:1; Bektaş, 2001:23).

Bu bütüncül sistem tarihsel bir süreklilikle, coğrafya ve yaşam kültürüne somut yansımalarıyla yöresel mimariyi oluşturmuş, özgün kültürel kimliği ve toplumsal hafızayı da simgelemiş bir mimari üründür (Binan Ulusoy, 2007:26; Akyıldız, 2020:55). Çözüm potansiyeli ile özellikle kırsal alanlarda geleneksel mimari ve bu mimarinin malzemeleri, enerji verimliliği ve sürdürülebilirlik açısından da önem kazanmıştır. Bu bağlamda doğası gereği dikkat çeken toprak esaslı malzemeler, taş ve

ahşap malzeme, geçmişî geleceğe taşıyan geleneksel mimari kültürünün devamlılığı ve sürdürülebilirliğin gereksinimini de karşılama potansiyelindedir (Özgülner, 2017:41). Bu açıdan kırsal alanlara bakıldığında, insanların kent yaşamının getirdiği olumsuzluklardan kaçış, değişiklik amacıyla doğada vakit geçirmek, sakinlik ve sessizliğin hâkim olduğu bu yerleşim alanlarını tecrübe etmek ve turizm istemi/tercihlerini karşılama konularındaki talep etme eğiliminde artış olduğu görülmektedir (Aydın, 2012:39). Doğaya ve geleneksel/kırsal alanlardaki açık alanlara olan rağbete paralel biçimde değişen tercihler doğrultusunda, alternatifli turizm etkinliklerinin yürütülebileceği alanlara yönelik yeni politikalar ve planlanma çalışmaları son dönemde daha fazla dikkat çekmektedir. Bu sürecin kırsal turizmdeki potansiyeli değerlendirmedeki kapasitesi, doğal ortamlardaki tatil alternatifini, değişik kültürlerle/inançlarla bir arada olma ritüelleri, aynı zamanda tecrübe etme duygusunu sağlamaktadır. Bununla birlikte kırsal alanların sağladığı açık ve kapalı alanların birlikte kullanılma pratiği, kültür-mekân ilişkisinin doğal ve yapay çevrelerle somut ve somut olmayan kültürel miras olarak temsili gibi durumlar, bu alanları diğer turistik değerlerden farklı kılmaktadır.

Anadolu'da özgün kırsal mimari niteliklerini koruyan pek çok yerleşim alanı bulunmaktadır. Bu yerleşimlerin önemli bir kısmının Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde konumlandığını belirtmek mümkündür. Ancak bu yerleşimlerin yoğunluğuna rağmen bölgedeki kırsal alanlar turizm potansiyelinin kullanımı bakımından hâlâ gelişme süreci içindedir. Bu alanların tarihi geçmişi, özellikle inanç turizmi bakımından da önemli uygulamaların yapılmasına olanak sağlamaktadır (Sarı ve Derin, 2022: 2; Sarı ve diğeri, 2022:161). İnanca yönelik somut ve somut olmayan kültürel değerler açısından bölgenin önde gelen yerleşimlerinden biri olan Adıyaman'da yer alan Zerban ziyaret yeri, kırsal alanda inanç turizminin gözlemlenmesi ve geliştirilmesi bakımından önemli bir örnek olarak öne çıkmaktadır.

Zerban ziyaret yeri, Adıyaman'a bağlı Çelikhan ilçesi sınırlarındaki Bulam (Pınarbaşı) köyünde konumlanmaktadır. Alevilik inancına göre kutsal sayılan somut ve somut olmayan kültürel değerleri içeren bu alan, her yıl yüzlerce turist tarafından inanç turizmi bağlamında ziyaret edilmektedir. Periyodik olarak çeşitli ritüellerin gerçekleştirildiği Zerban ile ilgili literatür incelendiğinde, somut ve somut olmayan kültürel mirasın korunması ve bunun inanç turizmiyle ilişkisi bağlamında herhangi bir çalışma yapılmadığı görülmektedir. Bu anlamda çalışmanın amacı, Aleviler için pek çok kutsal bünyesinde barındıran Zerban'ı, mimari koruma-inanç turizmi ekseninde incelemek, belgelemek ve bu alanın gelecek nesillere tüm kültürel değerleriyle aktarılabilmesine katkı sağlamaktır. Çalışma kapsamında literatür araştırmaları yapılmış, kavramsal çerçeve oluşturulmuş ve çalışma alanı hem ilgili kaynaklar üzerinden hem de yerinde gözlemlerle yoğun olarak incelenmiştir. Elde edilen veriler bütüncül olarak değerlendirilmiştir. Çalışma sonucunda elde edilen verilerle, inanç turizmi aracılığıyla Zerban ziyaret yerinde günümüze ulaşan somut ve somut olmayan kültürel mirasın korunmasının gerekliliğine dikkat çekildiği düşünülmektedir.

1. İnanç Turizmi ve Koruma

Birey yaratılış itibarıyla inanma ve inanç sahibi olma eğilimindedir. Bilgi ve algılamının süregelen organizasyonunu ifade eden inanç (Krech ve Crutchfield, 1980; Çam ve Çelik, 2023:115), bireyin sosyo-kültürel ve kişisel birikimiyle denge kurmakta, onun nesneye ilişkin bilgisine ve toplumsal anlamda denge kurmasına aracılık etmektedir (Krech ve Crutchfield, 1980; Karacoşkun, 2004:24; Çam ve Çelik,

2023:116; Avcı, 2023:27). Bireyin dini ve psikolojik özellikleri toplumsal yaşamına da yansıyor, sosyal yaşam içinde inanç çeşitliliğine de aracılık etmektedir. Toplum içinde farklı inanç yapıları, kurumsal/organize dinlerin yanı sıra büyüsel/mistik inançlar ile dinsel inanışlara kadar çeşitlilikler göstermektedir (Arslan, 2011:37).

İnanç kavramının yansımalarının açıkça görülebildiği alanların başında kırsal yerleşimlerin olduğunu belirtmek mümkündür. Bu yansımalar, kültürel ve mimari değerler üzerinden de okunabilmektedir. Kırsal alanlarda geleneksel dokuya ait yapı stoğu, çevresel koşulları gözetken yapı ustalarının bilgi, beceri ve tekniklerini yöresel malzeme/araçları kullanarak aktarmalarının bir ürünüdür. Bu anlamda 'geleneksel ve kırsal fiziki çevre' doğal dokuya, iklim şartlarına uygun tasarlanmanın yanında yaşam alışkanlıklarını ve kültürel değerleri de korumaya yönelik referansa sahiptir (Akyıldız ve Olgun, 2020:34). Geleneksel ürün potansiyeline sahip olan bu yerleşimler, süregelen kültürü pratikler ve anlatımlar aracılığıyla yapı üretim sürecine yansıtan bir inşa aşamasını içermenin yanı sıra; geleneksel ruhu da korumakta ve sürdürmektedir. Geleneksel mimariyi yaratan ve uygulayan yapı ustalarının bilgi ve becerileri 'geleneksel zanaat' kapsamında somut olmayan kültürel miras (SOKÜM) değerlerini de referans alarak belgelenme ve korunmaya yönelik çalışmalara ihtiyaç duymaktadır. Özellikle geleneksel kırsal yerleşim alanının nitelikleri ve yapıları çevreyle birlikte korunumu sağlanan geleneksel zanaatlar 'hem kültürel pratikler/ anlatımları hem de geleneksel yapı geleneğinin bilgi birikimini uygulamalara/yaşam biçimlerine yansıyan kültürel birikim' ve somut olmayan kültürel miras kapsamında değerlendirilmelidir (Karakul, 2019:64).

Geleneksel mimariyi kuşatan sistemler süreci özellikle de kırsal mimarlık ürünlerinin kültürel, fiziksel ve ekolojik yönleriyle kullanım yöntemlerinin anlaşılmasına, korunmasına yönelik bütüncül ve rasyonalist yaklaşımların geliştirilmesinde önemli bir referans noktası olmuştur (Karakul, 2011:106). Kentsel yerleşimlerdeki yaşam biçimi, yapıları çevrede sürekli revizyonlara neden olmuş ve geleneksel mimariye özgün yapı stoğunda da bazı tahribatlar yaratmıştır. Özellikle kırsal yerleşimlerde halen hüküm süren geleneksel kültür ve mimari, modern yaşamın getirdiği alışkanlıklar, talepler, aşırı tüketim gibi nedenlerle kırsal yapı yapma sanatı ve kültürü konusunda da tehdit altındadır (Arpacıoğlu, 2016:134). Bu alanlar özgün geleneksel mimarinin yanı sıra yerleşim dokularında da bazı bozulmalar, yerel mimari özelliklerin ve geleneksel yapı sistemlerinin dönüşümlerine neden olmuştur. Bölgesel ve kültürel özelliklerle şekillenen, farklı inanç ve yaşam biçimlerine uyumlu, coğrafi iklim verilerine bağlı olarak yöresel yapı malzemelerini kullanma geleneği ile biçimlenen geleneksel mimari ve yapı teknikleri zengin yapı çeşitliliklerini yaratmıştır.

Geleneksel kırsal yerleşimlerin mimari de dâhil üzere tüm kültürel değerleriyle korunmasının gerekliliği oldukça yakın bir zamanda anlaşılmıştır. Dünyada bu konuda yapılan dolaylı çalışmaların yanı sıra, 1962 yılında UNESCO tarafından Paris'te düzenlenen 'Yerleşmelerin ve Doğal Çevre Ortamlarının Kimliğinin ve Çekiciliğinin Korunması Konferansı', kırsal alanların korunmasına yönelik uluslararası çalışmalar kapsamında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu konferansın sonrasında ortaya konulan tavsiye kararları da kırsal alanların korunmasına yönelik önemli bir çalışma olarak ele alınabilir (Eres, 2013:54). Bununla birlikte 1964 tarihli Venedik Tüzüğü ile 1970'li yıllarda düzenlenen Halk Mimarisi Uluslararası Kolokyumu, Kırsal Sitlerin ve Halk Mimarisi Örneklerinin Canlandırılması Sempozyumu, Vernaküler Mimari ve Çağdaş Yaşam İçindeki Yeri 3. Kolokyumu, İnşa Edilmiş Çevre ve Bütünleyici Doğal Elemanlar Sempozyumu,

Bölgesel Planlama İçinde Kırsal Mimari Sempozyumu ve Kırsal Alanda Mimari Miras Kolokiyumu gibi etkinlikler, kırsal mimari mirasın somut ve somut olmayan değerleriyle korunmasını gündeme getiren diğer uluslararası çalışmalardır (Madran ve Özgönül, 1999:42; Binan, 1999:78). Avrupa Konseyi tarafından 1979 yılında kırsal mimarlık mirasının korunmasına yönelik tavsiye kararları sunulmasıyla, bu mirasın korunması gereken bir değer olduğu açıkça belirtilmiştir. 1989 ve 1990 yıllarında bu konuda yeni tavsiye kararları da belirlenmiş ve bu kararlar zamanla genişletilmiştir (Madran ve Özgönül, 1999:42). Sonuçta kırsal mimari miras ve bu mirasla bir arada bulunan doğal çevre, tüm değerleriyle birlikte kültürel doğal çevre ortamı olarak kavramsallaşmıştır. Bu kavram genel olarak özel yeryüzü şekilleriyle; insan ve doğa etkileriyle oluşan, toplumun gelişmesini, yerleşimlerini ve özgün niteliklerini zaman ve mekân yönünden gösteren tanımlı bölge olarak ifade edilmiştir (Eres, 2016:22; Olğun, 2021:54).

ICOMOS tarafından her yıl hazırlanan Heritage@Risk (Tehdit Altındaki Kültür Mirası) raporlarında, dünyada mimari miras bakımından en hızlı bozulmanın kırsal mimarlık alanında olduğu ortaya koyulmuştur (URL 1). Bu durum, kırsal mimari mirası kültürel doğal çevre ortamı olarak bütüncül bir şekilde korumaya yönelik çözümler aranması sürecini beraberinde getirmiştir. Bu çözümlerin başında, son yıllarda pek çok disiplinle ortak çalışmaların yürütüldüğü turizm endüstrisinin entegrasyonu gelmektedir. Turizm, kültürden doğrudan etkilenen ve bu şekilde farklı kültürel verilerin ışığında tüm dünyaya yayılan bir hareket olarak bilinmektedir (Emekli, 2003). Bu bakımdan pek çok disiplinle yakından ilişki kurmakta ve kültürel mirası da kaynak alan büyük bir endüstriyi bünyesinde barındırmaktadır (Olğun, 2022:54).

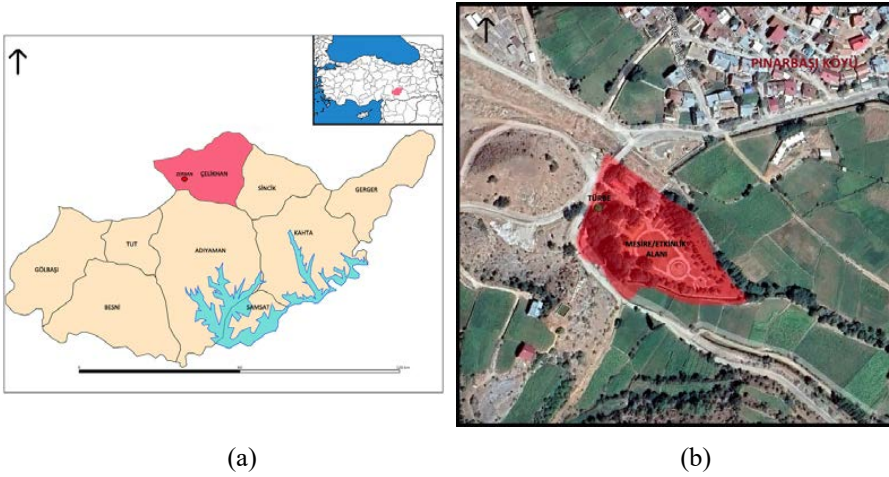
Turizm kavramının önemli bir uzantısı olarak inanç turizmi, inanç kültürünün çevresinde şekillenen somut ve somut olmayan değerleri içeren geniş kapsamlı bir uygulama alanıdır. Dünya’da ve Türkiye’de pek çok yerleşimde giderek öne çıkan inanç turizminde kaynaklar, inanç yapıları ve bu yapıların içinde/çevresinde biçimlenen ritüel odaklı mekânlar olmaktadır. Özellikle kırsal alanların korunması bağlamında ele alındığında inanç turizmi, hızla yitirilen değerlerin bir bütün olarak korunması ve geleceğe aktarılması bakımından önemli bir araç hâline gelmektedir. Bu anlamda inanç kavramının tüm kültürel getirileriyle korunması somut olmayan kültürel mirasın geleceğe aktarılmasını sağlarken; bu kavramın eyleme dönüştüğü mekânlar olarak günümüze ulaşan kırsal mimari mirasın korunması da somut kültürel değerlerin sürekliliğinin sağlanması açısından büyük önem taşımaktadır. Böylece inanç turizmi ve koruma kavramlarını, birbirleriyle fayda ilişkisi içindeki iki ayrı uygulama alanı/disiplin olarak değerlendirmek mümkündür.

2. Adıyaman / Zerban Ziyaret Yeri

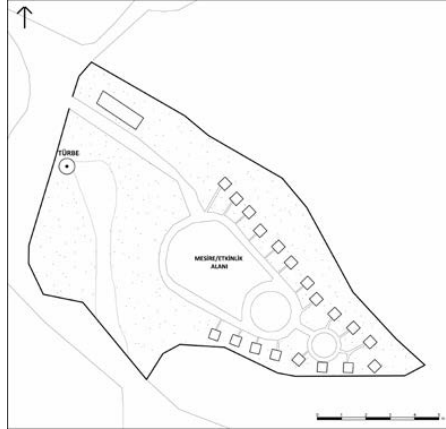
Zerban ziyaret yeri, günümüzde özellikle yörede yaşayan Aleviler için kutsal sayılan ve efsanelere konu olmuş Zerban suyunun çevresinde kurulmuş olup önemli bir inanç turizmi merkezidir. Zerban’da belli dönemlerde yapılan şenliklerde, burada yaşayanlar ve ziyarete gelenler mesire/etkinlik alanı içerisindeki türbeyi ziyaret ederek Zerban suyundan da içmektedirler (URL-2). Bu bağlamda Zerban suyunun yanında bulunan türbe ve yakın çevresindeki peyzaj alanı, hem somut hem de somut olmayan kültürel miras bakımından incelemeye değer niteliklere sahiptir.

2.1. Konumu ve Tarihçesi

Zerban ziyaret yeri, Adıyaman ili Çelikhhan ilçesine bağlı Bulam (Pınarbaşı) köyünde konumlanmaktadır. 164 ada 1-8 parsellerin tamamı üzerinde yer alan ziyaret yeri ve mesire/etkinlik alanı, Adıyaman kent merkezine yaklaşık 59 km, Çelikhhan ilçe merkezine ise yaklaşık 9 km mesafede; kentin kuzeyinde ve ilçenin batısında yer almaktadır (Şekil 1, Şekil 2). Alanda bulunan Zerban kaynak suyu, türbeye ve yanındaki mesire yerine de adını vermiştir. Çeşitli kaynaklarda türbenin yaklaşık 160 yıllık bir geçmişinin olduğu belirtilmekle birlikte, günümüzde alanda bulunan yapının ve yapıyı da kapsayan mesire/etkinlik alanının tarihi hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır (URL 3).



Şekil 1. Zerban ziyaret yerinin Adıyaman içindeki (a) ve Pınarbaşı köyü göre (b) konumu (URL 4 ve Google Earth, 2024'ten alınarak düzenlenmiştir.)



Şekil 2. Zerban ziyaret yerinin vaziyet planı şeması

Zerban ziyaret yeri, somut olmayan kültürel miras değeri bakımından konu olduğu efsanelerle öne çıkmaktadır. Bu efsanelerden en yaygın olanı, bölgedeki tek ermiş kadının 'Zerban' olduğunu göstermektedir. Efsaneye göre evlenmek istediği Hasan Seydi'ye kavuşamayan Zerban, su olmayı dilemiş ve böylece Zerban kaynak suyu ortaya çıkmıştır. Bu su, Hasan Seydi'nin köyü olan Kotur köyüne kadar ulaşmakta ve

buraya kadar yavaş akarken, köyü geçtikten sonra hızlanmaktadır (Çifçi, 2020:621).

Zerban suyu, türbe ve mesire/etkinlik alanı, Adıyaman yöresindeki ve çevredeki Aleviler tarafından kutsal sayılmaktadır. Bu durum, alanın uzun yıllar boyunca Aleviler tarafından kullanılmasını ve günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Böylece Zerban ziyaret yeri, hem inanç turizmi hem de somut ve somut olmayan kültürel değerlerin korunması bakımından incelemeye değer bir miras hâline gelmiştir.

2.2. İnanç Turizmi ve Koruma Bağlamında Nitelikleri

Zerban ziyaret yeri, yöre Alevilerinin uzun yıllar boyunca kutsal mekân olarak değerlendirdiği bir alandır. Ziyaret yerinin içinde bulunan peyzaj alanında yıl boyunca çok sayıda etkinlik düzenlenmektedir. Bu etkinliklerden bazıları şu şekilde sıralanabilir:

- Yılın hemen her günü alana gelen ziyaretçiler, kutsal olduğuna inandıkları Zerban suyundan içmekte ve bu suyun hastalıkları giderdiğini düşünmektedir (Şekil 3).
- Alanda her yıl kurbanlar kesilmekte, eşit olarak ayrılmakta ve ihtiyacı olanlara dağıtılmaktadır (Şekil 4).
- Yaz aylarında festivaller düzenlenmekte; bu festivaller kapsamında semah gösterileri yapılmakta, tiyatro oyunları sergilenmektedir.
- Hayır getirdiğine inanılarak lokma dağıtılmaktadır.
- Türbe ve çevresinin bakımı için düzenli olarak para toplanmakta ve bu gelir ile alanın geleceğe aktarılması sağlanmaktadır (Rençber, 2014:212; Bulut, 2022).

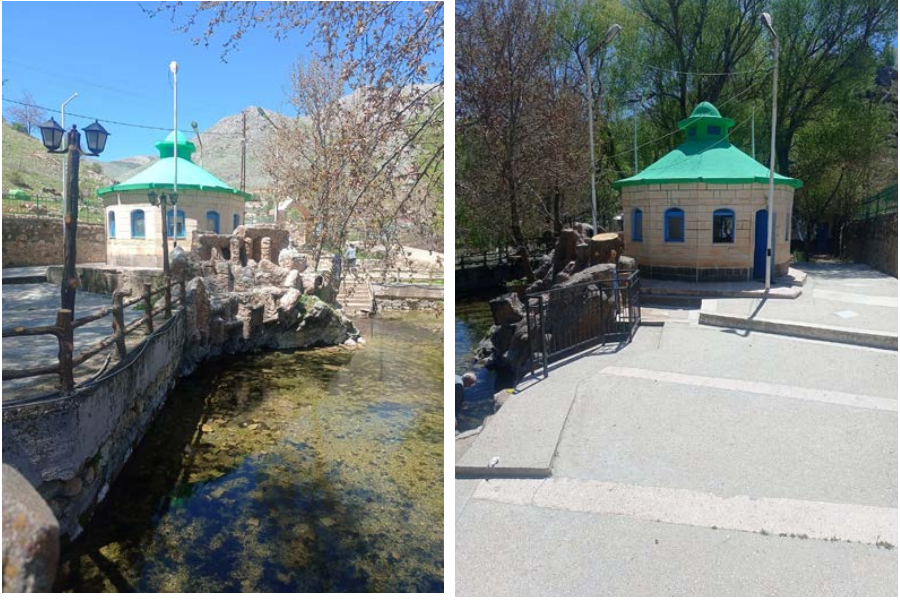


Şekil 3. Kutsal kabul edilen Zerban suyu (Yazar arşivi, 2022)

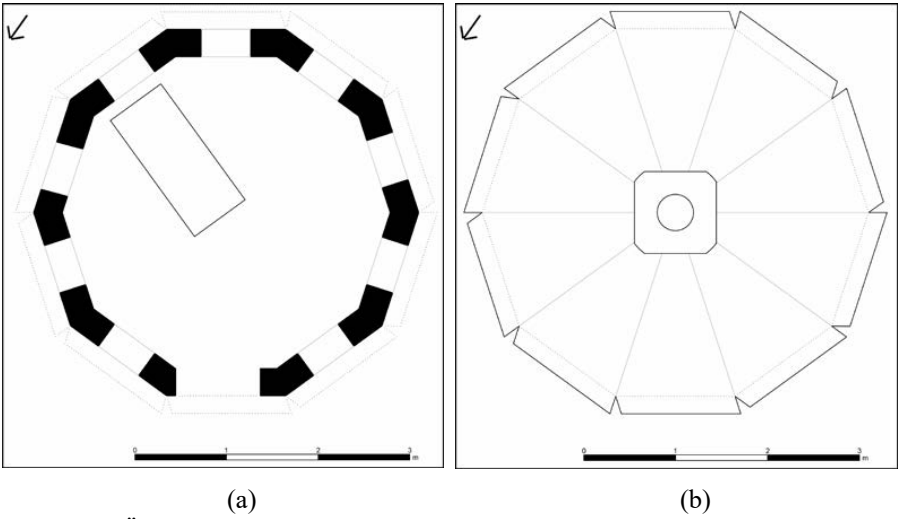


Şekil 4. Zerban ziyaret yerinde kurban dağıtımı (URL 3)

Yukarıda ifade edilen tüm değerler, Zerban ziyaret yerinin somut olmayan kültürel mirası olarak büyük önem taşımaktadır. Somut kültürel miras olarak ise Zerban ziyaret yerinde konumlanan türbe yapısı, yığma ve betonarme yapım sistemlerinin birlikte kullanıldığı; taş, beton ve demir malzemenin ana yapı malzemelerini oluşturduğu, özgün niteliklerini büyük oranda yitirmiş bir yapıdır. Alanın girişinde, batı yönünde konumlanan yapı, peyzaj alanına göre yüksek bir kotta bulunmaktadır. Zeminden yaklaşık 15 cm yükseklikte beton bir platformun üzerine oturmaktadır. Her biri yaklaşık 130 cm genişliğinde ve 270 cm yüksekliğindeki on eşit kenardan oluşan yapıda subasman seviyesine kadar taş malzeme görülmektedir. Kubbe biçimindeki yeşil boyalı üst örtünün tepe noktasında dört kenarlı ve üzeri küçük bir kubbe ile örtülü olan ışıklık bulunmaktadır (Şekil 5, Şekil 6). Bu hâliyle üst örtü, malzeme bakımından özgün olmasa da form ve renk olarak yöre Alevilerinin kutsal mekânlarının üzerini örtmek için kullandıkları özgün kubbe biçimini ve rengini yansıtmaktadır. Yöre halkı tarafından, geçmişte bu alanda benzer forma sahip olan taş malzemeli bir türbe yapısının bulunduğu; ancak bu yapının yıkılarak yerine günümüzdeki yapının inşa edildiği ifade edilmiştir (Şahin, 2022; Yılmaz, 2022).



Şekil 5. Zerban ziyaret yerinde bulunan türbenin genel görünümü (Yazar arşivi, 2022)



Şekil 6. Özgün türbe yapısını ifade eden şematik kat planı (a) ve üst örtü planı (b) (Şahin, 2022; Yılmaz, 2022 ve Bulut 2022 ile yapılan kişisel görüşmelerden yararlanılarak yazar tarafından hazırlanmıştır)

Zerban ziyaret yerinde bulunan türbenin iç mekânı tek odalıdır. Odayı oluşturan tüm kenarlarda kemerli birer pencere bulunmaktadır. Pencere boyutları 54x95 cm'dir. Kapı boyutu ise 92x176 cm'dir. Pencerelerden bazılarının üzerinde sonradan yerleştirilen Hz. Ali figürleri yer almaktadır. Zeminde bulunan sandukanın, türbedeki yatırın yerini gösterdiğine inanılmaktadır (Şekil 7). Çimento esaslı malzeme ile kaplı

olan zeminin üzeri halılarla örtüldür. Oldukça mütevazı niteliklere sahip olan yapı, ziyaret yeri için bir röper noktası olarak değerlendirilmektedir. Kutsal Zerban suyunun kenarında olması da bu özelliğini güçlendirmektedir.



Şekil 7. Zerban ziyaret yerinde bulunan türbenin iç mekân görünümü (Yazar arşivi, 2022)

Zerban ziyaret yeri; ev sahipliği yaptığı ritüeller, türbe yapısı ve çevresi ile kutsal sayılan su ögesi birlikte ele alındığında, inanca yönelik somut ve somut olmayan kültürel mirasıyla oldukça zengin bir alan olarak değerlendirilebilir. İnanç turizmine kaynaklık edebilecek nitelikte olan bu zenginlik, koruma-turizm ilişkisi bağlamında karşılıklı fayda sağlayabilecek özelliktedir. UNESCO ve ICOMOS'un kırsal alanların korunması konusunda yaptıkları çalışmalar ve yayınladıkları kararlar göz önünde bulundurulduğunda, Zerban ziyaret yerinin bozulmasının önlenmesi, türbe ve kutsal suyun varlığını devam ettirmesi, etkinlik alanının korunması ve periyodik olarak tekrarlanan ritüellerin geleceğe aktarılması uluslararası yasa ve tüzükler çerçevesinde ele alınması gereken, güvence altındaki bir konudur.

Değerlendirmeler ve Sonuç

İnsan yaşamının önemli bir parçası olan inanç, mekânların ve yerleşim alanlarının şekillenmesinde dikkat çeken parametrelerden biridir. Farklı inanç, din ve mezheplere ev sahipliği yapan ibadet yapıları ve yakın çevreleri inanma biçimlerine bağlı olarak yerleşim alanlarındaki mekân niteliklerini etkilemektedir. Bu bağlamda Anadolu'nun turistik yönden yüksek potansiyele sahip geleneksel kırsal yerleşimleri, fiziki mekânları ve açık toplanma alanları ile önemli bir turizm dalı olan 'inanç turizmi' açısından büyük değer taşımaktadır. Bu yerleşimlerde toplumsal anlamda pek çok inanç ve din grupları tarafından 'kutsal alanlar' olarak atfedilen doğal ve yapay

çevreler, inanç turizmi için önemli bir kapasiteye sahip olmuştur.

Özellikle Anadolu’da yoğun olarak görülen Alevilik geleneğinin mekâna yansması bağlamında oldukça köklü ve özgün yapı ve peyzaj alanı örnekleri bulunmaktadır. Bu yönüyle Alevilik kültürünün ibadet ve ziyaret alanlarını biçimlendirdiği noktalardan biri olan Zerban ziyaret yeri, Adıyaman ili Çelikhan ilçesine bağlı Pınarbaşı köyünde yer almaktadır. Bu yerleşim alanında inancın, mimariye ve doğal çevreye toplumsal ve kültürel etkenlerle birlikte aşağıda sıralanan şekilde pek çok katkı sunduğu görülmektedir:

- Somut ve somut olmayan değerleri ile belli oranda korunan türbe ve yakın çevresi, hem mekânsal/strüktürel özellikler bağlamında hem de kullanım biçimleri, sahip oldukları işlevler ve yansıttıkları öğretilere dair özgün nitelikleriyle birlikte günümüze kadar ulaştırılabilmıştır.
- Alevilik öğretisinin sahip olduğu ritüellerin ve somut olmayan kültürel değerlerin orijinal özellikleriyle büyük oranda korunduğu ve uygulamalarla ziyaretçilerin tecrübe etmelerine fırsatlar sunduğu; bu öğretinin içeriklerinin alanda sürdürüldüğü görülmektedir.
- Yerleşim alanında yaz aylarında festivaller düzenlenmekte, semah gösterileri yapılmakta ve tiyatro oyunları sergilenerek köy, ilçe ve kent bazında sosyo-kültürel yaşama destek sunulmaktadır.
- Kesintisiz olarak hemen her gün ziyaretçilerin ve turistlerin bulunduğu alanda, kutsal olduğuna inanılan suyun şifa bulmak amacıyla kullanımına devam edilmektedir.
- Kutsal olarak değerlendirilen alanda her yıl kurbanlar kesilerek eşit miktarlarda paylaşılacak, ihtiyacı olanlara dağıtılmakta ve bu etkinlikle toplumsal dayanışmaya da katkı sunulmaktadır.
- Toplumsal birlikteliğe de aracılık eden ‘yöresel lokma ikramı’, inanç yönünden hayır getirildiğinin düşünülmesi nedeniyle yerleşim alanının sakinlerine ve ziyaret edenlere yönelik olarak gerçekleştirilmektedir. Böylece geleneksel kültür olan misafir ağırlama ve ikramda bulunma duygusu, açık alanda gerçekleştirilerek geniş kitleye ikramlar ulaştırılmaktadır.
- Yerleşim alanındaki türbe ve çevresinin bakımı için halktan ve ziyaretçilerden gönüllülüğe esas -düzenli olarak- maddi yardım toplanmakta; elde edilen gelirlerle yerleşimdeki doğal ve yapay alanın gelecek nesillere aktarılması sağlanarak ‘mekânsal ve kültürel sürdürülebilirliğe’ de destek sunulmaktadır.

Toplumsal yapıyı, dini mekânsal özgünlükleri ve somut olmayan kültürel değerleri yansıtan inanç yapıları ve bu yapıları çevreleyen açık alanlar; kendi özgün temsil değerleriyle korunmalı, yöreyi, inancı ve kullanıcılarını sembolize eden eşsiz ruhuyla yaşatılarak gelecek kuşaklara da aktarılabilir (Olgun ve Akyıldız, 2021:532). Bu anlamda Sahip olduğu dini değerler ve kültürel birikimi ile Zerban ziyaret alanının, bulunduğu coğrafyada henüz bünyesinde barındırdığı üst düzey potansiyeli yansıtamadığını ve korunmasına yönelik yeterli çalışmanın bulunmadığını belirtmek mümkündür. Bu durum, turizm açısından sahip olduğu potansiyelin henüz yeterince tanıtılmamış ve turizm kapasitesi açısından alana yönelik farkındalığın sağlanamamış olması ile yakından ilişkilidir. Bu bağlamda aşağıda sıralanan öneriler ile Zerban ziyaret yerinin somut ve somut olmayan kültürel miras bakımından korunmasına ve geleceğe aktarılabilmesine olumlu yaklaşımlar getirilebileceği düşünülmektedir:

- Sosyo-kültürel değerleri, toplumsal yapıyı, dini mekânsal pratikleri temsil eden inanç yapıları; kendi özgün temsil değerleriyle korunarak, yerleşim alanlarını ve sakinlerini sembolize eden ruhuyla yaşatılmaya ihtiyaç duymaktadır. Zerban

ziyaret yeri de bu bağlamda ele alınmalıdır.

- Özgün değerleri, somut olmayan kültürel misyonları ile Zerban ziyaret yerinin gelecek nesillere aktarılması; sosyal, kültürel ve mekânsal sürdürülebilirliğe de destek sunması gerekmektedir.
- Yöreye ait somut olmayan kültürel değerleriyle, mekânsal ve strüktürel yapısıyla, fiziki çevresiyle bir arada korunmaya ihtiyaç duyan Zerban ziyaret alanı ve sahip olduğu Alevi gelenekleri / ritüelleri sosyal, kültürel, dini, etnik ve mekânsal özgünlükleri ile bir bütün olarak değerlendirilmelidir.
- Adıyaman ili Çelikhhan ilçesine bağlı Bulam (Pınarbaşı) köyünde yer alan bu ziyaret alanı, ulaşım alternatifleri ile desteklenmeli, civar illerdeki kültür rotalarına dâhil edilerek daha geniş kitlelerin tecrübe ettirilmesine imkân sağlanmalıdır. Gerekli görüldüğünde bu alanı da kapsayan yeni inanç/kültür rotalarının da üretilmesi bütüncül korumaya katkı sağlayacaktır.
- İnanç turizminden elde edilecek gelirleri daha geniş bir yelpazeye yayarak, özellikle farklı ekonomik sorunlarla karşı karşıya kalan, kırsal kesimde yaşayan yerleşik halkın bu potansiyel değerden istifade etmesi olumlu gelişmeleri beraberinde getirecektir.
- İnanç turizmi faaliyetlerinden beklenen faydanın sağlanabilmesi için, yerleşim alanının sahip olduğu yerel sermayenin harekete geçirilmesi, teşvik edilmesi, cesaretlendirilmesi ve yeterli bilince kavuşturularak farkındalığın artırılması önem taşımaktadır.
- İnanç turizmi açısından önemli bir değeri olan Zerban ziyaret alanı ve çevresinin diğer alternatif turizm faaliyetleri ve farklı temalı kültür rotalarına da dâhil edilerek desteklenmesi gerekmektedir.
- Kültür rotalarına dâhil edilmesi gereken yerleşim alanına gününbirlik gelen turistleri hem bölgede tutmak, çevreyi deneyimletmek, alış-veriş yapmalarına ve yeme-içme ihtiyaçlarını alandan karşılamalarına ortam sağlamak; hem de konaklama alternatifleri (otel, motel, kır evi, pansiyon vb.) sunarak uzun süreli konaklamaya imkân sağlamak koruma bağlamında da faydalı olacaktır.
- Kamu, özel teşebbüs, sivil toplum kuruluşlarınca cesaretlendirilmesi ve teşviklerle desteklenmesi gereken bu yerleşim alanı, devletin yapacağı planlı ve teşvik edici çalışmalarla ve örnek olacak (konaklama, alış-veriş fırsatları yaratan) ek tesislerle yerel sermaye cesaretlendirilmelidir.

İnanç turizmi açısından Anadolu'nun mevcut olan potansiyelinin belirginleştirilmesi, ülkemizde yeteri kadar tanınmayan pek çok mekânın cazibesinin artırılması kırsal yerleşim alanlarına destekler sunacaktır. Sonuç olarak Zerban hakkında çok disiplinli olarak bütüncül korumaya dair kararlar verilmesinin, inanç turizminin koruma bağlamında bir aracı olarak ele alınmasının ve buna yönelik uygulamaların özgün niteliklere uygun olarak gerçekleştirilmesinin, somut ve somut olmayan kültürel mirasın korunması ve sürdürülebilirliği bağlamında olumlu olacağı düşünülmektedir.

Kaynaklar

- Akyıldız, Nihal Arda ve Olğun, Tuba Nur (2020). *Geleneksel Yapılarda Yaşlı ve Engelli Erişilebilirliğinin İrdelenmesi: Malatya-Balaban Geleneksel Evleri Örneği*. Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi, Cilt 1, 31-48.
- Akyıldız, Nihal Arda (2020). *The Importance of Vernacular Architecture with Tangible Cultural Heritage Value in Sustainable Development: Analysis of Traditional Safranbolu Town*. International Journal of Engineering Research and Development, 16(11), 49-57.

- Arpacioğlu, Ümit (2016). *Kırsal Sürdürülebilirlikte Yeni Bir Model: Köyünü Yaşat Projesi*. Yapı Dergisi, 421, 132-138.
- Arslan, Mustafa. (2011). *Paranormalizm ve Din*. İstanbul: Bilsam Yayınları.
- Avcı, Muharrem. (2023). *Kutsal Alanlar, Coğrafi İşaretler, Kültür Ve İnanç Rotalarının İnanç Turizmi Açısından Değerlendirilmesi*. Türkiye Mesleki ve Sosyal Bilimler Dergisi, 5(13), 26-43.
- Aydın, Oğuz. (2012). *AB'de Kırsal Turizmde İlk 5 Ülke ve Türkiye'de Kırsal Turizm*. KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, 14 (23): 39-46.
- Bektaş, Cengiz (2001). *Halk Yapı Sanatı*. Literatür Yayınları, İstanbul.
- Binan, Can (1999). Mimari koruma alanında Venedik Tüzüğü'nden günümüze düşünsel gelişmenin uluslararası evrim süreci. (1. Baskı). İstanbul: YTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları.
- Binan Ulusoy, Demet (2007). *Tarihi ve Mimari Kültürel Miras Alanlarının Sürdürülebilir Korunması*. Şehir ve Toplum, Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, 9, 23-32.
- Bulut, H. (2022). Zerban ziyaret yerinde yapılan sözlü görüşme, 12.05.2022.
- Çam, Oğuz ve Çelik, Cengiz. (2023). *Turizm ve Batıl İnançlar*. Kafdağı, 8(1), 113-151.
- Çiğçi, Tekin (2020). İnanç Sembolizminde Kutsal Bir Varlık Olarak Su: Adıyaman Örneği Üzerinden Bir İnceleme. Kavramlar ve Kuramlar Düşünce Bilimleri, 1, 619-639.
- Eres, Zeynep. (2013). *Türkiye'de Geleneksel Kırsal Mimarinin Korunması: Tarihsel Süreç, Yasal Boyut*. Nur Akın'a armağan (4. Baskı) içinde (457-469). İstanbul: YEM Yayınları.
- Eres, Zeynep (2016). *Mimari Ve Arkeolojik Koruma Kültürü Üzerine Yazılar*. (5. Baskı). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Emekli, Gözde (2006). *Coğrafya, Kültür ve Turizm: Kültürel Turizm*. Ege Coğrafya Dergisi, 15(1-2): 51-59.
- Karacoşkun, M. Doğan (2004) *Dini İnanç-Dini Davranış İlişisine Sosyo-Psikolojik Yaklaşımlar*. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 4(2), 23-35.
- Karakul, Özlem (2011). *An Integrated Approach to Conservation Based on The Interrelations of Tangible and Intangible Cultural Properties*. METU Journal of The Faculty of Architecture, 28(2), 105-125.
- Karakul, Özlem (2019). *Kerpiç Mimaride Bezeme*. Yapı Dergisi, 447, 64-71.
- Krech, David ve Crutchfield, Richard (1980). *Sosyal Psikoloji: Teori ve Problemler*. (Çev: E. Güngör) İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Madran, Emre ve Özgönül, Nimet (2005). *Kültürel ve doğal değerlerin korunması*. (1. Baskı). Ankara: TMMOB Mimarlar Odası Yayınları.
- Olğun, Tuba Nur (2021). *Malatya Yöresi Kırsal Kerpiç Mimari Mirasın Nitelikleri, Koruma Sorunları Ve Öneriler*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İzmir.
- Olğun, Tuba Nur ve Akyıldız, Nihal Arda (2021). *İnanç-Mekân İlişkisi Bağlamında Cemevi Yapılarının Korunması: Malatya Arapgir Onar Köyü Cemevleri*. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. 100, 515-535.
- Olğun, Tuba Nur (2022). *Malatya/Battalgazi Yerleşiminde Koruma-Turizm İlişkisinin İncelenmesi*. Karesi Mimarlık Dergisi, 1 (1), 44-63.
- Özgünler, Mustafa (2017). *Kırsal Sürdürülebilirlik Bağlamında Geleneksel Köy Evlerinde Kullanılan Toprak Esaslı Yapı Malzemelerinin İncelenmesi*. Journal of Architectural Sciences and Applications, 2(2), 33-41.
- Rençber, Fevzi (2014). *Adıyaman Alevilerinde Türbe veya Yatur Ziyareti*. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 71, 209-220.
- Rudofsky, Bernard (1965). *Architecture without Architects: A Short Introduction to Non-Pedigreed Architecture*. Doubleday & Company Inc, New York.
- Sarı, C., Çakır, G., Başkurt, M., 2022, *Yerel Halkın İnanç Turizmine Karşı Tutumları: Akçaeniş ve Tekke Köyleri (Elmalı) Örnekleme*, Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Araştırma ve Değerlendirmeler – I, Gece Kitaplığı yayınları, s.161-185 Ankara.
- Sarı, C., Ulusoy Derin A., 2022, *Geleneksel Abdal Musa Sultan Anma Törenlerinin İnanç Turizmi Kapsamında Değerlendirilmesi*, Socrates Journal of Interdisciplinary Social Studies S.:24, s.: 1-19, Ankara. <https://socratesjournal.org/index.php/pub>

- Şahin, D. (2022). Zerban ziyaret yerinde yapılan sözlü görüşme, 12.05.2022.
- Yılmaz, D. (2022). Zerban ziyaret yerinde yapılan sözlü görüşme, 12.05.2022.
- URL-1. Heritage@Risk raporu. Web: <https://www.icomos.org/en/what-we-do/risk-preparedness/heritage-at-risk-reports> (Erişim Tarihi: 18.04.2024)
- URL-2. *Zerban Ziyaret Alanı*. Web: <https://www.duybunu.com.tr/tr/adiyaman/celikhan/gezi-rehberi/zerban-mesire-alani/> (Erişim Tarihi: 15.04.2024)
- URL-3. *Bulam 'ın 158 Yıllık Zerban Lokması*. Web: <https://www.gozdetv.com.tr/bulamin-158-yillik-zerban-lokmasi-1864-haberi> (Erişim Tarihi: 15.04.2024)
- URL-4. Çelikhan Haritası. <https://www.harita.gen.tr/ilce/24-adiyaman-celikhan/> (Erişim Tarihi: 16.04.2024)

Extended Abstract

Rural architecture is an important value whose conservation is emphasized by international laws and regulations. The structures located in rural areas and the intangible cultural values revealed with these structures have attracted attention and interest in recent years with their unique qualities. It is known that there are many residential areas in Anatolia that conserve their unique rural architectural qualities and cultural data. A significant part of these settlements are located in the Eastern and Southeastern Anatolia Regions. However, despite the density of these settlements and their unique qualities, the rural areas in the region are still not at the highest point that can be reached in terms of the use of tourism potential. The historical background of these areas enables important practices, especially in terms of religious tourism. Zerban visiting place located in Adıyaman, one of the leading settlements of the region in terms of tangible and intangible cultural values related to faith, stands out as an important example in terms of observing and developing religious tourism in rural areas.

Zerban visit place is an important faith tourism center established around the Zerban water, which is considered sacred and the subject of legends, especially for the Alevis living in the region and the surrounding area. During the festivals and other events held in Zerban at certain periods of the year, residents and visitors visit the tomb within the recreation/event area and drink the Zerban water, which is believed to be sacred. In this context, the tomb located next to the Zerban water and the open area in its immediate surroundings have qualities worth examining in terms of both tangible and intangible cultural heritage. The Zerban spring water in the area gave its name to the tomb and the recreation area next to it. Although it is stated in various sources that the tomb has a deep-rooted history, there is not enough information about the history of the structure in the area today and the recreation area/activity area that includes the structure.

In the study, it was seen that when the rituals hosted by the Zerban visitation site, the tomb structure and its surroundings, and the water element considered sacred are taken together, it can be evaluated as a very rich area with its tangible and intangible cultural heritage related to faith. This wealth, which can be a source of religious tourism, is capable of providing mutual benefit in the context of conservation-tourism relationship. Considering the work done and the decisions published by UNESCO and ICOMOS on the conservation of rural areas, preventing the deterioration of the Zerban visiting place, continuing the existence of the shrine and holy water, protecting the activity area and transferring the periodically repeated rituals to the future; it is a protected issue that must be addressed within the framework of international laws and regulations. As a result, it is thought that making multidisciplinary holistic conservation decisions about the area, considering religious tourism as a tool in the context of conservation, and carrying out the relevant practices in accordance with the original characteristics will be positive in the context of the protection and sustainability of tangible and intangible cultural heritage.

KARAŞAR, AN ALEVI-BEKTASHI SETTLEMENT IN BEYPAZARI (ADMINISTRATIVE, ECONOMIC AND SOCIAL STRUCTURE)

BEYPAZARI'NA BAĞLI BİR ALEVİ-BEKTAŞI YERLEŞİMİ KARAŞAR
(İDARİ, EKONOMİK VE SOSYAL YAPI)

İSMAİL YAŞAYANLAR*

Sorumlu Yazar

Abstract

Karaşar is an example of the settlement of Alevi-Bektashi Turkmen groups in Anatolia during the early Ottoman period, and the earliest records of Karaşar date to the 15th century. In the Ottoman period, Karaşar was administratively located at the intersection of the borders of the provinces of Hudavendigar, Kastamonu and Ankara, and historically always remained a part of Beypazarı. Karaşar, which had a considerably higher population compared to a classical village settlement, became a subdistrict to which other villages around it were connected in the 19th century. In the Republican period, Karaşar became a town, and although it maintained this status for many years, today it is a town consisting of several neighborhoods.

This study evaluates the economic and social structure of Karaşar, an Alevi-Bektashi settlement, on the basis of data from *tahrir*, population and *temettuat* books in the Ottoman Archives. In addition, the smuggling and banditry issues that have taken place in the history of Karaşar have been emphasized. The evaluations based on archives and research works are also supported by oral history data in Karaşar. This study is also important in terms of comparing the information in archival records with the information that is the product of the local memory.

Key Words: Ottoman, Turkmen, Alevi-Bektashi, Beypazarı, Karaşar.

Öz

Anadolu'da erken Osmanlı devrinde meskun **düzene geçmiş** Alevi-Bektaşî Türkmen gruplarının yerleşimine bir örnek teşkil eden Karaşar'a ait en eski kayıtlar 15. yüzyıla tarihlenmektedir. Osmanlı döneminde idari açıdan Hudavendigar, Kastamonu ve Ankara eyaletlerinin sınırlarının keşişiminde kalan Karaşar, tarihsel süreçte hep Beypazarı'na bağlı kalmıştır. Klasik bir köy yerleşimine nazaran nüfusu oldukça fazla olan Karaşar, 19. yüzyılda etrafındaki diğer köylerin bağlandığı bir nahiye haline gelmiştir. Cumhuriyet döneminde belde olan Karaşar, uzun yıllar bu vasfını muhafaza etmiş olsa da bugün birkaç mahalleden oluşan bir kasabadır.

Bu çalışmada Osmanlı Arşivi'nde tahrir, nüfus ve temettuat defterlerinden elde edilen veriler temelinde bir Alevi-Bektaşî yerleşimi olan Karaşar'ın ekonomik ve sosyal yapısı üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bunun yanında Karaşar tarihinde yer etmiş kaçakçılık ve eşkıyalık meselelerine dikkat çekilmiştir. Arşivlere ve tetkik eserlere dayalı değerlendirmeler Karaşar'da yapılan sözlü tarih verileriyle de desteklenmiştir. Bu çalışma arşiv kayıtlarındaki bilgilerle yereldeki sözel hafızanın ürünü olan bilginin kıyaslanması bakımından da önem arz etmektedir.

Araştırma Makalesi / Künye: YAŞAYANLAR, İsmail. "Karaşar, an Alevi-Bektashi Settlement in Beypazarı (Administrative, Economic and Social Structure)". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 309-322. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1542467>

* Doç. Dr., Düzce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, E-mail: ismailyasayanlar@duzce.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4009-3286

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Türkmen, Alevi-Bektaşî, Beypazarı, Karaşar.

Introduction

Karaşar¹ is a village located 30 km north of Beypazarı, a district of Ankara today, between the mountains at an altitude of 1200-1300 m above sea level. It is surrounded by the districts of Kırbrışık in Bolu and Kızılcahamam in Ankara to the north, Gdl in Ankara to the south-east and Uruş to the east. Karaşar, where pine forests become denser as it extends towards Eğriova and Karagl, the lower slopes of the Bolu mountain range, is mostly on bare land (Şener, 1970, 46). Located between three large hills named Erenler, Gynk and Kaş, Karaşar is a plateau where land use is limited due to the increase in slope, roughness and elevation as it moves towards Eğriova and Karagl (Kaytanbıyık, 2009, 14). In the northern parts, agricultural areas are decreasing, and an upsurge in forest areas is observed due to the increase in precipitation. As a result, animal husbandry and forestry activities have become widespread in the region (Türkan, 2014, 318, 321). In summer, the people of Karaşar migrate with their animals to Çukurren, Belenova, Kuycak, Eğriova and Sarialan plateaus where pastures are abundant and return to their villages towards the end of August (Kaytanbıyık, 2009, 14; Şener, 1970, 47).

Karaşar is a classical Turkmen settlement, but it is also a town known for its Alevi-Bektashi identity. Although the stories indicate that the inhabitants of the town came from East Turkistan to Khorasan and then to Anatolia, it is not possible to prove this with historical data. Nevertheless, it is possible to say that the Karaşar people were one of the groups among the nomadic Turkmens who settled in Anatolia early. The main purpose of this study is to reveal the administrative, economic and social structure of Karaşar as a Turkmen settlement through the *tahrir*, population and *temettuat* records in the Ottoman Archives. Apart from these registers, the data obtained from other archival materials were supported by field and oral history studies conducted in Karaşar. Karaşar's Alevi-Bektashi identity and belief motifs are not included in the scope of the study.

1. Administrative Structure

The earliest record available for Karaşar is the Ankara *Tahrir* Registry dated 1462.

1 In the earliest records of present-day Karaşar, the *tahrir* registers, the name of the village is mentioned as Korşar. The fact that the name of the village is clearly written as Korşar in these records, the earliest of which dates back to 1462, is probably related to pronunciation. Karashar in East Turkestan under Chinese rule was recorded by a priest in the 7th century under the name A-ch'i-ni. This name was actually transliterated directly from Sanscrit into Chinese. The Sanscrit usage of Karashar is Agnideśa, and the word "agni" in this name means "fire" (Yıldırım, 2011, 55). Therefore, it is obvious that Karaşahr or Karaşehir in its old usage does not have the meaning of "black city/town". Karaşar, in Uyghur, probably means "city/city of fire", a name used in relation to the sun. The fact that the Karaşar people used this name with a similar pronunciation when they came to Anatolia from Turkestan explains the name of the village as "Korşar" or "Kor city" in early records. The fact that the name of Karaşar/Karaşehir/Karaşehir in East Turkistan and the name of the village of Karaşar in Beypazarı have the same sound features is also important in terms of explaining the possibility that the origin of the Karaşar people is based on East Turkestan (İlimli Usul, 2016, 306). At this point, it is also relevant to mention the issue of "Karaşallılar", which is passed down from the past in the village. There is a legend that the founders of the village were called "Karaşallılar" because they wore black clothes and tied black scarves on their heads when they came from Khorasan, and that this name turned into Karaşar over time as the name of the village (Şener, 1970, 48; Kaytanbıyık, 2009, 1; Mehmet Gürlek, interview, October 3, 2019; Rıza Gökmen, interview, October 3, 2019; Mehmet Bayraktar, interview, October 3, 2019; Cafer Güngör, interview, January 15, 2020; Ali Dođan, interview January 15, 2020). However, it is clear from the above deduction that the name of the village is not related to the wearing of black clothes, i.e. "karaşal".

In this register published by Muzaffer Arıkan, the village of Korşar is mentioned in a place called Derelü (Arıkan, 1958, 42). As it is understood, at this date, Karaşar was a village under the Liva of Ankara. In the *Hudavendigar Livasi Tahrir Register* dated 1487, published by Ömer Lütfi Barkan and Enver Meriçli following this book, the name of the village is again mentioned as Korşar, but it is now a settlement unit of the Liva of Hudavendigar, administratively subject to Beypazarı (Barkan and Meriçli, 1988, 714). In the 1521, 1530 and 1573 *tahrir* registers, the name of the village is also mentioned as Korşar and it continues to be subordinated to the District of Beypazarı in the Liva of Hudavendigar (Barkan and Meriçli, 1988, 714; 166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu, 1995, 106).

In the 1830 Beypazarı District Population Register, the name of the village is clearly written as “Karaşar” and it is administratively connected to the State of Hudavendigar (NFS.d., 1389²). In the 1840 Population Register and the 1845 *Temettuat* Register, the name Karaşar is also clearly written as “Karaşar” and the village is still administratively connected to the Beypazarı District of the State of Hudavendigar (NFS.d., 1390³; ML.VRD.TMT.d, 353⁴). With the provincial organization in 1867, the borders of the old states were changed and new provinces were formed. In this context, Beypazarı was no longer a part of the Province of Hudavendigar and was annexed to the Province of Ankara. Therefore, Karaşar also became administratively attached to the Province of Ankara. When the yearbooks of Ankara Province, which were published 15 editions between 1871-1907, are analyzed, it is seen that Karaşar was affiliated to Beypazarı District during these years.

Karaşar, which was located between dense forests and high hills, had become a frequent destination for deserters and highwaymen, and they led to the deterioration of public order in the region. For this reason, the organization of a directorate in Karaşar, which was known for its loyalty to the government, was put on the agenda in 1892 (DH. MKT., 1919/18). This directorate, with Karaşar as its center, also included other villages in the vicinity (İ.DH., 1299/28, Lef 1). Decided on May 18, 1892 by the Council of State, this issue was submitted to the sultan by the grand vizier on November 9, 1892, and with the sultan’s decree issued on November 10, 1892, Karaşar officially became a subdistrict center (İ.DH., 1299/28, Lef 2). The monthly salary of the town director to be appointed to Karaşar would be 500 piasters, while the salary of the clerk who would work as a secretary would be 200 piasters. In addition, 40 piasters was allocated for the rent of the building where the director would reside and which would also be used as the directorate, and 10 piasters per month for stationery expenses (DH.MKT. 2024/106; BEO 107/7964; DH.MKT. 2032/88).

The first director of Karaşar subdistrict was Mehmed Bey, appointed on December 22, 1892 (DH.MKT. 2033/95). The first clerk of the district was Mustafa Efendi, who was appointed on March 5, 1893 (DH.MKT. 2058/43). After Mehmed Bey resigned in a short period of time, Âlim Şükrü Efendi was appointed as the director on July 20, 1893 (DH.MKT.90/35). Just like the previous director, Âlim Şükrü also resigned within a short period of five months. It is possible to associate this situation with the uncontrollable public disorder in the region. Âlim Şükrü was replaced by Ahmed

2 For the published full text of population register dated 1830, see Bolu Dağına Sirtını Dayamış Bir Türkmen Köyü, 2020, 38-75.

3 For the published full text of population register dated 1840, see Bolu Dağına Sirtını Dayamış Bir Türkmen Köyü, 2020, 76-115.

4 For the published full text of this *temettuat* register dated 1845, see Bolu Dağına Sirtını Dayamış Bir Türkmen Köyü, 2020, 116-173.

Fehim Efendi on November 28, 1893 (DH.MKT. 174/37). Although there is no precise data on when Ahmed Fehim Efendi left office and when a new manager was appointed in his place, it is known that the next manager was Cemal Efendi and Mehmed Tevfik Bey was appointed in his place after serving in this position for a few years. On August 23, 1899, Mehmed Tevfik was replaced by Yusuf Ziya Efendi, the director of Banaz subdistrict (Salname-i Vilayet-i Ankara, 1311, 164; DH.MKT. 2237/134). Yusuf Ziya, who remained as the director of Karaşar for a few months, was replaced on November 1, 1899 by Mustafa Kamil Efendi, the director of the Rahofça subdistrict in Kosovo (DH.MKT. 2264/124). Meanwhile, Ali Rıza Efendi was appointed as the clerk of the region (Salname-i Vilayet-i Ankara, 1318, 139). After Mustafa Kamil Efendi stayed in Karaşar for more than a year, Ahmed Lütü Efendi became the director (Salname-i Vilayet-i Ankara, 1318, 139; Salname-i Vilayet-i Ankara, 1320, 152). Lütü Efendi's departure from Karaşar was also due to a reshuffle. Salim Efendi, the director of the Morihova town in Macedonia, was appointed in his place, but Salim did not take office until the end of February 1902 (DH.MKT. 2557/76; DH.MKT., 2590/93). Unlike his predecessors, Salim Efendi worked in Karaşar for two years, and eventually he was replaced on December 1, 1904 by Hadji Salih Efendi, the director of the Çubukabad subdistrict (DH.MKT. 912/47). Mehmed Salih Efendi was the last director of Karaşar subdistrict (Salname-i Vilayet-i Ankara, 1325, 142). With the decision dated September 2, 1905, the directorate was abolished and Karaşar's status as a subdistrict was terminated on October 23, 1906 (DH.MKT. 1100/13).

Karaşar, which was demoted to village status after 1906, maintained this position until 1928. Karaşar, which was a village of Beypazarı district of the Province of Ankara during the Republican period, became a municipality in 1928 (Şahhüseyinoğlu, 2002, 18). With the new organization, the villages of Saray, Kösel, Dereli, Haydarlar, Dibekören, Karacaören, Uşakgöl, Doğançalı, Kabaca, Kerban, Karaören, Kemerez (Akçalı), Meneçler and Yiyerler were included in Karaşar (Şahhüseyinoğlu, 2002, 47).

2. Demographic Profile

The earliest dated record containing population data for Karaşar is the 1487 *Hudavendigar Livası Tahrir Register* published by Barkan and Meriçli. According to this book, there were eight households in Karaşar in 1487. Four of these households were *mücerred*, i.e. single, and four were married families with children (Barkan and Meriçli, 1988, 714). Since these records were kept only to identify male taxpayers, they do not include women. Therefore, considering a taxpayer, his wife, and the number of children ranging from one to three, the average population of the village in 1487 should have been at least 16 and at most 24. Secondly, according to the information in the 1521 *Tahrir Register*, there were 25 households in Karaşar, 12 of which were *mücerred* (Barkan and Meriçli, 1988, 714). According to the data in this register, the average population of Karaşar in 1521 was probably at least 51 and at most 77.

In the 1530 account book number 166 -which is not a *mufassal* but an *icmal*- a total of nine households, three of them *mücerred*, were recorded in Karaşar (166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu, 1995, 106). Although this suggests a population decline between 1521 and 1530, this is not actually the case. While a village's population increases linearly over the natural course of time, a sudden drop or rise in numbers can be explained by migration, disease or natural disasters. However, the data in the 1573 *Tahrir Register* invalidates this explanation. In 1573, there were a total of 69

households in Karaşar, 36 of which were *mücerred* (Barkan and Meriçli, 1988, 714). Based on this data, it is expected that the population of the village would have been at least 135 and at most 201 inhabitants. Therefore, it is possible to be skeptical about the figures given in the *icmal* register dated 1530 and to say that these figures are a summary of a detailed register kept during a census between 1487 and 1521.

Unfortunately, there is no other archival record from which we can obtain data on the population of Karaşar, which is expected to be between 135 and 201 in 1573, until 1830. The 1830 Beypazarı District Population Register (NFS.d, 1389) lists 583 males in Karaşar, ranging in age from newborn to 90 years old. These registers were kept as part of the compulsory military conscription that came into force after the abolition of the Kapıkulu system in 1826. The main purpose of the population registers was to identify the male population at the age of military service and to obtain data on individuals who could potentially become soldiers in the future. Therefore, it is not possible to determine the female population of the village from these registers. It is possible to obtain an average population data by multiplying the male population by two or three to account for married, single and widowed women and girls. Accordingly, it is estimated that between 1,166 and 1,749 people lived in Karaşar in 1830.

The 1840 dated Beypazarı Population Register includes the number of households and records 712 men living in 256 households in Karaşar (NFS.d, 1390). When the method of taking three and five times the number of households is applied according to these records, it is seen that the estimated population of Karaşar in 1840 could vary between 768 and 1,280. If double and triple the total male population is used, the population of the village should be between 1,424 and 2,136. The lowest result from the first method is 768, which is only 56 more than the total number of males in the village at that time. It is not possible that there were 56 women living in the village, and this shows that the reliability of the first method is low. In short, the average population of Karaşar in 1840 would have ranged between 1,424 and 2,136.

The 1844 *Karaşar Village Temettuat Register* shows that there were 235 households in the village (ML.VRD.TMT.d, 353). *Temettuat* registers are an important source for determining taxpayers, the amount of land, agricultural and livestock activities, and craft production. According to the data in this book, multiplying the number of households living in Karaşar in 1844 by five gives an estimated average population of $\pm 1,175$, which is considerably lower than the average population estimate of 1840. Therefore, it can be inferred that the households in Karaşar had more than five inhabitants.

Karaşar was quite crowded in terms of population during the Ottoman period compared to an ordinary village. This situation continued in the Republican period. The fact that the village was a subdistrict for a while during the Ottoman period must be related to the high population. A similar situation led to Karaşar becoming a municipality in the Republican period.

3. Economic Structure

Karaşar displays all the characteristics of a classical Turkmen village and due to its livestock-based economy, daily life is also affected by this branch of activity. Small herds of cattle, which are fed with dry feed in the corrals during the winter months, are taken out to graze in the pastures instead of the dry feed that is depleted with the arrival of spring. Karaşar is one of the villages that have continued the practice of pasture- winter pasture, an old Turkmen tradition, for many years. With the arrival

of spring, the people of the village went to the plateau with their herds and returned to their villages towards the end of summer. On the plateau, mohair was sheared and coarse wool was spun for knitting socks and underwear. Butter and tulum cheese were made from the milk of the animals, and this material was brought to the village to be consumed in winter (Mehmet Dikmen, interview, October 3, 2019; Mehmet Gürlek, interview, October 3, 2019; Rıza Gökmen, interview, October 3, 2019; Naciye Bayraktar, interview, October 3, 2019; Cafer Güngör, interview, January 15, 2020).

3.1. Farming

Karaşar was built on a hilly terrain, so its agricultural production was not high. According to the *tahrir* records, the average amount of cultivated land in Karaşar was 120 acres in 1487.⁵ In 1521, this amount increased to 150 acres on average, and in 1530 the same amount of land was cultivated. In 1573, the average amount of land cultivated in Karaşar reached 1150 acres (Barkan and Meriçli, 1988, 714; 166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu, 1995, 106). Between 1521 and 1573, the increase in the amount of cultivated land, while the population did not change dramatically, can be attributed to the decrease in the yield per unit of land due to drought (Kuru, 2022, 71-73).

After the *tahrirs*, another source for determining the amount of land in Karaşar is the *temettuat* register. According to the *Karaşar Temettuat Register*, 442 acres of land were cultivated in 1844, while 733 acres of land were left fallow or uncultivated (ML.VRD.TMT.d, 353). There is no information about what was cultivated on the land in Karaşar's *temettuat* registers. During the oral history interviews, it was understood that a small amount of wheat, barley and rye were cultivated in Karaşar, as well as vetch for animals to eat (Mehmet Dikmen, interview, October 3, 2019; Mehmet Gürlek, interview, October 3, 2019; Rıza Gökmen, interview, October 3, 2019; Mehmet Bayraktar, interview, October 3, 2019). In 1844, the tax levied on agricultural production was 568.5 kurush (ML.VRD.TMT.d, 353).

The produced barley, wheat and rye were mostly milled to make flour. In 1844, 14 households owned water mill (*asiyab*) shares in various sizes (ML.VRD.TMT.d, 353). These mills continued to exist in the early Republican period. It is known that there are 3-4 water mills on Değirmendere (Mehmet Dikmen, interview, October 3, 2019).

Today, according to current records, lands in Karaşar are recognized by their names. Karakuz, Kaşyaka, Uzunburun, Mezarlıkaltı, Nallıkaş, Ağıllaryanı, Alıççık, Karşiyaka, Kozbeli, Aşağıçatak, Almaççayırı, Kavacık, Aşağı Kavacık, Yukarı Kavacık, Sığırkuyruğu, Kale, Sulucaöz, Göynük, Koyunlukdere, Beşpınar, Namazladüz, Kirazyeri, Çalıyayla, Öküzçayırı, Karlık, Köyyeri, Kabaarmut and Çal are the lands in Karaşar presently (Mehmet Gürlek, interview, October 3, 2019).

3.2. Livestock Farming

Livestock farming is emphasized in Karaşar, where mohair goats, one of the characteristic small cattle of Ankara and its surroundings, are raised. The yarns made of mohair spun from the wool of the mohair goat are first sent to Beypazarı and then sold to the woolen weavers in Ankara (Özdemir, 1986, 236). The woolen cloths made of mohair yarn were produced not only for the needs of the city and its environs,

⁵ In the Hudavendigâr region, the average size of a farm is 100 acres.

but mostly for foreign markets. The woolen goods collected by local and foreign merchants were sold in various cities such as Istanbul, Bursa, Aleppo and Damascus, but most of them were sold to European countries such as Venice and Poland (Ergenç, 2012, 133, 153).

The mohair goat's wool has a shiny, draped quality due to the long and smooth fibers of its wool. For this reason, it was primarily used by the upper strata of society. In the tereke books, among the *muhallefat* of the wealthy classes, there are a large number of upper garments sewn from *sofs*. In addition, thinner and second-class woolen fabrics called *shâli* and shirting were also used as underwear. Since the fibers of mohair goat wool are slightly oily, it was also preferred for making raincoats. In addition to being a clothing item, the *Tersane-i Amire* also purchased large quantities of woolen fabrics and *shâlîs* due to their durability. From the 17th century onwards, Europeans used it to make buttons, which were very popular in women's fashion. For this reason, Ankara woolen became a highly sought-after product both in the domestic and foreign markets (Taş, 2014, 60-61).

From the mid-17th century, foreign demand shifted from fabric to mohair yarn, a semi-manufactured material. Since the first buyers of mohair yarn were the artisans of wool weaving in Ankara, the export of this material outside the region was initially prohibited. However, foreign merchants began to buy mohair yarn through various means and export it to Europe via İzmir (Ergenç, 2011, 88-89). Towards the 18th century, Europe's demand for raw materials increased rapidly, and by the end of the century, the commodity traded was largely transformed from *sof* goods to mohair yarn (Taş, 2014, 74). The mohair yarn trade, which continued to be sold illegally even though exports were banned, declined over time as Britain began to intensively breed mohair goats in its colonies in Africa. In the early 19th century, the mohair yarn trade, which was partially banned, caused the coarse mohair yarn produced in Yabanabad, Şorba and Beypazarı to fail to find buyers (Faroqhi, 1985, 254).

Despite the low demand in the foreign market, mohair production in and around Ankara continued. Although there is no source to determine how much mohair was produced in Karaşar, the amount of mohair goats raised in the village can be determined in the 1844 dated *temettuat* records. According to the Karaşar *Temettuat* Register, there were 1355 mohair goats (649 milking and 706 barren) and 479 eanling in the village. At this date, the amount of sheep in the village is higher than mohair goats. There were 2262 sheep, 1359 of which were milch and 903 barren, and 903 lambs (ML.VRD.TMT.d, 353). The difference between the number of sheep and goats is probably due to the decreased demand for mohair yarn.

There is also a specialization in mohair goat shepherding in Karaşar. The following statements from the 1907 Ankara Province Yearbook show Karaşar's specialization in mohair goat shepherding: "*The livestock of Ankara sanjak and especially of the towns of Beypazarı, Ayaş, Sivrihisâr and Nalluhân attach the utmost importance to the selection of shepherds for the proper management of their flocks. A herd of a thousand cattle is entrusted to three or two shepherds. The people of Kıbrısçık in Gerede district, Çarşamba in Mudurnu district and Karaşar in our province are engaged in shepherding. Among them, there are many shepherds who are really knowledgeable in their customs and experience. The mohair goat herding is divided into three parts and the herds are organized accordingly, for example, a shepherd who specializes in the management of a herd of grooms and goats (over two years old and neutered) is responsible for the management of a herd of milking goats or eanlings. Although such specialized shepherds are always sought by animal owners, this is not the case*

in all parts of the province and herds are often in the hands of unqualified men. For this reason, the mohair of this district and its subdistricts is always considered to be a good breed in the market and is sold at high prices, and the amount of mohair bought from a goat is high.” (Appendix of the Salname-i Vilayet-i Ankara, Def’a 15).

Besides small cattle, it is known that animals such as cows and oxen were also kept in the village. *Temettuat* records show that in 1844 there were 176 cows in Karaşar, 134 of which were milking and 42 of which were barren. In addition, there were 86 oxen for agricultural production and carrying logs (ML.VRD.TMT.d, 353).

The intensity of animal husbandry in Karaşar made it essential for the villagers to practice the Turkmen tradition of going to the pasture. In the spring and summer months, animals need to be fed with fresh grass and there are enough pastures in the highlands for so many small ruminants. The people of Karaşar migrated to Çukurören, Belenova, Kuyucak, Eğriova and Sarıalan pastures in the spring and grazed their animals there (Kaytanbıyık, 2009, 14). Before the migration to the pasture, the plateau paths are cleaned in Nowruz and the journey starts in April. There is no one left in the village during the pasture time, and after August 15, they return (Mehmet Gürlek, interview, October 3, 1957). The historical origin of the practice of plateau- winter pasture is also determined from the *temettuat* records. In 1844, 11 households in Karaşar paid a total of 1570.16 kurush in “*kışlakiye*” tax (ML.VRD.TMT.d, 353). From this record, it is understood that some households kept winter quarters due to the excess of animals.

During the Republican period, mohair goats continued to be raised in the village, but the number of goats remained below the number of sheep (Mehmet Dikmen, interview, October 3, 2019; Mehmet Gürlek, interview, October 3, 2019; Rıza Gökmen, interview, October 3, 2019; Cafer Güngör, interview, January 15, 2020.) Today, although cattle breeding is mostly practiced, the tradition of going to the plateau is still maintained, and even a plateau festival is held in the first weeks of July in Eğriova.

3.3. Transportation

Transportation is another common activity in Karaşar. In the 1845 dated *temettuat* register, the occupation of 157 heads of households in Karaşar was recorded as “muleteer” (ML.VRD.TMT.d, 353). Mulesmen probably both transported forest products and freight between Beypazarı and Kırışçık. There were 307 mules, ten donkeys and two horses in the village. Although there was no forest product transportation in the Republican period, it is known that transportation continued to be carried out from Beypazarı to Karaşar until the use of cars became widely available (Mehmet Gürlek, interview, October 3, 2019, Veli Namlı, interview, January 15, 2020).

4. Public Order Problems in Karaşar

4.1. Banditry

Banditry was one of the biggest problems Karaşar faced in its history. Being far from Beypazarı, which it was connected to, being between mountains and having bad roads caused banditry to become widespread in Karaşar. Especially after the abolition of the Janissary Corps in 1826 and the introduction of compulsory military service in the newly formed army, the incidents of desertion from the army paved the way

for these deserters to go to the mountains and engage in banditry. The first record of banditry in Karaşar in the official records is dated August 2, 1777. Accordingly, Hasan, the son of Kel Hüseyin from Karaşar, together with his henchmen, killed the fathers and other brothers of Ali and Hüseyin from the village and stole their sheep and cash (AE.SABH.I 147/9924). For a long time after this record, there were no incidents reported in archival documents.

A document dated March 14, 1862 states that Çakır and Çobanoğlu Hasan and his brother Halil, who were part of the “*kittai t-tarik*”, or “highwaymen”, in Karaşar, had crossed in front of the inhabitants of Mihaliççik district and usurped their property; for this reason, they were caught by the Major Hurşid Efendi, brought to the district governor’s office and taken into custody, but they escaped at night and came to Obruk village. There, the bandits threatened the villagers and shot at them with guns, but had to flee again when they encountered armed resistance from the villagers. Upon the complaint of the villagers, the local administration became aware of the situation and demanded that the bandit be recaptured (MVL. 627/22, Lef 2).

One of the banditry incidents that occupied Karaşar the most was the problems caused by a bandit named Dede Mustafa with a group of eight people. Dede Mustafa and his henchmen tormented the villagers by extorting livestock and money. The incident for which an arrest warrant was issued for the Dede Mustafa gang took place as follows: Dede Mustafa and his eight followers demanded 50 liras from Battal Hüseyin living in Karaşar, and although Hüseyin said he had no money to pay, they insisted on their demands and finally threatened Hüseyin by shooting his two oxen and left (İ.DH., 1256/98587). Upon this, an order was given to send 100 soldiers to Karaşar. Eight people gathered around the bandit named Dede Mustafa were identified as deserters from Karaşar (DH.MKT., 1899/24). In addition, it was also decided to impose a reward for the bandit’s capture (DH.MKT., 1899/50). This incident also led to the decision to turn Karaşar into a district (ŞD. 2593/36, Lef 1). Karaşar’s transformation into a sub-district must have been thought to facilitate the provincial center’s direct intervention in the region and would also increase internal control.

Dede Mustafa was captured somehow. He was convicted and imprisoned for his crimes. However, while he was in prison, he wrote a petition expressing his regret and sent it to the Beypazarı District Governorate (DH.MKT., 2027/118). The issue of Mustafa’s pardon was discussed at the State Council and the issue was approached positively with the idea that if he was pardoned, he could set an example for other bandits in the region (ŞD. 2607/21, Lef 2). As a result, Dede Mustafa’s crime was pardoned by the sultan’s decree and Mustafa was released (İ.DH. 1301/14, Lef 2, BOA; DH.MKT. 2047/63).

The story of the “five efes”, of which many variants have emerged in the narratives in the village and in previous studies on Karaşar, is essentially the mythologized form of a bandit gang. The common point where the five efe stories, which have different narratives, meet is this: the efes are brothers, and their ascent to the mountains began when one of the brothers kidnapped and threatened to kill the landlord he was working for as a laborer because he could not get what he was owed by the landlord, but later released him when he received the money. The brothers, who had become outlaws for this reason, went up the mountain and started to act as “efes” as the locals called them, coming to the village from time to time to take care of their food and laundry needs and then returning to the mountains. According to the legends, the efes also had a house on the mountain where they stayed. It is said that at first these efes did not molest the women in the village, but then they started to disturb the honor of the

villagers and three of them were killed by knocking them out with opium water, the remaining two escaped, returned a year later and were caught and killed.⁶ The people were so impressed by this story that a folk song called “*Karaşar Zeybeği Türküsü*”⁷ was born. Although the lyrics of the folk song are the same, there are versions in which the order of flow is different and the verses are switched.

This folk song about the efes of Karaşar does not portray them as criminals who covet honor, but rather as folk heroes. This situation suggests that there is a problem with the story told about the efes. Although the exact date when the efes lived is unknown, it is understood from the discourses that they existed in the period between 1890 and 1900. It was precisely during this period that the Ministry of Internal Affairs ordered an investigation into the banditry in and around Karaşar. As a result, it was

6 Nedim Şahhüseyinoğlu narrated these stories in an organized form (Şahhüseyinoğlu, 2002, 77-80).

7 *Zeybek misin zeybek donu giyecek*
Katil misin tatlı cana kıyacak
Cahil misin el sözüne uyacak
Koç gibi meydanlarda dönenlerdeniz
Biz ahbap uğruna ölenlerdeniz

Döküldü mü maşrapamın kalayı

Bozuldu mu zeybeklerin alayı

Düşmanları öldürmenin kolayı

Koç gibi meydanlarda dönenlerdeniz

Biz ahbap uğruna ölenlerdeniz

Alıverin martinimi atayım

Atayım da Karaşar'ı katayım

Fırsat verin düşmanları haklayım

Koç gibi meydanlarda dönenlerdeniz

Biz ahbap uğruna ölenlerdeniz

İniverdim Eğr'ovanın düzüne

Çayır çimen çıkıverdi dizime

Beş yüz atlı gelemezdi izime

Yattım uykulardan uyanamadım

Yağlı kamalara dayanamadım

Çadır kurdum Eğr'ovanın düzüne

Nişan taktım bir zengin kızına

Uyma dedin uydum eller sözüne

Yattım uykulardan uyanamadım

Yağlı kamalara dayanamadım

Korkar idim ayrılıktan ölümden

Kahve içerken fincan düştü elimden

Bilemedim dostlarımın halinden

Yattım uykulardan uyanamadım

Yağlı kamalara dayanamadım

Zeybekleri yaylalarda bastılar

Cepkenini çam dalına astılar

Beş kardeşi bir tahtada kestiler

Vurma Hüseyin'e, kıyman Ali'ye

Kelleleri bahşiş gitti valiye

Hüseyin'in biber gibi behleri

Al kan oldu cepkeninin yenleri

Şan vergi bu diyarın efeleri

Vurman Hüseyin'e, kıyman Ali'ye

Kelleleri bahşiş gitti valiye

Üzengim kırıldı incim bağladım

Martinimi kabzasından kavradım

Anamı nafile yere ağlattım

Yattım uykulardan uyanamadım

Yağlı kamalara dayanamadım.

Compiled by M. Sarisözen in 1945 (TRT Archive as cited in Şener, 1970, 136-137).

concluded that some deserters who smuggled tobacco and committed murders in this way gathered in the vicinity of Karaşar and that deserters joined them. It was requested that the deserters be captured and summoned for military service and the others be arrested (DH.TMIK.M 59/62). One month later, a document was written requesting the arrest of some people from the people of Karaşar for harassing the locals and patronizing the bandits in the neighborhood (DH.MKT.2432/77). In short, some people from Karaşar had been involved in some activities around the village that disrupted public order and they were asked to be caught.

Despite the fact that it is not recorded, it is possible that there was a reward, as in the case of Dede Mustafa. Assuming that the people mentioned in the documents and the efes were the same people, it is possible that it was heralded that money would be given to those who caught the efes or brought their heads. The expression “their heads went to the governor as a tip” in the folk song reinforces the reality of this situation. As a result, the fact that these efes or bandits from Karaşar were killed by the people of Karaşar must have created a sadness that a folk song that will take place in the social memory has emerged. Gülay Mirzaoğlu’s use of the phrase “a folk song written for five brothers who smuggled tobacco, were loved and respected by the people, but lost their lives in an armed conflict” and similarly Süleyman Şenel’s evaluation of this folk song within the scope of tobacco smugglers (*ayıngacı*) folk songs do not fit the context of the story (Mirzaoğlu, [ty.], 85; Şenel, 2005, 365).

Karaşar’s bandit stories did not end with the efes. There are also stories about a bandit gang, led by a bandit named Ethem Bey, who haunted Karaşar during the National War of Independence. It is said that Ethem Bey’s gang would come to Karaşar from time to time, extort the livestock and money of the people and then retreat (Naciye Bayraktar, interview, October 3, 2019). Mehmet Gürlek, who stated that his uncle was a soldier when these raids were taking place and that he returned to the village after being informed about the raids, informed his commander about the situation when he saw that the villagers’ backs were bent due to the raids, and a unit of 100 people was sent here and clashed with the bandits. After this incident, Ethem Bey and his gang never came to Karaşar again (Mehmet Gürlek, interview, October 3, 2019).

4.2. Smuggling

Tobacco is the biggest part of the smuggling that started in Karaşar during the Ottoman period and continued in the Republican period. The people of Karaşar, who smuggled *ayınga*, i.e. shredded tobacco, acted in partnership with tobacco producers in the vicinity of Hendek and Düzce for this business. This situation did not change during the Ottoman and Republican periods. The smugglers who went to the vicinity of Hendek and Düzce would buy tobacco in one-kilogram boxes, load it into sacks and return to Karaşar on horseback without using the main roads (Veli Namlı, interview, January 15, 2020). Karaşar was an important region for tobacco smuggling, supplying Beypazarı villages and other nearby districts.

The main reason for the emergence of tobacco smuggling in Karaşar was the seizure of the tobacco revenues of the Ottoman Empire, which began in 1875 when the Ottoman Empire declared a moratorium on the repayment of its foreign debts, and the subsequent seizure of tobacco revenues as one of the sources of income of the General Debt Administration (*Düyun-ı Umumiyye İdaresi*) established to collect these debts. In order to control tobacco production, trade and the revenues generated from

tobacco, the *Düyun-ı Umumiyye* established a monopoly company called *Memalik-i Osmaniyye Duhanları Müşterekü'l-Menfaa Reji Şirketi* (1883). This company subordinated all tobacco producers and sellers in the Ottoman geography to itself, thus establishing a tobacco monopoly (Sağlam, 2007, 105-106; Keskinliç, 1997, 150-151). As a protest against this company, which bought tobacco from the producers at low prices and sold it to them at higher prices, an intense smuggling activity started in and around the tobacco-producing regions of the Ottoman geography (Akpınar, 2002, 305-306). In this context, tobacco smuggling was also observed in Karaşar after 1885.

Smuggling did not only take place in the form of tobacco smugglers from Karaşar, but also smugglers from Hendek and Düzce brought tobacco to Karaşar. A record dated January 21, 1897 states that 19 horsemen from Adapazarı Hendek subdistrict were smuggling 15 loads⁸ of tobacco to Karaşar when they were caught by three Reji guards near Mudurnu and killed one of them, Mustafa Efendi from Bolu, and tied up the other two guards and fled towards Beypazarı (DH.TMIK.M. 26/78, Lef 1). Reji guards were men hired by the Reji company to prevent tobacco smugglers.⁹ When the company was newly established, these officers were not allowed to use weapons, but in time, just like the police and gendarmerie, they were given the right to use weapons, which caused this group to exert intense pressure on the locals (Dığıroğlu, 2007, 103).

In another document dated November 14, 1898, it is recorded that Kör Mustafa from Karaşar was smuggling 13 loads, approximately 1300 kilos of tobacco, when he encountered Reji guards and tied up two of them, while escaping to Ankara (DH.MKT. 2134/39). Mustafa, who was later caught and sentenced to 15 years in prison, escaped from prison, started smuggling again and attacked Reji guards (DH.MKT. 2420/37). Kör Mustafa, who killed İbrahim Çavuş of Ankara during his escape, was caught again and imprisoned (DH.MKT., 2490/91; DH.MKT. 1349/11, Lef 2).

Karaşar must have become so famous for tobacco smuggling over time that the Reji company sent a petition signed by Lambert, the Reji director, asking for an immediate solution to the tobacco smuggling in and around Karaşar, stating that they were unable to control it with the help of rangers and urgently asked the local administration to ban tobacco smugglers with the help of gendarmes and soldiers (DH.MKT.,456/53, Lef 1). Although there is no record of how the Reji administration responded to this call for help, given that the local administration could not even deal with banditry, which was a bigger issue than tobacco smuggling in Karaşar and its environs during this period, it is not possible to say that the fight against tobacco smuggling was seen as a possibility. As a matter of fact, tobacco smuggling continued for many years during the Republican period due to the monopoly and Karaşar maintained its position as a smuggling center (Şener, 1970, 47; Şahhüseyinoğlu, 2002, 149-150; Mehmet Dikmen, interview, October 3, 2019; Mehmet Gürlek, interview, October 3, 2019; Rıza Gökmen, interview, October 3, 2019; Mehmet Bayraktar, interview, October 3, 2019; Veli Namlı, interview, January 15, 2020).

Conclusion

Karaşar, one of the Turkmen settlements that came to Anatolia at an early date and transitioned from nomadic to settled life, is a village of Beypazarı with a large

⁸ A horse load is considered to be 80 okka and 1 okka is 1,282 kg, so 15 loads equals 1,538.4 kg.

⁹ About the Reji guards and their attitudes towards the Ottoman people, see Burak Altınsoy (2022). *Tobacco Smuggling in the Ottoman Empire, Reji Rangers and Their Practices*. Selenge Publications.

population. Located at the intersection of Ankara, Kastamonu and Hudavendigar provinces, Karaşar was in social and commercial relations with all three administrative units. It is possible to say that the population of the settlement increased linearly from the classical period *tahrir* records to the dividend censuses of the first half of the 19th century. It was inevitable that Karaşar, which always had a higher population than an ordinary village, became a district center in its area. Apart from population, another important reason for Karaşar to become a center was the smuggling and banditry activities in the region, which the state had difficulty in controlling. It is possible that the village was turned into a sub-district center with the idea that regional control and administration would be easier.

Karaşar is also important because it is a center where Alevi/Bektashi culture is dominant and where Bektashi dedes and babas were raised. It is not possible to say that the nomadic Turkmen culture was completely abandoned in this settlement. The village inhabitants were much more interested in animal husbandry, especially small cattle breeding, than in agricultural activities. Karaşar's influence on mohair production in the Ankara region cannot be denied. As a matter of fact, the expertise of the people of the village in mohair goat production is confirmed by the sources of the period. The mohair goat and sheep breeding caused the villagers to migrate in the spring to live in the pastures in the summer, and the intangible cultural heritage values of Turkmen culture were preserved in the pastures of the village. The wool obtained from sheep and goats was spun, and butter and cheese were produced from the milk and preserved for the winter.

References

Archive Documents (Turkish Presidency Directorate of State Archives Ottoman Archives)

- Ali Emiri Abdülhamid I (AE.SABH.I) 147/9924.
 Babıali Evrak Odası Evrakı (BEO.) 107/7964.
 Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu Evrakı (DH.TMIK.M.) 26/78, 59/62.
 Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi Evrakı (DH.MKT.) 2033/95, 1100/13, 2237/134, 2024/106, 2420/37, 2490/91, 1349/11, 2432/77, 174/37, 912/47, 2047/63, 2134/39, 2264/124, 2058/43, 1919/18, 1899/24, 1899/50, 456/53, 2027/118, 2557/76, 2590/93, 2032/88, 90/35.
 İrade Dahiliye (İ.DH.) 1256/98587, 1301/14, 1299/28.
 Maliye Nezareti Varidat Evrakı Temettuat Defterleri (ML.VRD.TMT.d) 353.
 Meclis-i Vala Evrakı (MVL.) 627/22.
 Nüfus Defterleri (NFS.d) 1389, 1390.
 Şura-yı Devlet Evrakı (ŞD.) 2607, 2593.

Yearbooks

- Salname-i Vilayet-i Ankara*, Def'a 11, İstanbul: Matbaa-i Ebuzağa, 1311.
Salname-i Vilayet-i Ankara, Def'a 18, Ankara: Matbaa-i Vilayet, 1318.
Salname-i Vilayet-i Ankara, Def'a 14, Ankara: Matbaa-i Vilayet, 1320.
Salname-i Vilayet-i Ankara, Def'a 15, Ankara: Matbaa-i Vilayet, 1325.

Literature

- 166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu (937/1530)-Hudavendigar, Biga, Karesi, Saruhan, Aydın, Menteşe, Teke ve Alaiye Livaları-Dizin ve Tıpkıbasım*. Haz. Ahmet Özkılınç vd., Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayını, 1995.
 Akpınar, Mehmet. "Reji Uygulamalarına Bir Tepki: Tütün Kaçakçılığı", *Türkler*, Cilt 14, Ed. Hasan Celal Güzel vd., Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
 Altunsoy, Burak. *Osmanlı'da Tütün Kaçakçılığı, Reji Kolcuları ve Uygulamaları*, İstanbul: Selenge Yayınları, 2002.
 Arıkan, Muzaffer. *H. 867 Tarihli Ankara Tahrir Defteri (Açıklamalarla Metnin Tesbiti)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1958.
 Barkan, Ömer Lütfi, Meriçli, Enver. *Hüdavendigar Livası Tahrir Defterleri I*, Ankara: Türk

- Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Bolu Dağına Sırtını Dayamış Bir Türkmen Köyü: Karaşar*, Haz. İsmail Yaşayanlar, Bursa: Gaye Kitabevi, 2020.
- Dığıroğlu, Filiz. *Memalik-i Osmaniye Duhanları Müşterekü'l-Menfaa Reji Şirketi, Trabzon Reji İdaresi 1883-1914*, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayını, 2007.
- Ergenç, Özer. “İç Batı Anadolu'nun Kuzey Batı Ucundaki Sof Üretim Alanının İzmir ile Bağlantısı”, *Türk Deniz Ticareti Tarihi Sempozyumu 1 (İzmir ve Doğu Akdeniz)*, Mersin: Mersin Deniz Ticareti Odası Yayınları, 2011.
- Ergenç, Özer. *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2021.
- Faroqhi, Suraiya. “17. Yüzyıl Ankara'sında Sof İmalatı ve Sof Atölyeleri”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 41(1-4), (1985), 237-259.
- İlimli Usul, Dilber, İlhanlılar Döneminde Uygurlar, Basılmamış Doktora Tezi], Konya: Selçuk Üniversitesi, 2016.
- Kaytanbıyık, Mehmet. *Geçmişten Günümüze Karaşar Tarihi*, Ankara: [yy.], 2009.
- Keskinkılıç, Erdoğan. *Osmanlı Dünyası'nın Umumiye İdaresi'nin Kuruluşu, Gelişimi, Çalışma Safhaları ve Osmanlı Devletine Etkileri*. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1997.
- Kuru, Mehmet, “ ‘Muhteşem’ Bir İklim: 16. Yüzyıl Anadolu'sunda Demografi, Toprak ve Emek”, *İktidar Tohumları, Osmanlı Çevre Tarihi Üzerine İncelemeler*, Der. Onur İnal, Yavuz Köse, Çev. Ercan Akyol, İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Mirzaoğlu, Gülay. “Ankara'da Geleneksel Türk Halk Müziği”, *Anadolu'nun Sırlı Sesi Müziğiyle Ankara*, Ankara: T.C. Ankara Valiliği Yayını, [t.y.].
- Özdemir, Rifat. *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Ankara (Fiziki, Demografik, İdari ve Sosyo-Ekonomik Yapısı 1785-1840)*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, 1986.
- Sağlam, Mehmet Hakan. *Osmanlı Devleti'nde Moratoryum 1875-1881 Rüsûm-ı Sitte'den Dünyın-i Umûmiyye'ye* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Şahhüseyinoğlu, H. Nedim. *Tarihten Günümüze Karaşar, Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapı*. Ankara: [yy.], 2002.
- Şenel, Süleyman. “Ayingacı Türküleri”, *Tütün Kitabı*, Ed. Emine Gürsoy Naskali, İstanbul: Kitabevi Yayını, 2005.
- Şener, Yaşar. *Beyazarı, Tarihte ve Bugün*, Ankara: Töykö Matbaası, 1970.
- Taş, Hülya. *Ankara'nın Bütüncül Tarihine Katkı: XVII. Yüzyılda Ankara*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 2014.
- Türkan, Okan. “Beyazarı İlçesinde Yürütülen Hayvancılık Faaliyetlerine Yönelik Öneriler”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 182, (2014), 315-328.
- Yıldırım, Kürşat. *Bugünkü Doğu Türkistan Coğrafyasında Kurulan Şehir Devletleri İle Çin Arasındaki Münasebetler (Miladi 73-108)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2011.

MİRÎ MALI VEYA BEYTÜLMÂL OLARAK SÜLEYMAN ÇELEBİ'NİN MEVLİD'İ

SÜLEYMAN ÇELEBİ'S MEVLİD AS MİRÎ MALI OR BEYTÜLMÂL

İBRAHİM SONA*

Sorumlu Yazar

Öz

Beytülmâl'e yakın anlamalı olan mirî malı, devlet hazinesine, devlete ait aynı nakdî, taşınır taşınmaz tüm mallara verilen addır. Bu terim, edebiyatta millete mal olmuş, millete ait eserler için kullanılabilir. Yunus Emre'nin (ö.1320!) şiirleri, Yazıcıoğlu'nun (ö.1451) *Muhammediye*'si, Fuzûlî'nin (ö.1556) gazelleri mirî malı kabul edilebilecek eserlerdir. Bu eserlerin ilk sırasında, ortaya konulduğu 15. yüzyıldan günümüze kadar varlığını koruyan Süleyman Çelebi'nin (ö.1422) *Mevlid*'i yer alır. Yazılı kültürde *Mevlid*, sözlü kültürde Mevlüt şeklinde yaşayan *Vesiletü'n-Necât*, Türk-İslam dünyasında önemli bir yerdedir. Fetret Devri Bursa'sında kaleme alınan eser, toplumsal birliğin sağlanmasında önemli bir rol üstlenmiştir. İlmî ve irfani yönü olan Süleyman Çelebi, Hz. Muhammed'i içtenlikle anlatarak Türk edebiyatına eşsiz bir eser kazandırmıştır. Sehl-i mümteni örneği olan *Mevlid*, Türk edebiyatında nazım türünü unutturmuştur. Eser, bu türde yazan birçok şair tarafından taklit ve tanzir edilmiştir. Bu çalışmada Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i yazılı ve sözlü kültür çerçevesinde ele alınmış, millete mal olmuş eserler içerisinde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada, *Vesiletü'n-Necât*'ın mirî malı olarak ele alınabileceği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Beytülmâl, Mevlid, *Vesiletü'n-Necât*, Mirî Malı, Süleyman Çelebi.

Abstract

Mirî malı, which is nearly synonymous with *beytülmâl*, is the name given to the state treasury and all the monetary, movable and immovable assets belonging to the state. In literature, the term is used for works belonging to the nation, or the nation's literary property. Yunus Emre's poems, Yazıcıoğlu's *Muhammediye* and Fuzûlî's ghazals can be considered as *mirî malı*. The first of these works is Süleyman Çelebi's *Mevlid*, which has preserved its importance since the 15th century, when it was first introduced. Known as Mevlid in the literary world and referred to as Mevlüt in oral and folkloric culture, *Vesiletü'n-Necât* holds an important place in the Turkish Islamic world. Written in Bursa during the Fetret Era, the work played an important role in ensuring social unity. With his religious and spiritual sensibilities, Süleyman Çelebi succeeded in bringing forth a unique work in Turkish literature by sincerely describing the Prophet Muhammed. An example of *sehl-i mümteni*, the Mevlid is known as an independent work in Turkish literature which began to take precedence over the genre of verse. The work has been copied and imitated by many poets writing in this genre. In this study, Süleyman Çelebi's Mevlid is discussed within the framework of written and oral culture. The work is evaluated as beytülmâl. In this context, it is emphasized that *Vesiletü'n-Necât* should be considered as mirî malı.

Key Words: Beytülmâl, Mevlid, *Vesiletü'n-Necât*, State Treasury, Süleyman Çelebi.

Araştırma Makalesi / Künye: SONA, İbrahim. "Mirî Malı veya Beytülmâl Olarak Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 323-338. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1572227>

* Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, E-mail: isona@yildiz.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6791-4777.

Giriş

Bir sanatkârın eserini oluşturma sürecindeki en büyük belirsizliklerden biri ortaya koyduğu yapıtın, hedeflediği kitle üzerindeki etkisidir. Tahmin etmenin zor olduğu, beğeni olarak adlandırılabilir bu durum, zamanın akışıyla belirmeye başlar. Sanatçının eserin yazılmasının ardından veya daha sonra takdir görmeleri bununla ilgilidir. Eserinin mükemmeliyetine odaklanan gerçek sanatçı için takdir görmek önem arz etmese de yapıtın, emsalleri arasındaki yerinde, eserinin ne kadar kabul göreceğinde veya etkisinin ne olacağı aynı durum söz konusu değildir. Sanatkâr eğer şairse, şiirinin okunması, sevilmesi, etkileyiciliğine dair belirsizlikler çoğalır. Şiirlerin dillerde pelesenk olması, unutulmaması veya yüzyıllarca yaşama niteliği taşıması şiiri diğer sanat eserlerinden ayırıcı niteliklerdir.

Her toplumun şiir anlayışı farklı olsa da şiire verilen değer konusunda Müslümanların özel bir hassasiyeti vardır.¹ Hz. Muhammed'in, Ka'b bin Zühre'ye (ö.645?) *Kaside-i Bânet Suâd* (Demirayak, 2001, 556) sebebi ile hırka hediye etmesi, merkezine Kur'an-ı Kerim ve sünneti alan tüm İslam topluluklarında şairlerin ödüllendirilmesi geleneğini doğurmuştur. Şiirin, şairin önemsendiği Osmanlı'da da benzer bir durum söz konusudur.

Arap, Fars edebî geleneklerini mezceden, İran edebiyatından büyük ölçüde etkilenen; Arapça, Farsça ve Türkçeyi İslamî gelenek çerçevesinde birbirinden ayrı görmeyen Osmanlı edebî geleneği, başlangıçta tercüme sonrası telif-tercüme, ardından da telif eserlerle kendi sesini on beşinci yüzyılda bulmuştur. Yirminci yüzyıla kadar varlığını sürdüren bu geleneğe şiir sultanları, padişahların yanında özel bir konuma sahip olmuşlardır.² Sözü önemsendiği, şairlerin ayrıcalıklı yere sahip olduğu Osmanlı'da belki de hiçbir imparatorlukla kıyaslanmayacak derecede şair yetişmiştir. Şiirin koruyucusu konumundaki padişahların şiirler yazarak divan tertip etmeleri, şiiri ve sanatı geliştirmiş ve farklı meslekleri icra edenlerin de şiir yazmalarıyla şiir dünyası farklı bir boyut kazanmıştır. Şair olmanın, şiirle uğraşmanın fesahat ve belagat bilgileri gerektirdiği Osmanlı Dönemi'nde takdir edilen, beğenilen, kabul gören şairler ve eserlere dair örnekler Latîfi (ö.1582) ve Âşık Çelebi (ö.1572) tezkirelerinde rastlamak mümkündür:

Üstat bir şair, (Karamanlı Nizamî) şiir meydanına çıktığında diğer şairleri (Şeyhî, Ahmed Paşa) unutturmakta (Canım, 2000, 532); bazı şairlerin şiirleri (Derûnî-i Sâlis) halk arasında yayılarak birçok mecliste okunmakta (Kılıç, 2010, 517); bazıları (Hâkî) zamanında şöhret bulmasına rağmen unutulmakta (Canım, 2000, 243); bazıları (Fikrî) eserleriyle şairler arasında şöhret kazanarak (Kılıç, 2010, 1215); şiirlerine nazireler denmektedir (Kılıç, 2010, 1216). Devirlerinde benzerine rastlanmayacak eserler ise (Refikî) Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şîrîn*'i; Hamdî'nin *Yûsuf ü Züleyhâ'sı*; Necâtî'nin *Dîvân*'ı; Mesîhî'nin *Şehrengîz*'i; Deli Birader'in kıt'aları; Sâgarî'nin hezleri ve Refikî'nin terci-bendidir (Kılıç, 2010, 1377). Bu eserlerden bazılarına nazire yazmak mümkün olmadığı gibi (Kılıç, 677) nazire yazmayı denemek de cehalet göstergesi kabul edilir (Canım, 235). Ancak konu dinî türlerde özellikle de Hz. Muhammed'e dair olduğunda durum değişir, O'nu en güzel şekilde anlatabilmek için şairler bir yarış içerisine girer; ancak çoğu zaman kalem, O'nu vasfetmekte yetersiz kalır, ayı ikiye bölen ve su akıtan (Levend, 1984, 134-135) parmağını yazmakta da âcizdir:

1 Bu konu hakkında bkz. İsmail Güleç, *Şiir, Şair ve Peygamber'e Dair* (İstanbul: Ötüken Yay. 2018).

2 Ayrıntılı bilgi için bkz. Tüba İşinsu Durmuş, *Tutsan Elini Ben Fakîrin, Osmanlı Edebiyatında Hamilik Geleneği* (İstanbul: Doğan Kitap, 2009).

Yazmakta kalem barmağunun vasfını âciz

Geh mâhi iki şakk ider ol gâh akıdur mâ³ (Yahya, K1, 44)

Şairler, Hz. Muhammed’i konu edinen, birçok türde eser kaleme almışlardır: Na’t, esmâ-i Nebî, sûre (siyer), mevlid, hilye (şemâ’il-i şerif), ahlâku’n-Nebî, mirâcnâme / mirâciyye, mu’cizât-ı Nebî, gazavât-ı Nebî, hicretü’n-Nebî, vefâtü’n-Nebî, şefâatnâme, bi’setnâme, kırk hadis, yüz hadis, bin hadis, Kaside-i Bürde ve Kaside-i Bür’e tercüme ve tahmisleri (Yeniterzi, 2008, 143) neseb-i şerifler, delâil-i nübüvvetler, münâcât-ı nebîler, salavâtnâmeler, tıbb-ı nebîler... İsmi zikredilmeyen türler de düşünüldüğünde bu çeşitlilik şu şekilde açıklanır:

Dünyada hiçbir peygambere, hiçbir din veya doktrin müessesesine, istisnasız hiçbir şahsa dair, Hz. Peygambere olduğu kadar çeşitli şekil ve türlerde, asırlar boyunca muhtelif eserler devamlı bir tarzda teşekkül etmemiştir...Hz. Peygamberle alakalı bir edebiyatın teşekkülünde ona olan sonsuz ve samimi bir muhabbet ve aşkın tesiri bilhassa rol oynamıştır (Çelebioğlu, 1998, 356-357).

Kesin çizgilerle ayrılması mümkün görünmeyen, bazen içeriğin iç içe geçmiş şekilde karşılaştığı Hz. Muhammed’i konu alan türlerde na’t, hilye, mirâciye, siyer ve mevlid ön plana çıkar. Amaçları genellikle istişfâ ve istimdâd olan bu türlerin Türk edebiyatında beğenilenleri şu şekilde sıralanabilir: Hâkânî Mehmed Bey (Çelebioğlu, 1998, 360; Gökalp, 2012, 344; Koç, 2022, 106; Selçuk, 2015, 91; Coşkun, 2019, 193; Keskin, 2006, 285; Canım, 2016, 84; İsen, 2014, 256) ve Nahîfî’nin hilyeleri (Coşkun, 193; Keskin, 285); Fuzûlî’nin “Su” (Gökalp, 399) Şeyh Gâlib’in “Efendim” (Keskin, 302; Koç, 146) ve Nef’î’nin “Sözüm” redifli na’atları (İsen, 264; Canım, 207; Selçuk, 118); Ganizâde Nâdirî (Canım, 185) ve Nahîfî’nin mirâciyeleri (Gökalp, 383); Veysi’nin “Siyer”i (Gökalp, 435) ve Nâbî’nin “Zeyl-i Siyer-i Veysi”si (Coşkun, 231).

Mevlid türünde akla ilk olarak Süleyman Çelebi’nin *Vesiletü’n-Necât*’ı gelmektedir. Mesnevi dendiğinde nazım şeklinden ziyade Mevlânâ’nın (ö.1273) *Mesnevî-i Manevî*’si hatırlandığı gibi mevlidde de benzer bir durum söz konusudur. Mevlid, bir nazım türüdür ve bu türde birçok eser kaleme alınmıştır. Süleyman Çelebi’nin eseri, toplumsal yaşamda ve belleklerde öyle yer edinmiştir ki mevlid dendiğinde mesneviye benzer bir durum ortaya çıkmış, nazım türü yerine eser akla gelir olmuştur. Her kesim tarafından, ismi geçen tüm eserlerden daha çok bilinmektedir. Hatta Hz. Muhammed anıldığında da ilk olarak dillendirilen eserdir, dense yeridir.

Bu çalışma, *Mevlid*’e dairdir ve Şeyh Gâlib’in *Hüsni ü Aşk*’ındaki *Mesnevî* hakkındaki beyitlerden hareketle kaleme alınmıştır. Gâlib:

Gencînede resm-i nev gözettim

Ben açtım o genci ben tükettim (2018)

Esrârını Mesnevîden aldım

Çaldımsa da mîrî malı çaldım (2019)

Fehmetmeğe sen de himmet eyle

Ol gevheri bul da sirket eyle⁴ (2020)

Gâlib, mîrî malı olarak *Mesnevî*’yi görmekte; ondaki mücevheri herkesin anlayamayacağını da eklemektedir. Gâlib’in ifadesiyle, mîrî malı kabul ettiği *Mesnevî*’nin yanında; Süleyman Çelebi’nin eserinin de bu minvalde

3 Kalem, bazen ayı ikiye bölen bazen de su akıtan o parmağını tarif etmede acizdir. (Mehmed Çavuşoğlu, 1977, 20).

4 (Orhan Okay ve Hüseyin Ayan, 2012, 388).

değerlendirilebileceği bu çalışmada tartışılacaktır.⁵

1. Mîrî Malı veya Beytûlmâl:

Mîrî kelimesi sözlüklerde ‘hükûmete ve hazîne-i devlete ait’ (Sami, 2007, 1442; Bahaeddin, 1997, 738) ‘devlet hazinesine ait ve müteallık olan’ (Remzi, 784; Yeğin, 1983, 433) şeklinde geçer. *Resimli Yeni Lûgat ve Ansiklopedi*’de “Beylik” maddesine gönderme yapıldıktan sonra, mîrî hazinesi alt başlığında ‘Vaktiyle maliye hazinesi, devlet hazinesi yerinde kullanılır bir deyimdir’ denilir.⁶ Gövsa ise “Beylik” maddesinde ‘Devlete ait, devlet malı, mîrî; Beylik elbise, beylik bina’ açıklamasını getirir (Gövsa, 262). Pakalın ‘Hükûmet malı yerinde kullanılır bir tabirdir... Hükûmete ait menkul ve gayr-ı menkul her türlü şeyler için kullanılırdı’ (Pakalın, 1983, 542) ifadesinden sonra Sünbülzâde Vehbî’den (ö.1809) bir manzumeyi alır:

Saklama hânene beytü’l-mâli
Eyle sandûkamu andan hâlî

Girmesün kîsene mâl-i mîrî
Olma mes ’ül-i su ’âl-i mîrî

Üstühân-pâre-i mâr işte o mâl
Zahmî eîzûn-ter olur hazmî muhâl (Pakalın, 542)

Yukarıdaki beyitler, Sünbülzâde Vehbî’nin nasihatname özelliği gösteren 91 başlıktan oluşan *Lutfiyye*’sinin “Der-men’ Ez-Beytü’l-mâl ü Mâl-i Mîrî” kısmındadır.⁷ “Beytûlmâl ve mîrî malından menetmek hakkında” olarak çevrilecek başlık, iki kelimenin birbirinin yerine kullanıldığını göstermektedir. Bu bağlamda beytûlmâl dair bilgi vermek yerinde olacaktır.

Mal evi, hazine özellikle devlet hazinesi ve maliye dairesi demek olan beytûlmâl, hem maliye işlerinin idare edildiği binaya, hem de devlet maliyesine karşılık gelir. İslam devleti elinde toplanan malların bütünüdür (Mardin, 1979, 591). İslam mali yapısı, Bedir Savaşı’nda elde edilen ganimetler ve esirlerin serbest bırakılmasındaki fidyelerle şekillenmeye başlamış, Hz. Ebubekir’in halifelğinde beytûlmâl ibaresi kullanılmış (Pakalın, 1993, 223), Hz. Ömer Dönemi’nde toprakların genişleyip gelirlerin artmasıyla kurumsallaşma ihtiyacı doğmuştur (Erkal, 1992, 90-91). Sadaka veya zekât; haraç ya da ganâim (ganimetler) ve fey olmak üzere üç kısma ayrılan beytûlmâlde her birinin gelirleri ve giderleri ayrıdır.

Devlet eliyle toplanan zekâtlar sadaka beytûlmâlîne gelir ve Tevbe suresinin 60. ayeti⁸ gereğince sekiz sınıftaki insanlara verilir. Haraç, ganâim ya da humus

5 Süleyman Çelebi *Mevlîdî*’nin mîrî malı olarak adlandırılmasına M. Fatih Köksal’ın çalışmalarında yer verilmektedir. (M. Fatih Köksal, 2011, 36 ve 44); (M. Fatih Köksal, 2022, 50). Ayrıca Süleyman Çelebi’ye isnat edilen eserde de benzer ifadeler yer alır: (Nihal Çağman Türkmen, 2024, 24).

6 İbrahim Alâettin Gövsa vd. *Resimli Yeni Lûgat ve Ansiklopedi*, 4. C, (Tan Matbaası), 1867. 4 ciltten oluşan bu lûgat, üçüncü cildin “lâkerda” maddesine kadar İbrahim Alâettin Gövsa tarafından telif edilmiş, vefatı üzerine de Servet İskit ve Sadun Savcı’nın sekreterliğinde Celal Esat Arseven, Besim Darkot, Mehmet Ali Kağıtçı, Mehmet Zeki Pakalın ve Hakkı Tarık Us tarafından tamamlanmıştır.

7 Evinde devlet malı bulundurma, sandığını ondan uzak tut; kesene devlet malı girmesin, devlet malından sorumlu olma; O mal, yılan kemiğinin parçası gibidir, çok fazla yara açar, nasıl hazmedileceği de bilinmez. Dil içi çevirisi de Beyzadeoğlu tarafından yapılan eser için bkz. (Beyzadeoğlu, 2016, 123).

8 “Sadakalar (zekâtlar) Allah’tan bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslam’a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda olana, yolda kalana mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir.” Kur’ân, Tevbe:

kısımında ise harp esirleri, muharebede ele geçen kadın ve çocuklar, arazi ve eşya gelir kısmını oluşturur (Mardin, 1979, 592). Beş parçaya bölünen ganimetlerde 4/5'i askerlerin, 1/5 ise devlete aittir (Mardin, 1979, 592). Fe'ye ise zekât ve ganimet dışında kalan haraç, cizye, gayrimüslimlerden alınan uşur vergisiyle savaş ve barış yoluyla alınan gayrimenkuller ve diğer devlet gelirleri bulunur. Bunu kullanma yetkisi devlet başkanına bırakılmıştır. Devlet başkanı, kamu yararı gereğince bu malları satın nakde çevirebilir, toprakları kiraya verebilir, meyvelikleri ortaklık suretiyle işletebilir (Erkal, 1992, 93-94). İslam devletleri özelinde beytülmalin işlenişinde bazı farklılıklar söz konusu olabilmektedir. Osmanlı'da da kullanılan beytülmal tabiri zamanla yerini hazine-i devlet'e bırakmış, varisi belli olmayan ölenlerin mallarının korunması beytülmal müdüriyetince yerine getirilmiştir. 1908'de bu müdüriyet lağvedilerek görev, mal memurlarına verilmiştir (Pakalın, 1993, 325-326). Beytülmalin lügat ve ıstılâhî manaları yukarıdaki şekliyle özetlenebilir. Fıkhi boyutları bu çalışmanın konusunu aşacağından kelimelerin toplumdaki algılanışlarını değerlendirmek yerinde olacaktır.

1.1. Beytülmal veya Mîrî Malı Algısı:

Bir kelimenin veya kelime grubunun halk nezdindeki algı ve kullanımı, lügat ve ıstılâh anlamları kadar önem arz eder. Çoğu zaman gerçek ve terim anlamlar değişikliğe uğramazken bazen bu durum farklılaşabilir: “Yavuz” kelimesinin anlam başkalaşması sebebiyle sözlük anlamından uzaklaşması; Arapçada cem-i mükesser olan bazı çoğul vezinlerin (evlâd, evrâk, evliyâ) Türkçede tekil olarak kullanılması gibi. Arapçadaki çoğul kelimelere Türkçe çoğul ekinin getirilmesi sadece günümüzde değil, 16. yüzyılda da karşımıza çıkar:

Esbâbları hıfzıçün nevbetile yata, biri uyanık olup anları bekleye (Sona, 2012, 231; Direkci, 2013, 112); Mâh-şeker istedi ki eyle ede, subh ‘**uşşâkları** rüsvâ idicidür (Sona, 2012, 322; Direkci, 2013, 190); Ba’zı **edviyelerle** karışdurup tilâ etmek gerekdür (Sona, 2012, 227; Direkci, 2013, 109).

Esbâb gereçler, lazım olanlar; uşşâk âşıklar; edviye ilaçlar anlamlarında olmalarına rağmen *Tütî-nâme*'nin bilinen Türkçe ilk çevirisinde Türkçe çoğul ekleri getirilmiştir. Sadece bir eserden alınan yukarıdakine benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Kaçalın'ın bu konudaki açıklaması şöyledir:

Okumuşların ağzında bulunan *tebyiz etmek* ve *beyaza çekmek*'i halkın ağzında yaşayan *temize çekmek* ile karşı karşıya getirip *temiz yanlış tebyiz* diyeceksin demek (veya bunları bilmeden *temyiz* ile münasebet kurmaya çalışmak); *kâdî 'asker'* i halkın ağzında yaşayan *kazasker* ile çatıştırıp *kadıasker* diyeceksin demek; *talebe, evliya, eşya* zaten çokluktur *talebeler, evliyalar, eşyalar* denmez demek; *çaydanlık* çaylıklık demektir o hâlde *çaydanlık* yanlış, ya *çaydân* veya *çaylık* diyeceksin demek ve daha bir sürü laf etmek halkın yerleşmiş yerleşmiş duyusunu ve deyişini sarsmaktır (Kaçalın, 2016, 11).

Açıklamadan hareketle Beytülmal ve mîrî malı kullanımlarını değerlendirmek yerinde olacaktır. Yazılı kültürde şairler; beytülmal, mîrî malını şiirlerinde kullanmışlar ve özellikle övdükleri padişahları ve vezirleri devlet hazinesinin sahibi, güçlendiricisi olarak görmüşlerdir.

Behište döndi anun sa 'yi ile beytü 'l-mâl

Ki oldı hep der ü divârı hıst-ı sîm ü zer

(Âşık Çelebi K14/164)⁹

Meşâ 'irü 'ş-Şu'arâ yazarı Âşık Çelebi, 303 beyitten oluşan çizgidişi (Kurnaz, 1997, 457-470) kasidesinde hâmi/patron konumundaki padişah ve veziri andıktan sonra onların çalışarak beytümâlî cennete döndürdüğünü, kapı ve duvarlarındaki her bir tuğlanın altın ve gümüş hâline geldiğini dile getirmektedir. Arpaemînzâde Sâmî (ö.1734), Şehid Ali Paşa adına yazdığı kasidesinde paşayı beytümâlî himaye edicisi olarak gösterir:

Re 'âyâ-perver ü zâlim-küş ü hâmî-i beytü 'l-mâl

Müzîl-i nâm-ı rişvet muhyî-i dîn-i peyem-berdür (Sami K11/48)¹⁰

Devlet hazinesinin zenginliğini ifade eden beyitlerin zıddı *Ali Emîrî Divanı*'ndadır. Ali Emîrî (ö.1924), Sultan Mehmed Vahidüddin'in (salt. 1918-1922) tahta çıkışı üzerine yazdığı cülûsiyesinde, devlet hazinesindeki nakit yokluğunu, kıtlık ve pahalılığı dile getirir:

Haķ muvaffaķ eylesin lâkin zamân pek tengdir

Nakd-i beytü 'l-mâl mefkûd ortada kaht u galâ (Ali Emîrî K31/5)¹¹

Beytümâlî, şiirlerde yukarıdaki örneklerle benzer şekilde ele alınır. Mensur eserler içerisinde Ahmet Cevdet Paşa (ö.1895) tarih ilminin önemini anlatırken beytümâlî de değinir:

Abbassiler Dönemi'nde Hayber'den birkaç Yahudi, ellerinde Hz. Muhammed'den aldıklarını iddia ettikleri kabilelerinin cizyeden muaf tutulduklarına dair bir belge getirirler. Hz. Ali hattıyla ve bazı sahabelerin şahitliğini taşıyan belgeyi Bağdat'a halife Kaim Biemrillah'a sunarlar. Halife, kabilenin vergiden muaflığına hükmetmek üzereyken bilginlerden Ebulkasım bin Mesleme senedin sahte olabileceğini söyler. Bunun üzerine devrin tarihçilerinden Hatîb-i Bağdâdî'ye gösterirler. Hatîb, Hayber'in fethinin hicretin yedinci yılında gerçekleştiğini; senetteki şahitlerden Hz. Muaviye'nin hicretin dokuzuncu senesinde Mekke Fethinde Müslüman olduğunu, Sa'd bin Muaz'ın da hicretin beşinci yılı Hendek'te vefat ettiğini belirterek senedin sahteliğini kanıtlar. Bu kısım şu şekilde tamamlanır: 'Bu cihetle müverrih-i mûmâ-ileyh beytümâlî Müslimînin intifâ'ına [yarar sağlama] sebep olmuştur' (Ahmet Cevdet Paşa, 2022, 19). Tarih ilmi ve bu ilmi bilen bilginler sayesinde beytümâlî fayda sağlanmıştır.

Halk hikâyelerinde ise beytümâlî zarar veren, devletin malını kendi şahsi servetine ekleyen veya devlet arazisine doğru kendi arazisini genişletip daha sonrasında zarar görenlerin hikâyeleri bulunmaktadır. Bunlar sadece halk muhayyilesinde değil, yaşayan kültürde de karşılığı olan bir düşüncedir.

Mîrî malı da atasözlerinde 'mîrî çeşmeden su içme, mîrî malı balık kılıcı gibi boğazda kalır', (Eyüboğlu, 1973, 186-187; Aksoy, 1988, 391) 'mîrî malı deniz, yemeyen domuz' (Eyüboğlu, 1973, 186) şekillerindedir. Mîrî malının insana fayda sağlamayacağı, zarar vereceğine dair yaklaşımın yanında; ondan herkesin kullanabileceği de atasözlerinde ifade edilir. Devlet malı deniz yemeyen domuz

9 Onun çabası ile beytümâlî, bütün kapı ve duvarları altın ve gümüşten tuğlalarla örülmüş cennete döndü (Kılıç, 2017, 70). erişim tarihi: 19.09.2024, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55975.asik-celebi-divanipdf.pdf?0>.

10 Halkı koruyan, zalim öldüren, beytümâlî kollayan, rüşvetin adımı ortadan kaldıran, Hz. Peygamber'in dinine ruh katan... (Fatma Sabiha Kutlar, 2004, 160).

11 Allah, işini rast getirsin ancak zaman çok sıkıntılıdır: beytümâlî nakdi yok, kıtlık ve pahalılık ortada(-dır). (Yazar ve Aslan, 2020, 324).

ibaresinin devlet malının karşılığının mîrî malı olması dikkate değerdir. Bu cümlede her ne kadar devlet malına dair aksi bir söylem görünse de yemeyen domuz kısmını yiyen domuz olarak da düşünmek mümkündür. Çünkü Müslüman coğrafyasında besicilikteki hayvanlardan olmayan hınzır, yabanidir ve ekili dikili alanlara verdiği zararla bilinir.

1.2. Mîrî malı veya millete mal olmuş eserler:

Edebî eserler söz konusu olduğunda mîrî malı kavramı değişiklik göstermektedir. Mîrî malı, devlet hazinesini ifade etmesinin yanında milletin bütün bireylerinin haklarının olduğu mallara da karşılık gelmektedir. Edebî eserlerde herkese mal olmuş metinleri bu çerçevede düşünmek mümkündür. İstiklal Marşı'nı *Safahat*'a almayan Âkif'in (ö.1936) yorumu şu şekildedir:

İstiklal Marşı... O şiir bir daha yazılamaz. Onu kimse yazamaz. Onu ben de yazamam. Onu yazmak için o günleri görmek, o günleri yaşamak lazım. O şiir artık benim değildir. O, milletin malıdır. Benim millete karşı en kıymetli hediyem budur (Edib, 1962, 164).

Mehmed Âkif'in "O, milletin malıdır" ifadesi mîrî malı veya beytülmâlî akla getirmektedir. Âkif'in sözlerinin bir diğer yönü ise yaşananların en iyi şekilde anlatılması veya milletin ruhî hâletinin en iyi şekilde kavranması, duygulara tercüman olacak şekilde ifade edilmesidir. Bu durum, eserlerin millet tarafından kabulünün olmazsa olmazlarından. Benimsenmenin temel şartı, duygu yoğunluğunun en iyi şekilde ifade edilmesidir. İstiklal Marşı'nın yazıldığı dönem düşünüldüğünde eser-dönem-ortam diğer deyişle eser-zaman-mekân birlikteliği net bir şekilde ortaya çıkar. Klasik edebiyat dönemine bakıldığında, 'devrinin siyasî bunalımını gözler önüne seren, tasavvufî anlayışı yanında sosyal hayatın tezahürlerini mücerret ve mecazî bir üslupla ele alan asrının veya asırların şairi' Yunus'u (Tatçı, 1997, 28) ve şiirlerini; 'eser ve müellifi hemen her devirde takdir edilip hürmet görmüş olan' (Çelebioğlu, 1996, 85) Yazıcıoğlu Mehmed'in 'Muhammediye'sini ve yaşadığı asırda şöhreti İstanbul'a kadar yayılan ve tanzir edilen, sonraki asırlarda da sadece Osmanlı edebiyatında değil bütün Türk edebiyatında etkisini bırakmış' (Mazıoğlu, 1956, 33) Fuzûlî ve şiirlerini Türk edebiyatında millete mal olmuş şahsiyetler ve eserler olarak görmek mümkündür.¹²

Âkif'in sözlerindeki önemli noktalardan bir diğeri de "*Onu kimse yazamaz. Ben de yazamam*"dır. Bu söz, kudemanın sehl-i mümteni örneği veya tanziri mümkün olmayan şiir tabiriyle uyumaktadır. Sehl-i mümteni, kolay görüldüğü hâlde benzeri ortaya konulmaya çalışıldığında tanzirinin¹³ mümkün olmadığı eserler için kullanılan bir ibaredir. 'Sehl-i mümteni kolayla zorun bir sentezidir. O, sade ve düz anlatıma dayanması nedeniyle ortaya çıkarılması kolay gibi görünür. Ancak, kolay sanıldığı için taklit edilmeye kalkıldığında yoğun ve özgün anlatımdan, dilin usta kullanımından dolayı taklit edilemez, benzeri söylenemez.' (Mengi, 2000, 63). Türk edebiyatında sehl-i mümteni' dendiğinde akla ilk gelen eser, Ziya Paşa'nın (ö.1880) *Harâbât*'ta belirttiği gibi Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'idir (Mevlevi, 1973, 133).

12 Millete mal olmuş eserler denilince çerçevenin çok geniş olduğu bilinen bir gerçektir. Klasik edebiyatta, halk edebiyatında, yeni Türk edebiyatında; ayırım yapmadan tüm Türk edebiyatında birçok eser, bu kapsam altında düşünülebilir. Konumuz Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i olduğu için birkaç eser vermekle yetinilmiştir.

13 Tanzir, bir şiirin anlam ve şekilce benzerini yapma demektir. Nazire, cevap gibi farklı isimleri de olan tanzir geleneği hakkındaki ayrıntılı bilgi için bkz. M. Fatih Köksal, *Sana Benzer Bir Güzel Olmaz, Divan Şiirinde Nazire*, Ankara: Akçağ Yay. 2006.

*Manzûm o menâkıb-ı mukaddes
İsbât-ı kemâl için ana bes
Bilmem ne suhandır ol suhanlar
Âşüfte olur hep işidenler
Yâ Rab o ne sûziş ol ne sözdür
Sûretde egerçi sâde düzdür
Aşk u suhan anda müctemi'dür
Başdan başa sehl-i mümteni'dür
Dört yüz seneden beri efâzıl*

Bir söz demedi ana mümâsil (Ziya Paşa, 1291, 3; Karaduman, 2011, 54-55)

Paşa'nın ifadesindeki *Mevlid*'in sehl-i mümteni örneği olması, fazilet sahiplerinin ona benzer bir söz diyemedikleri, fazilet sahiplerinin onu tanzir etmeye çalışmalarına rağmen hâlâ *Mevlid*'e eş bir eser yazılamayışı dikkate değer tespitlerdir.

2. Süleyman Çelebi *Mevlid*'i

1402 Ankara Savaşı ile Anadolu'da başlayan karmaşa 1413'e kadar devam etmiştir (İnalçık, 2016, 139-149). Yıldırım Bayezid'in oğulları arasındaki mücadeleler, her beyliğin kendi başına hareketi, istikrarın sağlanmasını engellemiştir. Karmaşanın diğer bir deyişle fetretin sonlandırılması sadece yöneticilerin çabasıyla değil; havas veya avam olsun toplumun her bireyinin katkısıyla gerçekleşmiştir. Osmanlı'nın ilmî ve irfânî kesimi, Hz. Muhammed'in sevgisi çerçevesinde birliği sağlamayı düşünmüşlerdir. Bu farkındalığın bilinen ilk örneklerinden biri, Süleyman Çelebi'nin *Kitâbu Vesîleti'n-Necât fi Mevlîdi Eşrefi'l-Mevcûdât*'ıdır (Köksal, 2022, 24). İmam olması sebebiyle ilmî yönü bulunan, anlaşılır olmanın önemini bilen Süleyman Çelebi, Türkçenin birleştirici gücüyle, Hz. Muhammed'i içtenlik ve samimiyetle anlatarak siyasî ve toplumsal birliğin sağlanmasına en büyük katkılardan birini yapmıştır.

Süleyman Çelebi'nin irfânî yönü Vassâf'ın ifadesiyle Emir Sultan (ö. 1429?) sebebiyledir:

Emir Sultân Hazretleri'nin berekât-ı hüsn-i nazar ve terbiyeti ile perverde olarak hayli zamân tarik-i mücâhede ve riyâzette bir kat daha kesb-i kemâl ve irfân eyledikten sonra nâ'il-i hilâfet olmuş ve ricâlu'llâh silsilesine girmiştir. Şeyhinin emriyle Bursa'da kâ'in Ulu Cami-i şerifte imâmet hizmetini der-'uhde eyleyip, âhir ömürlerine kadar bu hizmet-i mukaddeseyi hüsn-i ifâyâ hasr-ı gayret eylemiştir (Vassâf, 2022, 99).

Vassâf, Çelebi'nin Emir Sultan müritlerinden olduğunu, ondan hilafet aldığını ve Ulu Cami imamlığına onun emriyle geldiğini belirtir. Vassâf'ın görüşünü destekleyen, Çelebi Dönemi'ndeki Bursa'nın tasavvufî muhitidir. Çünkü Emir Sultan, Somuncu Baba (ö. 1412) o dönemde Bursa'dadır ve Emir Sultan'ın müritlerinin mevlid yazma temayülü söz konusudur (Eroğlu, 2011, 16-18; Kütük, 2018, 88-89). Zikirlerde okunan, müritlerin cezbesini arttıran şiirlerin varlığı, on dokuz *Mevlid* nüshasında makamların nüshaların kenarına yazılması, makamlarda bir uyum olması (Benlioğlu, 2022, 205) Çelebi'nin eserini yazarken besteli şekilde düşündüğünü de göstermektedir.¹⁴

14 *Mevlid* bestecilerinde Sinaneddin Yusuf (ö. 1565), Sekban (XVII. Yy) isimleri ile karşılaşılmaktadır (Nuri Özcan, 2008, 487).

Evlerde, camilerde, devlet destekli törenlerde okunan *Mevlid*'in bir diğer yönü ise *Kaside-i Bürde* ile olan ilişkisidir. Türk dünyasında besteli şekilde okunan Ka'b bin Zühre'nin ve Bûsîrî'nin *Kaside*'leri ile *Mevlid* arasında her ne kadar net bir ilişki görünmese de Süleyman Çelebi'nin bu eserleri bilmeme ihtimali çok azdır. Şefaât arzusu yanında, bu eserlerin nazirelerinin Türk edebiyatında hatırı sayılır derecede olması, mevlid yazarlarının bahsi geçen eserlere benzer bir metin koyma isteği olduğunu düşündürmektedir.¹⁵

Mevlid, tekke ve medrese kültürünün zirveleri Emir Sultan, Somuncu Baba, Molla Fenârî gibi âlim ve âriflerin yaşadığı, fetret devri karmaşasının merkezindeki Bursa'da, ilmî ve irfânî yönü olan Bursa Ulu Camii imamı Süleyman Çelebi tarafından yazılmış, toplumsal ve siyasi bölünmüşlüğün ortadan kaldırılmasına hizmet etmiş bir eserdir. Duru bir Türkçe ile yazılan *Mevlid*, İslam'ın Peygamberi Hz. Muhammed sevgisinin içten ve derinden hissedildiği bir eserdir. Ulu Cami'deki peygamberler arasında fark olmadığını iddia eden vaizle çıkan tartışma, Süleyman Çelebi için esere başlama ve tarafını belli etme vesilesi olmuştur, demek yanlış olmayacaktır.

2.1. Mîrî Malı veya Millete Mal Olmuş *Mevlid*

Devlet malı, devlet hazinesine ait malların tamamı anlamındaki mîrî malına iki yaklaşım söz konusudur: Birincisi mîrî maldan istifade edildiğinde alan kişi mutlaka zarar görür. Bunun temelinde devlete ait mallarda milletin her bireyinin hakkının olması düşüncesi vardır. İkincisi mîrî malının milletin olması sebebiyle ondan herkes istifade edebilmesidir. İki yaklaşımda da dikkat çeken unsur, mîrî malında ya da devlet hazinesinde küçüğünden büyüğüne, gencinden yaşlısına herkesin hakkının olmasıdır.

Söz konusu edebiyat olduğunda hedef kitle önem kazanır. Nazım ve nesir iki mecrada ilerleyen edebiyatta sanat için sanat, toplum için sanat tartışmasının merkezinde avam ve havas ayrımı söz konusudur. Millete ait veya mîrî malı eser dendiğinde bu ayrımı aşan herkese hitap eden eserler akla gelmelidir. Bu bağlamda mîrî malı olarak düşündüğümüz *Mevlid*'i yazılı ve sözlü kültür çerçevesinde açıklamaya çalışacağız.

2.2. Yazılı Kültürde *Mevlid*

1. Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'i, bütün kaynaklarda sehl-i mümteni yani kolay görünüp benzerinin ortaya koyulması mümkün olmayan eser olarak gösterilir. Eserleri kıymetli kılan ibarelerden biri olan sehl-i mümteni eserin niteliğine dair bir tespittir ve geçmişten günümüze tüm araştırmacılar bu konuda hem-fikirdir.

Süleyman Çelebi'nin eseri yüzlerce yıldır beğenilip okunan, çoğaltılan, etrafında edebî ve dinî bir gelenek tesis esen, çok az Türkçe edebî metne nasip olan bir hüsnükabulle ibadet mahallerine kadar giren, farklı lisanlara çevrilip kendisinden sonra yazılan mevlidleri de derinden etkileyen bir sehl-i mümteni harikasıdır (Kütük, 2016, 28).

15 *Mevlid* kutlamaları sırasında Hz. Peygamber'in doğumunu anlatan ve bu vesileyle medhini de içeren ve genel olarak mevlid, Kuzey Afrika'da ise mevlidiyye (çoğ. mevlidiyyât) diye anılan şiirler okunmaktadır. Bunların en meşhurları arasında Arap dünyasında ashaptan Ka'b b. Zühre'nin in *Kasidetü'l-bürde*'si, Muhammed b. Said el-Bûsîrî'nin (ö. 695/1296?) aynı adla da anılan *el-Kevâkibü'd-dürriyye fi medhi hayri'l-beriyye ve el-Kasidetü'l-hemziyye*'si ile Şemseddin İbnü'l-Cezerî'nin (ö.833/1429) *Mevlidü'n-nebî*; Cafer b. Hasan el-Berzencî'nin (ö.1179/1765) *İkdü'l-cevâhir*'i (*Mevlidü'n-nebî*), Türk dünyasında ise Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât* adlı Türkçe mevlidi anılabilir (Ahmet Özel, 2002, 243).

2. *Mevlid*, Hz. Muhammed’i konu alan Türkçe yazılmış ilk eserlerdendir. Nazire geleneği düşünüldüğünde kurucu (Kemikli, 2023, 49-60) veya zemin olarak düşünülecek *Mevlid*’e birçok nazire yazılmıştır.

Mevlit edebiyatımızda bilhassa Süleyman Çelebi’nin tek eseri *Vesiletü’n-Necât*’taki eşsiz üslubu diğer mevlit şairlerini gölgede bırakmaya yetmiştir. Çelebi, bu üslup şaheseri ile nazire edebiyatımızda en çok tanzir edilen şairlerin başında yer almıştır. Kendinden sonra kaleme alınan hemen her mevlit türü eser, bir anlamda *Vesiletü’n-Necât*’a nazire niteliğindedir (Eroğlu, 2010, 137).

3. *Mevlid*, yazılı kültürde en çok yazma nüshası bulunan eserlerin başında gelir. Hemen hemen bütün kütüphanelerde nüshalarına rastlamak mümkündür.

Bütün mevlidlerin bilinen nüshalarını bir tarafa koysak yine de açık farkla Süleyman Çelebi nüshaları öne çıkar. Herhalde araştırılsa dünyada en fazla el yazması nüshası bulunan Türkçe eser de Süleyman Çelebi mevlidi çıkar (Köksal, 2016, 152-153).

Yayımlanmış kütüphane katalogları incelendiğinde Mehmet Fatih Köksal Kütüphanesi’nde 28 (Köksal vd. 2018, 287-391-417); Makedonya Kütüphaneleri Türkçe Yazmalar Kataloğu’nda müstakil ve yazmalar içerisinde 16 (Aydemir ve Hayber, 2007, 40, 88, 94, 146, 214, 256, 283, 348, 352, 360-1, 412-3, 420, 440, 580); Suna Kıraç Kütüphanesi’nde 13 (Özyıldırım, 2018, 111, 173, 191, 194-5, 197, 232, 241, 248, 288, 334, 348, 385); Topkapı Sarayı’nda müstakil ve yazmalar içerisinde 5 (Karatay, 1961, 92,93, 357, 359); İstanbul Araştırmaları Enstitüsü’nde 4 (Kut vd. 2014, 273-275); Macar Bilimler Akademisinde 1 (Parlatır, Hazai, 2007, 61), Mevlânâ Müzesi’nde 1 (Gölpınarlı, 1967, 117) Süleyman Çelebi *Mevlid*’i ile karşılaşılır.

4. Osmanlıca basma eserlere bakıldığında da durum pek farklı değildir. Süleyman Çelebi *Mevlid*’i defalarca basılmıştır. Seyfettin Özege Kataloğu incelendiğinde 1853 ve 1928 yılları arasında basım tarihleri belli ve belirsiz olan 30 bunları harfle mi sayıyla mı vereceğiz, birlik olsun basma nüsha bulunmaktadır (Özege, 1975, 1131-1132).

5. Bir şiire ya da bir eserin tamamına yazılabilen nazireler; beğenme, hayırla hatırlama veya zemin metinden daha iyisini ortaya koyma amaçlı kaleme alınırlar. Hiçbir mevlid metninin Süleyman Çelebi’nin eserini geçtiğini söylemek mümkün değildir. Birçoğu da Süleyman Çelebi *Mevlid*’inden bazı beyitleri eserlerine almışlardır. Mazioğlu’nun *Mevlid* çalışmalarında ulaştığı sonuçlardan biri bu konuyla ilgilidir:

Yine kimi yazarlar Süleyman Çelebi’nin pek çok etkisinde kaldıkları ve onun *Mevlid*’inden beyitler aldıkları halde yeni bir *Mevlid* ortaya koymuşlardır. Bu niteliği taşıyan mevlidlerde yazarların dili Süleyman Çelebi’nin dili gibi sade ve güzeldir (Mazioğlu, 2009, 370).

Mazioğlu’nun ifadesinden mevlid yazar şairlerin *Mevlid*’den parçalar almakta herhangi bir çekince taşımadıkları anlaşılmaktadır. Bu durumu Köksal şu şekilde yorumlar: ‘Süleyman Çelebi’nin ve eserinin tesiri o kadar yoğundur ki, pek çok mevlid müellifi, ... eserlerine ondan aynen alınmış beyitleri de aktarmışlardır. Kimilerinde bir iki, kimlerinde onlarca beyit tutarındaki bu “alıntılar” bazı eserlerde âdetâ Süleyman Çelebi’yle müşterek mevlid yazmış dedirtecek nispettedir’ (Köksal, 2011, 44).

Şiir terimlerinden tazmin de benzer bir şekildedir. ‘Başka bir şairin bir mısramı yahut bir beytini söz arasında îrâd etmek olan tazminde tazmin edilen mısra, yahut beytin kailine işaret edilmek şarttır.’ (Mevlevi, 1973, 150-151) Tazminde beğenilen bir şairin bir mısraı veya beyti alınır. *Mevlid* dendiğinde akla ilk gelen isim Süleyman Çelebi olduğu için diğer mevlid şairlerinin ondan beyit veya beyitler alması doğaldır.

Çelebi'nin adının anılmaması ise eserinin popülerliğine ve herkes tarafından bilinir olmasına binaendir. Köksal, bu çalışmanın konusunu oluşturan bir yorum getirmektedir: 'Pek çok mevlid yazarı "mîrî malî" kabul ederek eserlerini ondan alınmış beyitlerle doldurmaktan imtina etmemişlerdir' (Köksal, 2022, 50). Diğer şairlerin, eserin herkes tarafından bilinmesi sebebiyle Süleyman Çelebi'nin ismini anmaya gerek duymadan *Mevlid*'den beyitler almaları edebiyattaki mîrî malına birebir uymaktadır.

6. Diğer mevlid yazarları sadece beyitler almakla kalmamışlar, Süleyman Çelebi'nin mesnevi şeklini, aruzun fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün remel bahrini, her bölümün ardından gelen tasliye beyitleri kullanımını da takip etmişlerdir.¹⁶ Hz. Muhammed'e salavatı bir vesile kılan,

Haşre dek ger dinilürse bu kelâm

Nice haşr ola bu olmaya tamâm

Ger dilersiz bulasız oddan necât

Işkıla derdile eydün es-salât

beyitleri bölüm sonlarında tekrar etmektedir. *Garîbnâme* ve *Muhammediye*'de de rastlanılan, benzer tekrar beyitleri birçok mevlid metninde "*Ger dilersiz bulasız âlî makâm / Aşkıla virin salât ile selâm*" veya "*Ola bed'ü hatmi her hayru'l-kelâm / Cân u dilden es-salâtü ve's-selâm*" gibi birçok şekillerde bulunmaktadır (Eroğlu, 2010, 129-130). Ahzab Suresinin 56. ayetine¹⁷ dayandığını düşündüren tasliye beyitleri, içerisindeki salavatlarla hem okuyucuya hem de yazana sevap kazandırmak amaçlı düşünülebilir.

7. *Mevlid* Türkçe metinler içerisinde Yunus Emre şiirleri yanında şerhleri yapılan nadir eserlerdendir. Bilindiği üzere kültürümüzde şerhler, özellikle Farsça ve Arapça eserlerin daha iyi anlaşılması için yapılmaktadır. *Mevlid* şerhleri eserdeki hassas noktaların açıklanmasına yöneliktir. Hüseyin Vassâf'ın *Gülzâr-ı Aşk*'ı, Cabbarzâde Mehmed Ârif Bey'in *İzâhu'l-Merâm alâ-Vilâdeti Seyyidi'l-Enâm*'ı, Haşim Veli'nin *Esrâr-ı Mevlidü'n-Nebî*'si (Yılmaz, 2022, 144) ve Milli Kütüphane 578 numarada kayıtlı *Şerh-i Mevlid-i Şerîf*'tir (Kaplan, 2012, 113-114).

8. Süleyman Çelebi *Mevlid*'inin sadece Türkçeye etkisi söz konusu değildir.¹⁸ Mevlidin Arapça, Boşnakça, Arnavutça, Gürcüce, Çerkesçe, Rumca, İngilizce ve Almanca tercümelerinin olması çerçevenin genişliğini gösterir niteliktedir.¹⁹ Bu noktada, *Mevlid*'in evrensel nitelik kazanan bir eser olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır.

9. Mevlid geleneği, güncel edebiyatta da hâlâ varlığını korumaktadır. Özellikle klasik geleneği devam ettiren Azerbaycan şiirinde mevlid türünde eserler kaleme alınmaktadır:

Araştırdığımız dönem Azerbaycan edebiyatında klasik nazım şekillerinin neredeyse her birinde edebî örnekler verilse de yoğunluk gazel ve kaside nazım şeklinde görülmektedir. Diğer klasik edebî türlerde de eser veren Azerbaycan şairleri münacat, na't, mersiye, hiciv, mevlid, bahariye, seyahatname ve hazaniyeler kaleme almışlardır (Musalı, 2023, 816).

16 Tasliye beyitleri vasıta, nakarat, tekrar, salat, salat-selam beyti şeklinde de isimlendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Kütük, 2018, 97).

17 Hz. Muhammed'e salat getirmek konusunda bkz. (Kamil Miras, C. 11, 1991, 161-165).

18 Bu etkiyi detaylı şekilde anlatan çalışmalardan biri Okiç'e aittir: (M. Tayyip Okiç, 1976, 36-37).

19 Bu çeviriler için bkz. *Mevlid Külliyyâtü Süleyman Çelebi Vesiletü'n-Necât ve Tercümeleri*, Ed. Bilal Kemikli, C.1, 2. bs. Ankara: DİB Yay. 2016, 107-380.

10. *Mevlid* nüshalarının bazılarında makam isimlerinin bulunması, dikkat çeken bir diğer bir özelliktir. 19 makamlı nüshayı tespit eden Benlioğlu şu kanıya varır: “Tıpkı Mevlid metninin zaman içinde ve yazmalar özelinde çeşitlenmesi durumu gibi icrayı yansıtabilecek birer veri olan makam kayıtlarında da hâkim olan yapı çeşitliliğidir. Fakat temel noktalarda yazmalar arasında azımsanmayacak bir uyumun varlığı söz konusudur.” (Benlioğlu, 205). *Mevlid*'in farklı bestekârlar tarafından bestelenmesi, merasimlerde okunduğunu gösterir. Bunu, sözlü kültür çerçevesinde düşünmek de mümkündür.

2.3. Sözlü Kültürde Mevlid

1. *Mevlid*'in sözlü kültürün bir parçası olduğunu gösteren önemli delillerden biri halkın dilinde Mevlüt hâline döndürülmesidir. Gerçek ve ıstılahî şekliyle Mevlid, Türkçede Mevlüt'e dönüşmüş; üstelik birçok yazmada دولوم şeklinde yazıldığına (Köksal, 2023, 52) da şahit olunmuştur. Çoğul Arapça kelimelere çoğul Türkçe ekinin getirilmesine benzeyen bu durum, halkın yerleşmiş, yerleşmiş duyuş ve deyişle ilgilidir.

2. Halkın arasında yüzyıllardır bilinen ve saygı gösterilen törenlerden biri mevlüt törenleridir. Günümüzde de bir şekilde neredeyse halkın tamamına yakını mevlüt - mevlüt ibaresiyle karşılaşmış, bir şekilde bu törenlerden birine rast gelmiştir. Halkın arasında eser ve yazar hakkında bilgi sahibi olma oranında da Mevlid ilk sıralarda gelmektedir. 2008 yılında yapılan bir çalışmada “*Mevlid*'in müellifi/ yazarı hakkında yeterli bilgiye sahibim” sorusuna sadece %19,5'u hiçbir bilgim yok cevabını vermiştir. Bu da %81,5'luk bir oranda bilgi sahibi olduğunu göstermektedir (Hökelekli, 2010, 372).

3. Halkın arasında düzenlenen mevlüt törenleri, özellikle doğum, sünnet, düğün ve ölüm törenlerinde gerçekleştirilmektedir. Kadınlar arasında okunan mevlütte kadın kariler; camilerde veya törenlerde düzenlenenlerde ise imam, müezzin, din adamları mevlüdü makamlı bir şekilde okur.

4. Osmanlı'da vakıfların mevlid törenleri için özel bir bütçe ayırdığı görülmektedir. İstanbul ve Bursa başta olmak üzere Anadolu'nun birçok şehrinde kurulan vakıfların hiç de azımsanmayacak bütçesi mevlid merasimlerine tahsis edilmektedir (Hızlı, 2010, 43-50).

5. Devlet destekli törenler her ne kadar günümüzde düzenlenmese de “Mevlid Alayı” adı verilen törenler Osmanlı'da 16. yüzyıldan itibaren önemli bir yerdedir. Kanuni Sultan Süleyman (salt. 1520-1566) Dönemi'nden başlayarak III. Murad Dönemi'nde tamamen resmîleştiği genel kabuldür (Şeker, 2004, 479). Günümüzde Şeb-i Arus'a benzetilecek mevlid alayları Osmanlı'da avam, havas ve devlet yöneticilerini bir araya getiren yegâne törenlerdendir. Sistemli bir şekilde düzenlenen ve İstanbul'un büyük camilerindeki törenlerde devlet erkânı hazır bulunmuştur.

6. Törenlerde okunan *Mevlid* beyitlerinin tamamı Süleyman Çelebi'ye ait değildir. Özellikle “Merhaba” faslı, Ahmed adlı bir şairden alınmıştır (Levend, 2016, 419). Sözlü kültürde varlığını sürdüren *Mevlid*'e, yazılı kültürdekine benzer şekilde eklemeler yapılmıştır. Güvercin, Geyik, Kesikbaş Destanı gibi eserler yazma nüshalara eklendiği gibi törenlerde okunan mevlütte de farklı şahsiyetlere ait beyitlere rastlanabilmektedir.

7. Türk kültür ve edebiyatının kırkambarı cönklerde (Sona, 2016, 65) *Mevlid*'den parçalar bulunmaktadır. Özellikle halkın okuyan kesimi imamlar ve müezzinlere ait

dinî içerikli cönklerde karşılaşılan *Mevlid* metinleri, din adamlarının unutmamak ve gerektiğinde açıp bakarak okumak amacıyla halkın defterleri kabul edilen cönklerle kaydedilmiştir.

8. Çocuklara “Mevlüt” isminin verilmesi, “Mehmetçik”e yani Muhammedçik’e benzetilebilir. Bu durumu, Hz. Muhammed’e verilen kıymetin göstergesi olarak saymak mümkündür.

Çocuklarımıza verdiğimiz “Mevlüt” isminin sebeplerinden biri de her hâlde bu büyük eser ve onun ilham ettiği düşüncelere bağlanmalı. Sanıyoruz bütün İslam coğrafyasında çocuklarına “Mevlüt” ismini bu kadar fazla veren ikinci bir millet mevcut değil. “Mevlüt” ismi de aynen “Mehmetçik” ismi gibi Türk milletinin Peygamberine muhabbet ve bağlılığının bir nişanesi olarak vücut bulmuştur demek yanlış olmaz kanaatindeyiz.²⁰

Sonuç

Mîrî malı, milletin her bir ferdinin üzerinde hakkının olduğu devlete ait taşınır taşınmaz aynî ve nakdî tüm mallara denir. Edebiyatta ise bireysellikten çıkarak herkese ait millete mal olmuş eserler için kullanılabilir. Süleyman Çelebi’nin *Mevlid*’i millete mal olmuş eserlerin başındadır. Galib’in ifadesiyle *Mesnevî*, mîrî malı ise Süleyman Çelebi’nin *Mevlid*’i de diğer mîrî malımızdır. Yazılı kültürde mevlid, sözlü kültürde mevlüt isimlerini taşıyan *Vesiletü’n-Necât*, 15. yüzyılda yazılarak varlığını günümüze kadar sürdüren hemen her kesimin bir şekilde aşına olduğu bir eserdir. Sehl-i mümteni örneği kabul edilen eserin, yazma eser kütüphanelerinde birçok yazmasının olması, birçok baskısının olması, en çok tanzir edilen eserler arasında yer alması, mevlid yazarların Süleyman Çelebi’nin beyitlerini mîrî malı kabul ederek gelişigüzel eserlerine almaları, birçok dilde tercümelerinin bulunması, hakkında şerhlerin yapılması ve makamlı yazma nüshalarıyla karşılaşılmaması yazılı kültürdeki etkisidir. Sözlü kültürde Mevlüt hâliyle tanınan eser, yüzyıllardır avam, havas ve yönetimin farklı şekillerde düzenledikleri törenlerle ve bu törenlerde çoğunluğu kendisinden alınan parçaların okunmasıyla dikkat çeker. Yukarıda saydığımız özellikler sebebiyle *Mevlid*’i Türk edebiyatının en önemli mîrî malı olarak kabul etmek doğru olacaktır. Yazılı ve sözlü kültürde hiçbir esere nasip olmayan müstesna bir yere sahiptir. Çalışmanın yapıldığı 2024 yılında varlığını hâlâ hissettiğimiz *Mevlid*, Süleyman Çelebi’nin:

Haşre dek ger dinilürse bu kelâm

Nice haşr ola bu olmaya tamâm

beytindeki kalıcılık vurgusu, öngörüsü veya duasıyla mahşere kadar varlığını sürdürecektir.

Kaynaklar

- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1*. İstanbul: İnkılap, 1988.
- Aydemir, Yaşar. Abdülkadir Hayber, *Makedonya Kütüphaneleri Türkçe Yazma Eserler Kataloğu*. Ankara: Tika Yayınları, 2007.
- Bahaeddin, M. *Yeni Türkçe Lugat*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Benlioğlu, Selman. “Mevlid Nasıl Okunurdu? Yazma Nüshalarda Makam Kayıtları Üzerine Bir Değerlendirme” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 191-211.
- Bezyadeoğlu, Süreyya A. *Lutfiyye Metin Tespiti Sünbülzâde Vehbî*, Ankara: MEB Yayınları, 2.

20 <https://www.trthaber.com/haber/kultur-sanat/mevlidin-en-eski-nushasi-abdde-tespit-edildi-detaylar-trt-haberde-700220.html> [erişim tarihi:22.10.2024]

- Basım, 2016.
- Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler*; Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Canım, Rıdvan. *Latîfî Tezkiretü’ş-Şuarâ ve Tabsıratu’n-Nuzemâ (İnceleme-Metin)*. Ankara: AKM Yayınları, 2000.
- Cevdet, Ahmet. *Târih-i Cevdet*, 1.C. haz. Mehmet İpşirli. Ankara: TTK Yay. 2. Basım, 2022.
- Coşkun, Vildan S. “Edebî Türler”. *Klasik Türk Edebiyatı Temel Bilgiler*, 173-246. İstanbul: Kesit Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Çavuşoğlu, Mehmed. *Yahyâ Bey, Dîvân, Tenkitli Basım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1977.
- Çelebioğlu, Âmil. “Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler”. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 349-365. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.
- Çelebioğlu, Âmil. *Muhammedîye I*, İstanbul: MEB Yayınları, 1996.
- Demirayak, Kenan. “Kasîdetü’l-Bürde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 566-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Direkci, Bekir. *Muhammed bin Abdullah en-Nahif, Tûtî-nâme*. Konya: Aybil Yayınları, 2013.
- Durmuş, Tüba İşinsu. *Tutsan Elini Ben Fakîrin, Osmanlı Edebiyatında Hamilik Geleneği*. İstanbul: Doğan Kitap, 2009.
- Edib, Eşref. *Mehmed Âkif Hayatı- Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazuları*, C. I, İstanbul: Sebilürreşad Neşriyatı, 1962.
- Erkal, Mehmet. “Beytülmâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/ 90-94. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Eroğlu, Süleyman. “Edebî Bir Türk Olarak Mevlitler – Şekil Özelliklerine Dair Bazı Değerlendirmeler” *Uludağ Üniv. Fen Edebiyat Fak. Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2010): 125-141.
- Eroğlu, Süleyman. *Bursalı Lamî Çelebi Mevlidü’r-Resûl*. Bursa: Bursa Kültür A.Ş. Yayınları, 2011.
- Eyüboğlu, E. Kemal. *Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık, 1973.
- Gökçalp, Haluk. “Edebî Türler”. *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. 291-467. İstanbul: Kesit Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu I*, Ankara: TTK Basımevi, 1967.
- Gövsâ İbrahim Alâettin vd. *Resimli Yeni Lûgat ve Ansiklopedi*. 4. C, Tan Matbaası, 1867.
- Güleç, İsmail. Şiir, Şair ve Peygamber’e Dair. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018.
- Hızlı, Mefail. “Mevlid’e Dair Bazı Belgeler ve Bilgiler”, *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu* 43-50. Ankara: TDV Yay., 2010.
- Hökelekli, Hayati. “Mevlidle İlgili İnanç ve Tutumlar” *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu* 358-398. Ankara: TDV Yay., 2010.
- İnalçık, Halil. *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları*. 5. Basım, İstanbul: İSAM Yay. 2016.
- İsen, Mustafa. “Türler”, *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*, 255-274. Ankara: Grafiker Yayınları, 8. Basım, 2014.
- Kaçalın, Mustafa S. *Hüdâyi (Salâ Muslusu) Dîvân*. Ankara: TDK Yayınları, 2016.
- Kaplan, Orhan. “Son Dönem Osmanlı Müelliflerinden Roma Sefareti İmamı Hâşim Veli’nin Mevlid Şerhi: ‘Esrâr-ı Mevlidü’n-Nebî” *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 9 (2012), 111-138.
- Karaduman, Şefika. “Ziya Paşa’nın Harâbât’ının 1. Cildi, (İnceleme-Metin-Dizin)” Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2011.
- Karaman Hayrettin. vd. *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 7. Basım, 2016.
- Karatay, Fehmi Edhem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*. C. 2, İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1961.
- Kemikli, Bilal. “Bir Kurucu Metin: *Vesiletü’n-Necât*’ın Etkileri Üzerine Bazı Mülâhazalar” *Vefatının 600. Yılında Süleyman Çelebi ve Mevlid Kültürü* 49-60. Ankara: Tüba Yayınları, 2023.
- Keskin, Neslihan Koç. “Eski Türk Edebiyatında Edebî Türler”. *Eski Türk Edebiyatına Giriş*, 259-462. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Kılıç, Filiz. *Âşık Çelebi Dîvânı*. Ankara: KTB Yayınları, 2017. erişim tarihi: 19.09.2024,

- <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55975.asik-celebi-divanipdf.pdf?0>.
- Kılıç, Filiz. *Aşık Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ İnceleme- Metin*. C.1, İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- Koç, Hamza. "Eski Türk Edebiyatında Edebî Türler". *Eski Türk Edebiyatı Teorik Bilgiler*: 81-185. Çorum: Kut Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Köksal, M. Fatih ve Mücahit Kaçar ve Mevlüt İlhan. *Prof. Dr Mehmet Fatih Köksal Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2018.
- Köksal, M. Fatih. "Mevlid Edebiyatımızın 'en'leri 'ilk'leri ve 'tek'leri" *Yâ Kebîkeç Mecmualar Arasında* 147-156. İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.
- Köksal, M. Fatih. *Mevlid-nâme*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Köksal, M. Fatih. *Sana Benzer Bir Güzel Olmaz, Divan Şiirinde Nazire*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Köksal, M. Fatih. *Süleyman Çelebi ve Vesîletü'n-Necât (İnceleme-Tenkitli Metin-Dil İçi Çeviri-Açıklamalı Dizin)*. Ankara: TDK Yayınları, 2022.
- Köksal, M. Fatih. *Süleyman Çelebi, Mevlid-i Şerif Hattatlar Şeyhi Hamdullah Hattıyla*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023.
- Kurnaz, Cemal. "Çizgi Dışı Güzeller", *Türküden Gazele, Halk ve Divan Şiirinin Müsterekleri Üzerine*, 457-470. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Kut Günay vd. *İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yazma Eserler Kataloğu*, 1. C. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2014.
- Kütük, Rıfat. "Fetih Öncesinde Yazılmış Bir Mevlid: Ayasofya Müezzini Kemâl'in *Mevlidü'n-Nebi'si*", *Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, 40/1 (2016), 27-95.
- Kütük, Rıfat. *Türk Edebiyatında Mevlid ve Muslihi'nin Gül-Efşân İsimli Mevlidi*. Erzurum: Ertual Akademi Yay. 2018.
- Levend Ağâh Sırrı, "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, C. II, 395-446. (haz. Hakan Yaşar vd.). Ankara: TTK Yay. 2016.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 4. Basım, 1984.
- Mardin, Ebul'ulâ. "Beytülmâl". *MEB İslam Ansiklopedisi*, C. 2, 591-593. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- Mazıoğlu, Hasibe. "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler" *Eski Türk Edebiyatı Makaleleri* 333-374. Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- Mazıoğlu, Hasibe. *Fuzûlî Hâfız, İki Şair Arasında Bir Karşılaştırma*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1956.
- Mengi, Mine. "Sehl-i Mümteni", *Divan Şiiri Yazıları*, 62-71. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Musalı, Vüsale. "Bağımsızlık Dönemi Azerbaycan Edebiyatında Klasik Geleneğin Devamı", *DTCF Dergisi*, 63-1 (2023), 771-826.
- Okay, Orhan ve Hüseyin Ayan, *Şeyh Galip Hüsn ü Aşk*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2012.
- Okiç M. Tayyip. "Çeşitli Dillere Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercümelere" *Atatürk Üniv. İslami İlimler Dergisi* 1/1 (1976), 17-78.
- Özcan, Nuri "Klasik Mevlid Okuyuşları ve Tevşih İlahileri" *Süleyman Çelebi ve Mevlid Yazılışı, Yayılışı, Etkileri*, 487-498. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları 2. Basım, 2008.
- Özege, M. Seyfettin. *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, C. 3. İstanbul: 1975.
- Özel, Ahmet. "Mevlid: Tarihi ve Dinî Hükmü" *Divan* 1 (2002), 235-246.
- Özyıldırım, Ali Emre. *Koç Üniversitesi Suna Kırac Kütüphanesi Yazmaları Kataloğu 1*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 C., İstanbul: MEB Yay., 1983.
- Parlatır, İsmail ve György Hazai, *Macar Bilimler Akademisi Kütüphanesi'ndeki Türkçe El Yazmaları Kataloğu*. Ankara: TÜBA Yayınları, 2007.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007.
- Selçuk, Bahir. "Edebî Türler ve Tarzlar". *Osmanlı Edebî Metinlerini Anlama Kılavuzu*, 67-158. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.
- Sona, İbrahim. "Türk Edebiyatında Tütinâme Hikâyeleri (İnceleme-Tenkitli Metin)" Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2012.

- Sona, İbrahim. “Yazılı Kaynaklarda Kültürel Hafıza Cönkleri”, *Milli Folklor*, 111 (2016), 64-75.
- Şeker, Mehmet. “Osmanlılar’da Mevlid Törenleri” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 29, 489-480. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Tâhir-ül Mevlevî. *Edebiyat Lüğati*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Dîvânı I*. İstanbul: MEB Yay. 1997.
- <https://www.trthaber.com/haber/kultur-sanat/mevlidin-en-eski-nushasi-abdde-tespit-edildi-detaylar-trt-haberde-700220.html> [erişim tarihi:22.10.2024].
- Türkmen, Nihal Çağman. *Kurtuluşa Dâvet Süleyman Çelebi*, İstanbul: Hiperyayın, 2. Basım, 2024.
- Vassâf, Hüseyin. *Mevlid Şerhi Gülzâr-ı Aşk*, haz. Mustafa Tatçı, Musa Yıldız, Kaplan Üstüner, İstanbul: H Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Yeniterzi, Emine. “Süleyman Çelebi Mevlid’inde Na’t Muhtevası”. *Süleyman Çelebi ve Mevlid, Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri* (Editörler: Mustafa Kara, Bilal Kemikli), 143-155. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Yılmaz, Ozan. “Türk Edebiyatında Mevlid Şerhleri” *Süleyman Çelebi ve Mevlid Geleneğimiz* 142-154. İstanbul: KTB Yayınları, 2022.
- Ziya Paşa, *Harâbât*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1291.

Extended Abstracts

Mîrî malı, which is nearly synonymous with *beytülmâl*, is the name given to the state treasury and all the monetary, movable, and immovable assets belonging to the state. In a literary context, the term is used for works belonging to the nation, or the nation’s literary property. Yunus Emre’s poems, Yazıcıoğlu’s *Muhammediye* and Fuzûlî’s ghazals can all be considered as *mîrî malı*. Another significant example is Süleyman Çelebi’s *Mevlid*, which has preserved its importance since the 15th century, when it was first introduced. If Masnavi is our *mîrî malı*, as Gâlib writes, so too is *Vesiletü’n-Necât*. Known as Mevlid in the literary world and referred to as Mevlüt in oral and folkloric culture, *Vesiletü’n-Necât* holds an important place in the Turkish Islamic world. Written in the 15th century, it is a work whose influence has continued to the present day, where it remains embedded in the Turkish culture. Written in Bursa during the Fetret Era, the work played an important role in ensuring social unity. With this work, and his religious and spiritual sensibilities, Süleyman Çelebi succeeded in bringing forth what must be considered a unique work in Turkish literature by sincerely describing the Prophet Muhammed. An example of *sehl-i mümteni*, the Mevlid is known as an independent work in Turkish literature which began to take precedence over the genre of verse. When this work is evaluated in written and oral culture, the following conclusions are reached: The work has been copied and imitated by many poets writing in this genre, many such manuscripts can be found in national and international libraries, and it is available in many printed editions. Mevlid writers took Süleyman Çelebi’s a pair of rhyming lines in their works since they considered the *Vesiletü’n-Necât* to be *mîrî malı*. Translations are available in many languages and commentaries have been made on the work. There are copies of the manuscripts with *maqam*. One of the related ceremonies known and respected by people for centuries is the mevlüt ceremony. Mevlüt ceremonies are organized by people, especially on the occasions of birth, marriage, and death. Although these state-sponsored ceremonies are not organized today, the ceremonies called “*Mevlid Alayı*” were important in the Ottoman Empire beginning in the 16th century. In addition, charitable foundations in the Ottoman Empire allocated a special budget for *Mevlid Alayı*. When the *cönks* are examined, it is possible to encounter pieces from *the Mawlid* in each of them. Furthermore, giving the name Mevlüt to children, as is still done in Turkish culture today, shows the work’s influence on oral culture. Given its cultural prominence, it would not be wrong to accept the Mevlid as the most important *mîrî malı* in Turkish literature. Indeed, the Mevlid holds an exceptional place in Turkish culture that is not shared by any other work. Süleyman Çelebi expressed the enduring character of the Mevlid with the following prayer: *Haşre dek ger dinilürse bu kelâm / Nice haşr ola bu olmaya tamâm*. Perhaps, with this prayer, the work will continue its existence until the end of time.

OSMANLI ANADOLUSU'NDA HETERODOKS İKTİDAR ARAYIŞLARI: ŞEYH BEDRETTİN VE ŞAHKULU

HETERODOX SEARCH FOR POWER IN OTTOMAN ANATOLIA: SHEIK BEDRETTIN AND THE SHAH KULU

HALDUN EROĞLU*

Sorumlu Yazar

Öz

Osmanlıların, imparatorluk olarak tanımlanan çok dilli, çok dinli ve çok kültürlü toplumsal yapısı tam anlamıyla Mehmet (II) zamanında teşekkül etmeye başlamıştı. Mehmet'in, Teşkilat kanunnamesine de yansıyan amacı hükümdarlığı ele geçirenin dışındaki diğer erkek çocukların haklarını ellerinden almaya yönelikti. Bu da ister istemez güçlü ve etkili bir muhalefetin ortaya çıkmasına yol açmıştı. Aslında Osmanlı iktidarına karşı gelişen muhalefet bununla sınırlı değildi. Aynı zamanda hanedan üyeleri dışında yeni iktidar çabaları da kendini gösteriyordu. Üç başlık altında oluşan Osmanlı merkezi otoritesine muhalefetin biri Anadolu'da kendini ötekileşmiş hisseden Türkmen zümrelerin girişimleri halinde var olmuştu. Farklı sosyal, siyasal ve ekonomik temelli çabalardan biri, on beşinci yüzyılın başında Şeyh Bedreddin tarafından yürütülen yeni iktidar yaratmak, diğeri on altıncı yüzyılın başında Şahkulu tarafından Osmanlı iktidarını ele geçirmektir. Ortaya çıkışı, destekçileri ve amaçları bakımından birbirinden farklılık gösteren iki hareketin ortak noktası Osmanlı Anadolu'sunda kendilerini dışlanmış hisseden heterodoks kızılbaş zümrelerce desteklenmeleriydi. Bu çalışmada; Osmanlı kaynaklarında merkezi otoriteye karşı isyan olarak görülen ve çok sert ifadelerle tanımlanan ancak özünde Şeyh Bedrettin ve Şahkulu'nun, kızılbaş öğretisi ve toplumsal tabanına dayanan yeni bir iktidar çabalarının tarihsel arka planı ortaya konulmaya çalışılacak, her iki hareketin de gerekçesi, oluş biçimi ve sonuçları irdelenerek, imparatorluğunun verdiği tepkinin sebepleriyle, yarattığı toplumsal ayrışma üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Bedrettin, Şahkulu, Kızılbaş, Heterodoks

Abstract

The multilingual, multi-religious and multicultural social structure of the Ottomans, defined as an empire, had literally begun to form during the time of Mehmet (II). Its purpose, which was also reflected in the law of the organization, was aimed at taking away the rights of other male children other than the one who seized the reigning. This, whether it was necessary or not, had led to the emergence of a strong and effective opposition. The opposition that developed against the Ottoman administration was not limited to this. At the same time, new efforts for power were manifesting themselves outside the members of the dynasty. The opposition to the Ottoman central authority, which was formed under three headings, existed at the initiative of Turkmen groups, one of which felt marginalized in Anatolia. One of the different socially, politically and economically based efforts was to create new power carried out by Sheikh Bedreddin at the

Araştırma Makalesi / Künye: EROĞLU, Haldun. "Osmanlı Anadolu'sunda Heterodoks İktidar Arayışları: Şeyh Bedrettin ve Şahkulu". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 339-352. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1550956>

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Tarih Bölümü, E-mail: erogluh@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0001-6362-6615

beginning of the fifteenth century, and the other was to seize the Ottoman power by Shahkulu at the beginning of the sixteenth century. The common point of the two movements, which differed from each other in terms of their emergence, supporters and goals, was that they were supported by heterodox kizilbash groups that felt excluded in Ottoman Anatolia. In this study, the historical background, justification, formation form and consequences of the efforts of Sheikh Bedrettin and Shahkulu for a new power based on the kizilbash doctrine and social base, which are considered as a rebellion against the central authority in Ottoman sources and defined with very harsh expressions, will be examined, and the social decomposition created by the empire will be focused on the reasons for its reaction.

Key Words: Sheikh Bedrettin, Shahkulu, Kizilbash, Heterodox

Giriş

Geçmiş zamanlardan itibaren dağınık grupların varlığı, söz konusu zümrelerin kontrolü ve otoriteye dayalı yeni iktidar alanı yaratılması sonucunu doğururken, bunu sağlamak için lidere duyulan ihtiyacı arttırmıştı. Lider ihtiyacı, bazen kurulu düzende alternatif iktidar arayışındaki muhalifler için de geçerliydi. Şayet mevcut siyasal düzende yeni bir egemenlik arayışı ortaya çıkmışsa, söz konusu adım kendi iktidar alanını yaratmak isteyenlerce meşru girişimler olarak görülürken, merkezi otorite tarafından isyan şeklinde değerlendirilirdi. Her iki tarafın kendince haklı gerekçelerle ortaya koydukları tepkiler, oldukça sert mücadelelere yol açıyordu. Osmanlı tarihinin on beş ve on altıncı yüzyılında Şeyh Bedrettin (1359-1420) ve Şahkulu (?-1511) tarafından başlatılan ve ana akımdan farklı yola sapmış anlamındaki heterodoks girişimler, tam da böylesi bir iktidar çabasının sonucuydu.

Öndördüncü yüzyılın hemen başında yeni egemenlik alanı yaratan Osmanlıların gerçek anlamda otoriter ve çok katmanlı toplumsal yapıya sahip bir imparatorluk haline dönüşmesi Mehmet (II) zamanında başlamıştı. Onun, babasının (Murat II) ölümünden (1451) sonraki eylemleri, *Osmanlılık ideolojisi* etrafında şekillenen imparatorluk hedefine yönelikti. (Eroğlu, 2017; 40-55) Bu amacını, İstanbul'un fethinden sonra hazırlattığı teşkilat kanunnamesine tüm açıklığıyla yansıtmıştı. Yazılı ilk kanunname olarak kabul edilen metnin hükümleri arasında yer alan "ve her kimesneye ki evladından saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı alem için katl itmek münasibdir. Ekser ulemâ dahi tecvîz etmişdir. Anınla âmil olalar" (Özcan, 1980-81; 46) kuralı, babadan oğula geçen mutlak egemenlikle birlikte kardeşlerin iktidar ortaklığına set çekme gayesine yönelikti. Oldukça katı ve sert olan kardeş katli kuralı, arzu edilen sonucu vermiş gibi görünse de esasında ister istemez güçlü ve etkili bir muhalefetin ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Uygulamasının yarattığı tepkiler, merkeze karşı varlık gösteren muhalefeti sürekli besledi. İlerleyen zamanlarda bu durum öylesine bir hal aldı ki dünyevi ve uhrevi iktidar sahibi hükümdara karşı sadece aile içerisinde değil aynı zamanda hanedan dışında da alternatif arama çabaları bile ortaya çıktı.

Bahsedilen arayış, bazen mevcut Osmanlı iktidarını ele geçirme, bazen de yeni bir hanedanlık oluşturma girişimi olarak kendini gösterdi. Her ne kadar bu türden girişimler, taht etrafında gelişen sembolik ritüeller ve kuralsızlık dolayısıyla ortaya çıkan siyasi kutuplaşmalar olarak değerlendirilse de (Riedler, 2012; 13-18) yaşanan tarihsel olaylar, gerçekte meselenin hiç de bu kadar yüzeysel olmadığını ortaya koyuyordu. Zira; *uymama, başka türlü olma, muhaliflik, uygunsuzluk, aykırılık, düşmanlık*, (Şemseddin Sami, 2011; 1005, Devellioğlu, 1993; 769) *bir tutuma, bir görüşe, bir davranışa karşı olma durumu, karşı görüşte, tutumda olan kimseler topluluğu* (Büyük Türkçe Sözlük, 1983; 847) manasına gelen muhalefet ile ayrılık

gösteren, uymayan, *karşıt*, *zıt*, *birine zıt görüşte olan*, *muvafakat etmeyen* (Develioğlu, 1993; 769) anlamındaki yönetim aleyhinde gelişen muhalif hareketler, Osmanlı tarihinin ilk yarısında fazlasıyla görüldü.

Kısaca çerçevesi çizilen Osmanlı siyasi iktidarına karşı ortaya çıkan muhalif unsurları üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi hanedan üyelerinin faaliyetleriydi. Bunları dışlanmış bürokratlar/yöneticiler, Anadolu'da kendini ötekileşmiş hisseden Türkmenler zümreler ve rakip beylik veya devletler olmak üzere üç farklı grup desteklemişti. İkincisi devleti ele geçirme arzusunda hanedan dışı kuvvetlerdi. Üçüncüsü ise Osmanoğlu ailesi dışında yeni bir hanedanlık kurma arzusunda olanlardı. (Eroğlu, 2016; 193-194) Katagorize edilenler bu üç zümre içerisinde ilki hariç diğer ikisinin liderliğini genellikle dini bir önder yapıyordu ve kitleler onun etrafında ortak çıkara dayalı olmak üzere kenetleniyordu. Dini önderlerin uhrevi yetkinliği, etkili oldukları çevrede yanlarına topladıkları zümrenin oluşturduğu itici gücün de katkısıyla ya din temelli yeni bir devlet kurma ya da mevcut yönetimi ele geçirme amacına hizmet etmişti.

Yeni bir iktidar yaratma veya Osmanlı iktidarını ele geçirme arzusuyla hareket eden dini önderleri destekleyenler, heterodoks olarak tanımlanan Kızılbaşlardı. Osmanlıların on dördüncü yüzyılın ikinci yarısından sonra merkezi otoriteyi güçlü kılma ve devletleşme süreci adına benimsedikleri politikalar, ilk zamanların kurucu unsuru Kızılbaş Türkmenlerin dışlanmasına ve merkezden çevreye itilmelerine yol açmıştı. İbn Haldun'un, devletin geçirdiği evreler arasında ikinci sıraya koyduğu kurucu unsurları yönetimden uzaklaştırma dönemine (İbn Haldun, 1989; 444-445) Benzer şekilde Kızılbaşların ötekileştirilmesinin yarattığı etki, Osmanlı merkezine karşı sert bir muhalife dönüşmeleri sonucunu doğurmuştu. Bunda, zamanla klasik Sünni inanış etrafından şekillenen dini anlayıştan istifade edilerek kurumsallaştırılan iktidar modelinin de etkisi vardı. Merkezde oluşan yeni yönetime karşı çevreye itilen ve kendini dışlanmış hisseden Kızılbaş kitle, tepkilerini göstermek için ilk şansı, Timur darbesi akabinde yaşanan gelişmeler sırasında yakaladı. Bayezit (I) ile Timur arasında yapılan Ankara Savaşı (1402), Osmanlı Anadolu'sunda sadece askeri açıdan değil aynı zamanda toplumsal bakımdan da derin bir savrulmaya sebep olunca ilk heterodoks iktidar arayışı, harekete geçmek için fırsat buldu.

1. Şeyh Bedrettin ve Muhalif Hareketi

Şeyh Bedrettin hareketi bu dönemin ürünüydü. Sünni İslam geleneğinin temsilcisi iddiasındaki Osmanlıların on beşinci yüzyılın başında yaşadığı toplumsal kırılma, Mehmet'in (I), kardeşi Musa tehdidini ortadan kaldırmasının ardından ailesi ile birlikte İznik'e maaş bağlayarak sürgün ettiği Bedreddin'in iktidarı arayışına zemin hazırladı.

Bedrettin Mahmut bin İsrail b. Abdülaziz 1362 yılında Simavna'da dünyaya gelmişti. (Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Menâkıbı, 2008; 236-246) Sünni geleneğe sıkı sıkıya bağlı bir ailenin çocuğu olarak fıkıh alanında yetişmiş, dönemin önde gelen fakihleri arasında yer almıştı. Fıkıh ekolleri arasında yer alan tartışmalı konular hakkında Camiu'l-Fusûleyn, Letâifil-İşârât fi Beyanil-Mesalilil-Hilâfiyyât ve Et-Teshil-Şerhu Letâifil-İşârât adlı eserleri kaleme almıştı. En katı düşmanları haline gelen Osmanlı kaynak yazarlarından bazıları ilmi seviyesine delil olmak üzere Camiu'l Fusuleyn ve Et-Teshil adlı eserlerine atıf yapmaktan geri duramamışlardı. (Hoca Sadettin, 1979; 109-110)

Genç yaşta Mısır'a giderek edindiği tecrübe, tarikat şeyhliği serüveninin başlangıcı olmuştur. Dönüşünde Halep'te yaklaşık bin kadar Türkmen tarafından karşılandı. Talepleri, yaptıkları hankâh'ta oturması ve şeyhleri olmasıydı. (Menâkıb, 2008; 334, Balıvet, 2000; 53) Ancak o, Anadolu'ya döndü. Şeyh olarak ilk kazanımı, başlangıçta anlaşılmadığı Karamanoğulları ile Germiyanogulları beylerini mürit yapmasıydı. (Menâkıb, 2008; 335-336) Asıl şöhretini Tire, İzmir ve çevresindeki Kızılbaşlarla meskûn yerlerde dolaşıp öğretilerini yayarak yakaladı. Faaliyetleri, geniş bir muhit üzerinde etkili olmasının ve taraftar bulmasının önünü açmıştı. (Menâkıb, 2008; 337-338) Muhit kazanması, doktrininin ontolojik olarak Babai propagandasının Selçukluların sarsılmasına olan katkısına benziyordu. Ancak Anadolu coğrafyasında uç veren Babailer ve benzerleri, Türkmen nüfus üzerinde nüfuz kazanmalarına karşın (Barkan, 1944; 355-356) hiçbiri Bedrettin gibi iktidar arayışına kalkışacak güce sahip olamamıştı.

Özellikle Batı Anadolu bölgesindeki başarısı, müritleri Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa'nın, halk desteğine dayanarak yürüttükleri propagandadan kaynaklanıyordu. (Balıvet, 2000; 54-55, Anıl, 1995; 58) Sadece Kızılbaşlar değil, Sakız başta olmak üzere bölgedeki Hıristiyanlarla da ilişki kurması (Menâkıb, 2008; 338-339) iktidar amacına yönelik muhit kazanma çabasının pragmatik sonucuydu. (Varıdat, 2013; 32) Faaliyetlerini daha sonra Bursa, Gelibolu, Malkara ve Edirne'yi içine alan geniş bir alana yaydı. Yerleştiği Edirne'de kendini çalışmalarına vererek yedi yıl her şeyden elini ayağını çekti ve münzevi bir hayat sürdürdü. (Menâkıb, 2008; 344-345) Esasında Edirne'deki hayatı şöhretinin artmasına yardımcı olmuştu. Müslümanlarla birlikte etrafına topladığı Hıristiyanların varlığı, etkisini arttıran unsurların başında geliyordu. O, daha da ileri gitti ve Hıristiyanlarla akrabalık kurdu. Bir Ermeni'nin kızı ile oğlu İsmail'i evlendirip sıhriyet kurarak gayrimüslim muhitte meşruiyet arayışına girecek kadar akıllı davrandı. Oğlu İsmail'in bu evliliğinden Menakıbname adlı eserin yazarı olacak torunu Hafız Halil dünyaya gelecekti. (Menâkıb, 2008; 347, Balıvet, 2000; 68) Varıdat adlı eserinde İsa'dan bahsetmekte beis görmemesi de bu ilişkiden kaynaklanıyor olmalıydı. (Varıdat, 2013; 32)

Edirne'deki münzevi hayatı, Kızılbaşlar ile müsellemler askerleri yanına çeken Musa'nın, şehirli esnaf, yerleşik tarım mensupları ve soylulara dayanan kardeşi Mehmet'e (I) karşı saltanat iddiasında bulunarak giriştiği iktidar mücadelesinde hükümdarlığını ilan edince değişti. Ulemanın ve köylünün desteğini almayı amaçlayan Musa "*Didi kim sen ne kişisin iy civan. Didi, Musa kulunum iy sırr-ı can*" (Menâkıb, 2008; 349) mısralarına yansıdığı haliyle onun müridiydi ve kadrolarını oluştururken, kendisine yardımcı olacağını düşündüğü Bedrettin'in elini "*Öpdi elin Şah u erkân ol zaman, kadı asker oldılar anda heman*" (Menâkıb, 2008; 352) cümlesinde yankı bulduğu şekilde devlet erkânı ile birlikte öperek şeyhini kadıasker atadı.

Musa tarafından Bedrettin'in bu göreve getirilmesinde Kızılbaşlar üzerindeki etkisi ve sahip olduğu saygınlığı rol oynamıştı. (Menâkıb, 2008; 348-352, Anıl, 1995; 58) İç dünyasına çekilip eserler kaleme alarak şeyhliğinin alt yapısını oluştururken kadıaskerlik görevini kabul etmesi, esasında bilgilerini açığa çıkarma, cezbe yoluyla edindiği içsel bilginin siyasi eyleme dönüşme zamanının gelmesiyle ilgiliydi. (Balıvet, 2000; 68) Tercih ettiği yol, sonrasına dair planlarını açığa çıkarmıştı. (Eroğlu, 2016; 69)

Şeyh Bedrettin'in kadıaskerliği, Mehmet'in (I), kardeşi Musa'yı ortadan kaldırdığı 1413 yılına kadar üç yıl boyunca devam etti. Eğitimi ve eserleriyle yanına topladığı müritleri aracılığı sayesinde edindiği nüfuz, kartopu misali gücüne güç katarak büyüyen Bedrettin'in hedefi, fikirlerini daha geniş bir çevreye ulaştırarak

etkinliğini arttırmaktı. Tüm bunlar olurken kardeşini ortadan kaldıran Mehmet, (I) şeyhin gücünün ve etkinliğinin farkında değildi. Saygınlığına binaen ailesiyle birlikte geçimini sağlayacak maaş bağlayarak onu İznik'e gönderdi. (Menâkıb, 2008; 353)

Bedrettin, İznik'te fikirlerini yayarken müritleri Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal aracılığıyla Anadolu'nun başka bölgelerinde de nüfuzunu genişletme şansı buldu. Artık şeyhlikten şahlığa geçmeye hazırdı. (Ocak, 1997; 138) Ancak bu uğurda ailesini geride bırakıp kaçmak zorunda kaldı. Kırım'a gitmesi teklif edildi. (Menâkıb, 2008; 355) Eflak üzerinden siyasal iktidarını ilan edeceği Deliorman'a geçmeyi tercih etti. Yerleştiği Deliorman'da kadıaskerlik görevinde olduğu gibi mansıp isteyenlerin yanında toplanmasını salık verip iddiasının duyurulması için adamlarına emirler yağdırırken bu yönde nutuklar atmayı da ihmal etmedi.

Deliorman'da sürdürdüğü faaliyetleri sonucunda dünyevi ihtirasına uhrevi olanını ekleme zamanının geldiğini düşündü. Buna yönelik ilk ve en önemli işareti mehdiliğini ilan etmesiydi. Hem dünyevi hem de uhrevi dayanaklarıyla süslediği iddiasına göre gaipten bir işaret üzerine müritlerinin başına geçeceğini, toprakları onlar arasında dağıtacağını, ancak bu yolla tanrının birliğinin sırlarının gerçeklik dünyasına hâkim olacağını, böylece şeriata inananların mezhebinin etkisinin azalacağını, kendi geniş mezhebinin birçok haramı helal kıldığını ilan etti. Adamları aracılığıyla müritlerinin kimsenin boyunduruğu altında yaşamamalarını, toprakların herkese eşit şekilde paylaşılacağını, herkesin ihtiyaç hâsıl olursa istediği evi kullanabileceğini, "*benim evim senin*", "*senin evin benim*" anlayışını savunduğunu, ancak kadınların bundan istisna tutulduğunu, bunun dışında hariç her şeyin ortak mülkiyet kapsamına girdiğini, Hıristiyanlarla Müslümanların aynı olduğunu, Hristiyan birine kimsenin kâfir diyemeyeceğini, söyleyenin kâfir sayılması gerektiğini ileri sürdü. (Doukas, 1975; 120-121)

Şeyhin öğretisi, etrafına toplanan Kızılbaşlar üzerinde çok etkili olmuştu. Söz konusu etkinin motivasyonu, dışlanmış olduklarını düşünen Kızılbaşların merkezi otoriteye karşı gelmelerine dayanıyordu. Timur istilası ve akabinde Anadolu'da birliğin bozulması, toplumsal hayattaki düzeni sarsmıştı. Bayezid'in (I) esareti ve ölümü süreci beklenmedik şekilde hızlandırdı. Sonrasındaki gelişmeler, Bedrettin hareketinin heterodoks gruplar nezdinde yeni bir aksiyon alanı yaratmasına yol açtı. Etkili olduğu çevrenin duyarlılıklarının farkında olduğu anlaşılan Bedrettin buna uygun davranmaktan geri durmadı. O, müritlerine şarap içmeyi ve saz çalmayı serbest bıraktı. Aslında tüm bu serbestlik eski Türk geleneğine dayanıyordu ve Kızılbaş geleneğine uygundu. (Uyanık, 1991; 348) Bedrettin bunun farkındaydı ve taraftarlarını diri ve sadık tutmak için bu yola başvurmuştu.

İşin aslı Bedrettin hareketi, on altıncı yüzyılın sonlarında işsiz güçsüz Sünni gençlerin ekme kapısı gördükleri ve sığındıkları medreselerden çıkıp Anadolu'nun değişik yörelerinde başlattıkları softa isyanlarında (Barkan, 1964; 34) rastlanılan ve Kızılbaşlar tarafından da desteklenen toplumsal tepki ile Yeşilirmak, Eskişehir, Bursa bölgelerinde etkili olan Babailik ve Bâtnilik'ten farklıydı. Zira o, tekke köşelerinde post üstünde oturan şeyhlerden değildi. (Akdağ, 1974; 339- 346) onun amacı sadece merkezi otoriteye karşı gelmek değil yeni bir siyasal bir iktidar yaratmaktı. Buna dair işaretlere fıkıh alanında yazdığı eserlerinde rastlanılmaktaydı. Yetkinliğinden aldığı güçle "*içtihat ettiği*" iddiasıyla müçtehit olmanın şartını; ahkâm ayetlerini, ahkâm hadislerini, bunlardan hüküm çıkarma yollarını, icma' ve kıyası bilmek olarak açıkladı. (Şeyh Bedreddin, 2012a; 42)

Osmanlı kaynaklarınca isyancı olarak tanımlanan Bedrettin'in, isyancılarla ve

durumlarını değerlendirmek üzere mürtetlerle mal almaksızın barış yapılabileceği (Şeyh Bedrettin, 2012b; 642) hükmünü vermesi, faaliyetlerini gerçekleştirken yakalanması durumunda, bunları hukukî delil olarak kullanabileceğine işaret ediyordu. Zira o, bir topluluğun devlet başkanına itaat etmekten uzaklaşması ve bir yerleşim yerini ele geçirmesi durumunda devlet başkanının bu isyancı grubu yanına çağırarak şüphelerini gidermesi gerektiğini belirtmişti. Eğer isyancıların iltihak edebilecekleri bir güç varsa isyancı yaralıların öldürülebileceği, kaçanların takip edilebileceği, şayet iltihak edecekleri bir güç yoksa yaralıların öldürülemeyeceği, kaçanların ise takip edilemeyeceği hükmüne varmıştı. Diğer müçtehitlerin buna muhalefet ettiğini belirtmekten çekinmeyen Bedrettin, isyancıların çocuklarının esir alınamayacağını, mal ve mülkiyetine el konularak taksim edilemeyeceğinin altını çizmişti. Şayet mallarına el konulsa bile isyancılar yola gelip tövbe ederlerse mallarının kendilerine iade edileceğini bildirmişti. İsyancılar, ele geçirdikleri yörelerde zekât, haraç ve öşür vergilerini toplamışlarsa bile devlet başkanının yeniden bu vergileri toplayamayacağını yazdığı (Şeyh Bedrettin, 2012b; 657) cümleler, kendisinin iktidar arayışının sonunda yakalanma olasılığına karşı bu hükümleri verdiği sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca bir bölgenin halkının, herhangi bir kişiye sultan olarak biat etmesinin o kişinin sultan olması için yeterli olduğunu, aynı bölge halkının kadı olarak birine biat etmesinin ise uygun olmadığını belirtirken hukuki gerekçesini birincisinde zaruretın olmasına ikincisinde zaruretın bulunmamasına bağlaması dikkat çekicidir. (Şeyh Bedreddin, 2012a; 49)

Aslında Bedrettin'in fikhî içtihatları, hükümdarlık amacına yönelik hukukî dayanaklar olarak kendini göstermektedir. Zira, bir toplumun başları olan hatip, imam ve diğerlerinin amaçlarının Hakk'a yönelik olmadığı durumlarda onlardan uzaklaşmak gerektiği, şayet amaç onları doğru yola yönlendirmek ise ibadetin temel hedeflerinin Allah olduğu, bu temel yok olursa ibadetlerin de yok olacağı ve toplulukların kötülükler içinde kalacağı, dolayısıyla kötü topluluklardan uzaklaşmak gerektiği, (Varidat, 2013; 17-18) kişinin kendi menfaatleri için daima uğraşması, zamandan medet ummaması, bu uğraş ile amacına varırsa, isteğinin yerine gelebileceği, şayet kader istediğini elde etmesini engellerse mazur sayılacağı (Varidat, 2013; 21) hükmü bunu destekliyordu. (Eroğlu, 2016; 76-78)

İslam düşünce tarihindeki hâkim düşünce yapısına olan itirazı ve devrin anlayışında bazı değişiklikler yapmak istemesi, özgürlük, bağımsızlık ve karşıt olmadan hareket ederek zamanının aksayan yönlerini ortaya koymaya çalışması ile bu yönde düşünen kamunun sesi olmak istemesi onu farklı bir yere götürdüğü, fikhî ekollerinin tarif ettiği din anlayışını yıkmak yerine özünde olmayan bir mana yüklemek istediği, İslam'ı ıslah gayesiyle zamanın sosyo-ekonomik sıkıntularından faydalanarak insan toplama, tasavvuf yoluyla bir dünya görüşü oluşturup siyasi-dini bir prensip meydana getirmeyi hedeflediği (Uyanık, 1991; 341 ve 344) görüşüne uyan işaretler yine kaleme aldığı eserlerinde yer bulmuştu. Müritlerinin onu peygamber olarak gördüğü ve "*Lailaheillallah*" dedikten sonra "*Muhammedü'r-resullullah*" demedikleri dolayısıyla bunun peygamberlik iddiası ile ortaya çıkma gayretine dair izlere Et-Teshil'de rastlanılmaktadır. Burada Bedreddin, Hz. Muhammed'in "insanlar "*lailaheillallah*" diyene kadar onlarla savaşmakla emr olundum" (Şeyh Bedrettin, 2012b; 113) ve "*iyi rüyalar peygamberliğin kırk altı bölümünden biridir*" hadislerini aktardıktan sonra peygamberin, rüyaları peygamberliğin ayrıntı kısımlarından biri saydığını bu yüzden Allah'a ulaşmak isteyen kişinin rüyalarından vazgeçmemesini, yorumlarını takip etmesi gerektiğini, iyi rüyaları görenlerin aydınlanması için Allah'ın gösterdiği ışıklarından bir parça olduğunu dillendirerek böyle bir ışıklı rüyanın

kendisini de bağladığını, cezbe kapıldığını, kendinden geçtiğini, şaşırıldığını, ıstırap ve büyük haz duyduğunu dile getirmiştir. (Varidat, 2013; 37-38) Bu yolla yapmaya çalıştığı şey, alametlerinden birini kendine mal ederek peygamberlik iddiasında bulunmak oldu. (Eroğlu, 2016; 79)

Yorumlarıyla dine dair ileri sürdüğü görüşleri onu diğer âlimlerden farklılaştırmış ve iktidar arayışını açığa çıkarmıştı. Vahdet-i vücud inancının temsilcisi olduğunu iddia etti. Namazın kılınması ve namazda selam konusunda Hanefi, Maliki ve Şafi mezhebinin bilginlerinin şekle dair yaptıkları açıklamaları eleştirerek bunun dışa dönük bir iş olduğunu savundu. Esasın içe dönük olması gerektiğini, iç âlemin düzeltilmesi ve arındırılmasının lazım geldiğini ileri sürdü. Bu bilgilerin çoğunun içinin yarılıp bakılması sonucunda dünya sevgisi ve başkanlık hırsından başka bir şey görülemeyeceğini söyledi. (Varidat, 2013; 44-45)

Şeri' hüküm ve yasaların bile değişebileceğini, buna kanıt olarak peygamberlerin gösterilebileceğini, zira onların yollarının farklı olmasına rağmen hepsinin Hakk'a inanmaları bakımından yanlış olmadıklarını, her birinin doğru yolda gittiklerini fakat yollarının farklı olduğunu kaydetti. (Varidat, 2013; 47) Fakih olarak belirlediği tüm bu kurallar manzumesi aslında onu klasik İslam âlimlerinden ayırırken dinî bakımdan sapkın olarak algılanmasına da yol açmıştı. (Eroğlu, 2016; 80)

Şeyh Bedreddin'in hayatı ve faaliyetleri ile sosyo-ekonomik ve dini konularda ortaya attığı görüşlerle oluşturduğu doktrini, yaşadığı dönemin şartları göz önüne alındığında neden dışlandığı, niçin asi ya da sapkın olarak görüldüğünün anlaşılmasına yardımcı oluyor. Özellikle ekonomik alanda ve mülkiyet konusundaki fikirlerin, Osmanlı toprak sistemine aykırıydı. Toprakların paylaşımı konusundaki görüşleri, idamının gerçek nedeniydi. Osmanlıların feodal sisteme karşı geliştirdiği yeni toprak rejimi karşısında Bedreddin'in geliştirdiği ekonomik model, toplumsal ve dinî görüşlerinin de ilerisindeydi ve bu haliyle merkezi iktidar için asla kabul edilemez fikirlere sahipti.

Tüm bu gerekçeler, Osmanlı toplumsal tabakasından dışlanan Kızılbaşların yoğun desteği ile kalkıştığı siyasal iktidar arayışının ortadan kaldırılmasını gerekli kılmıştı. Mehmet (I), Mustafa (Böklüce) ve Kemal (Torlak) meselesini hallettikten sonra Serez'e gelerek Bedreddin'in yakalanması işiyle meşgul oldu. Osmanlı hükümdarının başkentten kalkıp bizzat bu işle uğrak için yola çıkması bile başlı başına Bedreddin'in yok edilmesine ne kadar önem verdiğinin göstergesiydi.

Osmanlıların yaklaşık on üç yıllık buhranlı dönemden sonra yeniden tesis ettikleri sükûnetin mimarı Mehmet (I), onun faaliyetlerinden bu sebeple çok rahatsız olmuştu ve tıpkı adamları gibi şeyhi de ortadan kaldırmaktan başka çaresinin olmadığını anlamıştı. Hamlesi, Kapıcıbaşı Elvan ve Yusuf adlı görevlilerini iki yüz kişiyle birlikte tebdil-i kıyafet Bedreddin'in bulunduğu Ağaç Denizi'ne göndererek tutuklanıp getirilmesini emretmek oldu. Askerlerin geldiği sırada ibadetle meşgul olan şeyh, Mehmet'in (I) haber gönderdiğini sanarak tutuklamaya gelenleri hoş karşılaması ve ulu'l-emre tabi olduğunu bildirmesi sonuna dair ilk işaretti. Biat ettiğini belirtmesine rağmen tutuklanarak Mehmet'in (I) bulunduğu Serez'e getirildi. (Menâkıb, 2008; 367-370)

Şeyh Bedreddin, Divan-ı Hümayun'da yargılanacaktı. Fakat hemen öncesinde Mehmet'in (I) "*renginin neden sarardığını, hasta olup olmadığını, niçin yerinde durmadığını, ulu'l-emre karşı gelmesinin sebebini*" sorduğunda "*şer'e aykırı hareket ettiği, hacca gitmek için izin istediği, buna izin vermediği, şahinin yuvasına yılan girerse o yuvayı terk etmek lazım geldiği*" cevabını vererek ağır hakarete bulundu.

Sonrasında “Kırım’a gitmeye çalışırken denizde Boğdan ve Ulah gemileri dolayısıyla mecburen Eflak’a geçmek zorunda kaldığını, şer’i karşı bir sorusu varsa cevabını verebileceğini ve böyle içtihat ettiğini” bildirdi. (Menâkıb, 2008; 375-377)

Böyle bir konuşmanın gerçekliği tartışmalı olsa da şayet doğrusa içeriğinden anlaşıldığı üzere Mehmet’in (I) konuyu örfi hukuk alanına çekmeye çalıştığı, Şeyh Bedrettin’in ise şer’i zemine taşıma gayreti gösterdiği anlaşılıyor. Menakıb’da da bunu destekleyen bir kayıt bulunmaktadır. Eserde, Şeyh Bedrettin’in Mevlana Haydar ile yaptığı karşılıklı konuşmada rakibini mağlup ettiği, şer’i hukuk karşısında verebilecekleri cevapları olmadığı, o sebeple onu örf ile katletmeyi hesapladıklarından bahsedilmektedir. (Menâkıb, 2008, 378) Hatta Bayezit Paşa ve şehzade hocası Fahrüddin’in de Bedrettin’e bazı sorular sormaya cüret etmelerini biraz da alaycı bir ifadeyle Şeyh’in karşısındaki sözlerinin “kapı gıcirtısı veyahut sinek kanadı vızultısı” olduğu ileri sürülüyor. (Menâkıb, 2008; 379)

Neticede Menakıb’da aktarılan bilgiyi doğrulayan sonuca göre Bedrettin, dini düşüncelerinden dolayı suçsuz bulunmasına karşın isyan ve ayaklanma eylemiyle “Kanı helal amma malı haramdır” hükmüyle (Neşri, 1995; 547) Serez çarşısındaki bir dükkânın önünde asılarak hayatına son verilmiş, ibret olması için uzun süre asılı kalmıştı. (18 Aralık 1416) (Neşri, 1995; II/547, Anıl, 1995; 86- 90)

Neticede, Anadolu’da on dört ve on beşinci yüzyılda yaşanan siyasi ve askeri başarısızlıkların doğurduğu ekonomik buhran, heterodoks akımları gittikçe klasik Sünni inanışın etkisi altında kalan Osmanlı merkezinden uzaklaştırmıştı. Özellikle 1402 Ankara Savaşı sonrasında içine düşülen ekonomik sıkıntılar, Şeyh Bedreddin’in mülkiyetin ortaklığı üzerinden her şeyin paylaşımı esasına dayalı doktrininin toplumun önemli bir kesimi tarafından benimsenmesine yol açmıştı. Yeni durum, feodal düzen karşısında galebe çalan Osmanlı toprak rejimini, toprağın mülkiyetinin bireylere ait olacağını ileri süren yeni akıma mağlup olma tehlikesiyle karşı karşıya bıraktı. Bu tehlike ancak Osmanlı toplumsal düzeninde ötekileştirilen Kızılbaşların desteğini alan Şeyh Bedrettin’in ortadan kaldırılmasıyla sonlandırıldı.

2. Şah Kulu ve Muhalif Hareketi

Bedrettin hareketinden sonra heterodoks temele dayalı iktidar arayışı ikinci şansını ilkinin üzerinden henüz yüz yıl geçmeden Şahkulu etrafında kümelenerek buldu. Kimliği üzerinden yapılan yorumlar, *yol kesici*, *eşkiya* (Hoca Sadettin, 1979; IV/48) ve hareketinin de sadece Şah İsmail’in etkisiyle ortaya çıkmış mezhep merkezli olduğu yönündeydi. Oysa Şahkulu’nun faaliyetlerinin esasını aynı zamanda Osmanlı hanedanına karşı oluşan toplumsal muhalefeti de içeriyordu ve merkezinde Şeyh Bedrettin örneğinde olduğu gibi Kızılbaşlar yer alıyordu. Yaşanan gelişmeler siyasi ve sosyo-ekonomik buhranın ürünüydü. Osmanlı yönetim biçimini imparatorluk haline sokan babası Mehmet’in (II) tahtına oturan Bayezit’in (II) (1481-1512) son zamanları, oğulları Ahmet, Korkut ve Selim’in başlattıkları kargaşayla geçmişti. Bu karmaşa ortamında Teke’nin (Antalya) Kızılkaya/Yılanlı civarında bulunan Şahkulu, mevcut durumdan yararlanarak Osmanlı yönetimini ele geçirmek için zamanın geldiği düşüncesini kuvveden fiile çıkardı. (Eroğlu, 2019; 52, Eroğlu, 2016; 132)

Şah İsmail’in babası Şeyh Haydar’ın halifelerinden Hasan’ın oğlu Şahkulu, babasının ölümüyle yerine geçen ve bir mağarada ibadetle meşgul olan Kızılbaş babası idi. (Sümer, 1999; 32) Başlangıçta sıradan sufiydi ve muhalif değildi. Hatta merkeze bağlılık gösterdiği bile söylenebilirdi. Zira Osmanlı hükümdarı Bayezit (II), duaları karşılığında ona yıllık altı ila yedi bin akçe kadar geçimlik gönderiyordu. (Anonim

Tevarih-i Ali Osman, 1992; 132) yaşadığı mağarada ibadetle meşgul olduğu ve hükümdara bağlı bulunduğu dönemde merkez tarafından övgüye mazhardı ve himaye ediliyordu. Şahkulu'nun ilk zamanlardaki konumu babası gibi Şah İsmail yanlısı biri olmadığını, eğer öyle değilse o zaman çok iyi takıyye yaptığının göstergesiydi.

Her ikisinden hangisi olursa olsun, Bayezit'in (II) son zamanlarındaki iktidar zafiyeti, kurulu düzen denklemini bozmaya yetmişti. Şah İsmail'in bundan faydalanma isteği de bunda önemli rol oynadı. Şah İsmail'in, Şahkulu'nun babası Hasan zamanından kalan hukukuna dayanarak harekete geçmesini sağlaması esasında bundan sonraki gelişmelerin seyrini değiştirdi. Safevi şahının girişimi, Şahkulu'nun taraftar toplama konusunda hayli başarılı olmasına fırsat sundu. (Uzunçarşılı, 1994; II/230)

Osmanlı padişahının son zamanlarında oğullarının kendi aralarında ve babalarına karşı başlattıkları muhalefetin yarattığı kaotik ortam zaten yeterince sorun oluşturuyorken Şah İsmail'in etkisiyle harekete geçen Şahkulu hareketi, Osmanlı toplumsal hayatındaki derin ayrışmaları körüklemeye zemin hazırladı. İmparatorluğun tebaası arasındaki toplumsal hoşnutsuzluk, Şahkulu'nun etrafına taraftar toplamasında itici güç oldu. Asayişsizlik ve çatışma, Şahkulu ve etrafındaki heterodoks zümreler için bir fırsattı. Yaşanan gelişmeler, başarısının sadece Şah İsmail'in kışkırtması ve Sünni-Şii çatışması (Gündüz, 2010; 68vd.) değil aynı zamanda Bayezit'in (II) oğulları Ahmet, Korkut ve Selim arasındaki mücadelenin etkisiyle yaşanan toplumsal kırılmaya dayandığının kanıtıydı.

Osmanlı toplumsal ve siyasal dünyasında yaşanan çöküş, İsmail ve Şahkulu açısından olduğu kadar birbirlerine ve babalarına karşı yoğun muhalefete kalkışan Osmanlı şehzadeleri bakımından da fırsat olarak görülmüştü. Özellikle Ahmet, Şahkulu'nun faaliyetlerine son vermesi durumunda elde edeceği başarının, babasından sonra hükümdar olmasının önünü açacağına inanıyordu. (Eroğlu, 2016; 137)

Şahkulu'yu harekete geçiren temel faktör Şehzade Selim'in Trabzon'dan ayrılması, Ahmet'in buna karşı Amasya'dan Ankara'ya gelmesi ve Teke sancağında bulunan Korkut'un Manisa sancağına gitmek üzere izin almadan yola çıkmasıydı. Tıpkı Bedrettin örneğinde olduğu gibi Osmanlı merkezine karşı gelişen muhalefeti destekleyen Türkmen zümrelerinden olan Antalya'daki Kızılbaş taifesi, Şahkulu Baba'ya katılarak bu durumdan yararlanmakta beis görmedi. Her ne kadar Korkut'un sancakbeyliğinden memnun olsalar da onun ayrılmasının saltanat ihtimalini bitirdiği sanısına kapılarak hareket ettiği yönündeki kayıt (Hoca Sadettin, 1979; IV/43) bölgedeki huzursuzluğun Korkut ile de ilgili olmadığı, diğer kardeşlerin faaliyetlerinden sonra doğacak karmaşada kendileri açısından bir şans yaratma amacı taşıdığı gerçeğini göz önüne sermekteydi. (Eroğlu, 2019; 53)

Korkut'un Antalya'dan ayrılmasından sonra Şahkulu idaresinde yaklaşık on bin civarındaki Kızılbaş Türkmen'in ilk hamlesi, Antalya pazarını basıp yağma yapmak, kadıyı öldürmek, "*fırsat bizümdür*" diyerek her tarafa haber göndermek ve sancakbeyi şehzadenin geride bıraktığı hazinesine el koymak oldu. (Anonim Tevarih-i Ali Osman, 1992; 132) Şahkulu öylesine özgüven sahibiydi ki kendisine vezir tayin etmiş, içlerinden bazılarını diğer bölgelere beylerbeyi ve sancakbeyi olarak görevlendirmiş, hatta Rumeli'deki halifelerine mektup göndererek harekete geçmelerini salık vermişti. (Sümer, 1999; 32-33) Onun hareketinin kısa sürede yarattığı etkinin izlerini Osmanlı kaynaklarında görmek mümkündür. Özellikle Türkmenler için sarf edilen "*doğuştan yaramaz karakterli*", "*insanlıktan eksik nifakla dolu yüreklerinde fesatlıklar dolu olan insan suretindeki laf anlamaz hayvana benzer kişiler*" (Hoca Sadettin, 1979;

IV/43) cümleleri çevrede gelişen muhalefetin merkezde nasıl değerlendirildiğine delalet eder. (Eroğlu, 2019; 54)

Şahkulu ve Türkmenleri harekete geçiren en önemli etken, elini ayağını dünyadan çekerek yetkilerini vezirlerine devredip kendini din işlerine adayan Bayezit'in (II) hastalığından kaynaklanan otorite boşluğu ve karmaşaydı. Bu tarz bir kaotik ortam sadece Şahkulu muhalefeti doğurmuş aynı zamanda bütün Osmanlı topraklarına yayılan ve kontrolden çıkan asayişsizliği de beraberinde getirmiş, ülkede rüşvet ve talanı yaygınlaştırmıştı. Çift bozanların sayısında önemli artışlar baş göstermiş, durumdan şikâyetçi olan tımarlı sipahiler payitahta akın edip dertlerini dillendirerek çareler aramaya koyulmuşlardı. Çözüm bulamayanlar, tımarlarını bırakarak başta Türkmenler olmak üzere diğer muhalif gruplar arasına dağılarak ülkede yaşanan otoritesizlikte başıboş kalmışlar, kendi dertlerine derman aramaya koyulmuşlardı. (Hoca Sadettin, 1979; IV/43-44), Müneccimbaşı Ahmet Dede, II/428)

Herkesin kendi başının çaresine bakmaya çalıştığı ortamda Şah İsmail durumdan faydalanmak üzere Şahkulu'nu kışkırttı ve harekete geçirdi. Şahkulu harekete geçince tımarını bırakarak yanında yer alan sipahilerin varlığı da azımsanmayacak orana ulaştı. Şahkulu'nun yanında yer alan zümrelerin çeşitliliği yaşananların sadece inançsal farklılıktan değil aynı zamanda Anadolu'daki asayişsizlikten de kaynaklandığına işaret ediyordu. Tüm gelişmeler Gelibolulu Âli'de, Bayezit'in (II) öldüğü fıslıtısı üzerine Şahkulu'nun; *"Ben sahib-zuhur olan Şah İsmail bin Haydar'ın halifesiyim. Min bad devlet ü saltanat benimdür"* diyerek Osmanlı tahtını ele geçirmek için yola çıktığı şeklinde yankı bulacaktı. (Gelibolulu Âli, 1997; 927, Adâ'i-yi Şirazi, 2007; 34)

Şehzadelerinin girişimlerinin toplumda yarattığı rahatsızlıktan da güç alan Şahkulu, hiçbir engelle karşılaşmadan Kütahya'ya kadar gelme başarısı gösterdi. Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşa'yı yenerek öldürmesinden sonra Bursa'ya yöneldi. Şehre saldırmadan önce esir alınan bir casustan Bayezit'in (II) ölmediğini öğrenince planını değiştirerek, Alaşehir'e gitmek üzere geri çekilmek zorunda kaldı. (Hoca Sadettin, 1979; IV/45-47, Müneccimbaşı, II/429)

Şahkulu'nun etrafına topladığı Kızılbaş zümreyle elde ettiği güç ve başarısını küçümseyen Veziriazam Ali Paşa, onu ve taraftarlarını *"başıkabak, ayağı çıplak haylazlar"* olarak nitelendirme basiretsizliğini gösterdi. Hatta suçu Karagöz Paşa'ya yükledi ve onu yetersizlikle suçlayarak padişahı buna ikna etmeye çalıştı. Çabası beylerbeyinin ölüm haberini alınca kadar devam etti. Paşa'nın acı haberi, veziriazamın durumun vahametini anlamasına ve sarsılmasına, (Gelibolulu Âli. 1997; 928, Hoca Sadettin, 1979; IV/48-49) Şahkulu'nun Alaşehir'e yönelmesi ise Şehzade Korkut'un telaşlanmasına sebep olmuştu. Karasi, Menteşe ve Aydın beyleri ellerindekileri Şahkulu'na bırakarak teslim olurken, şehzade çareyi Bozdağı'na kaçmakta buldu. (Hadidî, 1991; 361)

Şahkulu hareketinden yararlanmak isteyen ve Selim'e karşı hamle yapmak üzere faaliyet yürüten Ahmet, Ankara'dayken babası tarafından verilen fitnenin ortadan kaldırılması emri üzerine (Ada'i-yi Şirazi, 2007; 34-35) aradığı fırsatın ayağına geldiğini, şayet Şahkulu'nu bertaraf ederse hükümdarlığının önündeki tüm engelleri kaldırmış olacağını düşündü. Başkente, Şahkulu ve taraftarlarına yönelik hemen harekete geçeceğini bildirdi. Veziriazam Ali Paşa'nın komutasındaki Osmanlı ordusunda bulunan yeniçerilerin, başarı elde edilmesi sonrasında kendi yanında yer alacaklarına inanıyordu. Ahmet taraftarı olan Veziriazam Ali Paşa da tıpkı şehzade gibi düşünüyordu ve olası başarının, desteklediği adaya yarayacağını hesabını yapıyordu. Paşa'nın ısrarının altında yatan asıl gerekçe buydu. Böylece hem kendi

itibarına darbe vuran Şahkulu muhalefetini bertaraf edecek, hem de taraftarı olduğu Ahmet'e saygınlık kazandırarak desteklediği adayın tahta oturmasını sağlamış olacaktı. (Eroğlu, 2019; 55)

Veziriazam, Şahkulu üzerine gitmek için yanına gelen Şehzade Ahmet'e bir hükümdar gibi muamele gösterdi. Görkemli bir törenle yapılan karşılama alayından sonra şehzade ile yaptığı konuşmada saltanata dair tavsiyelerde bulundu. Her ikisi de Şahkulu konusunun hallinden sonraki planlar hakkında anlaşmaya vardılar. (Hoca Sadettin, 1979; IV/56-58) O sırada Şahkulu, Alaşehir'den Teke sancağına yönelerek kaleyi kuşatmış bulunuyordu. Veziriazam ve şehzade, Şahkulu'nun üzerine ordu sevk etme kararı aldı. Durumu öğrenen Şahkulu, giriş çıkışı çok zor dağlık bir bölge olan Kızılkaya'ya yöneldi. Başlarında şehzade ve veziriazamın olduğu Osmanlı ordusu Şahkulu'nun peşine düştü. Çaresiz olduğunu fark eden Şahkulu, malını mülkünü geride bırakarak Karaman tarafına kaçtı. Yoğun ve ısrarlı takipten bunalan Şahkulu, Karaman'ı savunan Şehzade Şehinşah'ın lalası Haydar Bey'i öldürerek Kayseri üzerinden Sivas'a geçti. Tecrübeli veziriazam, şehzadeyi geride bırakıp yanına aldığı seçkin yeniçeri birlikleriyle Şahkulu'nu takip etti. Temmuz 1511 tarihinde Gökçayı denilen yerde iki ordunun karşılaşması sırasında Osmanlı Veziriazamı Ali Paşa öldü.

En önemli destekçisinin hayatını kaybettiğini öğrenen Ahmet'in hükümdarlık konusundaki bütün planları bu gelişme sonucunda bozulmuş oldu. (Hoca Sadettin, 1979; IV/60-63) Zira veziriazamın karşı çıkması yüzünden Şahkulu'nun peşine gitmek yerine Amasya'ya dönen şehzadeye karşı yeniçeriler öfke duymaya başlamıştı. Yeniçerilerin tepkisinin hükümdarlığına mal olacağına farkına varan Şehzade Ahmet, onların gönlünü kazanmak için divana bir mektup yazdı ve Kızılbaşları takip etmesine Ali Paşa'nın engel olduğunu bildirdi. Aklınca maktul veziriazamı suçladı. (Uzunçarşılı, 1994; II/230dn ve 237) Nitekim başarısızlık, tüm çabasına rağmen onun beceriksizliğine verildi ve askerler kardeşi Selim'i destekleme kararı aldı. Yaşananlar Selim'in tahta oturmasının önünü açmıştı. (Eroğlu, 2016; 139-151)

Şahkulu'nun akıbeti konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan ilki Ali Paşa'nın öldüğü çatışmada onun da ağır yaralandığı ve çok geçmeden öldüğü, geride kalan adamlarının vezir tayin ettiği kişinin etrafında toplandığıdır. (Sümer, 1999; 33) Diğer kaynakların çoğunluğunun kabul ettiği haliyle adamlarıyla birlikte Şah İsmail'in yanına kaçtığı ancak huzursuzluk çıkarmasından korkan Şah tarafından öldürüldüğüdür. (Hoca Sadettin, 1979; IV/64vd., Müneccimbaşı, II/431, İbn Kemal, 1957; VII/276-277, Anonim Tevarih-i Ali Osman, 1992; 133) Bu kaynaklardan biri olan Hoca Sadettin'deki bir kayıt, Şahkulu'nun akıbetinin yanı sıra hareketinin niteliği konusunda da önemli bilgiler içerir. Kaynağın aktardığına göre Şah İsmail, bir Türkmen beyiyle konuşurken ona Bayezit'in (II) himayesi altında uzun zamandır yaşarken böyle bir fesatlığa girişilmesinin nedenini sorar. Ondan padişahın yaşlılığının ülkede kargaşaya sebep olduğu, ülke yönetiminden el çekmesiyle diğer yöneticilerin halka zulmetmeye başladığı, bu yüzden bu işe kalkıştığı cevabını alır. Ülkeyi yakıp yıkmaya gerek olup olmadığı sorusuna ise çektikleri eziyete son vermek için etrafına adam toplamak zorunda kaldığından talana cesaret ettiği karşılığını alır. Kendi ülkesindeki bir kervanı neden yağmaladıkları sorusuna söyleyecek bir söz bulamayan Türkmen beyine son olarak otağı=tuğu hangi padişahın izni ile başına koyduğunu ve Müslüman kanı dökmelerinin sebebini sorduğunda, bunun gazilik almeti sayıldığı cevabını işitince hiddetlenerek verdiği emirle muhatabını, uzun zamandır ateş üstünde ısınan kazandaki kızgın suya atarak öldürür. (Hoca Sadettin, 1979; IV/66-67)

Sonuç

Orta zamanlara ait siyasal, askeri, ekonomik ve sosyal bir anlayışla kurulan Osmanlı İmparatorluğu'nun hanedan merkezli yapısı, merkeziyetçi özelliğe sahip olarak varlık göstermişti. Yetkiyi elinde tutan ve meşruiyetini ilahi bir kaynağa bağlayan hükümdar, otoriterdi. Egemenlik anlayışı nazari ve hukukî bakımdan tartışılmazdı. Bu da alternatifsiz bir yönetim anlayışını ortaya çıkarmıştı. Ancak zaman içerisinde yaşanan tarihsel olayların, toplumsal, siyasal ve ekonomik düzeni bozduğu dönemlerde türlü şekilde kendini gösteren muhalif girişimler baş göstermişti. Bunlardan biri de heterodoks gruplardı. Söz konusu zümreler, önlerinde kendilerine yol gösteren güçlü dini lider bulduklarında peşlerine takılarak yıkıcı bir muhalif hareket haline geliyorlardı. Amaçları otoriteyi ele almak şeklinde kendini gösteriyordu. İlk örneği on beşinci yüzyılın ilk çeyreğinde Timur yenilgisinin yarattığı kaos ortamında ortaya çıkan Şeyh Bedrettin hareketiydi. Her ne kadar savunduğu fikirlerle klasik Osmanlı Sünni anlayışını değiştirmeye ve yeni bir iktidar modeli oluşturmaya yönelik çaba içerisine girdiyse de Osmanlı siyasal otoritesinin Mehmet (I) elinde toplanmasıyla bertaraf edilmişti. Aynı şekilde on altıncı yüzyılın başında Bayezit'in (II) yaşlılığı ve otorite zafiyeti ile kardeşler arasındaki rekabetin yarattığı kaotik ortam bu kez Şahkulu'na zemin hazırlamıştı. O da dışlanmış hisseden Kızılbaşları etrafına toplayarak Osmanlı iktidarını ele geçirme girişiminde bulunmuştu. Şah İsmail'in desteğiyle başkaldıran Şahkulu başarısız olunca destekçisi Safevi şahı tarafından hayatına son verilmekten de kurtulamamıştı. Yanında yer alan Kızılbaşlar da aynı akıbete uğramaktan kaçamamışlardı.

Kaynaklar

- Adâ'i-yi Şirazi, (2007), *Selimname*, (Haz. Abdüsselam Bilgen), T.T.K Yay., Ankara
- Akdağ, Mustafa, (1974), *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi (1243- 1453)*, c. 1, Cem Yayınevi, İstanbul
- Anıl, Yaşar Şahin, (1995), *Osmanlı Döneminde İki Dava: Şeyh Bedreddin ve Midhat Paşa Davaları*, İstanbul
- Anonim *Osmanlı Kroniği (1299-1512)*, (2000), (Haz. Necdet Öztürk) Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul
- Anonim *Tevarih-i Âl-i Osman*, (Giese neşri), (1992,) (Haz. Nimet Azamat), Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yay. İstanbul
- Aşıkpaşazade*,(2003), *Osmanoğullarının Tarihi*, (Haz. Kemal Yavuz Yekta Saraç), İstanbul
- Balıvet, Michel, (2000), Şeyh Bedreddin; Tasavvuf ve İsyân, İstanbul
- Barkan, Ömer Lütfi, (1964), "XVI Asrın İkinci Yarısında Türkiye'nin Geçirdiği İktisadi Buhranların Sosyal Yapı Üzerindeki Tesirleri", İktisadi Kalkınmanın Sosyal Meseleleri, İstanbul
- Barkan, Ömer Lütfi,(1944), "Osmanlı İmparatorluğunun Teşekkülü Meselesi", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, ½
- Büyük Türkçe Sözlük*, (1983), TDK yay. 7. Baskı, Ankara
- Devellioğlu, Ferit, (1993), *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, Ankara
- Doukas, (1975), *Decline And Fall of Byzantium to The Ottoman Turks*, (İngilizce çev. Harry J. Maguolias), Detroit
- Eroğlu, Haldun (2016), *Osmanlıda Muhalefet*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul
- Eroğlu, Haldun (2017), *Osmanlılar Yönetim ve Strateji*, Bilge Kültür Sanat Yay. İstanbul
- Eroğlu, Haldun, (2019) "Osmanlı'da Muhalefet ve Antalya'da Bir Muhalif: Şahkulu" *Antalya Kitabı, Antalya'da Türk-İslam Medeniyetinin İzleri 2*, Konya
- Gelibolulu Âli, (1997), *Kitabü'l-Tarih-i Kühü'l-Ahbâr*, (Hazırlayan Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Ahmet Gül, İbrahim Hakkı Çuhadar), Kayseri
- Gündüz, Tufan, (2010), *Son Kızılbaş Şah İsmail*, Yeditepe Yay. İstanbul

- Hadidi, (1991), *Tevârih-i Âli Osman (1299-1523)*, (Haz. Necdet Öztürk), Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul
- Hoca Sadettin, (1979), *Tacü'î-Tevârih*, (Sad. İsmet Parmaksızoğlu), c. II, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara
- İbn Haldun, (1989), *Mukaddime I*, (Çev. Zakir Kadiri Uğan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul
- İbn Kemal, (1957), *Tevârih-i Al-i Osman*, VII. Defter, (Hazırlayan Şerafettin Turan) T.T.K Yay., Ankara
- Müneccimbaşı Ahmet Dede, *Sahaifü'l-Ahbar fi Vekayi'l-Asar*, (Türkçeleştiren İsmail Erünsal), c. II, Tercüman Yay.
- Neşri, (1995), *Kitab-ı Cihan Nümâ*, (yay. Faik Reşit Unat- Mehmet Altay Köymen), c. I., Ankara
- Ocak, Ahmet Yaşar, (1997), "Din", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, c. II, İstanbul
- Özcan, Abdülkadir (1980-1981), "Fatih'in Teşkilat Kanunnâmesi ve Nizâm-Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi" İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, c. 33 İstanbul
- Riedler, Florian, (2012), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Muhalefet ve Meşruyet, Siyasi Kültür ve Komplo*, (Çev. Azize Çakır), Picus Yay. İstanbul
- Sami, Şemseddin(2011), *Kâmus-ı Türkî*, (Hazırlayan Raşit Gündoğdu ve diğerleri) İdeal Kültür Yayınları, İstanbul
- Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin ve Menâkıbı*,(2008), (İnceleme, Abdülbaki Gölpınarlı-İsmet Sungurbeyoğlu), İstanbul
- Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin Varidat*, (2013), (Çev. Ayşe Kösen), Ankara
- Sümer, Faruk, (1999), *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK. Yay. Ankara
- Şeyh Bedreddin,(2012a), *Camiu'l-Fusûleyn*, (Ed. Yunus Apaydın), Ankara
- Şeyh Bedrettin, (2012b) *Letâifil-İşârât fi Beyanil-Mesalilil-Hilâfiyyât*, (Ed. Yunus Apaydın)
- Şeyh Bedrettin,(2012c) *Et-Teshil, Şerhu Letâifil-İşârât*, (Ed. Yunus Apaydın), c. I, Ankara
- Uyanık, Mevlut, (1991), "Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhalif Olarak Şeyh Bedreddin ve hareketinin Tahlihi", *Belleten*, c. LV, Ankara
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, (1994), *Osmanlı Tarihi*, T.T.K Yay., c. II, Ankara

Extended Abstract

The multilingual, multi-religious and multicultural social structure of the Ottomans, defined as an empire, had literally begun to form during the time of Mehmet II. Mehmet's goal, which was also reflected in the Organization code, was to take away the rights of other boys other than the one who seized the kingdom. This, whether or not, had led to the emergence of a strong and effective opposition. In fact, the opposition that developed against the Ottoman government was not limited to this. At the same time, new efforts for power were manifesting themselves outside the members of the dynasty. The opposition to the Ottoman central authority, which was formed under three headings, existed at the initiative of Turkmen groups, one of which felt marginalized in Anatolia. One of the different socially, politically and economically based efforts was to create a new government carried out by Sheikh Bedreddin at the beginning of the fifteenth century, the other was to seize the Ottoman power by Şahkulu at the beginning of the sixteenth century. The common point of the two movements, which differed from each other in terms of their emergence, supporters and goals, was that they were supported by heterodox Kizilbash groups that felt excluded in Ottoman Anatolia. In this study; According to the comments made by Shah Ismail, one of the leaders of the sect, Şahkulu, who emerged under the influence of Shah Ismail, who was defined as a rebel against the central authority in Ottoman sources and was described with very harsh expressions, but in essence, the experience he gained by going to Egypt at a young age, the beginning of the adventure of the sheik of the sect, the path breaker, the bandit, will try to reveal the historical background of the efforts for a new power based on the teaching of Kizilbash and its social base. Eventually, the Ottomans emerged as a political, social, economic and military empire suitable for the Middle Ages. They had adopted a centralized management approach based on a dynasty based on a family. The governing power was gathered in the ruler, who was a member of the family.

The monarch, who existed as the only authorized methodologist, based his legitimacy on the divine source. The concept of sovereignty was indisputable from a theoretical and legal point of view. The Ottoman ruler was literally authoritarian. This had caused the failure to reveal a management approach that prevented those who would be candidates from being replaced and without an alternative. Although the Ottoman Empire had such an authoritarian and centralized structure, it could not avoid experiencing a deterioration in the state order due to different social, political and economic reasons in different periods. The chaos caused by the shake-up of the monarch's authority had also paved the way for different groups to launch movements in opposition to the central government. Among such Deceptive movements mentioned, there were also heterodox groups that were considered outside the classical Sunni Islamic faith and were very numerous in Anatolia. When these groups found a strong and influential religious leader who guided them in front of them, they never saw any harm in following them and starting a shaky opposition movement against the Ottoman center. The main goal of these groups was to take the administration into their own hands and eliminate the Ottoman dynasty with claims that they claimed were caused by the failure of the Ottoman administration. In this regard, Sheikh Bedrettin and the Shah Kulu movement appeared at different times and regions and took their place on the historical stage as two opposition initiatives that found a lot of fans. However, regardless of the claims of the opponents, the actions they took were considered as a rebellion by the Ottoman dynasty and were responded accordingly. As a result, the actions of the opponents, no matter how many supporters they gathered around them, could be suppressed by the Ottoman Empire, which was militarily powerful in the fifteenth and sixteenth centuries. Taking these explanations into account, the article in your hand will focus on the reasons for the reaction of the empire, the social segregation created by examining the rationale, formation and consequences of both movements. As a matter of fact, it is still possible to come across traces of the social decomposition expressed even today.

TÜRK SİYASETİNDE ALEVİ KİMLİĞİNİN POLİTİK TEMSİL DENEYİMİ: (TÜRKİYE) BİRLİK PARTİSİ

THE EXPERIENCE OF POLITICAL REPRESENTATION OF ALEVI IDENTITY IN TURKISH POLITICS: THE (TURKIYE) UNITY PARTY

FATİH ÇELİK*

LEVENT BÖRKLÜOĞLU**

Sorumlu Yazar

Öz

Çıkış noktası bakımından Aleviliğin çok partili demokratik hayat içerisinde siyasal bir kimlik ve yer edinme arayışlarının kurumsal bir sonucu olarak vücut bulan (Türkiye) Birlik Partisi 17 Ekim 1966 tarihinde politik faaliyetlerine başlamış; 12 Eylül 1980 askeri darbesiyle -tüm partiler gibi- kapatılana kadar hitap ettiği kitlenin talep ve ihtiyaçlarına yanıt vermeye çaba sarf etmiştir. Birlik Partisi 1969 yılında düzenlenen ikinci olağan büyük kongreye kadar kurucu ideolojinin temel ilkeleriyle barışık, Türk milliyetçiliğini ve Atatürkçülüğü merkezine alan bir program ve tüzük etrafında hemfikir olmuş bir organizasyon yapısına bürünmüştür. Bu süreçte daha çok Diyanet İşleri Başkanlığının Sünni ağırlıklı temsiliyetini gündeme getirip laiklik temelinde devletin tüm inanç gruplarına eşit şekilde yaklaşması zorunluluğunu vurgulayan parti, bir bakıma Aleviliğin resmî düzlemde tanınma mücadelesini siyasetinin başat ve temel konusu hâline getirmiştir. Sınıf çelişkilerinin belirgin bir biçimde derinleştiği 1960'ların sonuna gelindiğinde ise Mustafa Timisi'nin genel başkanlığında yoluna devam eden Birlik Partisi, Türkiye'nin değişen sosyoekonomik dinamiklerini göz önünde bulundurarak yeni bir siyasal pozisyon belirlemeyi zorunluluk olarak görmüştür. Demokratik parlamenter sistem içerisinde kalmak şartıyla sol temalı politikayı benimseyen parti, söylemini de aynı doğrultuda yeniden tasarıma tâbi tutmuştur. Yeni dönemle birlikte tam bağımsızlıkçı, antiemperyalist, anti Amerikancı, antikapitalist bir dil tuturan Birlik Partisi, mücadele hattının biricik öznesi olan işçi sınıfının düşmanlarını da tanımlayarak siyaseten durduğu noktayı netleştirmiştir. Alevilerin kültürel talepleri ise gündemin dışına itilmemekle birlikte partinin ajandasında arka sıraya yazılmıştır. Bu çalışmada Alevilerin temsil arayışının uzantısı olan (Türkiye) Birlik Partisinin doğuşu, gelişim süreci ve katıldığı seçimler mercek altına alınmış; sonucunda partinin hedeflediği başarıyı elde edememesinin arkasında yatan sebepler tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Birlik Partisi, Siyasal Temsil, Türkiye Birlik Partisi, Türk Siyasal Hayatı.

Araştırma Makalesi / Künye: ÇELİK, Fatih, BÖRKLÜOĞLU, Levent. "Türk Siyasetinde Alevi Kimliğinin Politik Temsil Deneyimi: (Türkiye) Birlik Partisi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 353-374. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1533742>

* Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, E-mail: fatihcelik@osmaniye.edu.tr, fatih.celik@uni-konstanze.de, ORCID: 0000-0003-2615-4246.

** Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, E-mail: leventborkluoglu@osmaniye.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6607-3999.

Abstract

The (Türkiye) Unity Party, emerged as an institutional result of Alevism's search for a political identity and a place in multi-party democratic life, started its political activities on October 17, 1966. It had made efforts to respond to the demands and needs of its audience until it was shut down by the military coup of September 12, 1980. Until the second ordinary grand congress held in 1969, the Unity Party adopted an organizational structure that was at peace with the basic principles of the founding ideology and agreed around a program and statute that centered on Turkish nationalism and Kemalism. In this process, the party mostly brought up the Sunni-dominated representation of the Presidency of Religious Affairs and emphasized the obligation of the state to approach all belief groups equally based on secularism, in a way making the struggle for the official recognition of Alevism the core and main issues of its politics. By the end of the 1960s, when class contradictions had deepened significantly, the Unity Party, which continued on its path under the presidency of Mustafa Timisi, saw it as imperative to define a new political position in light of the changing socioeconomic dynamics of Türkiye. Adopting a leftist-themed policy on the condition that it remained within the democratic parliamentary system, the party redesigned its discourse in the same direction. With the new period, the Unity Party adopted a language of full independence, anti-imperialist, anti-American, anti-capitalist, and clarified its political position by defining the enemies of the working class, the sole subject of its line of struggle. The cultural demands of Alevi, on the other hand, were not pushed to the back of the agenda, but were put on the back burner of the party's agenda. In this study, the birth of the (Türkiye) Unity Party, which is an emergence of the Alevi's search for representation, its development process and the elections it participated in are analyzed, and the reasons behind the party's failure in achieving the aim are discussed.

Key Words: Alevism, The Unity Party, Political Representation, Türkiye Unity Party, Turkish Political Life.

Giriş

Demokrasi tarihinin gelişim süreci takip edildiğinde “temsil” meselesi daima güncelliğini muhafaza eden bir konu olarak siyaset bilimi disiplini meşgul etmiştir. Bu bağlamda salt temsil edilme tek başına yeterli olmamış; söz konusu temsiliyetin yoğunluk derecesi de en az temsil edilmenin kendisi kadar önem arz etmiştir. Tanınma arzusu, varlığını muhatabına kabul ettirme, “öteki” olarak sıfatlanmaktan kurtularak eşit değer görme, taleplerini daha güçlü ve örgütlü bir sesle duyurma ihtiyacı gibi faktörler birtakım sosyal grupları ayrı bir siyasi parti çatısı altında toplanmaya itmiştir. 1960'ların ikinci yarısına geçildiğinde kurulan (Türkiye) Birlik Partisi (TBP) de kendisini bu noktada ihmal edilmiş olarak gören Alevi kesimlerin temsiliğine soyunan bir politik teşekkül olarak karşımıza çıkmıştır.

27 Mayıs 1960 askeri müdahalesi sonrasında 1961 Anayasasının sağladığı özgürlükçü ortamdan yararlanılarak kurulan parti, her ne kadar ilerleyen süreçte bu durumu değiştirmek adına adımlar atmış olsa da gerek kullandığı sembollerle gerekse siyaset sahnesine çıktığı andan itibaren başvurduğu söylemlerle “Alevi partisi” olarak anılmaktan kurtulamamıştır. Özel olarak bir inanç grubunun hakları konusunda hassasiyet göstererek bu temelde politika üreten ilk siyasi parti olmaları ülke siyasetinin tarihsel akışı içerisinde kendilerinin müstesna bir yere konumlanmalarını da beraberinde getirmiştir.

TBP'nin izlediği politik çizgi, genel başkanlarının Türkiye'ye ve dünyaya dair gelişmeleri kavrayış biçimleriyle doğrudan ilişkili olmuştur. İlk iki genel başkan döneminde gelenekle güçlü bir şekilde yoğurulmuş Alevilik vurgusunun ön planda yer aldığı, milliyetçilik ve laiklik başta olmak üzere kurucu ideolojinin dinamiklerinin ağırlıkta olduğu bir yapı karşımıza çıkmaktadır. Mustafa Timisi'nin genel başkanlığa seçilmesinden itibaren ise partide demokratik bir sol anlayışın etkin kılınmaya

çalışıldığı, sınıf çelişkilerinin altının daha kuvvetli çizildiği ve “Mezhep Partisi” algısının kırılmaya çalışıldığı yeni bir dönem hüküm sürmüştür. Kapatıldığı 12 Eylül 1980 darbesine kadar da faaliyetlerini söz konusu çizgide yürütmeye gayret göstermiştir.

Bu çalışmada Cumhuriyetin erken dönemlerinden itibaren Alevi-Bektaşî kesimlerin iktidar ile olan ilişkileri, Aleviliğin politikleşme sürecine ve partinin kurulmasını hazırlayan koşullar, kuruluş süreci, parti programının ve siyaset stratejisinin zaman içinde geçirmiş olduğu değişimler üzerinde durulmuş; sonuç kısmında ise genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra TBP'nin amaçladığı başarıyı sağlayamamasının nedenleri üzerine bir tartışma yürütülmüştür.

Çalışmanın daha çok 1961 Anayasası sonrasındaki yakın dönem Türkiye siyasal tarihini doğrudan ilgilendirmesi ve kapsamını çok aşacağı düşüncesiyle epey geniş bir tarihsel zaman aralığına hitap eden ve pek çok farklı boyutu bünyesinde barındıran Aleviliğin genel bir tarihsel gelişim süreci bu makalede ele alınmamıştır. Yine bu doğrultuda Millî mücadele ve erken Cumhuriyet döneminde siyasal otoriteye dönük olarak gerçekleşen ve Alevilikten ziyade etnisite temelli ayrılıkçı siyasal taleplerin belirleyici bir rol oynadığı Koçgiri ve Dersim isyanları derinlemesine bir incelemeye tâbi tutulmamıştır.

Çalışmanın yöntemiyle ilgili olarak yorumlayıcı ve betimleyici bir metot takip edilmiştir. Bu çerçevede partiye dair hazırlanmış tüzük ve program gibi birincil kaynakların yanı sıra, partiyle ilgili olarak hazırlanan yayınlanan/yayınlanmayan akademik çalışmalar taranmış; partinin siyasetini yansıtan yayın organları incelenip, son Genel Başkan Mustafa Timisi başta olmak üzere partide siyaset yapmış isimlerin görüşlerine de yer verilmiştir.

Erken Cumhuriyet Döneminde Alevilerin İktidarla Olan İlişkisi

Alevilerin yeni kurulan ulus-devletin kurucu felsefesiyle olan etkileşimini Millî Mücadele yıllarına götürmek mümkündür. İmparatorluk yıllarında konulan mesafenin aksine Aleviler, kurutuluş savaşının öncü kadroları tarafından yürütülen bağımsızlık hareketinin başarıya ulaşması adına -tıpkı diğerleri gibi- desteğine ihtiyaç duyulan bir inanç topluluğu olarak karşımıza çıkmıştır.¹ Bu süreçte gerek cephede gerekse cephe gerisinde katkı sağlamışlardır (Maden, 2024, 35). Özellikle Kırşehir'deki Bektaşîler Hacıbektaş dergâhı vasıtasıyla Millî Mücadele hareketine aktif olarak destek vererek kendilerini göstermişlerdir.

Bu doğrultuda Mustafa Kemal Paşa Alevi-Bektaşî cemaatinin desteğini alabilmek adına “serçeşme” olarak anılan Hacıbektaş dergâhını 23 Aralık 1919 tarihinde ziyaret etmiş ve Cemalettin Çelebi ve dergâhın postnişini Babağan kolundan Salih Niyazi Dede Baba ile görüşerek Kuvayı Milliye'nin yanında duracaklarının sözünü almıştır (Kansu, 1968, 494).² Ziyaret sonrasında dergâh tüm maddî ve manevî gücünü Millî

1 Dönemin Bektaşî kanaat önderlerinden olan Cemalettin Çelebi'nin şu sözleri bu bağlamda dikkate değerdir: “Demek padişahlık kalkacak, sultanların kurmuş olduklarını söylediğiniz o resmi taassup binası yıkılacak, bizler de artık (Rafıziler, kızılbaşlar, zındıklar) diye hakarete uğramaktan kurtulacağız öyle mi?” (Bardakçı, 1945, 60).

2 Yazar Sabahattin Selek'e göre Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın dergâhı ziyaret etmeden önce desteğini alma düşüncesi şekillenmiş, hatta bu konuda ziyaretlerde bulunduğu Tokat ilinden Konya'da bulunan İkinci Ordu Müfettişliğine şu telgrafı çekmiştir: “Tokat ve havalisinin İslam nüfusunun yüzde seksen ve Amasya havalisinin de mühim bir kısmını Alevi mezhebinden olanlar teşkil ediyorlar ve Kırşehir'deki Baba efendi hazretlerine fevkalade bağlı bulunuyorlar Vatanın ve millî istiklâlin bugünkü tehlikesini bilfiil görmekte olan müşârunileyhin kanaati hazırası şüphe yoktur, buna pek müsaittir. Binaenaleyh

Mücadelenin yararına seferber ederek Dersim bölgesindeki Kürt kökenli Aleviler dışındaki³ tüm Alevi gruplarından Mustafa Kemal Paşa önderliğinde birleşilmesi hususunda olumlu yanıt almışlardır (Ata, 2007, 33-34). Ata'ya göre (2007, 34), Alevilerin Millî Mücadeleyi çok büyük ölçüde desteklemelerinin arka plânında Cemalettin Çelebi'nin Mustafa Kemal Paşa'nın "mehdi" olduğuna kanaat getirmesinin de büyük etkisi olmuştur. Bu kanaatin Alevi-Bektaşî öğretisi açısından meşru temelleri söz konusudur. Zira öğretiye göre insanın bedeni yok olmasına rağmen ruhu defalarca yeryüzüne gelmekte ve her gelişinde "don" değiştirmektedir. Halkın maruz kaldığı şiddetli bunalım dönemlerinde bir kurtarıcı ortaya çıkarak kitleleri düştüğü buhran hâlinde çıkaracaktır. Cemalettin Çelebi'ye göre ilgili bağlamda nasıl Hacı Bektaş-i Veli Hz. Ali'nin ruhunun yeryüzündeki yansımasıysa, Mustafa Kemal Paşa da bir bakıma Hacı Bektaş-i Velidir ve halkı kurtaracağına dair beslenen kuvvetli inanç kendisinin mehdiliğine bir işaretir.

Bektaşî gruplardan görülen bu destek Birinci TBMM'ye de belli ölçüde yansımış; Dersim bölgesinden Diyağ Ağa, Mustafa Zeki Ağa, Mustafa Ağa ve Hasan Hayri Bey, Denizli'den Hüseyin Mazlum Baba, Ergani'den Ahmet Nüzhet Bey (Saraçoğlu), Doğubeyazıt'tan Refik Bey (Saydam), Elazığ'dan Girlevikli Hüseyin Bey (Aksu) ve Kırşehir'den Cemalettin Çelebi gibi isimler mebus olarak parlamentodaki yerlerini almışlardır (Küçük, 2003, 69). Bunun yanı sıra ilk meclisin başkanvekilliklerinden ikisi Mevleviler ile Bektaşîler arasında paylaştırılmıştır. Konya Mevlevî Çelebisi Abdülhalim Çelebi birinci başkanvekilliğine, Hacıbektaş Dergâhı Çelebisi Cemalettin Çelebi ise ikinci başkanvekilliğine seçilmiştir.

Cemalettin Çelebi'nin 1922 yılında vefat etmesi sonrasında kendisinin yerine geçen Veliyeddin Çelebi de abisinin vermiş olduğu desteği sürdürmüş, TBMM ikinci dönem seçimleri öncesinde yayınlamış olduğu beyannamelerle bu tavrını pekiştirmiştir.⁴

Türkiye üzerine yapmış olduğu toplumsal araştırmalarıyla bilinen sosyolog Elise Massicard, Millî Mücadele yıllarındaki Alevi-Bektaşî dayanışmasını, Mustafa Kemal Paşa'nın Hristiyan olmayan toplulukları işgalcilere karşı örgütleme gayretinin doğal bir sonucu olarak yorumlar. Zira bu süreçte Mustafa Kemal Paşa Sünni orijinli oluşumların şeyhleriyle de temasa geçerek desteklerini aramıştır. Alevi-Bektaşî yapılanmalar da bu geniş tabanlı iş birliğinin parçalarından bir tanesidir (Massicard, 2007, 47). Millî Mücadele döneminde ve yeni rejimin ilanı sonrasında çıkan Koçgiri ve Dersim ayaklanmalarında ise Alevi kimliğinden ziyade Kürt kimliğinin belirleyici bir faktör olarak karşımıza çıktığını ve bu çerçevede merkezi yönetimden özerklik/bağımsızlık taleplerinin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.

Cumhuriyetin ilanından yaklaşık bir yıl önce saltanatın, 3 Mart 1924 tarihinde de

söz sahibi ve emniyetli bazı zevatı görüştürerek kendilerince muvafık görülecek Müdafaa-i Hukuku Millîye ve Reddi İlhak cemiyetlerini takviye edecek surette birkaç mektup yazdırılarak bu havalideki Alevi nüfuzlularına dağıtmak üzere Sivas'a gönderilmesini pek faydalı telakki ediyorum! Bu babdaki muaveneti samilerini istirham ederim" (Selek, 1981, 76).

3 Diyağ Ağa (1846-1935) ve beraberinde hareket edenler bu konuda istisnadır.

4 "Anadolu'da bulunan ceddîm Hacı Bektaş Veli Hazretleri'ne samimi muhabbeti bulunan bütün sevenlerimize ve bizden yana olanlara duyurulur ki... Bu milleti yeniden yaratarak bağımsızlığını sağlayan; varlığı bütün İslam dünyasına onur kaynağı olan Türkiye Büyük Millet Meclisi Reisi, Gazi namlı Mustafa Kemal Paşa Hazretleri'nin yayınladıkları bildirge, tümünüzce bilinmektedir. Gazi Paşa'nın vatanın yücelmesi ve yükselmesi konusundaki her arzusunu yerine getirmek, bizlerin en birinci görevidir. Milletimizi kurtaracak, mutluluğumuzu sağlayacak, onun koruyucu düşünceleridir. Bunu inkâr edenlerin bizimle asla ilgisi, ilişkisi yoktur. Yüce tarikatımızın bütün üyelerine, Gazi Mustafa Kemal Hazretleri'nin gösterdiği adaylardan başkasına oy vermemelerini, vatanımızın kurtulmasının ancak bu yolla gerçekleşebileceğini sizlere bütün önemiyle tavsiye ederim" (Şapolyo, 1972).

hilafetin kaldırılması Alevi-Bektaşî grupların yeni rejimle olan ilişkilerinin olumlu yönde seyretmesine katkıda bulunmuştur. Ancak 1925 tarihli “tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması” ile ilgili olarak çıkarılan kanundan Sünnî merkezli oluşumlar gibi Alevî ve Bektaşî tekkeleri de etkilenmiştir. Zira söz konusu kanun içerisinde Alevî-Bektaşî öğretisine dair kavramlar da yasaklı olgular arasında gösterilmiştir.⁵ Hilafetin kaldırılmasıyla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması ve bu kurumun içeriği itibariye herhangi bir şekilde Alevî-Bektaşî kesimlerin inanç hassasiyetlerini kapsamaması bu gruplar açısından kaygıyla karşılanan bir diğer gelişme olsa da Cumhuriyetin ilanından sonra genel anlamda Alevîler Atatürk ilke ve devrimlerini desteklemişlerdir. 1920’lerin sonlarına doğru İslam’ın resmî din olmaktan çıkarılarak yeni devletin vazgeçilmez niteliklerin birisinin laiklik olarak belirlenmesi ve bu ilke çerçevesinden girilen reformlar Alevî-Bektaşî kesimleri Sünnî öğretinin hegemonyasından kurtarmış; bu gelişmeler Alevî-Bektaşîlerin rejime olan bağlılıklarını güçlendirmiştir (Massicard, 2007, 50, Maden, 2024, 35). Dini eğitim veren okulların kapatılması, şeri hükümlerin yerini İsviçre Medeni Hukuku ve İtalyan Ceza Hukukunun alması daha çok Sünnî dindar kesimi etkileyen gelişmeler olmuştur. Alevîlerin kendi aralarındaki anlaşmazlıkları çözüme kavuşturan yerel mekanizmaların, kendi içlerindeki eğitim süreçlerinin devlet denetimine veya müdahalesine maruz kalmasına rastlanmamıştır (Schüler, 1999, 162).

Ulus-devlet yapısının toplumsal zeminini oluşturmak üzere 1920’li yılların ortalarından itibaren girilen ulus inşası sürecinde Alevîliğin konumlandırıldığı tarihsel düzlem İslamiyet öncesi Türk kültürü olmuştur. Fuat Köprülü, Baha Sait gibi isimler yapmış oldukları araştırmalarla Alevî kültüründeki gündelik yaşam ve ibadet pratiklerinin Türklerin Şaman inancıyla paralellikler taşıdığını öne sürmüşlerdir.⁶ Evliya, ziyaret, ateş, ağaç gibi teolojik unsurlar, ailenin aksakallarına (dedeler) atfedilen mistik güçler, kadınların kamusal alandaki giyim kuşam ve serbestlikleri, dini ritüeller esnasında içki tüketimi söz konusu benzerliklere örnek olarak gösterilebilir (Kızıldağ-Soileau, 2024, 508).⁷ Bu girişimler genel olarak ibadetin dilinin Türkçeleştirilmesi çabalarıyla da örtüşmektedir. Ulusun inşasında Türk toplumunun kültürel dünyasına dair asıl özelliklerin neler olduğunun yeniden anımsatılmasına dair bir motivasyonun harekete geçirilmesinde Alevî-Bektaşî pratikleri destekleyici bir rol üstlenmiştir.⁸ Bir başka deyişle İslam dininin alternatif bir yorumlanma biçiminden

5 “... Bilûmum tarikatlarla, Şeyhlik, Dervişlik, Mürîtilik, Dedelik, Seyitlik, Çelebilik, Babalık, Emirlik, Naiplik, Halifelik, büyüçülük, üfürükçülük, falcılık ve gaipten haber vermek ve murada kavuşturmak maksadiyle nüshacılık gibi unvan ve sıfatların istimaliyle, bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iksâsı memnundur.”

6 Bu hususta ayrıntılı bilgi için Bkz. (Köprülü, 2005, Birdoğan, 1994).

7 Gazi Mustafa Kemal Paşa’nın şu sözleri kendisinin de Alevîlik ile İslamiyet öncesi Türk kültürü arasında yakın ilişki kurduğunun bir göstergesidir: “Müslümanlık aslında en geniş manasıyla müsamahakâr ve modern bir dindir. Araplar onu kendi bünyelerine göre anlamışlardır. Sıcak bir iklimde oturan, suyu nadiren kullanan, umumi bir hareketsizlik içinde ömür süren bedevi Arapları için günde beş defa namaz kılmak çok ileri bir adımdır. Hz. Muhammed’in dini insanlara harekete sevk etmek esasına dayanır. Halbuki bedevilerin tatbik şekliyle Müslüman ibadeti Türkler için çok hareketsiz sayılabilir. Semah dönen, şarkılar söyleyen, kopuzlar çalan, şiirler okuyan Türk namazı az ve hareketsiz ibadet saymıştır. Dönerek ayakta ve hareket halinde Allah’a yaklaşma fikri Türk dehasının en tabii ifadesidir. Bir tarafta güzel bir müzik çalıyor. Diğer tarafta güzel sesli insanlar nefesler söylüyor ve ayağa kalkmış güzel kostümlü diğerleri hayali bir dönüşle ellerini göklere kaldırıyorlar, bunun estetiği fevkalade” (Şahin, vd., 2008).

8 “Türk-Alevî topluluklarının gerçek amacı Türk dilini, ırkını ve kanını korumaktır (...) Türk milli ideali Arap beynelmüleciliğinde ifadesini hiçbir zaman bulamazken, Alevî tarikatlerin tekkelerinde bunu bulmuş, Bektaşî dergâhları ve köy toplulukları bunun en önemli misalleri olmuştur.” (Birdoğan, 1994, 22).

daha çok bir “kültür” olarak Aleviliğin değer gördüğünü söylemek mümkündür.

Ata'ya göre de (2007, 37) kurucu ideolojinin Alevilerden talebi Türk milliyetçiliğinin içerdiği kapsam dâhilinde inançlarını tarif etmeleri olmuştur. Aleviliğin “gerçek Türklük” olduğuna dair işlenen kuvvetli tezler o güne kadar ikinci plâna itildiğini, hatta yok sayıldığını düşünen bu çevrelerin meşru bir zemine yerleşmesinde etkili olduğu düşünülmüştür. Dolayısıyla Aleviliğin Türk milliyetçiliği fikrine eklenmesi kurucu kadroların idealindeki ulus modeli için ağırlıklı olarak başvurulan bir strateji olmuştur. Küçük'e göre (2001, 903), Türk milliyetçiliği bu bağlamda Alevilerin varlığına dair çoğaltılan soru işaretlerinin ortadan kaldırılmasında bir kaldıraç vazifesi üstlenmiştir.

Alevilerin çoğunluğunun Cumhuriyet'e destek verdiği ilk evrenin ardından Atatürk'ün ölümü, Takrir-i Sükün döneminin başlaması neticesinde otoriterleşen rejimin uygulamaları, iktisadi buhrana bağlı olarak vergilerin artması gibi gelişmeler neticesinde aslında toplumun geneli gibi Alevi çevreler de tek parti yönetimine yönelik mesafeli bir tutum takınmıştır (Massicard, 2007, 52).

İkinci Dünya Savaşının ülke içerisinde yaratmış olduğu ekonomik problemlerin üstesinden gelinmesi adına özellikle tarım ve hayvancılıkla uğraşan kesimlere yönelik çıkarılan vergiler nüfusunun çok büyük bir çoğunluğunun kırsal kesimlerde yaşamını sürdürdüğü Aleviler için de ciddi olumsuzluklar yaratmıştır. Özellikle 1930'lu yılların sonlarından itibaren daha yoğun bir biçimde CHP yönetimine dönük olarak halktan uzaklaştığına dair yöneltilen eleştiriler de dikkate alındığında 1946 yılında Demokrat Parti'nin (DP) kuruluşu toplumun hemen her paydaşı gibi Aleviler için de siyaseten bir umut kaynağı olmuştur. Partinin hem ekonomik sorunların çözümüne dönük sunduğu çözüm önerileri hem de sıkça dile getirdiği her yurttaş için daha fazla özgürlük vurgusu toplumun kendisini muhalif gören olarak tüm bileşenleri adına bir cazibe merkezine dönüşmesini sağlamıştır.

Demokrat Parti İktidarı ve Aleviler

14 Mayıs 1950 tarihinde yapılan genel seçimlerle 27 yıllık CHP yönetiminin sona ererek DP'nin iktidara gelmesinin tek parti iktidarının uyguladığı politikalar sebebiyle mağduriyet yaşadığını düşünen tüm kesimler için yeni bir başlangıç ifade ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim kuruluşundan itibaren kendisini liberal, sosyalist, cumhuriyetçi, milliyetçi vb. politik aidiyetlerle tanımlayan birçok isim de DP listelerinden bağımsız olarak milletvekili adaylıklarını koymuşlardır.⁹

Güler'e göre (2008, 191) çok partili hayata geçiş sonrasında Alevilerin seçmen tercihlerini genel olarak DP'den yana kullanmasında tek parti iktidarına yönelik olumsuz reaksiyonun yanı sıra DP ileri gelenlerinin iktidarı almaları durumunda kalkınma hamlelerini tarım sektöründen başlatacağı yönündeki vaatleri de oldukça belirleyici olmuştur. Zürcher'in (2004, 299) de ifade ettiği üzere İkinci Dünya Savaşının bitimini takiben İsmet İnönü'nün iktidarından şikâyetçi olanlar arasında Aleviler de bulunmaktadır. DP'nin ülkenin kalkınmasının yolunun tarım sektöründe görmesi ve bunun için lâzım gelen tüm kaynakları (tohum, krediler, tarım makinelerinin ithalatı, tarıma elverişli toprakların genişletilmesi vs.) harekete geçireceğinin sözünü vermesi büyük çoğunluğu taşrada yaşayan Alevler için de bir kazanım anlamına gelmiştir.

⁹ Daha sonradan Türkiye İşçi Partisi (TİP) genel başkanlığını üstlenecek olan Mehmet Ali Aybar 1946 genel seçimlerinde; Nadir Nadi, Halide Edip Adivar, Hamdullah Suphi Tanrıöver gibi isimler de 1950 genel seçimlerinde DP listelerinden bağımsız aday olmuşlardır.

1950 genel seçimleriyle başlayan destek tarım kaynaklı iktisadi kalkınma ve görece liberal özgürlük ortamının da etkisiyle 1954 genel seçimlerinde zirveye çıkmış; Tunceli, Bingöl, Erzincan, Erzurum, Tokat, Amasya, Çorum, Çankırı, Adana, Sivas, Gaziantep, Kahramanmaraş, Yozgat, Hatay, Mersin gibi Alevi nüfusun yoğun olarak yaşadığı kentlerde milletvekillikleri DP'nin olmuştur.¹⁰

Ata'ya göre (2007, 42-43), Alevilerin DP'ye olan kitlesel desteğinin arkasında yatan bir başka önemli faktör ise milletvekili aday listesinde parti yönetiminin Alevi-Bektaşî ailelerin ileri gelenlerine yer vermesi olmuştur. Hacıbektaş-i Veli soyundan geldiğine inanılan Çelebiler ile Ağuçan Ocağını temsilen Doğanlar bünyesinden gösterilen adaylar Alevi-Bektaşî kesimler için bir mesaj niteliği taşımış; dergâhların veya ocakların politik yönelimlerine doğrudan etki etmiştir. Bu çerçevede 1954 genel seçimlerinde DP'den Tokat milletvekili seçilen Yusuf Ulusoy, Birinci TBMM'de başkanvekilliği de yapmış olan Cemalettin Çelebi'nin ardından Çelebilerin parlamentoya gönderdiği ilk isim olmuştur. 1954 genel seçimlerine kadar CHP'ye destekleriyle bilinen Doğanlar ise Malatya milletvekili Hüseyin Doğan'ın "partinin takip ettiği hattı iyi görmediği" gerekçesiyle istifa edip DP'ye geçmesiyle bu geleneklerini bozmuşlardır.

Alevilerin DP'den desteklerini çekmesi 1950'li yılların ortasına rastlamaktadır. 1957 seçimleri öncesinde iktidarın "her köye bir camii" propagandası, DP mitinglerinde Adnan Menderes'in kendisini "Müslüman başbakan" olarak takdim etmesi, partinin Nurcularla olan ilişkisi Alevi kesimler tarafından hükümet hakkında olumsuz kanaatlerinin ortaya çıkıp güçlenmesine katkı sunmuştur (Güler, 2008, 194-195).¹¹ Ata'ya göre (2007, 45) DP iktidarının her fırsatta başvurduğu inanç özgürlüğü söylemi esas olarak Sünni çoğunluğu kapsamıştır. Söz konusu doğrultuda verdiği tavizler "gerici" düşünceleri beslemiştir.¹²

Bu gelişmeler ışığında 1957 genel seçimlerine bakıldığında Alevi nüfusun yoğun olarak yaşadığı ve önceki iki seçimde DP'ye ciddi desteğin çıktığı illerin pek çoğunda yeniden CHP'ye kayış söz konusu olduğu iddia edilebilir. Massicard (2007, 54) özel olarak bir partiyi işaret etmemekle birlikte Alevilerin 1957 seçimlerinde DP ile aralarına mesafe koymalarını Menderes hükümetinin Sünnilerin hoşuna gidecek söylemlere sarılmasına bağlar. Zariç (2021, 257), bu oy geçişlerinin CHP yerine -1957 seçimlerinde aldıkları toplam oy oranı hesap edildiğinde- DP'den kopan Hürriyet Partisi (HP) ve Cumhuriyetçi Millet Partisi (CMP) yönünde olabileceği ihtimalinin de yabana atılmaması gerektiğinin altını çizer.

Genel olarak bakıldığında Alevilerin DP'den uzaklaşmaların sebebi 1940'lı yılların ortalarından itibaren DP'ye yönelmeye başlamalarını oluşturan şartlar neler ise o şartların artık ortadan kalkması olarak gösterilebilir. Resmî olarak daha fazla kabul görme, kamusal alanda daha fazla görünür olma, ekonomik anlamda daha fazla

10 1950 ve 1954 genel seçimlerinde illere göre milletvekili dağılımlarının tablo dökümü için bkz. TÜİK, Milletvekili Genel Seçimleri 1923-2011, TÜİK Matbaası, Ankara, 2012, ss. 9-10. Haftalık yayımlanan Tempo dergisinin 37. sayısındaki Ümit Sezgin imzalı "Alevi Oyları Kimin?" başlıklı yazısındaki araştırmaya göre Tunceli'de %100, Adıyaman'da %60, Yozgat, Kars, Kahramanmaraş, Erzincan ve Hatay'da %40, Erzurum ve Adana'da %35, Çankırı, Gaziantep ve Mersin'de %25, Antalya'da %20, Ağrı, Şanlıurfa ve Kayseri'de %10 oranında Alevi nüfus yaşamaktadır (Sezgin, 1988, 12-18).

11 Şerif Mardin, DP iktidarının dini kesimlerle olan bu güçlü yakınlaşmasının Aleviler üzerinde yaratmış olduğu etkiyi "*Osmanlı yönetimi döneminde baskı altında tutulmuş bir azınlık şeklindeki eski statülerini yeniden kendilerine hatırlatan soğuk rüzgârları hissetmeleri*" ifadeleriyle açıklamıştır (Mardin, 2005, 123).

12 Ata, bu süreçte DP bünyesinde siyaset yapan Alevi milletvekillilerini "donanımsızlık" ve "korkaklık" ile itham eder.

refah talep eden Aleviler, söz konusu taleplerini yerine getirebildiğine inandıkları ölçüde DP'ye destek olmuş; bu çizgiden uzaklaştığına kanaat getirdiğinde ise DP'den uzaklaşarak alternatif partilere yönelme ihtiyacı hissetmiştir.

Alevilerin Siyasal Temsil Arayışı ve Birlik Partisi'nin Kuruluşuna Ortam Hazırlayan Koşullar

Türkiye'nin siyasal yaşamına 1960'lı yıllar çerçevesinden bakıldığında yeni partilerin kurulmasındaki en temel tetikleyici faktörün, bazı toplumsal kesimlerin ana akım siyasal oluşumlarda gerek kültürel gerekse sınıfsal zeminde hak ettikleri ölçüde temsil edilemediklerini düşünmeleri olduğu söylenebilir. Rejimin kurucu partisi CHP, 1950'ler boyunca iktidarı elinde bulunduran DP ve DP'nin politik mirasçısı olarak 27 Mayıs 1960 darbesi sonrasında kurulup Süleyman Demirel ile zirveyi gören Adalet Partisi (AP) bünyesinde beklenti ve talepleri yönünde aradıklarını bulamayan gruplar siyaseten müstakil olarak hareket etme yolunu tercih etmişlerdir. 1961 Anayasası da bu doğrultuda içinde barındırmış olduğu hak ve özgürlükleri düzenleyen maddeleriyle söz konusu gruplara hareket serbestisi sağlayan politik ortamı hazırlamıştır. Bu açıdan değerlendirildiğinde uzun yıllar boyunca CHP ile DP-AP çizgisine oy veren milliyetçiler, muhafazakârlar, Sünni dindarlar ve sosyalistlerden ayrıca bağımsız bir kültürel aktör olarak Aleviler de 1960'ların ortalarından itibaren kendi başlarına siyasallaşmanın yollarını aramışlardır.¹³

Örneğin daha önceden AP'de ve AP'den ayrılarak kurulan Demokratik Parti'de milletvekilliği yapmış olan İhsan Tomuş'a göre (1997, 166) AP'deki Alevilerin tasfiye edilmesi, partileşme sürecini hızlandırmış; sahipsiz, yalnız ve çaresiz kaldıklarını düşünen Aleviler siyasette kendilerini var edebilmenin yolunu kendi partilerini kurmakta görmüşlerdir. Zira AP'de siyaset yapan Aleviler, daha önce de 10 yıl boyunca DP'de faaliyet göstermiş olup; CHP'yi kendilerine bir alternatif olmaları mümkün değildir.

Alevilerin siyasallaşma sürecinde etkili olan bir diğer önemli faktör ise kentleşme olgusudur. Kırdan kente göç ile birlikte Alevi nüfuslar da yerleştikleri büyük şehirlerde geleneksel mekanizmalarını işler kılamamış; özellikle genç Alevi bireyler dedelik müessesesi, ocak, dergâh gibi kurumsal yapılardan uzaklaşmıştır. Bu da “yapısal sekülerleşme”yi beraberinde getirmiştir (Kehl-Bodrogi, 1996, 54). O dönemlerde Aleviler içerisinde gelişmiş bir burjuvaziden veya zanaatkârlıktan söz edilemeyeceği için pek çoğu ücretli emek gücü olarak fabrikalarda ve kamu sektöründe istihdam edilmiştir. Buna ilâveten yükseköğretim tahsiline de önem vererek doktor, mühendis, mimar gibi profesyonel serbest meslek erbabı olarak da toplum içerisinde yükselme olanağı bulmuşlardır. Köyden kentlere göçen Alevi topluluklar yerleşik seçkinlerle daha kolay temas kurmak ve şehir hayatını içselleştirmek amacıyla Bektaşî gruplarla birlikte hareket etmişlerdir. Üniversite kazanarak büyük şehirlere gelen Alevi öğrencilerin de bu hareketliliğin önemli bileşenlerinden birisi olduğu söylenebilir (Massicard, 2007, 53-56). Kent merkezlerinde gerçekleşen bu türden bir toplumsallaşma doğal olarak politik bilincin ortaya çıkmasına, şekillenmesine ve yükselmesine ciddi katkı sunmuştur.

13 1960'lı yıllarla birlikte kendisini solda tanımlayan çevreler Türkiye İşçi Partisi (TİP) etrafında kümelenmiş, 1960'ların sonlarına gelindiğinde ise milliyetçi kesimler “Ülkücü Hareket” ismiyle Alparslan Türkeş öncülüğünde Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), Sünni dindar kesimler ise “Millî Görüş Hareketi” ismiyle Necmettin Erbakan liderliğinde Milli Nizam Partisi (MNP) çatısı altında siyasete devam etmişlerdir.

27 Mayıs 1960 darbesinin hemen sonrasında idareyi eline alan ve müdahaleyi gerçekleştiren subaylardan oluşan Millî Birlik Komitesi (MBK) döneminde Alevilere dönük olarak genel anlamda olumsuz bir yaklaşım gözlenmemiştir. Hatta komitenin bazı üyelerinin vermiş olduğu demeçlerden yeni rejimin hayata geçiş döneminde kurucu felsefe tarafından Türk milliyetçiliği merkeze alınarak biçimlendirilen Alevi-Bektaşî öğretisinin olumlu bir karşılık bulduğu anlaşılmaktadır¹⁴ (Ata, 2007, 46-47).

Alevilerin politik kimlik arayışlarının hayata geçmesine dönük ilk önemli işaret İnönü hükümetinin 1963 yılında meclise sunmuş olduğu Diyanet İşleri Başkanlığının işleyişi ilgili yasa tasarısıdır. Tasarıda başkanlık bünyesinde görev yapacak bir “mezhepler müdürlüğü” masasının kurulması ve burada Alevileri de temsil edecek bir birimin yer alması önerilmiştir. Fakat bu girişim AP’yi destekleyen muhafazakâr basın çevreleri tarafından tepkiyle karşılanmış; Alevilik ile Sünnilik arasında sadece kültürel bir takım yorum farkları olduğu öne sürülerek İslam’ın temel prensiplerinde herhangi bir görüş ayrılığı bulunmadığı iddia edilmiştir (Gözaydın, 2000, 71). Söz konusu çevrelerde tasarı vesilesiyle Alevi öğretilerine dönük mesnetsiz yakıştırmalar artış gösterince buna tepki olarak Ankara’da bir grup üniversitesi öğrencisi bir bildiri yayınlamak üzere “*Tasarıya karşı çıkmanın haksızlık olduğunu, laik bir devlette eğer Diyanet İşleri Başkanlığı varsa burada Alevilerin yer almasından daha doğal bir şey olamayacağını, dolayısıyla hükümetin tasarısının yerinde olduğunu*” ifade etmiştir (Aydoğdu, Nalçaoğlu, 2021, 60). 1963 bildirisini aynı zamanda “Alevi” sözcüğünün hiçbir örtülü göndermeye başvurulmadan açıkça kullanıldığı ilk yazılı metin olma özelliği taşımaktadır (Massicard, 2007, 55). Öte yandan bildirinin¹⁵ hazırlanması esnasında Türk kökenli Alevi öğrencilerle Kürt kökenli Alevi öğrenciler metnin “Büyük Türk Ulusuna” başlığıyla mı yoksa “Türkiye Halklarına” başlığıyla mı çıkması gerektiği noktasında ihtilafa düşmüş; başlığın “Türkiye Halklarına” ifadesini içermemesi sebebiyle Kürt kökenli Alevi öğrencilerin bazıları bildiriye imza koymamıştır (Bulut, 5 Şubat 2020).

1963 bildirisini takiben aynı doğrultuda yapılan başka açıklamaların da etkisiyle kentlerde Alevi dernekleri kurulmaya başlanmış, bu dernekler daha çok kültürel faaliyet üzerinde yoğunlaşmıştır. Yine 1963 yılının aralık ayında Hacıbektaş Turizm ve Tanıtma Derneği Ankara’da ilk kez kamuya açık bir cem ayini düzenlenmiştir. Buna ek olarak Konya’da düzenlenen Şeb-i Aruz törenlerinin bir benzeri niteliğinde Nevşehir’in Hacıbektaş ilçesinde her sene düzenlenecek bir festival etkinliği başlatılmıştır (Massicard, 2007, 55). Tüm bu gelişmeler devlet ricalinin en üst kademesinde de yankı bulmuş, 1963 bildirisinin hazırlayıcıları dönemin Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel tarafından Çankaya Köşküne görüşmeye davet edilmişlerdir.¹⁶ Gürsel, o zamana kadar kapalı durumda olduğunu ilgili görüşmede

14 MBK üyelerinden Suphi Gürsoytrak, Kelime Ata ile gerçekleştirdiği mülâkatta “*Aleviliğin, İslamiyet’in Türk yorumu olduğunu ve Türklüğü Orta Asya’dan günümüze taşıdığı*” ifade etmiş; bir diğer komite üyesi Muzaffer Karan ise “*Aleviliği gerçek Atatürkçülüğün kendisi*” olarak tanımlayarak “*Alevilerin Arap Müslümanlığına karşı Türk Müslümanlığını, Arapça’ya karşı öz Türkçe’yi savunan kişiler...*” olduğunu belirtmiştir (Cem Dergisi, 1966).

15 Bildiriye hazırlayanlardan ve daha sonra Birlik Partisi’nde genel başkanlık görevini de üstlenecek olan Mustafa Timisi “*Biz o günün değerleri ölçüsünde Aleviliğin özbeöz Türk-İslam inancı olduğunu söylemek istedik ama Kürt bir arkadaşımız ‘Ben Kürdüm’ dedi. ‘Bu bir Kürtlük-Türklük meselesi değil, inanç meselesidir ve bu Türkiye gerçeğidir’ dedik; ikna edemedik. O kendini geri çekti.*” diyerek konuya açıklık getirmiştir (Aydoğdu ve Timisi Nalçaoğlu, 2021, 61).

16 Gürsel ile olan görüşmelerini Mustafa Timisi şöyle aktarır: “*Cemal Gürsel önce bizi dinledi, kendini anlattı. ‘Bakın arkadaşlar, ben Alevi değilim; ama okudum, gördüm, tartıştım, Aleviliği benimsemiyorum’ dedi. O zaman Gürsel Alevi diye biliniyordu, hâlâ bazı çevreler öyle bilir. Hatta böyle üzüntüyle, ‘Keşke Yavuz Sultan Selim Sünniliği değil de Aleviliği kabullenseydi, bugün Türkiye daha ileride olur-*

öğrendiği Hacı Bektaş-ı Veli Türbesinin yeniden açılması yönünde yetkililere talimat vermiştir (Aydoğdu, Nalçaoğlu, 2021, 62).

Farklı illerde düzenlenen “Hacı Bektaş Geceleri” organizasyonlarının görmüş olduğu yoğun ilgi, Alevilere hitap eden yazı ve haberleri içeren Karahöyük ve Cem dergileri, Ehlibeyt Yolu gazetesi aracılığıyla taleplerin yaygınlaştırılması sivil toplum düzeyinde bir hak arayışının göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu atılımların siyasi bir aksiyona dönüşmesinde ise iki önemli gelişme etkili olmuştur. Birincisi Alevilerin CHP’ye yönelik yaşadıkları ciddi güven erozyonudur. Zira CHP 1965 genel seçimlerinde Alevi milletvekilli adaylarına bu kesimlerin beklediği ölçüde teveccüh göstermemiş; daha da önemlisi Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili olarak hazırladıkları yasa tasarısının arkasında durmayarak özellikle Alevi gençliği üzerinde derin bir hayal kırıklığına sebep olmuştur.¹⁷ İkinci belirleyici etken ise Muğla ve Malatya’da Sünni ve Alevi kesimler arasında yaşanan, hatta ölümle sonuçlanan olaylar olmuştur. AP hükümetinin atadığı Diyanet İşleri Başkanı İbrahim Elmalı’nın “*Alevilik ne demek, Alevilik ölmüştür, Alevilik diye bir şey yok...*” şeklindeki provokatif açıklamaları da Aleviler açısından tanınma mücadelesinin siyasi platforma taşınma gerektiği düşüncesini pekiştirmiştir (Aydoğdu, Naçlaoğlu, 2021, 68).

Alevilerin siyasallaşma sürecinde matbu yayınların etkisini de göz önünde bulundurmak elzemdir. Bu doğrultuda faaliyet gösteren oluşumlardan ilki 1966 yılından itibaren faaliyet göstermeye başlayan “Ehlibeyt Yolu” gazetesidir. Osmanlı geçmişine olduğu kadar yeni kurulan rejime karşı da muhalif tutumuyla bilinen gazete “*Osmanlı Cumhuriyet devri dahil sosyal, iktisadi ve politik bakımdan yasalara rağmen hakkı yenmiş Türkiye’deki 10 milyonun üstünde olan Alevinin korku perdesini yırtıp, onu bir şahsiyete kavuşturma*” iddiasını taşımıştır. Gazete, bir “Osmanlı bakiyesi” olarak gördüğü Cumhuriyet rejimi temelinde kurulan yeni ulus devleti de eleştirmekten geri durmamış, yeni rejimin de Alevilere “*ikinci sınıf vatandaş muamelesi yaptığı*” öne sürülmüştür (Ata, 2007, 55).

Alevilere dönük olarak o dönem çıkarılan ikinci düzenli yayın ise “Cem Dergisi” olmuştur. “*Toplumun aydınlatılması, bilinçlendirilmesi, Alevilere yönelik saldırıların önlenmesi için devleti ve devlete hâkim olan güçleri ikaz ederek yanlış gidişin durdurulması*” şiarıyla yayın hayatına başlayan dergi, Ehlibeyt Yolu gazetesine nazaran kurucu felsefeyle barışık ve onu sahiplenen bir görüntü çizmiştir (Ata, 2007, 57). Alevi kesim içerisindeki entelektüelleri ve siyasi eliti etkilemeyi başaran Cem Dergisi, Türk milliyetçiliği düşüncesi ile Alevi öğretisini aynı potada eriten bir yayın politikası izlemiştir. Dergi, Alevileri ve Aleviliği “*Cumhuriyet’in, Atatürk ilkelerinin ahlâk, fazilet, ilericilik, Türklük ve Türk geleneklerinin bir numaralı koruyucusu ve sahibi*” olarak nitelemiştir (Cem, 1966, Sayı 5: 10).

Bütün bu faktörlerin/gelişmelerin bir araya gelişine ek olarak siyasi konjonktürün uygunluğu da göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye’de yaşayan ve politik zeminde

du’ dedi. Öyle deyince biz de ‘Bu tasarıya sahip çıkın’ dedik...” (Aydoğdu ve Timisi Nalçaoğlu, 2021, 62).

17 Mustafa Timisi’nin de bu durumu doğrulayan ifadelerine rastlanmaktadır: “*İşte İsmet Paşa hükümeti Diyanet İşleri tasarısıyla bir adım atıyor ama baskıya dayanmıyor geri çekiyor, sahip çıkıyor, çıkamıyor. O zaman, bilhassa ben ve arkadaşlarım bu konuda genç olmanın heyecanıyla duyarlılıkla, şöyle dedik: ‘Bu işin sahibi biziz, bu sorun bizim sorunuz. Bu sorunu siyasi alana çekmek, farkındalık yaratmak, bunu Türkiye gündemine getirmek bize düşen sorumluluktur. O halde bu nasıl olur? Bu bir siyasi partiyle olur. Bu siyasi parti elbette yalnızca Alevi rengini taşıyan bir parti olamaz. Atatürk’ün, Cumhuriyet’in temel felsefesini esas alan, onun ortaya koyduğu; ama gerçekleşmemiş ilkelerini, hayat bulmamış, kurumlaşmamış felsefesini de esas alarak, bütünleştirerek ortaya çıkarmamız gerekiyor. Böylece parti fikri oluştu.*” (Aydoğdu ve Timisi Nalçaoğlu, 2021, 66).

kendilerini ifade edebilecek bir arayışın içerisinde olan Aleviler için bir siyasi partinin kurulması adına gerekli şartların oluştuğunu söylemek mümkündür.

Birlik Partisi'nin Kuruluşu ve İlk Dönemi (1966-1969): Alevilik Temelinde "Türkçü-Atatürkçü" Bir Başlangıç Adımı

Birlik Partisi'nin kuruluşuna etki eden, nabız yoklayan partiye yakınlığıyla bilinen Cem Dergisi olmuştur. Dergi, partinin kuruluşundan önce yaptığı anketlerle kuruluş aşamasını çeşitli yollardan etkilemiş ve kuruluşu öncülük etmek isteyenleri bu uğurda cesaretlendirmiştir.

Çeşitli illerdeki ve kazalardaki TİP, AP ve CHP teşkilatlarının yeni parti kurulması durumunda toplu olarak katılacakları ifade edilmiştir. Bu çerçevede kurucu adaylara gönderilen mektuplar ve haberlerle yeni kurulacak partinin isminin belirlenmesine de etki etmek istenildiği öğrenilmiştir. Genel başkanlık için çalışmaların etüt ve tartışma sahasına ulaştığı safhada Kızılay ve çevresinde geniş bir bina kiralınması düşünülmekle beraber o aşamaya kadar çalışmaların evlerde devam ettiği tespit edilmiştir (Cem, 1967, Sayı 10: 18).

Cem Dergisi, partinin kurulma sürecini Ankara'daki görevli ve muhabirleri aracılığıyla takip ederek, henüz adı belli olmayan bu partinin Alevi ve Sünni aydınların öncülüğünde kurulma çabasında bulunduğunu tespit etmiştir. Her kademedeki ve çevreden kişilerin bulunduğu partinin parlamentoda grup meydana getirebileceğinden de bahsedilmiştir. Zira o dönemde mecliste 32 Alevi milletvekili senatör bulunmaktadır. Bu üyelerden 10-15'inin partiye katılımı durumunda partinin güçleneceği hesaplanmaktadır. Fakat önemli olan Anadolu örgütlenmesini kurmaktır. Bu amaçla da kurucuların Alevi bölgeleri tarayarak aydın dedelerle iş birliği içerisinde zor bir süreç olan parti örgütlenmesinin tamamlanacağı ifade edilmiştir. Alevi dedelerinin bu hareketin içtenliğine, ciddiyetine ve katıyen art niyet taşımadığına inandırılması durumunda partinin 1969 seçimlerine büyük bir iddiayla katılımı mümkündür (Cem, Ağustos 1966, Sayı 2: 18).

Yenir bir partinin kurulmasından yana olan Alevi aydınlar ve düşünürler dini gaye ve esasların bir siyasi partinin yapısına temel olamayacağı kanaatinde. Laiklik ilkesini benimsemiş aydın çevrelerle tüm Aleviler esasen dini konuların politikaya bulaştırılmasının karşısında durmuşlardır. Böylelikle Alevilerin ağırlıklı içerisinde bulunacağı bir parti için "*dini gayelerle parti kuruyorlar*" şeklinde propagandaya hazırlananlara arzu ettikleri polemik fırsatını vermemeyi düşünmüşlerdir. Buna karşılık bir vatandaş olarak yasaların tanıdığı imkânlar içerisinde her zaman ve her şekliyle her türlü tasarrufla bulunmak Alevilerin en tabii hakkı olarak tanımlanmıştır. Zayıf bir doğuşun, cılız bir kadronun, realitelere kulak tıkayan bir zihniyetin millete iyilik değil zarar getireceği düşünülmüştür. Dolayısıyla kuvvetli, ayrımsız gözetmeyen bir siyasi organizasyonun şart olduğu kanaatine varılmıştır. Aksi takdirde seçimlerde alınacak neticelerin Aleviliğin gücüne, ilericiliğine hak etmediği tenkitleri ve zaafı getireceği ve siyasilerin Alevilerin gücüne gösterdiği alakayı ve iltifatı da ortadan kaldıracığı ifade edilmiştir. Aleviler açısından kurulması plânlanan bu partinin karşısında olmak da içinde yer almamak da eş değerde hata olarak nitelendirilmiştir (Cem, Ekim 1966, Sayı 4: 15-16).

Tüm bu tartışmalar ışığında 17 Ekim 1966 tarihinde emekli Tümgeneral Hasan Tahsin Berkman öncülüğünde Birlik Partisi (BP) kurularak siyasi faaliyetlerine başlamıştır. Bu kuruluşla, Türkiye'nin siyasal yaşamında belli bir inanç biçiminin takipçilerini merkezine alan ilk siyasi parti de kurulmuştur (Ata, 2007, 66). Sarıbay'a göre (1997, 49) Birlik Partisi Alevilerin siyasal temsilini amaçlayan bir mezhep

partisi olarak kurulmuştur. Amblemi, bir aslan (Hz. Ali'nin Allah'ın aslanı olarak tabir edilmesinden dolayı aslan figürü aleviler için önemli bir figürdür) ve etrafındaki on iki yıldız olup; aslan Hz. Ali'yi; on iki yıldız ise on iki imamı sembolize etmiştir.

On altı kişiden meydana gelen kurucular listesine bakıldığında ise üç emekli subay, dört avukat, iki iktisatçı, iki işçi, iki müteahhit, bir sendikacı, bir esnaf ve bir doktorun yer aldığı görülmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde yükseköğretim tahsili görmüş profesyonel meslek erbabı üst orta sınıfların ve ordu bünyesinde hizmet vermiş emekli kamu görevlilerinin partinin kuruluş aşamasında öne çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla sınıf perspektifinden bir merceğe tutulduğunda partinin sola yakınsayan bir kimliğe sahip olduğunu ifade etmek güçtür. Ata'ya göre (2007, 74) BP'nin genel başkanlığa emekli bir generali getirmesi dönemin konjonktürü dikkate alındığında olağan karşılanan bir gelişmedir. 27 Mayıs darbesi sonrasında siyasal parçalanmışlığı içinde emekli subaylar politika dünyasının aradığı isimler haline gelmiş, siyaset, orduda yapılan geniş çaplı emeklilik işlemi nedeniyle sivil hayata atılan emekli subayların başat faaliyet alanı olmuştur. Birçok siyasi parti orduya karşı kendini güvende hissetmek ve orduya yakınlık duyduğu göstermek amacıyla emekli subaylara parti içerisinde yer vermiştir. “Mezhepçilik” algısının kırılması adına 16 kişilik kurucular kurulunda dört tane Sünni orijinli üyeye de yer verilmekle birlikte, bu üyelerin Birlik Partisi adına “Alevi partisi” imajını silecek ağırlıkta profiller olduğunu söylemek güçtür (Soysüren, 2023, 77).

Bu doğrultuda BP kurucuları da partiyi devleti tanıyan, diplomatik ilişkileri bilen bir paşaya teslim etmenin gerekliliği düşüncesiyle hareket etmiştir. Bu tercih en azından ilk aşamada müesses nizamı aşan bir meydan okumaya girilmeyeceğinin de işareti olmuştur. Böylelikle parti “*devletten icazet alan, disipline edilmiş bir hareket*” şeklinde tanımlanan bir izlenim vermiştir. Cahit Tanyol'a göre bu durum ordunun siyasi partiler üzerindeki etkisinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Tanyol “*O tarihlerde her partide asker bulundurulurdu. Partilerin başında bir generalin bulundurulması, Cumhurbaşkanlığı hesaplarına dayanırdı. Devlet bilinci olan bir kişinin devletin başında bulunması istenirdi. Bütün partiler ordunun etkisi altındaydı ve siyasi partiler kolay kolay orduya karşısına almazdı. BP de hem orduya yakınlığın hem de sistem içinde kalacağına beyanı olarak bir paşayı genel başkan seçmiştir*” diyerek bir nevi o dönemin hâkim politik atmosferine de bir açıklık getirmiştir (Ata, 2007, 75).

İçişleri Bakanlığı'na kuruluş dilekçesinin verilmesinin ardından yapılan görev dağılımında Partinin Genel Başkanlığına Emekli General Hasan Tahsin Berkman getirilirken genel sekreterlik görevine de Cemal Özbey getirilmiştir. İlk açıklamasında Genel Başkan Berkman, BP'nin “Alevilere mahsus” parti olmadığını, kapısını her ilericieye açık tuttuğunu, bunun ilerleyen süreçte görüleceğini anlatmıştır. Kemalizm çizgisinde yürüyeceklerini söyleyip “Türkçü” oldukları iddiasında bulunmuştur¹⁸ (Ata, 2007, 66).

18 Berkman “*Türkiye’de ilericiler ve gerçekten Atatürk’ün yolunda ilerleyen, hilafetçiliğe, şeriatçılığa, nurluğa, bir kelime ile din sömürücülüğüne, ırkçılığa, faşizme ve komünizme karşı olan, Türklüğü ve Türk geleneklerini ön plana alan, Türkçe’nin her sahada hâkim olmasını isteyen, (evvela Türk’üm, sonra Müslüman’ım) ibadet dilinin Türkçe olmasını savunan, hayatta en hakiki mürsit ilimdir diyebilen, büyük kurtarıncının bu parolasına bütün varlığı ile bağlanan, yüzyıllarca ilmin, sanatın, aklılığın, Rönesans ve Reform hareketlerinin karşısına dikilerek milletimizi ortaçağ karanlığına doğru sürüklemeye çalışan din sömürücülerine karşı cephe alan, dinimizin gerçek yönlerini anlamak için her şeyden evvel ilmin şart olduğuna inanan, iktisadi, mali ve siyasi sahada her şeyden ve herkesten evvel devletin, devlet müesseselerinin yeterli ve güçlü olmasını isteyen*” herkese kapılarının açık olduğunu ifade etmiştir (Ata, 2007, 66).

Birlik Partisi'nin tüm siyasal yaşamı boyunca aynı politik hat üzerinden faaliyetlerini yürüttüğünü söylemek güçtür. Kuruluşundan itibaren geçen ilk üç yıllık dönem ile genel başkanlığa Mustafa Timisi'nin seçilmesinden sonraki süreci birbirinden ayırmak gerekir. Dolayısıyla partinin kuruluş yıllarındaki program ve tüzüğü ile 12 Mart Muhtırası sonrasında hazırlanan program ve tüzükleri içerik açısından önemli farklılıklar içermektedir. Bu farklılıkların temelinde parti yönetimlerinin değişmesiyle doğru orantılı olarak değişen ideolojik tutumlardır.

Partinin ilk tüzüğünde, resmî ideolojinin etkisi açık olarak kendisini göstermiştir. CHP'nin ve Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 6 ilkesi (Cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devrimcilik, devletçilik ve laiklik) referans alınarak hazırlanan programa göre Birlik Partisi, “*reformist, ilerici, Türkçü ve Atatürkçü*” idi; “*Yeşilin, kızılın ve karanın*” karşısındaydı, siyasi yelpazedeki yeri “*Kemalizm ilkelerinin yanı başıydı*”. Sınıflar arasındaki menfaat çatışmalarını gidermeyi öncelikli hedef gören partinin Kemalizm'den ayrıldığı tek nokta, laikliğin uygulanışına getirdiği itiraz olmuştur. Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığında neden temsil edilmediği noktasından başlatılan bu itirazın gereği olarak Birlik Partisi, Diyanet'in “*inanç grupları arasındaki denge ve eşitliği sağlayacak ve bunların inanç ve vicdan özgürlüğüne saygı gösterecek şekilde*” teşkilatlandırılmasını talep etmiştir (Birlik Partisi Tüzük ve Programı, 1969, 3-5).

Partinin nitelikleri “*ilerici, halkçı, devrimci, reformcu, birlikçi ve beraberlikçi, Türkçü ve Atatürkçü*” olarak tanımlanmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığının teşkilât yapısında, dini eğitim ve öğretimde reform talep etmiş, başta konut ve toprak reformu olmak üzere tüm reformlara taraftar olduğunun altını çizmiştir. Din ve mezhep ayırımına karşı olduklarını vurgulamış, eğitim, öğretim, ibadet ve ezan dilinin Türkçe olmasını talep etmiştir (Özbey, 1969, 10).

Partinin kuruluş dönemindeki tüzüğünde mücadele etmeyi amaçladığı akımlar “*ayrımçılık, bölücülük, aşırı sağ, aşırı sol, Komünizm, Faşizm, Nazizm, Emperyalizm ve her türlü dikta rejimi*” olarak sıralanmıştır. Politika yapma biçimi ise “*bağımsız, Yurtta sulh, cihanda sulh*” şeklinde Atatürkçü” olarak ifade edilmiştir (Birlik Partisi Tüzük ve Programı, 1969, 3).

Kuruluş programına bakıldığında ise tartışmasız bir üniter devlet vurgusu yapıldığı görülmektedir. “*Devletin ülkesi, milleti, dili ve kültürü ile bölünmez bütünlüğünün*” tesis edilmesinden ve devamından yana oldukları belirtilmiştir. Türkçe hassasiyeti ön plâna çıkarılmış ve her alanda hâkim kılınması gerektiği savunulmuştur. Laiklik ilkesi ise partinin tavizsiz olarak savunduğu bir başka konudur. Hatta iktidara gelmeleri durumunda bu hususla ilgili olarak Türk Ceza Kanunu'na bu ilkeyi çiğneyenlerle ilgili olarak müeyyide konulacağı ifade edilmiştir. Yurttaş tarifi olarak ise milliyetçilik ilkesinin etkisi kendisini hissettirmiş; “*Partimiz Türk vatanına içten bağlı, dil, kültür, ülkü, kader birliğine, birlik ve bütünlük ruhuna kavuşmuş, bölücülük, ayrımcılık ve ırkçılıktan uzak her vatandaşı Türkçü ve Atatürkçü bir görüşle Türk Milletinden sayar*” tanımına başvurulmuştur (Birlik Partisi Tüzük ve Programı, 1969, 59-60).

Kuruluşunun üzerinden henüz bir yıl geçmesine rağmen BP içindeki iktidar çekişmeleri partinin sağlıklı bir şekilde büyümesini sekteye uğratmıştır. Parti programının kaleme alınmasında doğrudan pay sahibi olan genel sekreter Cemal Özbey'in parti içinde hegemonya kurma girişimleri, emekli bir general olan Genel Başkan Hasan Tahsin Berkman'ın mesleki deformasyonun bir sonucu olarak partiyi askeri disiplin içerisinde yönetmeye çalışması teşkilâtlar bünyesinde huzursuzluğa sebep olmuştur. Buna ek olarak Berkman'ın soğuk savaş dönemi koşulları içerisinde

vermiş olduğu demeçlerde açıkça ABD ve NATO yanlısı bir tutum takınması parti içerisinde kendisini sola yakın hisseden çevrelerin tepkisini çekmiştir (Saraç, 2011, 449-453, Ata, 2007, 101-106). Söz konusu gelişmeler çerçevesinde daha önceden Osman Bölükbaşı'nın Millet Partisi'nde (MP) milletvekili olarak aktif siyaset yapmış Hüseyin Balan, Berkman'a karşı parti içinde bir genel başkanlık mücadelesine girişmiş; genel yönetim kurulu üyeleri bünyesinde yapılan seçimi bir oy farkla kazanarak BP'nin ikinci genel başkanı olmuştur (Güler, 2008, 81).

Ata'ya göre (2007, 117) kendisini oğlunun nikâh şahidi yapacak kadar Süleyman Demirel hayranı olan Hüseyin Balan'ın genel başkanlığı döneminde Birlik Partisi, AP'nin doğrudan kontrolü ve yönlendirmesi altında siyaset yapmıştır. Genel başkan seçilmesi sonrasında Alevi elitleri içerisinde önemli söz sahibi olan Ulusoy ailesi partiden desteğini çekmiştir. Bu süreç içerisinde kendisine muhalif olarak gördüğü kesimlerin tasfiyesi için yoğun bir çaba içerisine giren Balan, 21 Ekim 1967 tarihinde düzenlenen birinci olağan kongrede emekli Albay Sıtkı Ulay'a karşı giriştiği başkanlık yarışını kazanarak delege iradesiyle bu koltuğa oturan ilk isim olarak parti tarihine geçmiştir. Kongrenin bir diğer önemli sonucu ise Balan'ın genel başkanlığına karşı çıkan bir grubun partiden ayrılarak "Demokratik Birlik Partisi" isminde yeni bir siyasi oluşuma öncülük etmeleri olmuştur (Güler, 2008, 85). Balan'ın genel başkan iken AP'nin bütçe tasarısına kabul oyu kullanması, yine 1970 yılında milletvekili iken – aksi yöndeki parti kararına rağmen- Demirel hükümetine güvenoyu vermesi AP'nin Birlik Partisi içerisindeki temsilcisi izlenimi yaratmış, parti içerisinde de derin bir hayal kırıklığına sebep olmuştur.

İdeolojik Paradigma Değişimi: Seküler Milliyetçilikten Demokratik Sola

1960'lı yıllarla birlikte anayasa aracılığıyla genişletilen düşünceyi ifade, gösteri yürüyüş ve örgütlenme özgürlüğüyle doğru orantılı olarak Türkiye'nin siyasetinde sol eğilimli politik oluşumların artış ve çeşitlilik göstermesi kolaylıkla gözlemlenebilen bir gerçek olarak ortaya çıkmıştır. Henüz Milli Mücadele yıllarında kurularak faaliyetlerini devam ettiren Türkiye Komünist Partisi'ne (TKP) ek olarak bu dönemde kurulan ve parlamentoya girmeyi başararak artan bir popüleriteyle kendisini solda tanımlayan pek çok kesimi bünyesinde toplayan TİP, Kemalist felsefeyi sosyalizm ile harmanlamaya çalışan Doğan Avcıoğlu önderliğindeki YÖN hareketi, aşamalı devrim anlayışını benimseyen ve özellikle üniversite gençliği üzerinde ciddi bir etkisi bulunan Milli Demokratik Devrim (MDD) hareketi sözü edilen sol yapılanmaların en çok rağbet görenleri arasında yer almıştır. Tüm bunlara ilaveten Bülent Ecevit'in önce genel sekreter, daha sonra genel başkan seçilmesi sonrasında CHP içerisinde iktidara gelen "ortanın solu" düşüncesinin 70'lerin ortasından itibaren "demokratik sol" adıyla boyut ve derinlik kazanmasını da bu çerçeveden okumak mümkündür. Dolayısıyla Alevi kesimlerin de söz konusu tarihsel kesit içerisinde sol siyasal akımlardan etkilenmesi dönem sosyo-politik atmosferiyle uyum arz etmektedir.

Ata'ya göre (2007, 155-159) Alevilik de 1960'larda sola eklenip, bilhassa sosyalist sol düşünce ile etkileşime girerek bunun üzerinden bir politik kimlik kazanmıştır. Alevi öğretilerine bağlı sembollerin taşıyıcılığı üzerinden yürütülen bu mücadelenin dinamizm kazanmasında bir tür "başkaldırı" referansı olarak saz ve Pir Sultan Abdal öğelerine sıklıkla başvurulmuştur. BP kurulana kadar TİP, Alevileri cezbedecek bir siyasal propaganda yöntemi olarak bu ikiliyi yoğun olarak kullanmıştır. Özellikle halk ozanları TİP'in Alevilerle giriştiği diyalogun kurucu unsuru hâline gelmiş; onların söylediği türküler partinin mesajlarının doğrudan bu

çevreye ulaşmasında büyük rol oynamıştır.

Modernleşme sürecinin kaçınılmaz neticelerinden birisi olan kentleşme süreci geleneğin aşınmasında da kendisini göstermiş; Alevi çevreler içerisinde dedelik müessesinin manevi otoritesi yerleşik etkisini yitirmeye başlamıştır. Özellikle genç kuşak Alevi bireyler “Özgür ve bağımsız Türkiye”, “Sömürü düzenine son”, “Kahrolsun Faşizm” gibi 60’lı yılların tipik antiemperyalist/sol sloganları ile güçlü bağlar kurmaya başlamıştır (Ata, 2007, 225). Alevi gençler Aleviliği din değil siyasi, devrimci bir öğreti yorumlamaya başlamış; içermiş olduğu muhalif unsurlar güncel olarak sosyalizme uyarlanmıştır. Hem ekonomik açıdan diğer kesimlere oranla görece daha geri kalmış hem de marjinalleştirilmiş bir topluluk olmaları onları Marksist nitelikli mesajlara karşı daha duyarlı kılmıştır. O zaman kadar daha çok yerel bir nitelik taşıyan Alevilik sol ile temas ettiği ölçüde daha geniş bir zeminde görünür olma şansına kavuşmuştur (Massicard, 2007, 60). Dolayısıyla 1960’ların sonlarına gelindiğinde BP’nin Alevilik vurgusunun belirleyici olduğu siyasi söylemin geçerliliğini yitirdiği yönündeki görüşlerin merkez ve taşra teşkilatları içerisinde de güç kazandığı gözlemlenmiştir.

1969 yılında yapılan ikinci olağan büyük kongrede genel başkanlığa seçilen Mustafa Timisi, BP’nin sola yönlendirilen politika değişikliğinin öncüsü olarak karşımıza çıkmıştır. Timisi sol siyasete yönelmenin Alevilerin tarihsel süreç içerisinde yaşadıkları dikkate alındığında ontolojik bir zorunluluk olduğunu savunmuştur. Kültürel taleplerden geri adım atmadan fakat aynı zamanda tüm ezilenleri kapsayacak bir politik açılımın partiyi daha da ileriye götüreceğini düşünmüştür.¹⁹ Timisi’nin içinde büyüdüğü sosyo-ekonomik çevrenin de sol düşünceye meyilli olmasında etkili bir faktör olduğu düşünülebilir. Yoksul kesimlerin yaşadığı bir gecekondu muhiti olarak bilinen Tuzlucaır bölgesinde ikamet eden Timisi, sınıfsal çelişkilerin belirginleştiği bir atmosferi teneffüs eden bir genel başkan ve parlamenter konumundadır.

Partinin yöneticilerinden Orhan Asal’ın hazırladığı ve kongrenin de onay verdiği “Genel Politika Esasları” isimli metin parti programına dâhil edilmiş; TİP ve CHP’nin seçmen tabanını oluşturan kesimleri etkilemeye dönük söylemleri vurgulamak bir sonraki amaç olarak belirlenmiştir. Öncelikle güncel ekonomik ve politik gelişmeleri parti programının diliyle formüle ederek gerekli mesajların halka ulaştırılması hedeflenmiş, ikinci olarak da bugüne kadar partinin dilinde baskın olan Alevilik vurgusu ajandada daha geri plâna itilmiştir (Ata, 2007, 225). 1970’li yılların Birlik Partisi açısından bir diğer önemli gelişmesi ise partinin 1971 yılında toplanan üçüncü kongresinde isminin başına “Türkiye” sözcüğünü de eklemesi olmuştur. Böylelikle parti 1971 yılından itibaren kapatılana kadar “Türkiye Birlik Partisi” adıyla faaliyetlerini sürdürmüştür.²⁰

Türkiye Birlik Partisi’nin (TBP) güncellenmiş programı incelediğinde “işçi sınıfı”, “tekeli burjuvazi”, “toprak ağalığı”, “emperyalizme bağımlılık” gibi sosyalist sola ait kavram setinin temel enstrümanlarına başvurarak hedefini biçimlendirdiği açık olarak

19 “1969 öncesi siyasi çizginin bizim tarihi akışımıza, Türkiye’nin toplumsal yapısına uymadığı inancın-daydık zaten. Biz sosyal demokrat çizgide Atatürk ilkelerine gerçekten bağlı, ezilenlerin sözcüsü olmaya yönelmiş, onların mücadelesini de bu bütünlük içerisinde vermeye çalışan bir siyasi çizgi izlemek durumundaydık. Bizim siyasi çizgimiz oydu zaten.” (Aydoğdu ve Timisi Nalçaoğlu, 2021, 99).

20 “Aleviler ülke bütünlüğünden yana, bölgesel, kendiliğinden birtakım olaylar karşısında, ayrımcılık karşısında tepkiler var; ama ayrılıkçı bir siyasi beklenti, siyasi hedef söz konusu değil. Dolayısıyla bu çerçeveye içerisine dönelim dedik. Kongrede ismini değiştirip Türkiye Birlik Partisi yaptık.” (Aydoğdu ve Timisi Nalçaoğlu, 2021, 100).

görülmektedir.²¹ Mücadelesinin niteliklerini ise “anti emperyalist”, “anti faşist”, “anti kapitalist” ve “anti feodal” olarak belirlemiştir. Nitekim parti, programının ilkeler bölümünde politik kimliğini şüpheye yer bırakmayacak kadar açık ve yalın bir şekilde “devrimci” olarak saptamış; emperyalizm, faşizm ve feodalizmi temel mücadele alanları olarak belirlemiştir (Türkiye Birlik Partisi Tüzük ve Programı, 1980, 75). Sosyalist bir rejimin parlamenter sistem içerisinde, demokratik yollardan inşa etme isteği TBP’yi, Mehmet Ali Aybar öncülüğünde faaliyet gösteren Türkiye İşçi Partisi ile siyaseten özdeş kılmıştır. Nitekim Aybar, 1975 ara seçimlerinde TBP listelerinden milletvekili adayı olarak gösterilmiştir.

Parti, “Atatürkçülük” olgusunu bütünüyle reddetmemiş, programında ortaya koyduğu on iki ilke içerisinde müstakil bir başlık olarak ele almıştır. Ancak ideolojik bağlamda yaşanan dönüşüme uygun olarak söz konusu olgu devrimcilik ve halk egemenliği üzerinden yapılan vurgularla statik kalmayan devingen bir anlama büründürülmüştür (Türkiye Birlik Partisi Tüzük ve Programı, 1980, 78). Laiklik ilkesi konusundaki yoğun hassasiyet, ilk kurulduğu yıllarda olduğu gibi sosyalist bir kimliğe büründükten sonra da artarak devam etmiş olup; Diyanet İşleri Başkanlığının kaldırılması gerektiği açıkça ifade edilmiştir (Türkiye Birlik Partisi Tüzük ve Programı, 1980, 90).

Mustafa Timisi genel başkanlığındaki TBP’nin meclis faaliyetleri sırasında siyaseten yara aldığı en önemli olay ise 1970 yılında Süleyman Demirel hükümetinin güven oylamasında yaşadıkları ayrışma olmuştur. O dönem sekiz milletvekili ile parlamentoya giren partinin sandalye sayısı, Malatya Milletvekili Sami İlhan’ın vefatı sonrasında yediye düşmüş olup oylama öncesinde hükümet için ret oyu kullanılması konusunda mutabık kalmıştır. Ancak oylama günü geldiğinde yedi milletvekilinden beş tanesinin Demirel hükümeti için kabul yönünde güvenoyu kullanması partiyi ciddi bir politik çalkantıya itmiştir. Yaşanan bu gelişme sonrasında söz konusu beş milletvekili partiden ihraç edilmiş; bununla da yetinilmeyip ilgili vekiller hakkında “Beş Yoldüşkün” isimli bir kitapçık bastırılarak bu kişiler Alevi-Bektaşî öğretisinde dışlanan, bir nevi aforoz edilen anlamına gelen “düşkün” sıfatıyla nitelenmişlerdir. Genel Başkan Timisi de bu gelişmeleri parti açısından bir dönüm noktası olarak görmüştür.²² (Aydoğdu, Nalçaoğlu, 2021, 83-87). Bingöl’e göre (2008, 139-140) oylamada kabul oyu kullanan TBP milletvekilleriyle AP arasında bakanlık pazarlıkları yapılmış, Demirel kesin bir söz vermemekle birlikte bu talebi olumlu karşılayacağına dair güçlü bir izlenim yaratmıştır. Bu tavır da söz konusu milletvekillerinin hükümetin lehine oy kullanmasında etkili olmuştur.

(Türkiye) Birlik Partisi’nin Girdiği Seçimler

Birlik Partisi, seçimlere ilk kez, 17 Eylül 1967 tarihinde yapılacak olup da 2 Haziran 1968 tarihine ertelenen, kısmî senato ve mahalli idareler seçimlerinde girmiştir. En az 15 ilde örgütlenme koşulunu yerine getiremediği için sadece Alevi nüfusun yoğun olduğu illerde belediye başkanlığı, belediye ve il genel meclisi üyeliği seçimine girmiş, il genel meclisinde %1,6 oy almıştır (YSK, 25 Eylül 2024). Seçime

21 “İşte bu durumda T. Birlik Partisinin yakın hedefi emperyalizme bağlı tekelci burjuvazinin ve toprak ağalığının egemenliğine son vererek bağımsızlığın ve demokrasinin gerçekleştirilmesidir. Bu hedef işçi sınıfının örgütlü öncülüğünde halkın demokratik iktidarını gündeme alır; zorunlu kılar.” (Türkiye Birlik Partisi Tüzük ve Programı, 1980, 73-74).

22 Timisi yaşananlar için şu ifadeleri kullanır: “Darbe yedik, çok önemli bir kırılmayı bizim için. Yeni bir hareketiz, ortaya çıkmışız, Alevilerden oy almışız, sekiz milletvekiliyle gelmişiz; ama büyük bir sınavda sınıfta kalmışız.” (Aydoğdu ve Timisi Nalçaoğlu, 2021, 86).

girdiği 17 ilde aldığı oylar düşük olmakla beraber bazı illerde dikkat çekici bir başarı göstermiştir. Örneğin Amasya’da %20,7 oy alırken Tokat’ta %16,2, Erzincan’da %15,6, Çorum’da %4,5’lik oy oranına ulaşmıştır. Malatya (%6,8) ve Sivas (%6,2) gibi illerde de %5’in üzerin üzerinde oy almıştır (TÜİK, 25 Eylül 2024).

12 Ekim 1969 tarihindeki Genel Seçimlere 29 ilde katılan Birlik Partisi, %2,8 oy alarak 8 milletvekili çıkarmıştır. Ankara, Tokat, Çorum, İstanbul, Malatya, Amasya’dan 1 Sivas’tan 2 vekil çıkaran parti, Tunceli’de ise varlık gösterememiştir. Partinin o zamana kadar süregelen “Türkçü” söylemi bu sonucun alınmasında etkili olmuştur (Bingöl, 2008, 108).

1973 seçimlerine “Türkiye Birlik Partisi” ismiyle katılan Parti’nin oyları bir önceki seçime göre azalmış Parti, %1,14 oranıyla 121.759 oy almıştır. Oy aldığı bölgelerde sıralama yapılacak olursa Parti, Marmara, Akdeniz ve Orta Anadolu’da yedinci sırada; Karadeniz ve Ege’deyse sekizinci sıradadır (Doğru, 2003, 78). 14 Ekim 1973 seçimlerinde hem radikal hem de demokratik sol çizgisiyle seçmenin karşısına çıkan TBP 12 ilde, savunduğu demokratik sol anlayışını tanımlamıştır. Bu 12 ilke; Devrimcilik, Toplumculuk, Atatürkçülük, Demokrasi, Halkçılık, Devletçilik, Cumhuriyetçilik, Bağımsızlık, Özgürlükçülük, Din, Eşitlik ve Yurtseverlik olarak belirlenmiştir (TBP Seçim Bildirgesi, 1973, 12-33). Alevilik, Bektaşılıkteki 12 imam inancına atıfla ilkelerin sayısı 12 olarak belirlenmiştir. Böylece, TBP 1973 seçimlerinde radikal söylemle sosyalist sol, demokratik sol çizgisiyle sosyal demokratları ve 12 imam kültürünü çağrıştıran 12 ilkeyle de Alevilerin oyunu almayı hedeflemişse de arzu ettiği neticeyi elde edememiştir (Güler, 2007, 152).

Parti yalnızca Sivas’tan Genel Başkanı Mustafa Timisi’yi milletvekili olarak meclise gönderebilmiştir. TBP, bu seçimlerde 10.723.658 olan geçerli oyun yalnız 121.759’unu alabilmiş; oy oranı da bir önceki seçimlere göre yüzde 1,7 düşerek, yüzde 1.14 olmuştur (TÜİK, 2012, 15-16).

Türkiye Birlik Partisi, 11 Aralık 1977 tarihinde yapılan yerel seçimlere 13 ilde katılmıştır. Bu yerel seçimleri Türkiye Birlik Partisi açısından önemli kılan husus Parti’nin bu seçimlerde ilk kez bir belediye başkanlığı kazanabilmesidir. Amasya’nın Merzifon İlçesi Kayadüzü Belde Belediye’sini kazanan İbrahim Sevindik, 984 oyun 321’ini almış ve Türkiye Birlik Partisi’nin ilk ve tek belediye başkanı olmuştur (TÜİK, 26 Eylül 2024). Daha önce yapılan ve sonra da yapılacak olan yerel seçimlerde belediye kazanamamış olması 11 Aralık 1977 seçimlerini Parti için önemli kılmaktadır.

Sonuç

Modern Türkiye’nin kuruluşu yolunda Alevilerin sorumluluk alan bir kültürel aktör olarak rol almasının izlerini Millî Mücadele yıllarına kadar sürmek mümkündür. Cumhuriyetin lider kadroları bu çerçevede Nevşehir’deki Hacıbektaş Dergâhı başta olmak üzere pek çok Alevi-Bektaşî kanaat önderinin doğrudan desteğini kazanmış; hayata geçirilen bu sıcak ilişki yeni devletin vücut bulmasından sonra resmî ideolojinin Alevilere dönük belli ölçüde mesafeli ancak ana hatlarıyla olumlu yaklaşımının daha da pekişmesinin önünü açmıştır. İmparatorluk döneminde Sünnî öğretinin hegemonik bir inanç sistematığı hâline gelmesi sonucunda maruz kaldığı haksız ithamlar ve davranış tarzıyla kendisini sosyal bütünlüğün dışına itilmiş hisseden Aleviler açısından da modern Türkiye Cumhuriyeti devleti asli unsurlardan birisi olarak içinde kendilerine yer bulabilecekleri bir yapıya karşılık gelmiştir.

Cumhuriyetin ilanı sonrasında kurucu felsefenin ulus inşası sürecinde tamamlayıcı bir işlev atfettiği Alevilik, Osmanlı geçmişiyle radikal kopuşun gerçekleştirilmesinde

desteğine başvuru olan bir inanç grubu olmuştur. Pozitivist felsefenin tedrisatından geçmiş olan lider kadrolarının geri kalmışlığın yegâne sebebi olarak gördükleri din olgusunu dışarıda bırakıp Türk kimliğini vurgulayarak ön plâna çıkarma politikası Alevileri de kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Bu bağlamda Alevi öğretisinin içerdiği sembollerle Türk kültürünü biçimlendiren mitolojik simgeler özdeş kılınmış; Aleviliğin Türklüğünü vurgulayan çalışmalar devlet eliti tarafından teşvik edilmiştir. Aleviler de bilhassa laiklik ilkesini kendi varlıkları açısından hayati önemde görerak Cumhuriyeti sahiplenmiş, laikliğin yanı sıra ulus bilincinin yerleşmesi zemininde Türklüğü de gönüllü olarak benimsediği ölçüde kurucu irade tarafından makbul ve ideal bir yurttaş olarak kabul görmüştür. Kendisini bu kompozisyonun dışında konumlandıran Kürt Alevileri ise hem Millî Mücadele döneminde hem de Cumhuriyetin erken yıllarında Alevilik olgusundan bağımsız olarak etnisite temelli özerklik talepleriyle gündeme gelerek siyasi otoriteyle kavga hâlinde olmuştur.

İkinci Dünya Savaşı yıllarının yaratmış olduğu ekonomik sıkıntıları aşabilmek adına devletin koymuş olduğu ekstra vergiler, yaşam koşullarının her geçen yıl daha da zorlaşması yoğun olarak kırsal kesimde hayatını idame ettiren ve geçimini de tarım faaliyetleri üzerinden sağlayan Alevileri tek parti iktidarından uzaklaşmasına neden olmuştur. İktisadi bunalımın etkilerini güçlü olarak hisseden hemen her toplumsal kesim gibi Aleviler de alternatif politik arayışlara yönelmiş; çok partili hayata geçiş sonrasında özellikle köylüye dönük vaatleriyle, CHP'ye nazaran daha özgürlükçü açılımlarıyla heyecan yaratan Demokrat Parti bu bakımdan kendileri için de ideal bir tercih olmuştur.

1950 ve 1954 seçimlerinde Alevilerin yoğun olarak yaşadığı illerin önemli bir bölümünden destek almayı başaran Demokrat Parti'nin, İslâm'ın Sünni yorumunu baskın kıldığı siyasal söylemi bu kesimlerin geçmişe dair yaşadıkları psikolojik sarsıntıların yeniden tetiklenmesine zemin hazırlamıştır. 1950'lerin ortasından itibaren ekonomik alanda ortaya çıkan bozulmaları giderme konusunda sıkıntı yaşayan Menderes hükümetlerinin Sünni merkezli dini yapılanmalarla güçlü münasebetler kurması, Diyanet İşler Başkanlığının varlığını güçlenerek sürdürmesi 1957 seçimlerinde Alevi seçmenlerin Demokrat Parti'den uzaklaşmasına sebebiyet vermiştir.

Alevilerin müstakil olarak siyasallaşma çabaları 1960'ların ortalarından itibaren somutlaşmaya başlamıştır. Kentleşme sürecinin etkilerine bağlı olarak büyük şehirlere göç eden, üniversite tahsili görmeye başlayan ve bu tahsille bağlantılı olarak meslek hayatına atılan Alevi genç ve orta yaşlı bireyler geleneksel olanın kuşatıcılığından sıyrılarak kültürel kimliklerini siyasetin zeminine taşımaya yollarını aramaya başlamışlardır. Adalet Partisi ve Cumhuriyet Halk Partisi gibi merkez damarı elinde bulunduran yapılarda yeterince temsil edilmemenin getirdiği hayal kırıklığı da Alevileri münferit olarak hareket etmeye iten bir başka nedendir. Söz konusu olgular ışığında 1966 yılında kurulan Birlik Partisi, Alevilerin demokratik platformdaki temsil arayışlarının bir yansıması olarak siyasal hayata adım atmıştır.

Birlik Partisi ilk üç yılı itibariyle seküler nitelikli kentli bir Türk milliyetçiliğini, devletin kuruluş ilkelerine eksiksiz sadakat ile kaynaştıran, Alevilerin kültürel haklarını da bu ana fikir perspektifinden savunusunu geliştirmiştir. Ancak her ne kadar bir "Alevi partisi" olarak tanınmak veya tanımlanmak istemese de gerek belirlemiş olduğu ambleminin sembollerinin Alevi öğretisinde karşılık geldiği anlamlar gerekse yine Alevi merkezli olarak Diyanet İşleri Başkanlığının mevcut yapısına dönük eleştirel tutumuyla pratikte bunu başaramamıştır. Kurucular kurulunun çok büyük bir çoğunluğunun Alevi olması, Alevi seçmenlerin istek ve ihtiyaçlarına yanıt arayan

politikalar üretmesi, Aleviliği merkeze alan yayın organlarının partinin basındaki sözcülüğünü üstlenmesi söz konusu düşünceyi pekiştiren unsurlar olarak görülebilir.

Birlik Partisi'nin politik olarak makas değiştirmesi 1969 yılında Mustafa Timisi'nin genel başkanlığa seçilmesi gerçekleşmiştir. CHP'de Bülent Ecevit, TİP'te Mehmet Ali Aybar ile kitleselleşip meclise de girmeye başlayan sol siyaset Birlik Partisi'nin de kendisini yönelmek zorunda hissettiği bir tür mecburi istikamet olarak belirlemiştir. Politik terminolojisini de sol siyasetin gerektirdiği şekilde yeniden düzenleyen parti, herhangi bir dış ülkenin tesiri altında kalmadan ülkeye karşı sorumluluğunun da bir nişanesi olarak isminin başına bir de "Türkiye" sözcüğünü eklemiştir.

Demokratik yollardan sol bir siyaset çizgisini takip ederek rüştünü ispatlamaya çalışan Türkiye Birlik Partisi, girmiş olduğu seçimlerdeki en ciddi başarısını 1969 yılının Ekim ayında yapılan genel seçimlerle elde etmiş ve çıkardığı 8 milletvekili ile parlamentoya girerek muhalefetin çeşitliliğine özgün bir ses olarak katkı sunmuştur. Ne var ki bu dikkat çekici çıkışa rağmen parti arkasına almış olduğu rüzgârı, kazanmış olduğu ivmeyi sonraki katıldığı genel ve yerel seçimlere taşımakta başarısız olmuştur. Nitekim 1973 genel seçimlerinde yalnızca Genel Başkan Mustafa Timisi milletvekili olarak seçilebilmiş; 12 Eylül 1980 darbesiyle kapatılana kadar parti güçlü bir varlık gösterememiştir.

Birlik Partisi'nin amaçladığı siyasal başarıyı elde edememesinin çeşitli sebepleri vardır. Sınıfsal aidiyetler üzerinden geliştirilen siyasetlerin popülerite kazandığı 1960'ların dünyasında ve elbette Türkiye'sinde kültürel aidiyetlere yaslanarak siyaset arenasına atılması partiyi her şeyden önce çok sınırlı bir topluluğa hitap etmek zorunda bırakmıştır. Emek-sermaye çelişkisi üzerinden yürütülen ve geniş kesimlere dokunan politikalar büyük kentlerde tutunmaya çalışan yoksul, dar gelirli Alevileri de etkisi altına almıştır. Dolayısıyla Birlik Partisi kültür mücadelelerinin değil sınıf mücadelelerinin egemen olduğu dünya ve ülke koşullarında siyaset yapma tarzını kültürel bir kimliğe dayandırmasının dezavantajlarını yaşamıştır. Kendisini mezhepsel aidiyetinden ziyade sınıfsal aidiyetiyle ifade eden Alevi kesimlerin önemli bir kısmı doğal olarak hem TİP'e hem de Ecevit'in genel başkanlığındaki CHP'ye daha yoğun bir ilgi göstermiştir. Bir başka deyişle ekonomi-politik alanın kültür-politik alana galebe çaldığı bir ortamda Alevilerin hak mücadelesine dayandırılan siyasetlerin belli bir noktadan öteye gidebilmesi imkânsız hâle gelmiştir.

Birlik Partisi'nin sosyalist sol çizgiye yönelmeye karar vermesi ise yine o dönemki siyasal konjonktürün dinamikleriyle bağdaşmayan bir hamle olmuştur. Zira seçim sisteminin değiştirilmesiyle TİP'in parlamento dışında bırakılarak 12 Mart 1971 muhtırasıyla da kapatılan iki partiden birisi olması; parlamenter sistem içerisinde demokratik yollardan sosyalist bir sol partinin iktidara gelebileceğine dair inancın ağır bir yara almasına neden olmuştur. Bu durum 1970'lerin Türkiye'sinde sosyalist solun ağırlıklı olarak yeraltına kaymasına, silahlı mücadeleyi meşru bir çıkış yolu olarak görmesine sebebiyet vermiştir. Tam da böyle bir süreçte parlamenter demokratik solu politik konumunu nitelemesi için belirleyen Birlik Partisi beklediği teveccühü görememiştir. Ayrıca kamuoyuna açıkladığı programa bakıldığında Ecevit'in CHP'sinden veya TİP'ten çok farklı bir şey söyleyemeyen Genel Başkan Mustafa Timisi ve arkadaşları bu partilerin seçmen tabanlarını kendilerine çekememişlerdir.

Partinin bir diğer zaafı yerleşik Alevi elitlerinin etkisinden çıkmaması olmuştur. Ulusoy ailesinin fertleri başta olmak üzere daha önce Demokrat Parti, Adalet Partisi, Millet Partisi gibi sağ partilerde siyaset yapan isimlerin Birlik Partisinde milletvekili olarak politik kariyerlerine devam etmeleri; kritik meclis oturumlarında

parti politikasıyla bağdaşmayan tutumların sergilenmesiyle sonuçlanmıştır. Bu durum Türkiye Birlik Partisi'nin sol karakterli muhalif kimliğinin ciddi derecede örselenmesine sebep olmuş; onları politikalarını kesinlikle onaylamadıkları Demirel hükümetine güvenoyu veren parti durumuna düşürmüştür.

Son olarak Soğuk Savaş döneminin Türkiye içerisinde yarattığı kamplaşmanın neticesi olan iç savaş ortamında, 1978 yılında Kahramanmaraş'ta ve 1980 yılında Çorum'da doğrudan Alevilere dönük olarak girişilen kısımlar konusunda partinin pasif ve edilgen bir tavır takınması, sadece ilgili şehirlere giderek yetkililerden bilgi almakla yetinmesi ve daha fazlasını yapamamalarını mecliste yer almamalarına bağlamaları Alevi kesimlerin gözünde hissedilir ölçüde bir prestij kaybına uğramalarını beraberinde getirmiştir.

Her şeye rağmen genel olarak bakıldığında (Türkiye) Birlik Partisi, kendisini ötekileştirilmiş hisseden bir inanç grubunun mensupları olarak Alevilerin ülke siyasetinde temsil edilmesi noktasında dönemin koşulları da dikkate alındığında cesaret gerektiren bir adım atmış; Türkiye'nin siyasal hayatında farklı bir politik renk olarak yerini almıştır. Partinin 1990'lı yıllardaki mirasçısı olarak kabul edilebilecek Barış Partisi de fazla uzun ömürlü olamamış, 1996 yılındaki kuruluşundan üç yıl sonra hedeflediği ilgiyi göremediği için faaliyetlerini sonlandırmak zorunda kalmıştır.

Kaynaklar

- Ata, Kelime, *Alevilerin İlk Siyasal Denemesi (Türkiye) Birlik Partisi (1966-1980)*, Kelime Yayınevi, Ankara, 2007.
- Aydoğdu, Hatice, Nilüfer Timisi Nalçaoğlu, *Mustafa Timisi Anlatıyor Biz Varız Dün Bugün Yarın*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2021.
- Bardakçı, Cemal, *Kızılbaşlık Nedir?* Işık Basımevi, İstanbul, 1945.
- Bingöl, Bülent, *Türk Siyasal Yaşamında Birlik Partisi-Türkiye Birlik Partisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Birdoğan, Nejat, İttihat ve Terakki'nin Alevilik Bektaşılık Araştırması (Baha Sait Bey), 2. Baskı, Berfin Yayınları, İstanbul, 1994.
- Birlik Partisi Tüzük ve Programı, (TİPO) Neşriyat ve Basımevi, İstanbul, 1969.
- Bulut, Faik, "Cumhuriyet dönemindeki ilk Alevi kimlik mücadelesi: 1963 Alevi Bildirisi", *Gazete Duvar*, (5 Şubat 2020). Erişim: 25 Eylül 2024. <https://www.gazeteduvar.com.tr/forum/2020/02/05/cumhuriyet-donemindeki-ilk-alevi-kimlik-mucadelesi-1963-alevi-bildirisi>
- Cem Dergisi
- Doğru, Ahmet, *5 Haziran 1977 Genel Seçimlerinin 1973 Seçimleriyle Karşılaştırmalı Analizi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2003.
- Filiz, Şahin vd. *Atatürk, Din ve Laiklik*, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafa-i Hukuk Yayınları, Antalya, 2008.
- Gözaydın, İftar, *Türkiye'de Diyanet, Yeni Yüzyıl Kitaplığı*, İstanbul, 2000.
- Güler, Sabır, *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008.
- TÜİK, Erişim 25 Eylül 2024. <https://kutuphane.tuik.gov.tr/pdf/0015244.pdf>
- TÜİK, Erişim 26 Eylül 2024. <https://kutuphane.tuik.gov.tr/pdf/0015740.pdf>
- YSK, Erişim 25 Eylül 2024 <https://www.ysk.gov.tr/tr/2-haziran-1968-mahalli-i-%CC%87dareler-genel-secimleri/80091>
- Kansu, Mazhar Müfit, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1968.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. "Tarih mitosu ve kolektif kimlik", *Birikim Dergisi*, 88, 1996, 52-64.
- Kızıldağ-Soileau, Dilek, "Alevilikte Ziyaret Geleneğine Bir Örnek: Elif Ana", *Kızılbaşlık*

- Alevilik Bektaşılık Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*, ed. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş, 503-519, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2024.
- Köprülü, M. Fuat, *Türk Tarih-i Dinisi*, (Haz. Metin Ergun), Akçağ Yayınları, Ankara, 2005.
- Küçük, Hülya, *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Küçük, Murat, “Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, 901-911, İletişim Yayınları Cilt 4, İstanbul, 2001.
- Maden, Fahri. “Milli Mücadele ve Cumhuriyet Yıllarında Aleviler-Bektaşiler ve Atatürk”. *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, 2024, 17-44.
- Mardin, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Massicard, Elise, *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, çev. Ali Berktaş. İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- Özbey, Cemal, *Birlik Partilileri Uyarmalar*; Birlik Yolu–Atatürk Yolu Dizisi: No. 2, Ankara, 1969.
- Saraç, Necdet, *Alevilerin Siyasal Tarihi 1300-1971*, Cem Yayınevi, İstanbul, 2011.
- Sarıbay, Ali Yaşar, *99 Soruda Siyasal Partiler*, Radikal, İstanbul, 1997.
- Schüler, Harald, *Türkiye’de Sosyal Demokrasi Particilik Hemshehrilik Alevilik*, çev. Yılmaz Tonbul. İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- Sezgin, Ümit. “Alevi Oyları Kimin?”, *Tempo*, 37, 1988, 12-18.
- Soysüren, Ali Haydar, *7 Mayıs’tan 12 Eylül’e Alevilik ve Siyaset Bağlamında (Türkiye) Birlik Partisi*, Kalan Yayınları, İstanbul, 2023.
- Şapolyo, Enver Benhan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yayınları, İstanbul, 1972.
- TBP Seçim Bildirgesi (1973)
- Tombuş, İhsan, *Politikada 41 Yıl (1946-1987)*, İzgi Yayınları, Ankara, 1997.
- TÜİK, *Milliyetkili Genel Seçimleri 1923-2011*, TÜİK Matbaası, Ankara, 2012.
- Türkiye Birlik Partisi Tüzük ve Programı, Zafer Matbaacılık, Ankara, 1980.
- Zariç, Sami. “1946-60 Arası Dönemde Demokrat Parti ile Aleviler Arasındaki İlişki”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 39, 2021, 240-262.
- Zurcher, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen. 18. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Extended Abstract

When the history of democracy is followed, the issue of “representation” has always occupied the discipline of political science as a remained issue. In this context, mere representation has not been sufficient; the degree of intensity of this representation has been at least as important as the representation itself. Factors such as the desire to be recognized, the need to have one’s existence acknowledged by one’s interlocutor, the need to be valued as an equal by avoiding being labeled as “the other”, and the need to make their demands heard with a stronger and more organized voice have pushed certain social groups to gather under the roof of a separate political party. The (Türkiye) Unity Party, which was founded in the second half of the 1960s, emerged as a political organization representing Alevi groups who felt neglected at this point.

As of its first three years, the Unity Party has developed its defense of the cultural rights of Alevis from the perspective of this main idea, which fuses a secular, urban Turkish nationalism with a complete loyalty to the founding principles of the state. However, although it did not want to be recognized or defined as an “Alevi party”, it failed to do so in practice, both because of the meanings of the symbols of its emblem in Alevi doctrine and because of its Alevi-centered critical attitude towards the current structure of the Presidency of Religious Affairs. The fact that the vast majority of its founding board is Alevi, that it produces policies that seek to respond to the demands and needs of Alevi voters, and that Alevism-centered media outlets have assumed the role of the party’s spokesperson in the press can be seen as factors that reinforce this idea.

The (Türkiye) Unity Party, which tried to prove its maturity by following a leftist political line through democratic means, achieved its most serious success in the general elections held in October 1969 and entered the parliament with 8 deputies and contributed to the diversity of

the opposition as a unique voice. However, despite this remarkable debut, the party failed to carry the wind behind it and the momentum it had gained to the next general and local elections. As a matter of fact, only Mustafa Timisi, the chairman of the party, was elected as an MP in the 1973 general elections, and the party did not have a strong presence until it was shut down by the September 12, 1980, coup d'état.

There are various reasons why the Unity Party did not achieve the political success it aimed for. In the world and certainly in Türkiye of the 1960s, when politics based on class affiliations gained popularity, the party's entry into the political arena by relying on cultural affiliations forced it to appeal to a very limited community. Policies based on the contradiction between labor and capital, which touched large segments of the population, also affected poor, low-income Alevis trying to survive in big cities. Therefore, the Unity Party has suffered the disadvantages of basing its politics on a cultural identity in a world and country where class struggles, not cultural struggles, dominate. A significant portion of Alevis, who expressed themselves through class rather than sectarian affiliation, naturally showed more interest in both the TİP and the CHP under Ecevit's leadership. In other words, in an environment where the political economy dominated the political culture, it became impossible for politics based on the struggle for Alevi rights to go beyond a certain point.

OSMANLI-SAFEVÎ MÜCADELESİ SIRASINDA GÜNEY AZERBAJCAN'DA BİR ŞEHİR: HOY/DÂRÜ'S-SEFÂ (1728 TARİHLİ TAHRİR DEFTERİNE GÖRE)*

A CITY IN SOUTHERN AZERBAIJAN DURING THE OTTOMAN-
SAFAVID STRUGGLE: HOY/DÂRÜ'S-SEFÂ (ACCORDING TO
THE 1728 TAHRİR DEFTER)

DAVUT ŞAHBAZ**

Sorumlu Yazar

Öz

Türkiye-İran sınırında yer alan Hoy, pek çok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Tuğrul Bey döneminde Selçuklu topraklarına katılan bölge; İlhanlı, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safevî ve Osmanlı hâkimiyetlerine girmiştir. Hoy ve yöresine yerleşen Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türkmenlerinin izlerine 18. yüzyıl tahrir kayıtlarında da tesadüf edilmiştir. Akkoyunlu Türkmenleri, Hoy'un merkez köyleri ile Sekmenabâd ve Bebecik nahiyelerine, Karakoyunlu Türkmenleri ise Süleymansaray Nahiyesi'ne yerleşmişlerdir. Akkoyunlulardan sonra Hoy ve yöresinde idareyi Safevîler ele almışlardır. Şah İsmail buraya özel bir önem vererek ihtişamlı bir saray yaptırmıştır. Çaldıran Savaşı'ndan sonra Osmanlılar ile Safevîler arasında sürekli el değiştiren şehir, İpek Yolu üzerinde bulunmasından dolayı önemini her zaman korumuştur. 1593 yılında Tebriz'e bağlı bir nahiyeye olan Hoy'a 1728 yılında Çors, Gerger, Sekmenabâd, Süleymansaray, Bebecik, Çaldıran, Aland ve Ovacık nahiyeleri bağlanarak liva statüsüne yükseltilmiştir. Ayrıca Hoy'un bu tarihte Rabat, Heşd, Gülli, Şivane, Dere, Söğüdü, Bayındır Bey, Kadı, Tımgan, Çukur, Nohud, Kilise, Kubad, Arami-i Kebirli ve Avahce isimli mahalleri bulunmaktadır.

İslam coğrafyacıları tarafından İran Türkistan'ı olarak adlandırılan Hoy'un da içinde bulunduğu inanç ve kültür havzasında yetişen kişiler, Anadolu'da kalıcı izler bırakarak çeşitli kitleleri peşinden sürüklemişlerdir. Bu bağlamda Hoy'dan gelen *Ahi Evran*, *Abdal Musa*, *Geyikli Baba* gibi sufi, derviş ve âlimler Horasan'ın manevi kültürünü de beraberlerinde getirerek Anadolu'da, Ahilik, Bektaşilik ve Kızılbaşlık gibi inanç sistemlerinin şekillenmesine büyük katkıda bulunmuşlardır. Dolayısıyla bu çalışmada kimi zaman Osmanlıların kimi zaman Safevîlerin hâkimiyetine giren Hoy şehrinin 1728 yılında tanzim edilen tahrir kayıtlarındaki yerleşme, nüfus ve iktisadi durumu ele alınarak bir Türk İslam şehri olduğu ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Safevî, İran, Azerbaycan, Hoy, Yerleşme, Nüfus, Tahrir.

Araştırma Makalesi / Künye: ŞAHBAZ, Davut. "Osmanlı-Safevî Mücadelesi Sırasında Güney Azerbaycan'da Bir Şehir: Hoy/Dârü's-Sefâ (1728 Tarihli Tahrir Defterine Göre)". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 375-394. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1514320>

* Bu çalışma, Selçuk Üniversitesi BAP Koordinatörlüğü tarafından desteklenen, 24401014 numaralı projeden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, E-mail: davutsahbaz66@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5303-3493

Abstract

Located on the Turkey-Iran border, Khoy has been home to many civilizations. The region, which joined the Seljuk lands during the reign of Tughrul Bey; It entered the Ilkhanid, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safavid and Ottoman dominations. Traces of the Akkoyunlu and Karakoyunlu Turkmens who settled in Khoy, and its region are also found in the 18th century survey records. Akkoyunlu Turkmens settled in the villages of the center of Khoy and the districts of Sekmenabâd and Bebecik, while Karakoyunlu Turkmens settled in the district of Süleymansaray. After the Akkoyunlus, the Safavids took over the administration in Khoy and its region. Shah Ismail gave special importance to this place and built a magnificent palace here. The city, which constantly changed hands between the Ottomans and Safavids after the Battle of Chaldiran, has always maintained its importance due to its location on the Silk Road. In 1728, Chors, Gerger, Sekmenabâd, Süleymansaray, Bebecik, Çaldıran, Aland and Ovacık districts were connected to Khoy, which was a district of Tabriz in 1593, and it was elevated to the status of a liva. In addition, Khoy was divided into the districts of Rabat, Heshd, Gulli, Shivane, Dere, Söğüdü, Bayındır Bey, Kadı, Tımargan, Çukur, Nohud, Kilise, Kubad, Arami-i Kebirli and Avahce.

The people who grew up in the basin of belief and culture in which Khoy, which is called Iranian Turkestan by Islamic geographers, is located, left permanent traces in Anatolia and dragged various masses after them. In this context, Sufis, dervishes and scholars from Khoy such as *Ahi Evran*, *Abdal Musa*, *Geyikli Baba* brought the spiritual culture of Khorasan with them and contributed greatly to the shaping of belief systems such as Ahiism, Bektashism and Qizilbashism in Anatolia. Therefore, in this study, the settlement, population and economic status of the city of Khoy, which was under the rule of the Ottomans and the Safavids from time to time, in the 1728 survey records were analyzed and it was revealed that it was a Turkish Islamic city.

Key Words: Ottoman, Safavid, Iran, Azerbaijan, Khoy, Settlement, Population, Tahrir.

Giriş

Hoy adının mana ve menşesine dair birçok görüş ortaya atılmıştır. Bunlardan ilki bölgedeki tuz madenlerinden dolayı Medler şehre tuz anlamındaki Hoy adını vermişlerdir (Agasi, 1350, 6, 7). İkincisi, ismin Arapçada geniş vadi manasında kullanılan Havr'dan geldiği yönündedir (Yazıcı, 1998 258). Bir başka yerde ise şehrin adının 2700 yıl önce Hoy yakınlarındaki Urartu şehri Ulhu'dan aldığından bahsedilmiştir. Ayrıca Hoy'a, bağ ve bahçelerin oluşturduğu yeşil görüntüden ötürü "Dârü's-Sefâ", günebakan bitkisinin fazla yetiştirilmesine atfen "Güne Bakan Gülleri Şehri", yöredeki Türklerin çokluğu nedeniyle "İran Türkistan'ı" lakapları takılmıştır. Evliya Çelebi ise Hoy için dılcüy (gönül arayan, gönül çeken) tabirini kullanmıştır (Mukaddem, 2010, 470, 471; Ekmekçi, 2020, 30, 31; Evliyâ Çelebi, 2006, 139; Hüseyin, 2002, 263).

İran'ın Güney Azerbaycan Eyaleti'nde kurulmuş ve yeşillikler içinde bulunmasından dolayı kaynaklarda Dârü's-Sefâ olarak adlandırılan Hoy, Urartular döneminde bile bağ ve bahçelerinin çokluğu ile meşhurdu. Şehir, Hoyi Çukuru denilen bir çöküntü ovanın üzerine yerleşmiştir. Hoy Ovası'nı çevreleyen dağlar sayesinde iklim, Tebriz ve Urmiye'ye nazaran daha ılımandır. Bu özellik ise yörenin zirai ürün çeşitliğini artırtmıştır. Hoy'da tahıl başta olmak üzere çeşitli sebze ve meyveler yetiştirilmektedir. Meyvelerin en ünlüsü ise İslam coğrafyacıları tarafından tatlılığı ve iriliğiyle övülen Peygamberi Armudu idi. Kaynağını Salmas Dağları'ndan alan ve Hoy'un 3 km uzağından geçtikten sonra Akçay ile birleşerek Aras Irmağı'na dökülen Kotur Çayı, yörenin önemli akarsu kaynağını oluşturmaktadır. Şehir Urmiye Gölü'nün kuzeybatısı ile Çaldıran Ovası'nın güneydoğusunda yer alması hasebiyle Tebriz'den Trabzon'a, Urmiye'den Kuzey Azerbaycan ve Kafkasya'ya giden tarihi

ticaret yollarının kavşak noktasını teşkil etmektedir (Riyahi, 1372 19; Bala, 1987, 571, 572; Yazıcı, 1998, 258).

Hoy ile Anadolu arasında sürekli olarak sosyo-kültürel ve ekonomik anlamda bir etkileşim söz konusuydu. Moğol istilasıyla şehrin sanat, edebiyat ve dini zümreleri daha güvenli gördükleri ve refah seviyesinin yüksek olduğu Selçuklu idaresindeki Anadolu'ya yönelmişlerdir. Özellikle 11-15. yüzyıllar arasında Anadolu'yu derinden etkilemiş fikrî ve kültürel akımlar kaynağını, Hoy'un da içinde bulunduğu inanç havzasından almış ve buradan gelen kişiler, Anadolu'da kalıcı izler bırakarak çeşitli kitleleri peşinden sürüklemişlerdir. Türkistan ve Horasan'ın manevi kültürünü de beraberinde getiren bu dini zümreler, Anadolu'da tasavvufun gelişmesinde ve yaygınlaşmasında önemli rol oynamışlardır. Aynı zamanda bunlar, Ahilik, Bektaşilik ve Kızılbaşlık gibi inanç sistemlerinin şekillenmesine büyük katkıda bulunmuşlardır (Khalily, 2021, 371-394; Aksoy, 2023, 567-598)

Bu minvalde çokça örnek olduğu ve fakat bunlardan bazılarının ön plana çıktığı söylenebilir. Nitekim çalışmada bunlardan birkaçına değinilmiştir. Örneklerden ilki Ahi Evran olarak bilinen Nasirüddin Ebû'l-Hakâyik Mahmud El-Hoyî dir. Anadolu'da ahilik teşkilâtının kurulmasına öncülük eden Ahi Evran'ın ayrıca Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 1270) ve Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273) ile çağdaş olduğu tahmin edilmektedir (Şahin, 1988, 529-530). İkincisi, mısralarında “Neslimüz sorarsan “asl-ı Hoy” danuz”¹ şeklinde Hoy'lu olduğunu açık bir biçimde vurgulayan, Bektaşî geleneğinin önemli temsilcilerinden Abdal Musa'dır. Osmanlı'nın kuruluş menkıbelerinde Orhan'la Bursa'nın fethine katıldığı rivayet edilmektedir. Bektaşî dergâhına bağlı olan Abdal Musa, “pîr-i sâni” lakabıyla anılırken aynı zamanda kurduğu tekke, Bektaşîliğin dört dergâhından biri sayılmaktadır. Ayrıca Bektaşî âyini icra edilirken çevreye serilen on iki posttan on birincisinin Abdal Musa'ya ait olduğu zikredilmektedir (Köprülü, 1988, 64, 65; Köprülü, 1976, 47, dp 46). Hoy'lu olduğu bilinen üçüncü isim Rum abdalları zümresine ve Vefâiyye tarikatına mensup bir Türkmen şeyhi olan Geyikli Baba'dır. Rivayete göre Geyikli Baba, Orhan Bey (1324-1362) zamanında Anadolu'ya Hoy'dan (Azerbaycan) gelmiş bir derviş olup müridleriyle beraber İnegöl yakınlarına yerleşmiştir. Ayrıca Geyikli Baba, menkıbevi tarihin kahramanlarından gazi-derviş tipolojisinin en iyi örneklerindedir (Şakâ'ik-i Nu'Mâniyye, 2021, 207, 208; Ocak, 1996, s. 45-47). Yine Pir Sultan Abdal da dizelerinde “benim aslım Horasan'dan Hoy'dandır” diyerek soyunun Hoy'a dayandığını ifade etmiştir. 16. yüzyılda Sivas'ın Yıldızeli ilçesinin Banaz köyünde doğduğu tahmin edilen Pir Sultan Abdal, çocuk yaşta iken rüyasında Hacı Bektâş'ı Veli'yi görür ve onun elinden bâde içerek Pir Sultan mahlasını alır (Albayrak, 2007, 277, 278).

Yukarıda belirtilen bu kişilerden başka Anadolu'da el-Höyî, el-Hôî, el Hûî, el-Huveyyî, el-Hâvî gibi nisbeler taşıyan çok sayıda âlim, şair, derviş ve sanatkâra tesadüf edilmektedir. C. Yakuboğlu bu şahsiyetleri şu şekilde ifade etmektedir. Abdülmümin b. Muhammed el-Höyî en-Nakkâş, ile bu zatın oğlu Hüsameddin Hasan b. Abdülmümin el-Höyî el-Muzafferî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Melikdâd/ Melik Davud (Şems-i Tebrizî), Şeyh Evhadüddin el-Kirmânî el-Höyî, Kadı Tâceddin el-Höyî, Ebû Abdullah Sirâceddin Ömer b. Ekmeleddin el-Gilânî el-Halvetî (Ömer Halvetî), Şeyh Hamîdüddin Abdullah el-Aksarayî (Somuncu Baba), Şeyhülislâm

1 “Neslimüz sorarsan “asl-ı Hoy” danuz

Ali oldum Âdem oldum bahâne

Abdal Mûsâ oldum geldim cihâne

Ârif anlar bizi nice Sir'danuz.” Abdurrahman Adıgüzel, Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi, TTK, Ankara 2019, s. 131.

Berda'î, Şeyh Pîr Muhammed (Pîrî Halife) b. Şeyh Kutbeddin b. Şeyh Pîr Hasan el Hôyî ve bu zatın oğlu Şeyh Mehmed b. Şeyh Pîr Muhammed el-Hôyî, Celal b. Sultanşah el-Hôyî vb (Yakuboğlu, 2019, 173; Yakuboğlu, 2018, 117-127)

Fikri bakımdan Anadolu'yu tesiri altına almış olan bu yörenin Osmanlılar döneminde tahrirleri yapılarak demografik ve ekonomik envanteri çıkarılmıştır. III. Murad ve III. Ahmed dönemlerinde tahrire tabi tutulan Hoy'un yer aldığı ilk defter 1593 yılında tanzim edilmiş ve T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Arşivi'nde 668 numarada bulunmaktadır. Bu defter, Tebriz'e bağlı nahiyelerin has, zeamet ve tımar gelirlerini gösteren bir icmal defteridir. Zikredilen defterde Tebriz Sancağı'na bağlı bir nahiye olan Hoy'a dair veriler 16, 116-146 sayfaları arasındadır. Hoy'un yer aldığı ve çalışmamızın ana kaynağını oluşturan ikinci mufassal defter ise 1728 tarihli olup TC. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Arşivi'nde 911 numarada kayıtlıdır. Bu tarihte Hoy, liva statüsüne yükseltilerek Sekmanabâd, Gerger, Çors, Süleymansaray, Bebecik, Aland, Ovacık ve Çaldıran nahiyeleri kendisine bağlanmıştır. Ayrıca defterde Kapan ve Karadağ livaları ile buralara bağlı nahiye ve köyler de mevcuttur. Hoy şehri ile merkez kazasına bağlı köyler 6-100 sayfalarını ihtiva etmektedir.

Türkiye'de Hoy ile ilgili bazı çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Buna göre O.G. Özgüdenli, "Osmanlı İran'ı: Batı İran ve Azerbaycan Tarihi Hakkında Osmanlı Tahrir Kayıtları: Coğrafi ve İdari Taksimat" adlı makalesinde yukarıda zikredilen kaynakların ehemmiyetine dair kıymetli bilgiler vermektedir. A.S. Bilgili'nin "Osmanlı Tahrir Defterlerine Göre İran-Azerbaycan Şehirlerinde Ermeniler" ve "Azerbaycan Türkmenleri Tarihi" makaleleri ile *İran, Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan'da Osmanlı Vakıfları (XVI.- XVIII. Yüzyıllar)*, *Osmanlı İran ve Azerbaycanı I* adlı kitaplarında, bölgenin idari iktisadi, nüfus ve vakıflarına dair, kıymeti haiz malumatlar yer almaktadır. Ayrıca M. Bala'nın, Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisindeki "Hoy" maddesi ile T. Yazıcı'nın Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisindeki "Hoy" maddesi, C. Yakupoğlu'nun "Azerbaycan'ın Hôy Yöresinde Türk Egemenliği (XI- XVI. Yüzyıllar)", "Güney Azerbaycan'ın Hôy Yöresinden Çıkmış Bilginler (XII- XV. Yüzyıllar)", "Güney Azerbaycan'ın Tarihi Kenti Hoy ve Kültürel Açından Anadolu'ya Katkıları (XII-XVI. Yüzyıllar)", A. Mukaddem'in, "Ahi Evren Veli'nin Doğduğu Şehir Hoy: Farsça ve Arapça Kaynaklara Göre" makaleleri de Hoy ile ilgili önemli çalışmaların başında gelmektedir. Bu çerçevede yaptığımız çalışma, daha çok nüfus ve iktisadi bakımdan Hoy ve kırsalını ele alırken, Osmanlı-Safevî mücadelesinin getirmiş olduğu siyasi istikrarsızlığın kırsalda nasıl netice doğurduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1- 10. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Kadar Hoy Şehrinin Genel Durumu

İbn Havkal'a göre orta derecede mamur, kalabalık, hayratı, bostanları ve meyveleri bol bir şehir olan Hoy, Azerbaycan şehirleri içerisinde büyüklük bakımından Erdebil, Merağa ve Urmiye'den sonra zikredilmektedir. 977 yılında Hoy'un etrafını, uzunluğu 6.500 adım olarak ölçülen ve tuğladan yapılmış müstahkem bir sur çevrelemekteydi (İbn Havkal, 2014, 261; İstahrî, 2019, 176, 177). Akçay ve Kotur Çayı, Salmas Dağları'ndan gelerek Aras Nehri'ne dökülürken bu ırmakların beslediği bağ ve bahçelerde yetişen üzüm ve armutların şöhreti tüm dünyaya yayılmıştır. Burada yazları soğuk, kışları ise sıcak akan ve adına Kenkele Gözesi denilen bir su kaynağı mevcut idi. Kazvini'nin verdiği bilgilerden şehirde Cevlah adını verdikleri kaliteli

brokar² imal edildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan Hoy'da yaşayanların, güzel yüzlü, beyaz tenli ve Hitay neslinden olduklarından buraya İran Türkistan'ı da deniliyordu. Halkının ise Tebriz halkından daha iyi tabiatlı kişiler olduğu söylenmektedir. Bunlara ek olarak 1340 yılında Hoy'a bağlı seksen köy bulunmaktaydı (Havkal, 2014, 261; Mukaddesî, 2015, 382, dn. 480; Ağarı, 2019, 546, 547, 615, 616, Strange, 2015, 220). Hamdullah Müstevfi'nin Hitay neslinden güzel yüzlü ve beyaz tenli olarak kastettiği kişilerin Uyгур Türleri olması kuvvetle muhtemeldir (Bilgili, 2004, 156). Ambrogio Contarını ve Ruy Gonzáles de Clavijo seyahatnamelerinde yine bağ, bahçe ve otlaklarından söz ettiren Hoy'un antik Artaxarta (Aratsata) harabelerinin üzerine kurulduğu belirtilmiştir. Ayrıca 16. yüzyılda ismi belli olmayan Venedikli bir tüccar, Şah İsmail'in yaptırdığı ihtişamlı saraydan övgüyle bahsetmektedir (Ruy Gonzáles de Clavijo, 2016, 109; Caterino Zeno ve Ambrogio Contarı, 2021, 64; Sultanlar ve Savaşlar, 2021, s. 151, 152).

17. yüzyıl seyyahlarından Evliya Çelebi'ye göre Hoy, Azerbaycan topraklarında müstakil bir hanlık idi. Hanlığın kadısı, müftüsü, nakibi, münşisi, kelenterisi, darûgası, korucusu, dizçökenleri ve mihmandarları vardı. Çelebi, Vezîriâzam Ferhat Paşa tarafından dörtgen şeklinde düz bir ovada yaptırılan Hoy Kalesi'nin³ güney tarafında Tebriz Kapısı (Bab-ı Tebriz), batı tarafında ise Merend Kapısı'nın (Bab-ı Merend) yer aldığını yazar. Yine Evliya Çelebi kalenin içinde yüz hane ve bir de cami bulunurken kalenin dışında yedi bin hane, yetmiş mescid, on bir Cuma camii, iki hamam, yedi han ve bin adet dükkânın mevcut olduğunu, etrafı bağ ve bostanlarla çevrili olan şehrin büyüklüğünün ise 13.000 adım olarak ölçüldüğünü belirtir. Ayrıca şehrin havasının sıcağa meyilli olduğunu söyleyen Çelebi, yörede danedar pirinçler, pembe (pamuğu) ve abdar engürü (üzümü) yetiştirildiğini ancak Hoy'un asıl meşhur meyvesinin Peygamberi Armudu olduğunu aktarır. Öte yandan bazı tarihçilerin ve alimlerin bu şehre Türkistan, Avşaristan, İranistan diye hitap ettiklerini belirten Çelebi, seyahat ettiği sıralarda (1636-47) Hoy'da toplam yüz seksen köyün varlığını bildirmektedir. Ona göre suyunun ve havasının letafetinden dolayı beyaz tenli olan halkı Sünni olup Şafî mezhebine bağlıdır. Ek olarak Evliya Çelebi, Şah İsmail'in buradaki insanlardan *tul-i sakal*⁴ haracı aldığını da belirtmiştir.

Hoy ve yöresi; Sasani, Arap, Selçuklu, Moğol, Harzemşahlar, Karakoyunlu-Akkoyunlu, Safevî ve Osmanlı devletlerinin hâkimiyetine girmiştir. Utbe b. Ferkad es-Sülemi marifetiyle 641 yılında İslam topraklarına katılan Hoy, Tuğrul Bey zamanında Selçuklulara bağlanmıştır (Fütûhu'l-Büldân, 2013, 378; Mir'âtü'z-Zamân 2011, 109-111). İlhanlıların İran coğrafyasında hakimiyeti ele geçirmesinden sonra imareti çok seven Hülagü Han, Hoy'da tapınaklar inşa ettirirken, Aladağ'da bir saray, Merağa'da ise ünlü bir rasathane yaptırmıştır (Câmiu't-tevarih 2013, 71; Bala, 1987, 572). Moğol hakimiyetinin zayıflamasıyla bölgede sırasıyla Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri idareyi ele almışlardır (Sümer, 1957, 439, 442; Sümer, 1989, 270-274; Uzunçarşılı, 2019, 180-187, 188-198). İç Asya'dan gelen göçlerle "Türk Ülkesi" kimliği kazanan Hoy çevresi, 14. asırda Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenlerinin iskanına sahne olmuştur. Bunlardan Akkoyunlu Türkmenleri özellikle Alıncak ve Hoy yörelerine

2 Sırma veya gümüş işlemeli bir ipeklî kumaş türü, <https://sozluk.gov.tr/>, 13.06.2023.

3 "Hamdullah Kazvini, orta büyüklükte bir kale olarak tanımladığı Hoy surlarının uzunluğunu altı bin beş yüz adım olarak verirken, Clavijo, şehrin etrafında tuğladan bir duvar bulunduğunu belirtmekle yetinir. Buna mukabil Evliya Çelebi gördüğü kalenin bânisini Ferhat Paşa olarak yazmaktadır. Muhtemelen bu durum Ferhat Paşa'nın 1584'te Hoy Kalesi'ni onartmasından kaynaklanmaktadır. Ferhat Paşa kale onarıldıktan sonra buraya sekiz bin adam ve iki yüz parça küçük top koydurmuştur." Özer Küpeli, "Evliya Çelebi'nin İlk İran Seyahati Güzergâhı ve Kalelere İlişkin Bilgiler", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XI/2 (Kış 2011), s. 84, dn. 50.

4 "Şah İsmail, "bu kavimden tül-i sakal haracı almış hâlâ Şah Safiden berü muafırdır. Sakalların uzadup sakal haracı vermezler". *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C 2, s. 139, 140.

yerleşerek köyler teşkil etmişlerdir (Togan, 1979, 111, 112 Sümer, 2021, 20 dn. 28). Bu köylerin bazılarını, 1728 tarihli tahrir kayıtlarından da takip edilebilmektedir. Nitekim Akkoyunlu Türkmenleri Hoy Nahiyesi'ne bağlı Sofikendi, Sekmenabâd Nahiyesi'ne bağlı Karakuş ve Sadık?, Bebecik Nahiyesi'ne bağlı Tamaşa namı diğer Kara Ali ve Tamaşa namı diğer Manasud köylerinde mütemekkinlerdir (TD. 911, 95, 148-149, 172-190, 191, 192). Karakoyunlu Türkmenleri ise Süleymansaray Nahiyesi'ne bağlı Kızıcakala, Başarat, Fesl?, Mezkin, Karacalı, Sofi, Şekerli, Canlar ve Karazemin köylerine yerleşmişlerdir (TD. 911, s. 178-184).

Akkoyunluların bölgedeki egemenliğine 1501 yılında son veren I. Şah İsmail (1501-1524), Hoy ve çevresini Safevî topraklarına katmıştır (Bilgili, 2011, 29; Bala, 1987, 571, 572; Yazıcı, 1998, 258; Yakuboğlu, 2018, 186). Savaşlar sırasında tahrip olan Hoy'u bayındır hale getirmek için çalışan Şah İsmail, şehirde ihtişamlı bir saray yaptırarak bir süre burada yaşamıştır (Sultanlar ve Savaşlar, 2021, 151, 152) Hoy'un Osmanlı idaresine geçmesi ise 23 Ağustos 1514 tarihinde Çaldıran Savaşı⁵ ile gerçekleşmiştir (Tacü't-tevarih, 1992, 195-210; Ahsenü't tevârih, 2004, s. 177-184). Ancak Hoy ve çevresindeki Osmanlı hakimiyeti çok uzun sürmemiş ve şehir kısa sürede Osmanlıların elinden çıkmıştır. Osmanlılar ile Safevîler arasında sürekli el değiştiren Hoy ve çevresi, Kanuni Sultan Süleyman'ın (1520-1566) İran seferleri sırasında Vezir İskender Paşa'nın Hoy valisi Dümbülü Hacı Sultanı 1548-49 yılında yenmesiyle tekrar Osmanlı Devleti'ne bağlanmıştır (Solak-Zâde 1989, 180, 213-218; Yakuboğlu, 2018, 187, 188; Kırzioğlu, 1998, 147, 147 dn.73, 204, 206). Fakat Kanuni'nin batıya dönmesiyle Hoy ve çevresi tekrar Safevîlerin egemenliğine geçmiştir. III. Murad döneminde (1574-1595) 1578 yılında Lala Mustafa Paşa ve 1585 yılında Özdemiroğlu Osman Paşa marifetiyle bölgede Osmanlı hâkimiyeti tekrar tesis edilmiştir (Mustafa Cezar, 2011, 1313 vd). 13 Eylül 1585 tarihinde fethedilen Hoy, seferlerde yararlılıkları görülen Şahkulu Oğullarının tasarrufuna verilmiştir. (Solak-Zâde 1989, 331vd; Kırzioğlu, 1998, 317-319, 358 dn. 309). Ancak Şahkulu Bülbülân ailesi buranın kendilerinin ocaklığı olduğu bahanesiyle tahririne ve gelirlerin hassa kaydedilmesine karşı çıkmışlardır. Bununla ilgili Ferhat Paşa'ya gönderilen 12 Ocak 1587 tarihli bir hükümde on yıldır tahrir olunamayan Urmiye, Salmas ve Hoy'un tahrir edilmesi salık verilmiştir. Bu sürecin sonunda tanzim edilen 1593 tarihli defterde Hoy, *Nahiye-i Hoy der Liva-i Tebriz* şeklinde defter edilmiştir (TD. 668, 1, 16, 116). 1593 tarihli defterde nahiye statüsüyle kaydedilen Hoy ile ilgili Tebriz muharriri Ali'ye gönderilen 23 Mart 1593 tarihli bir hükümde ise Hoy ve Salmas'ın müstakil birer sancak olamayacağı her ikisinin bir sancak olması gerektiği belirtilmiştir (Bilgili, 2004, 36).

Bölgedeki Osmanlı-Safevî mücadelesi 17. yüzyılın başında da sürmüştür. Nitekim 1603 yılında Hoy ve çevresini, I. Şah Abbas (1587-1629) ele geçirmiş ve burası 1612 yılında imzalanan Nasuh Paşa Antlaşmasıyla Safevîlere bırakılmıştır (Yazıcı, 1998, 258; Kütükoğlu, 2020, 172-176). Ardından Hoy, IV. Murad'ın (1623-1640) 1635 yılında çıktığı Revan seferiyle büyük bir tahribata uğramıştır (Solak-Zâde, 1989, 545 vd; Yılmaz, 2020, 177-183) Seferin sonunda imzalanan Kasr-ı Şirin Antlaşması (17 Mayıs 1639) gereği, Safevîlerin elinde kalmıştır (Yakuboğlu, 2018, 187, 188). 18. yüzyılın başlarından itibaren İran'ın içinde bulunduğu iç karışıklıktan faydalanmak isteyen III. Ahmed (1703-1730), 1724 yılında İran'a büyük bir sefer düzenleme kararı almıştır. Bu seferle birlikte Osmanlı ordusu Nahçıvan, Gence, Revan, Hoy, Merend, Salmas, Kirmanşah, Sîne, Hemedan ve Nihâvend'i ele geçirmiştir (Aktepe, 1989, 34-38; Aydoğmuşoğlu, 2022, 68, 69, 83, 92 vd. 164; Kütükoğlu, 1993, 1 vd).

5 Bu savaş, Hoy'un nahiyelerinden biri olan ve şehrin kuzey-doğusunda yer alan Çaldıran Ovası'nda gerçekleşmiştir.

2- Osmanlı Döneminde Hoy Kazasının Sosyal ve Ekonomik Yapısı

2.1- Merkez Nahiyesinde (Nefs-i Hoy) Nüfus ve Yerleşme

İdaresini kadı ve subaşlıların üstlendiği şehirler, idari, iktisadi ve kültürel faaliyetlerin yapıldığı, çeşitli zümrelerin bir arada yaşadığı toplumsal hayatın merkezini teşkil eden yerleşim yerleridir (Küçükbaşçı, 2010, 449-451; Şahin, 2010, 446-449; Düzbakar, 2003, 97-108). S. Faroqhi 400-1000 arasında vergi nüfusu bulunan yerlerin şehir olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre bir yerin şehir kimliği kazanabilmesi için ilk etapta kadı veya sancakbeyine ihtiyaç vardır. Ayrıca pazar faaliyetleriyle ilgili vergilerin mevcudiyeti ispatlanmalıdır. Çarşıya ilişkin belgeler ile nüfusun büyük bir kısmının maişetinin tarım dışı uğraşlarla kazandıkları ortaya konulmalıdır (Faroqhi, 1993, 12, 16). Bu bağlamda kadı, müftü, nakib, münşi, mihmandar gibi idari ve askeri görevliler ile sosyal ve ekonomik etkinliklerin yürütüldüğü yetmiş mescid, on bir Cuma camii, iki hamam, yedi han ve bin adet dükkân bulunan Hoy merkez nahiyesinde 1728 yılında 1.558 vergi nüfusu vardı (Evliyâ Çelebi, 2006, 139, 140; TD. 911, 6-33). Zikredilen tarihte 180.000 akçe olarak belirtilen ihtisab, ihzariye, bac-ı bazar, resm-i kapan, kantar, boyahane, bazar-ı esb, kasabhane ve şemhane gibi hem üretim hem de işletmelere dair vergilere tesadüf edilmesi, şehirde canlı bir ticari hayatın olduğuna da işaret etmektedir. Ayrıca Hoy'da, bir yerin şehir olduğunu gösteren ve günlük alışverişlerin yapıldığı pazarlar da kurulmaktaydı (TD. 911, 33). Dolayısıyla bir şehir hüviyetine sahip olan Hoy, Osmanlı arşiv vesikalarının diliyle “*Bazar Durur, Cuma Kılınur*”⁶ bir yerdir.

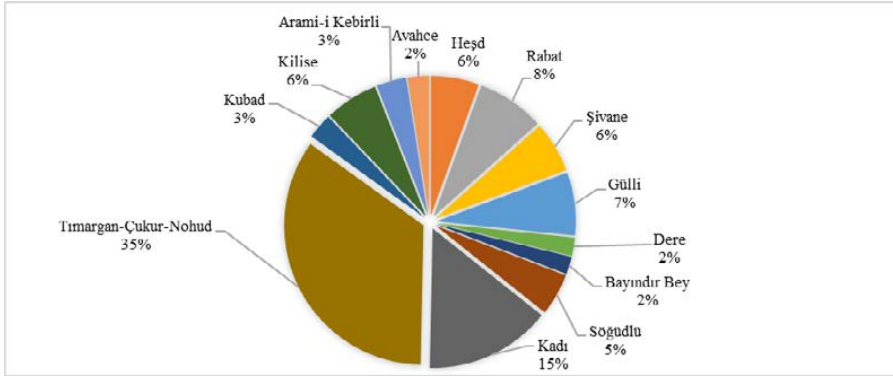
Hoy 1728 yılında tanzim edilen tahrir kayıtlarında Heşd, Şivane Rabat, Dere, Gülli, Kadı, Bayındır Bey, Söğüdü, Kubad, Tımarğan, Çukur, Nohud, Arami-i Kebirli, Kilise ve Avahce olmak üzere 15 mahalleye ayrılmıştı. Ancak burada Tımarğan-Çukur-Nohud mahalleleri tek kalemde yazılmıştır (TD. 911, 6-33). Mahallelerin ⁷ çekirdeğini çoğunlukla cami, mescid, imaret veya tekke gibi sosyal ve dini mekanlar meydana getirmekteydi (Gülten, 2012, 86, 187). Nitekim Hoy'daki Kilise Mahallesi adını orada bulunan bir dini yapıdan; Dere, Çukur, Söğüdü, Gülli gibi mahalleler de isimlerini kuruldıkları yerin tabii özelliklerinden almışlardır. Kadı ve Bayındır Bey mahallelerinin adı muhtemelen şehrin yöneticisi konumundaki kişilerin, o mevkide oturmasından dolayı verilmiştir. Kilise Tımarğan, Nohud ve Çukur mahalleleri ise şehrin varoş kesimini oluşturmaktaydı (Bilgili, 2004, 118). Öte yandan Tımarğan Mahallesi'nde yaşayan Türkler zirai faaliyette de bulunuyorlardı. Bunların 7'si çift, 4'ü nim- çift, 5'i bennak, 20'si caba idi. Adı geçen mahallelerde zemin ve bahçe üniterinin çokluğu dikkati çeker ki, Heşt Mahallesi'nde 49 zemin 9 bahçe, Rabat Mahallesi'nde 57 zemin 19 bahçe, Şivane Mahallesi'nde 36 zemin 35 bahçe, Gülli Mahallesi'nde 20 zemin 46 bahçe, Dere Mahallesi'nde 33 zemin, Bayındır Bey Mahallesi'nde 32 zemin, Söğüdü Mahallesi'nde 51 zemin 15 bahçe, Kadı Mahallesi'nde 29 zemin 114 bahçe, Tımarğan- Nohut-Çukur mahallelerinde 90 zemin 157 bahçe, Kubad Mahallesi'nde 3 zemin 12 bahçe, Kilise Mahallesi'nde 17 bahçe, Arami-i Kebirli Mahallesi'nde 26 zemin 19 bahçe ve Avahce Mahallesi'nde 14 bahçe yer almaktaydı (TD. 911, 6-33).

6 İfade için bkz. Mehmet Öz, “Osmanlı Klasik Döneminde Anadolu Kentleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, III/6, İstanbul 2005, s. 57-88.

7 Aynı mescitte ibadet eden cemaatin aileleriyle birlikte yerleştikleri şehir kesimi olarak ifade edilen mahalle kavramı aynı zamanda birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirlerinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan kişilerden oluşmuş bir topluluğun yaşadığı yer olarak belirtilmiştir. Özer Ergenç, “Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, *Osmanlı Araştırmaları IV*, ed. Halil İnalçık-Nejat Göyünç-Heath W. Lowry, İÜ. Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1984, s. 69.

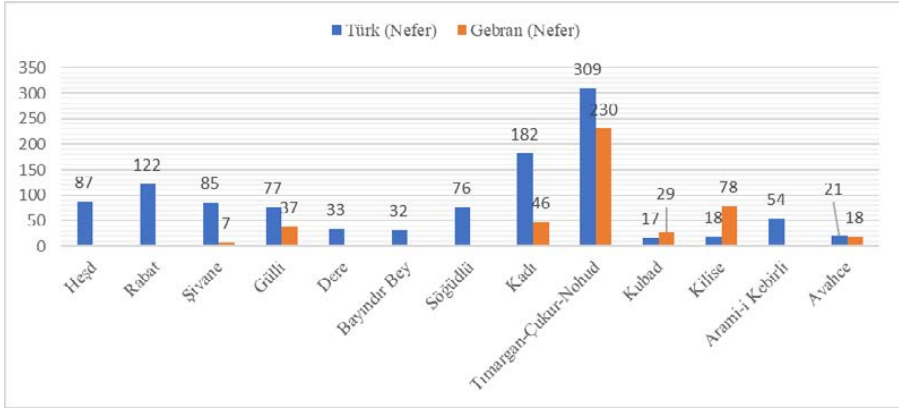
Mahallelerin nüfus yapısına bakıldığında eskiden beri var olan Türk nüfusun yanı sıra sonradan gelip yerleşen Türkmenlerden başka gayrimüslim nüfusa da rast gelinmiştir (Bilgili, 2016, 121). Özellikle Heşd, Rabat, Bayındır Bey, Dere ve Söğüdü mahallelerinde sadece Türkler yaşarken; Şivane, Gülli, Tımargan-Çukur-Nohud, Kadı, Kubad, Arami-i Kebirli, Kilise ve Avahce mahallelerinde hem Türkler hem de gebrân olarak ifade edilen gayrimüslimler birlikte oturuyordu. Gayrimüslimler Hoy'un, Kilise, Tımargan-Çukur-Nohud ve Gülli mahallelerinde yoğun bir nüfusa sahipti (TD. 911, 6-33). Tahrir eminlerinin gayrimüslimlerin hepsini gebran olarak kaydetmeleri onların etnik yapısının ortaya koyulmasını güçleştirmekle birlikte bazı mahalle adlarından bir kısmının Ermeni olduğu sanılmaktadır. Bu Ermenilerin önemli bir bölümünün, 1724 yılında III. Ahmed'in İran seferleri sırasında orduların önünden kaçıp şehre sığınanlar olduğu söylenmektedir (Bilgili, 2016, 121). Şehrin asıl Hıristiyan unsurunu ise Arami Katolik (Keldani) veya Nasturiler meydana getirdiği tahmin edilmektedir. Eskiden Keldani ve Süryanilerin yaşadığı mahalle ise Arami-i Kebirli olarak anılmıştır (Bilgili, 2016, 121).

Şekil 1: 1728 Yılında Hoy'da Bulunan Toplam Nüfusun Mahallelere Göre %'lik Dağılımı.



Hoy şehir merkezinin nüfus verilerine gelindiğinde, Heşd Mahallesi'nde 87, Rabat Mahallesi'nde 122, Şivane Mahallesi'nde 92, Gülli Mahallesi'nde 114, Dere Mahallesi'nde 33, Bayındır Bey Mahallesi'nde 32, Söğüdü Mahallesi'nde 76, Kadı Mahallesi'nde 228, Tımargan-Çukur-Nohud Mahallesi'nde 539, Kubad Mahallesi'nde 46, Kilise Mahallesi'nde 96, Arami-i Kebirli Mahallesi'nde 54 ve Avahce Mahallesi'nde 39 olmak üzere toplam 1.558 nefer mevcut idi. Buradan hareketle nüfusun %35'lik diliminin Tımargan-Çukur-Nohud Mahallesi'nde %15'lik kısmının Kadı Mahallesi'nde ve %8'lik kısmının ise Rabat Mahallesi'nde oturduğu tespit edilmiştir. Şivane Mahallesi'nde 7, Gülli Mahallesi'nde 37, Kadı Mahallesi'nde 46, Tımargan-Çukur-Nohud Mahallesi'nde 230, Kubad Mahallesi'nde 29, Kilise Mahallesi'nde 78, Avahce Mahallesi'nde ise 18 nefer gebran-ı nasaran olarak yani gayrimüslim olarak yazılmıştır. Gayrimüslimlerin toplam nefer sayısı ise 445 idi. Bu verilere göre Hoy şehir merkezinin nüfusunun %71'i Türk, %29'u ise gayrimüslimlerden müteşekkildi (TD. 911, s. 6-33).⁸

⁸ A.S. Bilgili, Şehrin Nüfusunu %72'si Türk, %28'i gayrimüslim (Ermeni, Keldani, Nasturi) olmak üzere yaklaşık 7.975 kişi olarak tespit etmiştir. Bilgili, "İran-Azerbaycan Şehirlerinde Ermeniler", s. 121.

Şekil 2: 1728 Yılında Hoy'un Mahallelerinin Nüfus Yapısı.

2.2- Küçük İşletmeler

Tebriz-Trabzon transit geçiş güzergahında bulunan Hoy, eski ve yeni ticaret yollarının kavşak noktasını teşkil etmektedir (Bilgili, 2004, 197, 198). Bu nedenle Hoy, seyyahların, tacirlerin ve kervanların sıkça uğradıkları bir yer idi. Evliya Çelebi, 17. yüzyılda şehirde iktisadi faaliyetlerin döndüğü yedi han ve bin adet dükkândan bahsetmiş ancak dükkanların niteliklerine değinmemiştir (Evliyâ Çelebi, 2006, 139, 140). Buna göre tahrirlerine yansıyan bilgilerden şehirde çok sayıda pazarın kurulduğu anlaşılmakla birlikte 1593 yılında şırahane, tabakhane, tuzla, hamam; 1728 yılında ise boyahane, kasaphane, şemhane, bezirhane ve değirmen gibi küçük ölçekli işletmelerin mevcut olduğu görülmektedir (TD. 668, 16; TD. 911, 33).

1593 yılında mukataaya verilen tuzla, tabakhane ve şırahane gibi işletmeler Hoy'un gelir kalemleri arasında önemli bir yer tutmaktaydı. Buna göre şehrin tuz ihtiyacını karşılayan tuzladan senelik 45.000 akçe, derilerin işlenmesi amacıyla kurulan tabakhaneden 6.000 akçe, mahallelerdeki bağlardan elde edilen üzümün pekmez, şarap ve sirke haline getirilmesi için yapılan şırahaneden ise 6.000 akçe vergi alınmıştır (TD. 668, 16). 1728 yılında Hoy şehir merkezinde küçük ölçekli işletmelerden en fazla, değirmene rastlanmaktadır. Bayındır Bey, Kubad, Aram-i Kebirli ve Avahce mahalleri hariç diğer tüm mahallelerde değirmen mevcut idi. Buna göre şehirde 3 adet yılın tamamı çalışan (tamam sal), 8 adet yılın altı ayı çalışan (nim sal) ve 6 adet harap olmak üzere toplam 17 değirmen (asiyab) yer almaktaydı.⁹ Bunlardan alınan toplam vergi ise 840 akçe olarak belirlenmiştir (TD. 911, 6-33). Zeyrek ve keten tohumlarının işlenerek bezir yağı elde edildiği küçük imalathaneler, bezirhane olarak adlandırılmıştır. (Yörük, 2014, 650, 651) Hoy şehir merkezinde yer alan Kadı, Tımargan-Çukur-Nohud mahallelerinde yılın yarısı kadar (nim sal) çalışan 6 adet bezirhaneden toplam 360 akçe vergi alınmaktaydı (TD. 911, 6-33). Ayrıca şehirde şemhane (mumhane), boyahane ve kasaphane gibi işletmeler kurulmuştu. Fakat bunların gelirleri ihtisab, ihzariye, bac-ı bazar, resm-i kapan, kantar, bazar-ı

9 TD. nr. 911, s. 6-33; Osmanlı kanunnamelerine göre çoğunlukla bir yıl yürüyen değirmenlerden altmış akçe, altı ay yürüyenlerden otuz akçe alınır. Sel suyuyla yürüyen değirmen kaç ay yürürse ayda beşer akçe, harap olanlar ise herhangi bir vergilendirmeye tabi tutulmazdı. Doğan Yörük, "XVI. Yüzyılda Konya Kazasında Su Değirmenleri ve Bezirhaneler", *Turkish Studies*, Vol. 9/1, Ankara Winter 2014, s. 639.

esb gelirleriyle birlikte verilmiştir (TD. 911, 33). Öte yandan 16. yüzyılda Hoy'a uğrayan Venedikli bir tacir, bu şehirde bol miktarda kırmızı renkli Lake üretildiğini, bunu yerin altından elde ettiklerini ve daha sonra Hürmüz'e gönderdiklerini haber vermektedir. Ayrıca bu köklerden, Hindistan'ın pek çok yerinde kırmızı renk elde etmek veya işlemek için istifade ediliyordu (Sultanlar ve Savaşlar, 2021, 151, 152).

2.3- Zaviye Vakıfları

1593 tarihli 668 numaralı defterde tesadüf edilen Han Ahmed Zaviyesi, kendi adını taşıyan köyde bulunmaktaydı. Han Ahmed Köyü ile Babaluca Mezrası'nın 35.000 akçelik hasılın 10.000 akçesi zaviyeye, geriye kalan 25.000 akçe ise Han Ahmed'in tımarına tahsis edilmiştir (TD. 668, 16, 144; Bilgili, 2011, 29-35, 185-199). Pir Saltuk Zaviyesi ise, Hoy merkez nahiyesinin Zaviye nam-ı diğer Zebun Köyü'nde Pir Saltuk tarafından kurulmuştur. Pir Saltuk'un kurucu zaviyedar olduğu söylenebilir. Pir Saltuk'un ne zaman yaşadığı ve zaviyesini hangi tarihte inşa ettiği ise belli değildir. Ancak yapılan tetkiklerden Pir Saltuk'un XV. yüzyılda yaşadığı ve zaviyesini 1453-1478 yılları arasında bir tarihte kurduğu tahmin edilmektedir. Hacı Bektaşî Veli'nin yol evlatlarından Pir Saltuk, Bektaşî dergahında yetişen halifelerden idi. Öte yandan zaviye etrafında şekillenen yerleşim birimine ise Pir Saltuk Zaviyesi'ne atfen Zaviye nam-ı diğer Zebun Köyü denilmiştir (Bilgili, 2011, 29-35, 185-199). Osmanlı Devleti de Pir Saltuk Zaviyesi'nin hizmetlerini sürdürmesi için Zaviye nam-ı diğer Zebun, Şireki, Çertava köyleri ile Zir-i rud Mezrası'nın gelirlerini buraya vakfetmiştir. Ayrıca gelen ve geçenlerin hizmetlerine baktıkları için zaviye sakinlerini bazı vergilerden muaf tutmuştur. Buna göre yukarıda zikredilen Zaviye nam-ı diğer Zebun Köyü ile Zir-i rud Mezrası'ndan 6.500 akçe, Şireki Köyü'nden 4.400 akçe, Çertava köyünden ise 1.000 olmak üzere toplam 11.900 akçe vakfedilmiştir (TD. 911, 72, 73; Bilgili, 2011, 29-35, 185-199).

İpek Yolu güzergahında bulunmasına rağmen Hoy, aslında bir tarım şehridir. Şehrin topraklarının Akçay ve Kotur Çayı havzasında yer alması, yetiştirilen ürünlerin çeşitlilik göstermesine neden olmuştur. 1728 yılında kazanın en önemli zirai ürünlerini hububat, bakliyat, bahçecilik ve muhtelif sanayi bitkileri meydana getirmektedir. Nitekim şehir merkezinde 6.000 kile buğday, 3.000 kile arpa, 1.200 kile erzen (darı), 600 kile zeyrek, 600 menn pembe (pamuk), 600 kile burçak, 300 kile şenbelile (bamy) ve 300 kile genegerçek (Hint yağı çiçeği) istihsal edilmekteydi.¹⁰ Bu verilerden hareketle üretilen hububat ürünlerinin %48'lik kısmını buğday oluştururken, ikinci sırada %24'lük oranla arpa gelmektedir. Diğer yandan şehirde meyve, sir (sarımsak), piyaz (soğan), üretimi yapılmaktaydı. Ayrıca Hoy şehir merkezindeki bahçelerde hatırı sayılır derecede meyve yetiştirilmekteydi. Üretilen meyvelerden 13.000 akçe öşür alınırken bu rakam, zirai vergiler içerisinde %21'lik bir oranla ikinci sırada yer almaktaydı. (bkz. tablo 1). Bunların yanı sıra şehrin kenar mahallelerinde az sayıda hayvancılık yapıldığı görülmektedir. 500 akçe olan ağnam vergisinden şehirde 1.000¹¹ kadar küçükbaş hayvanın mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Yine bölgedeki hayvancılıkla ilgili olarak 600 akçe baha-i kâh (saman vergisi)¹², 600 akçe resmi giyah ve yonca, 40 akçe resm-i kışlak, 60 akçe resm-i ağıl alınmıştır (TD.

10 Burada istihsal edilen ürünlerin toplamı hesaplanırken onda bir öşür ölçüsü dikkate alınmıştır.

11 Osmanlı Devleti küçükbaş hayvanlardan genellikle iki koyuna bir akçe aldığından, Hoy'daki küçükbaş hayvan sayısı da bu hükme göre hesaplanmıştır. Ömer Lütfi Barkan, *Kanunlar I (Tıpkıbasım)*, C.I, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2001, s. 3, 12, 50, 68.

12 Bina yapım malzemesi ve hayvan yemi olarak kullanılan saman, baha-i kâh adıyla vergilendirilmiştir. Bilgili, *Osmanlı İnan ve Azerbaycanı I*, s. 186.

911, 33).

1728 yılı tahrirlerinden hareketle, tablo 1'deki verilere göre Hoy şehir merkezinde 60 çift bulunmakta ve bunlardan 3.000 akçe, gayrimüslim nüfustan ise 11.125 akçe ispenç vergisi tahsil edilmiştir. Diğer vergi kalemlerine bakıldığında 13.000 akçe deştbanı ve tapu-yı zemin, 180 akçe arusane, 500 akçe resm-i dönüm, 36.000 akçe niyabet vergisi alınmıştır (TD. 911, 33)¹³ Zikredilen tarihte Hoy'da mukataa şeklinde işletilen gelir kalemleri de mevcuttu. İhtisab, ihzariye, bac-ı bazar, kapan, kantar, boyahane, bazar-ı esb (at pazarı), kasaphane ve şemhane (mumhane) gibi işletmeler 180.000 akçe olarak vergilendirilmiştir (TD. 911, 33). Varisi belli olmayan ölünün mal varlığını muhafaza etmekle görevli kuruluşa beytülmal denilmiştir. Bu gelir kaleminin miktarı ise Hoy'da 5.000 akçeydi (Erkal, 1992, 90-94; TD. 911, 33).

Tablo 1: 1728 Yılında Hoy Şehir Merkez Nahiyesinden Alınan Vergi Kalemleri ve Miktarları

Vergi Kalemleri	Ölçü	Kıymet (Akçe)	Vergi Kalemleri	Kıymet (Akçe)
Çift		3.000	Sir ve piyaz	800
İспенç-i Gebran		11.125	Adet-i Agnam	500
Buğday (Hinta)	600 (Kile)	24.000	Giyah ve Yonca	600
Arpa (Şair)	300 (Kile)	9.000	Kışlak	40
Erzen	120 (Kile)	2.400	Ağıl	60
Burçak	60 (Kile)	1.200	Dönüm	500
Zeyrek	60 (Kile)	1.200	Asiyab	840
Pamuk (Pembe)	60 (Menn)	6.000	Bezirhane	360
Şembelile (Bamya)	30 (Kile)	600	Arusane	180
Genegerçek	30 (Kile)	600	Baha-i Kâh	600
Meyve		13.000	Deştbanı ve Tapu-yı zemin	13.000
Bostan		1.000	Niyabet	36.000
Yekûn: 126.605				

2.4- Hoy Nahiyesi Kırsalında Nüfus ve Yerleşme

2.4.1-Köyler, Mezralar ve Aşiretler

Hoy merkez nahiyesinin yerleşim birimlerini, *Nefs-i Hoy* şeklinde belirtilen nahiyeye merkezi ile bunun etrafında kümelenen köyler, mezralar ve aşiretler oluşturmaktadır. Nitekim 1728 yılında merkez nahiyeye bağlı 110 köy, 18 mezra bulunmaktadır (TD. 911, 37-100). Ancak bu köylerden Yenice, Haşri, Emirbey, Karabulak, Karaviran, Certava, Çavuşkulu, Asbaran, Karabulak, Pirkendi, Karabulak, Hamzakendi, Kara,

¹³ Kanunnamelerde miktarı önceden belli olmayan vergilere niyabet veya bad-ı heva adı verilmektedir. Hoy'da bu vergi niyabet başlığı altında *ve cürm-ü cinayet ve bad-ı heva ve müjde-i abdi abık ve yava ve gayrihi* şeklinde zikredilmektedir. Osmanlıda vergiler için bkz. Neşet Çağatay, "Osmanlı İmparatorluğundan Alınan Vergi ve Resimler", *DTCF Dergisi*, V/1 (Ocak-Şubat) s. 495, 504, 505; Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu (Toplum ve Ekonomi)*, Eren Yayınları, İstanbul 1993, s. 33 vd.

Kabak, Hoşakendi, Akçakendi, Anbarlı, Şirinbulak ve Haret köylerinde nüfus mevcut olmadığından *hâlî âni 'r-re 'âyâ* olarak kaydedilmişlerdir (TD. 911, 40, 49, 59, 67, 69, 73, 75, 79, 80, 81, 84, 86, 88, 93, 94). Muhtemelen boş köylerin arazileri diğer köyler tarafından tasarruf edildiğinden *humsul gallat ve öşr-ü hububat ve rüsûmât-ı sâire* şeklinde buralara belli miktarlarda vergi tanımlanmıştır. Boş köylerin yanı sıra Azâm-ı Kebir, Hendevar, Şuhrak, Bulamaç, Gülabi, Sağdal ve Bilevar köylerinde sadece 1 veya 2 nefer yer almaktaydı (TD. 911, 41, 59, 60, 62, 64, 65, 94). Muhtemelen uzun süren Osmanlı- Safevî savaşları bu köylerin boşalmasına sebep olmuştur.

Hoy merkez nahiyesine bağlı köylerin büyük bölümünde Türkler yaşarken bir kısmında da gayrimüslimler ikamet etmekteydi. Mahlezan, Köheran, Saidabad, Seyvan ve Barcı köylerinde ise hem Türkler hem de gayrimüslimler meskûn idi (TD. 911, 37, 38, 45, 46, 47, 69). Sadece gebran olarak kaydedilen gayrimüslim köyler ise Kırık, Akdaş, Dize-i Şekavet, Karacalı, Fenayi, Bulamaç, Emined, Şuhrak, Tökelek, Balıkçı, Var, Behistan, Ömerler ve Keris köyleriydi (TD. 911, 58-65, 70, 77-75, 86, 89, 96). Özellikle Mahlezan, Köheran, Saidabad, Dize-i Şekavet, Karacalı, Fenayi, Bulamaç, Eminede, Şuhrak, Behistan köylerinde birer kilise mevcut idi. Köylerde yaşayan nüfusa bakıldığında toplam 1.757 nefer yer alırken bunların 1.316'sı Türk, 441'i gayrimüslim idi. Yani köylerde yaşayan nüfusun %75'i Türk, %25'i gayrimüslimlerden oluşmaktaydı. Öte yandan Türk nüfusun 1.188'i hane (evli ve toprak tasarruf eden), 132'si ise mücerred (bekar) statüsünde kaydedilmiştir. Ayrıca Türk nüfus, tasarruf ettiği toprak miktarına göre 300 hane çift, 125 hane nim-çift, 394 hane bennak, 378 hane caba, 67 hane zemin, 18 hane ise bahçe olarak yazılmıştır (TD. 911, 34-100). Köylerin isimleri, nefer sayıları ve vergi hasılları tablo 2'de ayrıntılı olarak verilmiştir (bk. tablo 2).

Tablo 2:1728 Yılında Hoy Merkez Kazasına Bağlı Köylerin Nefer ve Hasılları

No	Köyler	Nefer (Türk/ Müslim)	Nefer (Gayrimüslim)	Vergi Yekûnu
1	Piyecik der nezd-i Sayir?	40		17.430
2	Akışlı der nezd-i Piyecik	8		6.200
3	Mahlezan	2	61	18.300
4	Evoğlu	98		25.200
5	Yenice nezd-i karye-i m (hâlî âni'r-re'âyâ)			1.500
6	Bilevar	1		3.000
7	Ersi nezd-i Mahlezan	32		8.400
8	Vişle-i Bala	45		14.900
9	Vişle-i Zir	46		13.800
10	Bağdere	5		6.500
11	Kerdaşin	29		10.400
12	Köheran nd. Kùhrevan	1	17	13.500
13	Saidabad nd. Sadvad	20	95	25.500
14	Nevayi	8		8.500
14	Haşri nezd-i karye-i m (hâlî âni'r-re'âyâ)			700
16	Karasha'ban	32		10.300
17	Valadiyan	100		28.400

18	Ağcakışlak	9		6.200
19	Hakimerdan	42		18.500
20	Dizediz	135		29.300
21	Seyid Taceddin	44		14.000
22	Azab	25		7.400
23	Kırık (Gebran)		32	10.800
24	İmam Kendi maa mahalle-i İhtiyar	10		2.600
25	Aktaş		4	2.000
26	Emirbey maa karye-i Mirzacelal (hâlî âni'r-re'âyâ)			1.500
27	Sağdal nd. Sadal	2		1.000
28	Kulabi nezd-i Şehri Hoy	2		2.500
29	Dize-i Şekavet		12	9.000
30	Karacalı		15	8.000
31	Fenayi maa Dize-i Hancıhan		17	9.000
32	Bulamaç		2	3.500
33	Serab maa Karye-i Pirmikail	12		15.400
34	Eminede		12	10.800
35	Molla Mezidbey Kendi dahi derler	16		3.900
36	Şuhrak		2	1.200
37	Tökelek nezd-i karye-i Kırık		18	6.800
38	Hendeven	2		1.500
39	Deliceli	4		2.000
40	Binverdi	13		7.000
41	Şa'banlı nd. Bulgunlu Tuzlaköy dahi derler ma Dere-i Kalander	16		7.000
42	Mahalle-i Cabal nezd-i m.			6.320
43	Karabulak nezd-i karye-i Binverdi			800
44	Molla Canid	20		8.000
45	Şor Bulak	8		5.000
46	Karaviran nezd-i karyei Seyvan (hâlî âni'r-re'âyâ)			1.500
47	Abatin	1		1.500
48	Sivan nezd-i karye-i Bulgutlu	1	6	6.300
49	Bahtiyaran	4		3.300
50	Balıkçı/Balıkçık?		15	1.200
51	Şeyh Şeref	15		7.570
52	Besdigan?	24		8.000
53	Zaviye nd. Zebun Vakf-ı Zaviye-i Pîr Saltuk	9		6.500
54	Şîrek-i Vakf-ı Zaviye-i Pîr Saltuk	10		4.400
55	Cartava Vakf-ı Zaviye-i Pîr Saltuk			1.000
56	Bozğuş	2		2.000
57	Rahal	14		8.000
58	Hoyama Nezd-i Şehr	7		8.000

59	Çavuş Kulu Nezd-i m. (hâlî âni'r-re'âyâ)			1.000
60	Vâr		99	32.400
61	Bayatlı	9		4.600
62	Hendevar	7		4.500
63	Almalu	9		4.000
64	Ersek	6		3.200
65	Asbaran (hâlî âni'r-re'âyâ)			1.000
66	Karabulak nezd-i karye-i m			800
67	Pir Nadi nezd-i karye-i Evoğlu	17		8.100
68	Pir Kendi nezd-i karye-i m. (hâlî âni'r-re'âyâ)			2.000
69	Zerevan	17		8.500
70	Karabulak nezd-i karye-i m. (hâlî âni'r-re'âyâ)			700
71	Yarım Kaya	19		7.400
72	Kızkala'	25		12.300
73	Eğri Bucak	8		4.300
74	Barcı	10	3	5.400
75	Kozlıca	5		4.200
76	Hamza Kendi (hâlî âni'r-re'âyâ)			2.000
77	Karakel	4		3.500
78	Sögüdlü	5		4.200
79	Hemzayan	5		4.000
80	Meydan	4		2.000
81	Kara nezd-i karye-i m (hâlî âni'r-re'âyâ)			500
82	Behistan		7	5.300
83	Kurul (Aşiret-i Kurullu)	15		8.900
84	Karacalu nezd-i m (Aşiret-i Kurullu)	9		7.800
85	Revend nezd-i karye-i Kurul (Aşiret-i Saraylı)	6		3.700
86	Kabak nezd-i karye-i m (hâlî âni'r-re'âyâ)			700
87	Seravcık	8		5.200
88	Ömerler nd. Adıyaman		4	6.000
89	Badalvad nezd-i Şehr	29		20.000
90	Mücdavad nezd-i Şehr	25		20.200
91	Hanki nezd-i karye-i Badalvad	7		3.600
92	Zeyveh nezd-i karye-i Pir Musa	4		8.500
93	Pir Musa	17		15.000
94	Hoşa Kendi (hâlî âni'r-re'âyâ)			500
95	Akca Kışlak (hâlî âni'r-re'âyâ)			800
96	Pire	10		14.500
97	Azam-ı Kebir?	2		2.500

98	Anbarlı (hâli âni'r-re'âyâ)			500
99	Şirin Bulak (hâli âni'r-re'âyâ)			1.000
100	Haret (hâli âni'r-re'âyâ)			800
101	Belikli (Aşiret-i Küresenli)	22		10.500
102	Şüvan Kendi (Aşiret-i Demir Ödenli/Odunlu?)	8		5.300
103	Sofi Kendi (Aşiret-i Ak Koyunlu)	4		2.200
104	Keris		20	10.800
105	Pesek-i Atik	8		5.500
106	Pesek-i Cedid nd Han Dizesi maa Dize-i Yenice	19		10.500
107	Besimci?	16		8.400
108	Balabad nd. Badalan	23		10.800
109	Ketenli-i Zir (Aşiret-i Ketenli)	15		8.100
110	Ketenli-i Bala	5		6.000
	Toplam	1.316	441	797.020

Hoy merkez nahiyesinin kırsalını meydana getiren birimlerden bir diğeri mezralardı. 1728 yılında düzenlenen tahrirlerden elde edilen verilere bakıldığında Hoy kırsalında toplam 15 adet mezra yer almaktadır. Bunlar Sabayaz, Çerme, Akbulak, Zengin, Beşdepe, Merdavlaz, Avade, Şirin Kendi, Karaderviş, Zir-i rud, Boyraboş, Selekti, Kurtalı, Zağa, Ömerlü adlarını taşımaktadır. Bunlardan Zağa ve Şirin Kendi mezralarının önceden köy vasfı taşıdıkları *sabıka karye imiş* şeklinde ayrıca belirtilmiştir. Yukarıda zikredilen Karaderviş Mezrası'nın gelirleri Serab ile, Zir-i rud Mezrası'nın gelirleri Zaviye nam-ı diğer Zebun Köyü ile, Zağa Mezrası'nın gelirleri ise Hamza Kendi Köyü ile hesaplanmıştır. Diğer mezraların hasılları 13.400 akçedir (TD. 911, 7-9, 20-29, 41, 49, 52, 56, 60, 62, 72, 73, 75, 84, 89, 90). Öte yandan Hoy kırsalında çok sayıda Türkmen aşireti yaşamaktaydı. Buradaki aşiretlerin genelde yerleşikliğe geçtikleri ve köyler meydana getirdikleri görülmektedir. Nitekim İmam Kendi ve Sağdal köylerinde Virmez Bayad? Aşireti, Kurul ve Karacalı köylerinde Kurullu Aşireti, Revend Köyü'nde Saraylu Aşireti, Belikli Köyü'nde Küresenli Aşireti, Şüvan Kendi Köyü'nde Demirödenli? Aşireti, Sofi Kendi Köyü'nde Akkoyunlu Aşireti ve Aşağı Ketenli Köyü'nde Ketenli Aşireti yerleşmiştir (TD. 911, 58, 59, 86, 87, 88, 95, 99).

2.5- Hoy Nahiyesi Kırsalında Vergiler

2.5.1- Raiyyet Rüşumu

Bir köylü hanesinin toprağın verimine göre 60 ilâ 150 dönüm arasında işlediği arazinin ölçüsüne çift denilmektedir. Bir çift miktarı toprak süren haneden 22 ile 70 akçe arasında çift resmi tahsil edilmektedir. Hoy'da ise bu miktar 50 akçe olarak belirtilmiştir. Bir çiftin yarısı kadar toprak işleyen haneler de nim-çift olarak kaydedilmişlerdir. Buna göre köylerde 300 adet çift, 126 adet nim-çift ünitesi varken, zikredilen ünitelerden 14.300 akçe çift, 3.125 akçe nim-çift resmi alınmıştır. Diğer yandan, evli olup nim-çiftten daha az toprak tasarruf eden veya hiç toprağı olmayan hanelere bennak adı verilmektedir. Buna göre Hoy livasında 18 akçe vergi alınan bennak ünitelerinin sayısı 394, vergileri ise 6.688 akçe tutarıydı. Cabalardan da 12 akçe vergi almırken bunların sayısı 378, vergi miktarları 4.474 akçeydi. Bazı bölgelerde *kar u kisbe kadir* duruma gelen mücerredlerden 6 akçelik vergi tahsil

edilmiştir. Nitekim Hoy merkez nahiyesine bağlı köylerde toplam 132 mücerrede tesadüf edilirken bunlardan 768 akçe vergi toplanmıştır. İспенç resmi ise, gayrimüslim reyadan Müslümanların çift resmine mukabil alınan bir vergidir (İnalçık, 1993, 31 vd; Çağatay, 1947, 496- 501). Buna göre Hoy kazasına bağlı köylerde bulunan gayrimüslimler, çift vergisine karşılık olarak 10.855 akçe ispenç ödemişlerdir (TD. 911, 34-100).

2.5.2- Zirai Üretim ve Vergiler

1728 yılında Hoy merkez nahiyesine bağlı köylerin zirai faaliyetlerini buğday, arpa, erzen, keresne, zeyrek, burçak, şembelile, genegerçek, pamuk, keten, yonca, bostan, meyve ve bağcılık oluşturmaktaydı. Buna göre Hoy kırsalında 69.952 kile buğday, 35.750 kile arpa, 14.250 kile erzen, 6.160 kile keresne, 6.660 kile zeyrek, 6.930 menn pamuk, 210 kile burçak, 2.500 kile şembelile ve genegerçek istihsal edilmiştir. Osmanlı Devleti ise istihsal edilen buğdaydan 6.952 kile/kıymeti 268.200 akçe, arpadan 3.575 kile/kıymeti 106.050 akçe, erzenden 1.425 kile/kıymeti 28.240 akçe, keresneden (kürüşne/küşne: kara burçak)¹⁴ 616 kile/kıymeti 12.140 akçe, zeyrekten 666 kile/kıymeti 12.716 akçe, pamuktan 693 menn/kıymeti 69.300 akçe, burçaktan 21 kile/kıymeti 420 akçe, şembelile ve genegerçekten 250 kile/kıymeti 4.840 akçe, kenten ve yoncadan 6.620 akçe, bostandan 7.930 akçe, meyveden 4.985 akçe, bağlardan 2.180 akçe vergi almıştır. Öte yandan çavdar ekimi sadece Keris köyünde (vergi: 10 kile, 200 akçe), Kapluca (kılçıklı buğday, vergi: 14 kile, 280 akçe) ekimi ise Ketenli-i Zir ve Ketenli-i Bala köylerinde yapılmaktadır. Piyecik köyünde 1.000 akçe sir ve piyaz (soğan) öşrüne tesadüf edilmiştir (TD 911, 34-100).

2. 5.3- Hayvancılık, Küçük İşletmeler ve Arızı Vergiler

1728 yılındaki tahrir kayıtlarında adet-i ağnam ve resm-i küvvare vergilerine rastlanması, Hoy ve çevresinde küçükbaş hayvancılık ile arıcılık faaliyetlerinin yapıldığını göstermektedir. Bu bağlamda hayvancılığa dair köylerden 15.378 akçe adet-i ağnam, 9.340 akçe akçe resm-i küvvare,¹⁵ 7.370 akçe resm-i yaylak ve ağıl, 3.260 çayır ve akçe otlak, 580 akçe yaylak ve kışlak, 8.220 akçe baha-i gâh (saman vergisi) tahsil edilmiştir (TD. 911, 37-100).

Hoy nahiyesi kırsalında hemen hemen her köyde küçük işletme kategorisinde değerlendirilen değirmeler mevcuttu. Nahiyeye bağlı köylerde toplam 98 değirmen bulunurken su rejiminin durumuna göre bunların 11'i yılın tamamı, 47'si yılın yarısı, 9'u yılın çeyreği çalışırken, 31 değirmen de harap olarak yazılmıştır. Buna göre kazaya bağlı köylerdeki değirmenlerden toplam 4.681 akçe asiyab vergisi tahsil edilmiştir (TD. 911, 34-100). Değirmenlerin yanı sıra Mahlezan, Köhrevan ve Vâr köylerinde birer adet zeyrek ve keten tohumlarını işleyen bezirhane mevcut idi. Bu bezirhanelerin tamamı yılın yarısı çalışmakta olup toplam 180 akçe vergi alınmıştır (TD. 911, 37, 38, 45, 46, 76-77). Ayrıca Hoy merkez nahiyesine bağlı köylerde toplam deştbanı ve tapu-yı zemin vergisi 35.450 akçe, arusane vergisi 13.320 akçe niyabet vergisi ise 70.880 akçe olarak verilmiştir (TD. 911, 34-100).

14 Nohud növü anlamında bugün Nahçıvan dialektiğinde işlenen “kürüşne” sözü “keresne” şeklinde yazıya alınmıştır. Mahirə Hüseyinova, *Dilin Elmi və Estetik Problemləri*, ADPU-Naşıryatı, Bakı 2019, s. 299; Mehmet Özmen, “Hatay-Erzin Başlamış Köyünden Derlenen Bitki Adları”, *Erdem Dergisi*, S 58, s. 262.

15 TD. nr. 911, s. 34-100. Osmanlı kanunnamelerindeki genel ağnam ve kovan vergi hükümlerine göre (iki koyuna 1 akçe/1 kovandan iki akçe) Hoy kırsalında 30.756 koyun, 4.670 kovan yer almaktadır.

2. 6- Gelirlerin Dağılımı

Osmanlı Devleti'nde gelirler tasarruf şekillerine göre miri, vakıf ve mülk olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Bu bağlamda yıllık gelirleri 20.000 akçe olan dirlikler tımar, 20.000'den fazla olan dirlikler zeamet, 100.000 akçenin üzeri dirlikler ise has olarak belirtilmiştir (Bulduk, 2013, 220). Hoy kazası gelirlerinin dağılımına bakıldığında 1594 yılında tanzim edilen tımar defteri bazı fikirler vermektedir. Buna göre Tebriz'e bağlı Hoy nahiyesinde has gelirlerinin toplamı 509.000 akçe, zeamet gelirlerinin toplamı 872.950 akçe, tımar gelirlerinin toplamı ise 394.815 akçeydi (TD. 668, 16, 116-126, 127-146) Buna göre gelirlerin %49'unu zeamet, %29'unu has, %22'sini ise tımar oluşturmaktaydı.

Sonuç

Tarihî olarak Jeo-stratejik konumu itibariyle askeri bir üs vazifesi gören Hoy ve yöresi, tarihi süreçte çok sayıda devletin egemenliğine girmiştir. Bölgenin Türklerle münasebeti ise Sasanilere kadar uzanmaktadır. 10. yüzyılda İran Türkistanı olarak adlandırılan şehirde Selçuklu, Moğol, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safevî ve Osmanlı devletleri hüküm sürmüştür. Yörenin topografik özellikleri, şehri daha ziyade siyasi- askeri açıdan ön plana çıkarmıştır. Nitekim Sultan Tuğrul ve Sultan Alpaslan karargahlarını burada kurmuşlar, Abaka Han ve Şah İsmail vakitlerinin büyük bölümünü burada geçirmişlerdi. Ayrıca Türk tarihi açısından önemli bir yere sahip olan Çaldıran Savaşı, Hoy'un nahiyelerinden biri olan Çaldıran'da gerçekleşmiştir. Dârü's-Sefâ (sefa sürülen yer) olarak adlandırılan şehir, sultanların, av yaptıkları, güzel vakit geçirdikleri mevkilerden biriydi. Öte yandan Hoy'un da içinde bulunduğu inanç ve kültür havzasında yetişen kişiler, Anadolu'da kalıcı izler bırakarak çeşitli kitleleri peşinden sürüklemişlerdir. Bu bağlamda Hoy'dan gelen *Ahi Evran*, *Abdal Musa*, *Geyikli Baba* gibi sufi, derviş ve alimler Horasan'ın manevi kültürünü de beraberlerinde getirerek Anadolu'da, Ahilik, Bektaşilik ve Kızılbaşlık gibi inanç sistemlerinin şekillenmesine büyük katkıda bulunmuşlardır.

Bölge, Osmanlıların hakimiyeti içerisinde olduğu sürede 1593 ve 1728 yıllarında iki kez tahrire tabi tutulmuştur. 1593 yılında Tebriz'e bağlı bir nahiye olduğu görülen Hoy, 1728 yılında Çors, Sekmanabâd, Gerger, Süleymansaray, Aland, Bebecik, Ovacık ve Çaldıran nahiyelerini bünyesine alarak liva statüsüne yükselmiştir. Bir kalenin etrafında şekillenen Hoy merkez nahiyesi, 1728 yılında Şivane, Heşd, Gülli, Rabat, Dere, Bayındır Bey, Söğüdü, Tımargan, Çukur, Nohud, Kadı Kubad, Kilise, Arami-i Kebirli ve Avahee olmak üzere on altı mahalleye ayrılmıştı. Hoy Nahiyesi kırsalını ise köyler, mezralar ve konar-göçerler meydana getirmekle birlikte kazaya bağlı 110 köy ve 15 mezra yer almaktaydı. Uzun süren Osmanlı Safevî mücadelesinin getirdiği istikrarsızlık bölgedeki köylerin boşalmasına ve burada yaşayan insanların başka yerlere göç etmesine neden olmuştur. Nitekim Yenice, Haşri, Emirbey, Karabulak, Karaviran, Certava, Çavuşkulu, Asbaran, Karabulak, Pirkendi, Karabulak, Hamzakendi, Kara, Kabak, Hoşakendi, Akçakendi, Anbarlı, Şirinbulak ve Haret köylerinde herhangi bir nüfus mevcut değil iken, Azâm-ı Kebir, Hendevan, Şuhrak, Bulamaç, Gülabi, Sağdal ve Bilevar köylerinde sadece 1 veya 2 nefer yer almaktaydı.

Kaynaklar

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

911 Numaralı Mufassal Tapu Tahrir Defteri.

668 Numaralı Tımar İcmal Defteri.

Araştırmalar ve İncelemeler

Adıgüzel, Abdurrahman, *Abdal Mûsa Velâyetnâmesi*, TTK, Ankara 2019.

Agasi, Mehdi, *Tarih-i Hoy*, Tebriz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tebriz 1350.

Ağarı, Murat, *Kazvini ve Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd'ı*, Ayışığıkitapları, İstanbul 2019.

Aksoy, Hatice, “Selçuklu Devri Konya ve Çevresinde Yaşayan Süfiler”, *Konya Kitabı XIX Türkiye Selçukluları ve Konya*, C. III, edit. Caner Arabacı vd., KTO Yayınları, Konya 2023, s. 567-598.

Aktepe, M. Münir, “Ahmed III”, *İA*, C. II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, s. 34-38.

Albayrak, Nurettin, “Pîr Sultan Abdal”, *İA*, C. 34, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. 277-278.

Aydoğmuşoğlu, Cihat, *Safevî Devleti (1501-1736)*, Post Yayınları, İstanbul 2022.

Bala, Mirza, “Hoy”, *İA*, C. 5, Millî Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1987, s. 571-573.

Barkan, Ömer Lütfi, *Kanunlar (Tıpkıbasım)*, C. I, İstanbul 2001.

Bilgili, Ali Sinan, “Osmanlı Tahrir Defterlerine Göre İran-Azerbaycan Şehirlerinde Ermeniler”, *Ermeni Araştırmaları*, S. 53, 2016, s. 99-140.

Bilgili, Ali Sinan, *İran, Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan'da Osmanlı Vakıfları (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2011.

Bilgili, Ali Sinan, *Osmanlı İran ve Azerbaycanı I*, Bozkır Yayınları, Erzurum 2004.

Bulduk, Üçler, *XVI. Asırda Karahisar-ı Saib (Afyonkarahisar) Sancağı*, TTK Yayınları, Ankara 2013.

Caterino Zeno ve Ambrogio Contarini'nin Seyehatnameleri, Tercüme ve Notlar, Tufan Gündüz, Yeditepe, İstanbul 2021.

Çağatay, Neşet, “Osmanlı İmparatorluğundan Alınan Vergi ve Resimler”, *DTCF Dergisi*, V/1 (Ocak-Şubat) 1947, s. 483-511.

Düzbakar, Ömer, “Osmanlı Döneminde Mahalle ve İşlevleri”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 4/S. 5, 2003/2, s. 97-108.

Ekmekçi Aşan, Güneş, *Tercüme-i Nüzhetü'l-Kulûb (nr. 188a-308b) Giriş-Dil İncelemesi-Metin-Dizin*, Dicle Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Diyarbakır 2020.

El-Belâzurî, *Fütühu'l-Bıldân*, trc. Mustafa Fayda, Siyer Yayınları, İstanbul 2013.

Ergenç, Özer, “Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, *Osmanlı Araştırmaları IV*, ed. Halil İnalçık-Nejat Göyünç-Heath W. Lowry, İÜ. Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1984, s. 69-78.

Erkal, Mehmet, “Beytülmâl”, *İA*, C. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 90-94. *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C 2, haz. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.

Faroqhi, Suraiya, *Osmanlıda Kentler ve Kentliler*, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1993.

Ferah Hüseyin, “XVI-XVII. Yüzyıl Azerbaycan Şehirleri Osmanlı Kaynakları Işığında”, *XVIII. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler*, C. II, Ankara 2002, s. 257-270.

Guy Le Strange, *Doğu Hilafetinin Memleketleri*, haz. Adnan Eskikurt, Cengiz Tomar, Yeditepe, İstanbul 2015.

Gülten, Sadullah, “XVI. Yüzyılda Prizren Kazası”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C 5/ S. 20, Kış 2012, s. 184-199.

Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-tevarih*, C. IV, haz. İ. Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.

Hüseyinova, Mahirə, *Dilin Elmi və Estetik Problemləri*, ADPU-Nəşriyyatı, Bakı 2019.

İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, trc. Ramazan Şeşen, Yeditepe, İstanbul 2014.

İbrahim B. Ahmed El-Amâsi, *Tercüme-i Şakâ'ik-i Nu'Mâniyye*, Türkiye Yazma Eserler

- Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2021.
- İnalçık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu (Toplum ve Ekonomi)*, Eren Yayınları, İstanbul 1993.
- İnalçık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Sosyal ve Ekonomik Tarihi C. I 1300-1600*, çev. Halil Berktaş, Eren Yayıncılık, İstanbul 2000.
- İstahri, *Ülkelerin Yolları*, çev. Murat Ağarı, Ayışığıkitapları Yayınları, İstanbul 2019.
- Khalılı, Reza, "Hoy Erenleri", *Türkistan'dan Balkanlara Türk Sufizmi*, edit. Gülşen Seyhan Alışık, Paradigma Akademi, Çanakkale 2021, s. 371-394.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin, *Osmanlıların Kafkas Elleri'ni Fethi*, TTK Yayınları, Ankara 1998.
- Köprülü M. Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1976.
- Köprülü, Orhan F., "Abdal Mûsâ", *İA*, C. 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, s. 64- 65.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Şehir", *İA*, C 38, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 449-451.
- Küpeli, Özer, "Evliya Çelebi'nin İlk İran Seyahati Güzergâhı ve Kalelere İlişkin Bilgiler", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XI/2 (Kış 2011), s. 69-97.
- Kütükoğlu, Bekir, "Murad III", *İA*, C 31, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2020, s. 172-176.
- Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı- İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1993.
- Mukaddem, Ali Rıza, "Ahi Evren Veli'nin Doğduğu Şehir Hôy: Arapça ve Farsça Kaynaklara Göre", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 3/10, 2010, s. 470-477.
- Mukaddesî, *İslam Coğrafyası (Ahsenü'l-Tâksîm)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015.
- Mustafa Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, C. III, TTK Yayınları, Ankara 2011.
- Ocak Ahmet Yaşar, "Geyikli Baba", *İA*, C. 14, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 45-47.
- Öz, Mehmet, "Osmanlı Klasik Döneminde Anadolu Kentleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, III/6, İstanbul 2005, s. 57-88.
- Özmen, Mehmet, "Hatay-Erzin Başlamış Köyünden Derlenen Bitki Adları", *Erdem Dergisi*, S 58, 2010, s. 255-268.
- Reşîdüddin Fazlullah, *Câmiü'l-tevarih (İlhanlılar Kısmı)*, çev. İsmail Aka, Mehmed Ersan, Ahmad Hesamipour Khelejeni, TTK Yayınları, Ankara 2013.
- Riyahi, Muhammed Emin, *Tarih-i Hoy*, Çabhan-e-i Haydarî, Çâb-ı Evvel, Tus 1372 hş.
- Rumlu Hasan, *Ahsenü'l tevarih*, çev. Cevat Cevan, Ardiç Yayınları, Ankara 2004.
- Ruy Gonzâles de Clavijo, Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyehat*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Köprü Yayınları, İstanbul 2016.
- Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Savaşlar*, Tercüme ve Notlar Tufan Gündüz, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2021.
- Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtü'l-Zamân fi Târihi'l-Âyân*, Haz. Ali Sevim, TTK Yayınları, Ankara 2011.
- Solak-Zâde Tarihi*, haz. Vahid Çubuk, C II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.
- Sümer, Faruk, "Akkoyunlular" *İA*, C II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, s. 270-274.
- Sümer, Faruk, "Azerbaycan'ın Türkleşmesi Tarihine Umumi Bir Bakış", *Belleten*, C 21/S. 83, 1957, s.429-447.
- Sümer, Faruk, *Karakoyunlular (Başlangıçtan Cihan-Şah'a Kadar)*, TTK Yayınları, Ankara 2021.
- Şahin, İlhan "Şehir", *İA*, C 38, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 446-449.
- Şahin, İlhan, "Ahî Evran", *İA*, C. 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, s. 529-530.
- Togan, Zeki Velidi, "Azerbaycan", *İA*, C II, Millî Eğitim Bakanlığı Basımevi, Ankara 1979, s. 91-118.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletleri*, TTK Yayınları, Ankara 2019.
- Yakuboğlu Cevdet, "Güney Azerbaycan'ın Hôy Yöresinden Çıkmış Bilginler (XII- XV. Yüzyıllar)", *TAD*, C. 38/S. 66, 2019, s. 170-191.

- Yakuboğlu, Cevdet, “Azerbaycan’ın Hôy Yöresinde Türk Egemenliği (XI- XVI. Yüzyıllar)”, *History Studies*, Vol. 10/Issue 2, March 2018, s. 177- 195.
- Yakuboğlu, Cevdet, “Güney Azerbaycan’ın Tarihi Kenti Hoy ve Kültürel Açıdan Anadolu’ya Katkıları (XII-XVI. Yüzyıllar)”, *II. Milletlerarası Azerbaycan- Türkiye Münasebetleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kastamonu, 2018, s.117-127
- Yazıcı, Tahsin, “Hoy”, *DİA*, C 18, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 258.
- Yılmaz, Ziya, “Murad IV”, *İA*, C 31, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2020, s. 177-183.
- Yörük, Doğan, “XVI. Yüzyılda Konya Kazasında Su Değirmenleri ve Bezirhaneler”, *Turkish Studies*, Volume 9/1, Ankara Winter 2014, s. 637-655.

Extended Abstract

Named after the salt mines in the region or Havr, which means ‘wide valley’ in Arabic, Hoy has been named as ‘Dârü’s-sefâ’, ‘City of Roses Facing the Sun’ and ‘Iranian Turkestan’ in the historical process. This place, which is famous for the abundance of vineyards and gardens, was founded on the Hoy’i pit. In addition, Islamic geographers have mentioned a water spring in Khoy which flows cold in summer and hot in winter and is called Kenkele Spring. Evliya Çelebi also says that Khoy was an independent khanate in Azerbaijan and that there were administrators such as qadi, mufti, nakib, munshi and mihmandar. Çelebi informs that there are a total of one hundred and eighty villages in Hoy and states that the people here are white-skinned Sunni and Shafi sect. In addition, there were one hundred households and one mosque inside the castle and seven thousand households, seventy masjids, eleven Friday mosques, two baths, seven inns and one thousand shops outside the castle.

Located on the Turkey-Iran border, Khoy has been home to many civilizations. The region, which was annexed to the Seljuk lands during the reign of Tughrul Beg, was under the rule of Ilkhanid, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safavid and Ottoman sovereignties. The traces of the Akkoyunlu and Karakoyunlu Turkmens who settled in Khoy, and its region are also found in the 18th century tahrir registers. Akkoyunlu Turkmens settled in the central villages of Khoy and in the districts of Sekmenabâd and Bebecik, while Karakoyunlu Turkmens settled in the district of Süleymansaray. After the Akkoyunlus, the Safavids took over the administration in Khoy and its region. Shah Ismail gave special importance here and built a magnificent palace. The city, which constantly changed hands between the Ottomans and the Safavids after the Battle of Chaldiran, has always maintained its importance due to its location on the Silk Road. Accordingly, between 1517-1739, Khoy was one of the places where the Ottoman and Safavid struggle took place. Therefore, the rural population in the region migrated towards the cities and the villages became empty and ruined.

Accordingly, in 1728, Çors, Gerger, Sekmenabâd, Süleymansaray, Bebecik, Çaldıran, Aland and Ovacık districts were connected to Hoy, which was a district of Tabriz in 1593, and it was raised to the status of a liwa. In addition, Hoy had neighborhoods named Rabat, Heşd, Gülli, Şivane, Dere, Söğüdü, Bayındır Bey, Kadı, Tımargan, Çukur, Nohud, Kilise, Kubad, Arami-i Kebirli and Avahce. The rural areas of Khoy District consisted of villages, hamlets and nomads, and there were 110 villages and 15 hamlets in the district. There were also zawiya foundations in the city, the most important of which were Han Ahmet and Pir Saltuk zawiya. In addition, small businesses such as dyehouses, stumhouses, butchery, cloth shops, tannery, shire houses and mills made important contributions to the city economy of Khoy.

People who grew up in the basin of belief and culture in which Khoy, which is called Iranian Turkestan by Islamic geographers, is located, left permanent traces in Anatolia and dragged various masses after them. In this context, Sufis, dervishes and scholars from Khoy such as Ahi Evran, Abdal Musa, Geyikli Baba brought the spiritual culture of Khorasan with them and contributed greatly to the shaping of belief systems such as Ahiism, Bektashism and Qizilbashism in Anatolia. Therefore, in this study, the settlement, population and economic status of the city of Khoy, which was under the rule of the Ottomans and the Safavids from time to time, in the 1728 tahrir registers were examined and it was revealed that it was a Turkish Islamic city.

ESKİÇAĞ ANADOLU RİTÜELLERİNDE TANRI-İNSAN İLİŞKİSİNE DAİR BİR KESİT: “ARINMA RİTÜELLERİ”

AN EPISODE ON THE GOD-HUMAN RELATIONSHIP IN ANCIENT
ANATOLIAN RITUALS: “PURIFICATION RITUALS”

ESMA REYHAN*

Sorumlu Yazar

“Tanrı Telepinu öfke nöbetine tutulmuştur... O (aceleyle) sağ ayakkabısını sol ayağına ve sol ayakkabısını sağ ayağına giydi (ve ülkesini terk etti, onun gidişiyile) pencereleri sis tuttu evi duman tuttu, ocaktaki odunlar boğuldu, altardaki tanrılar boğuldu, ağıldaki koyunlar boğuldu, ahırdaki sığırlar boğuldu, koyun kuzusunu reddetti, inek buzağısını reddetti, Tanrı Telepinu çekip gitti. Tohumların ve hayvanların doğurganlığını, bereketliliğini, gelişmesini ve bolluğunu (da) bozkıra ve çayıra alıp götürdü.”

Öz

Hititler, karşılaştıkları sorunların sebebini öfkelenen bir tanrının ülkeyi/kenti/tapınağı terk etmesiyle açıklamışlardır. Buna fırsat vermemek için öncelikle yapılması gereken, tanrılara kurbanlar sunmak, yiyecek-çecek vermek, bakımlarını yapmak (rutin işlemler/gündelik ritüeller) ile görkemli, şatafatlı; övgü, saygı ve duaların eşlik ettiği bayram ritüellerini aksatmamak gerekmektedir. Tanrıdaki öfke ise hastalık, salgın, kıtlık, kuraklık, ev içinde kan, lanet, gözyaşı gibi istenmeyen pek çok durumu ortaya çıkmasına yol açacaktır. Hatti kökenli “Kaybolan Tanrı Telipinu” mitos, bu durumu özetleyen bir örnektir. Mitos, ortarlardan kaybolan, kaybolurken de bolluğu, bereketi, ülkede iyi olan her şeyi beraberinde götüren tanrının bulunup geri getirilmesi teması üzerine kurulmuştur. Tanrı, kirlilik yüzünden çok uzaklara gitmiştir. Tanrının geri dönmesi için bu kirlilikten arınması gerekmektedir. Kirlilik, “büyü, lanet, beddua, kötü dil, cinayet, ölümlere dokunma, kirlenilmiş gıdalardan yeme, yalandan yemin etme, tanrıları kızdırma vb.” gibi eylemlerle ortaya çıkmakta; “tanrıların ülkeyi/kenti/tapınağı terk etmesi, çeşitli hastalıklar, salgın, hasadın verimsizliği, ordunun başarısızlığı, aile içinde geçimsizlik vb.” gibi çeşitli istenmeyen durumlara yol açmakta; “arınma ritüelleri” ile bertaraf edilebilmektedir. “Tanrıyı geri döndürme/çağırma ritüelleri” aynı zamanda, kaybolan tanrıyı öfke ve kinden kurtarmak için yapılan bir “arınma/arındırma ritüeli”dir. Binlerle ifade edilen sayıda tanrıya sahip olan Hitit toplumunda tanrıyı geri döndürmek için çaba göstermek yerine, onun gidişine engel olmak daha kabul görmüş olmalı ki, belgelerin büyük çoğunluğu tanrıları hoş tutmak amacına yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Din, Eski Anadolu, Ritüel, Hitit.

Araştırma Makalesi / Künye: REYHAN, Esmâ. “Eskiçağ Anadolu Ritüellerinde Tanrı-İnsan İlişkisine Dair Bir Kesit: “Arınma Ritüelleri””. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 395-416. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1525514>

* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, E-mail: esma.reyhan@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7489-9421.

Abstract

The Hittites explained the reason for the problems they encountered as an angry god leaving the country/city/temple. In order to avoid this, the first thing to do is to offer sacrifices to the gods, give them food and drink, take care of them (routine procedures/daily rituals) and not to neglect the magnificent, showy holiday rituals accompanied by praise, respect and prayers. The anger in God will lead to many unwanted situations such as disease, epidemic, famine, drought, blood in the house, curse, tears. The Hattian myth of the “Lost God Telipinu” is an example that summarizes this situation. The myth is based on the theme of finding and bringing back the god who disappeared and took with him the abundance, fertility and everything good in the country. God has gone far away because of the pollution. In order for God to return, he must be cleansed of this pollution. Pollution occurs through actions such as “spells, curses, maledictions, foul language, murder, touching the dead, eating contaminated food, making false oaths, angering the gods, etc.”; it leads to various undesirable situations such as “gods leaving the country/city/temple, various diseases, epidemics, poor harvest, failure of the army, discord within the family, etc.”; and can be eliminated through “purification rituals.” “Rituals of invocation the god” are also “purification/decontamination rituals” performed to save the lost god from anger and grudge. In the Hittite society, which had thousands of gods, it must have been more acceptable to prevent the god from leaving, rather than making an effort to bring him back, since the vast majority of the documents are aimed at keeping the gods happy.

Key Words: Religion, Ancient Anatolia, Ritual, The Hittites

Giriş

Eskiçağ toplumlarında ülkede yaşanan herhangi olumsuz bir duruma (kıtık, kuraklık, sel, orduda salgın, her türlü hastalık, evde lanet ...) öfkelenmiş bir tanrının sebep olduğuna inanılmaktadır. Öfkeli tanrılar ülkeyi, kenti ya da tapınağı terk etmiş ya da kendi alanlarına (dağlara, denizlere, gökyüzüne, yeraltına vb.) çekilerek kötü giden hiçbir şey ile ilgilenmemişlerdir. Hitit çivi yazılı arşivlerinde, kayıp tanrıları bulmak için düzenlenmiş mitoslar (*kayıp tanrı mitosları*) ile kendi habitatlarına çekilen tanrıları çağırmak için yapılan ritüelleri (*tanrıları çağırma ritüelleri*) içeren oldukça çok sayıda belge bulunmuştur. Her iki durumda da tanrılarda oluşan öfke ve kinin nedeni belgelerine yansıtıkları gibi, büyüsel kirlenme (= *papratar*) olarak kabul edilmiştir.

“Tanrı kirlilik (*papratar*) yüzünden uzağa kaçtı ve eğer gökyüzüne gittiyse, eğer dağa gittiyse, eğer denize gittiyse, eğer yedi yola gittiyse... (KBo 23.1 I 19-22).

Bu nedenle, “tanrıyı çağırma ritüelleri” ile “kayıp tanrıyı bulma ritüelleri”ni tanrıyı öfke ve kinden kurtarmak için yapılan bir “*arınma/arındırma ritüeli*” olarak değerlendirmek uygun olacaktır.

Öfkeli tanrıların ülkeyi terk etmesinden en çok etkilenen, ülkenin en önemli hayat damarı olan tarımsal faaliyetler olmuştur. Ekonomisi tarıma dayalı toplumlarda bu duruma önlem almak özellikle krali bir müdahaleyi zorunlu kılmıştır. Hitit panteonunun baş tanrısının, fırtınadan sorumlu “Teşup” olması ve panteonda doğa olaylarından sorumlu birçok tanrının bulunması bu ihtiyacın doğal sonucudur. Bu tanrılardan biri de fırtına tanrısının oğlu, tarım tanrısı Telepinu’dur. Yağmurun düzenli yağması, toprağın veriminin artması, tohumların iyi cins olması, tarlaların sulanması gibi tarımsal faaliyetler onun sorumluluğundadır. Doğal olarak tanrının ortadan kaybolması tarımı ve dolayısıyla bütün ülkeyi olumsuz etkileyecektir. Hititlerin “kayıp tanrı mitosları”nda (Karağuz, 2015, 16-17)¹, tanrıların kaybolması/

1 Hitit kültüründe Telepinu’dan başka birçok tanrı kaybolan tanrı bulunmaktadır: Büyük fırtına tanrısı, Kuliwişna şehrinin fırtına tanrısı, güneş tanrısı, kraliçe Aşmunikal’in fırtına tanrısı, Harapşili’nin

kaçırılması/ülkeyi terk etmesi ile yokluk/kıtlık/verimsizlik; tanrıların bulunması/geri döndürülmesi ile bütün bu sıkıntıların ortadan kalkması arasındaki ilişkilerin izlerini takip etmek mümkündür.

Kayıp tanrı mitosları, çeşitli uygarlıklarda farklı isimlerle belgelenmiştir: Mezopotamya'da Dumuzi/Tammuz ile Inanna/İstar, Eski Yunan'da Demeter ve Persephone ya da Suriye'de Baal mitosu gibi (Reyhan, 2012, 247). Telepinu mitosunda tanrı, açıklanmayan bir nedenden dolayı öfkelenip kaybolmuş (kayıp tanrı), diğer mitoslarda ise tanrılar, başka tanrılar tarafından yeraltına kaçırılmıştır (kaçırılan tanrı). Ama bütün mitoslarda tanrının kaybolması/tanrının geri dönmesi motifi ile kış/yaz, kıtlık/bolluk, hastalık/sağlık gibi temalar vurgulanmak istenmiştir.

Mitosa (CTH 324; KUB 24.10 (+) 950/z + 1030/u; Hoffner, 1990, 14-17; Karauğuz, 2015, 65-71) göre tarım tanrısı Telepinu'nun kayboluşuyla ülkede neler yaşandı?²

“Pencereleri sis tuttu (doldurdu), evi duman tuttu (doldurdu). Ocakta odunlar boğuldu, sunaklarda tanrılar boğuldu, ağılda koyunlar boğuldu, ahırda sığırlar boğuldu. Koyun kuzusunu reddetti, inek buzağısını reddetti. Telepinu çekip gitti, hububat ve hayvan doğurganlığını, bereketliliğini, gelişmesini ve bolluğunu (da) bozkıra ve çayıra götürdü. Telepinu kıra doğru çekip gitti ve kırdan kayboldu. Onun üzerinde *halenzu*-(Ünal, 2016, 141) bitkisi yetişti. Bundan dolayı arpa (ve) buğday artık yetişemez oldu. Sığırlar, koyunlar ve insanlar artık gebe kalamadılar ve hamile olanlar ise doğuramadılar. Filiz vermesin diye dağlar ve ağaçlar kurudu ve ülkede açlık olsun diye otlaklar ve kaynaklar kurudu. İnsanlar ve tanrılar açlıktan ölüyorlar. Güneş tanrısı bir ziyafet düzenledi ve bin tanrıyı davet etti. Onlar yediler fakat doymadılar, onlar içtiler fakat susuzluklarını gideremediler. Fırtına tanrısı oğlu Telepinu'yu (bu işlerin sorumlusu olarak) düşündü: ‘Oğlum Telepinu burada yok, o çileden çıktı ve iyi olan her şeyi alıp götürdü.’ (Bunun üzerine) büyük tanrılar ve küçük tanrılar Telepinu'yu aramaya başladılar. Güneş tanrısı hızlı kartalı gönderdi: ‘Git, yüksek dağları ara, derin vadileri ara, mavi derinliği ara!’ ...” (CTH 324, A I 5-25).

Mitosa göre fırtına tanrısı oğlu Telepinu'yu bulması için önce bir kartal gönderir. Kartal her yeri araştırır fakat Telepinu'yu bulamaz. Bunun üzerine endişeye kapılan fırtına tanrısı, tanrıça Hannahanna'ya “Ne yapsak acaba? Açlıktan ölecek miyiz? diye sorarak kaygısını dile getirir. Tanrıça Hannahanna da fırtına tanrısına bizzat kendisinin Telepinu'yu aramasını teklif eder. Fırtına tanrısı da Telepinu'yu arar fakat bütün çabalarına rağmen onu bulamaz ve sonunda tanrıça Hannahanna bir arıyı Telepinu'yu bulması için görevlendirir. Her ne kadar bütün tanrılar küçük bir arının görevlendirilmesi fikrine karşı çıksalar da arı Telepinu'yu bulur ve onu ülkesine geri döneye ikna eder (Reyhan, 2012, 250).

Telepinu'nun ülkeye geri dönmesi için onun ülkeyi terk etmesine sebep olan öfkesinden arındırılması gerekmektedir. Bu amaçla bütün tanrılar seferber olmuş, yapılan ritüellerle tanrının sevdiği yiyeceklerle donatılmış yollar çizilerek onun ülkeye dönüşünü kolaylaştırmak amaçlanmıştır.

“İşte bak ben ince yağı Telepinu'nun yollarına serptim. Telepinu ince yağ serpilmiş yollara çık...” (CTH 324, A II 28-30)

fırtına tanrısı, Katip Pirwa'nın fırtına tanrısı, Lihzina şehri fırtına tanrısı, Nerik kenti fırtına tanrısı, Anzili ve Zukki, Hannahanna, Tanrıça Inara. Bkz. Karauğuz, 2015, 16-17.

2 Telepinu Mitosu üç versiyon (A, B ve C) ve her versiyona ait pek çok nüshadan oluşmuştur. Çalışmamızda mitosa dair kullanılan tercümelemler (A Versiyon=KUB 24.10 (+) 950/z + 1030/u) için bkz. Hoffner, 1990, 14-17; Karauğuz, 2015, 65-71

Mitos kendi içinde aşama aşama bir ritüele (mit-ritüel birlikteliği) dönüşür. Telepinu'nun öfkesi, bir ağacın altında uyurken arı sokması sonucu uyanmasıyla bir kat daha artmıştır. Onun öfkesini yatıştırmak için “büyücü kadın”ın yaptığı büyüler peş peşe sıralanır.

- Telepinu öfkeli. Onun [canı] ve ruhu yanan bir ateş gibidir. *Bu ateş nasıl söndürülürse (Telepinu'nun) hiddeti, öfkesi ve küskünlüğü de aynı şekilde [söndürülsün]*” (CTH 324, A III 21-23).
- Telepinu hiddeti bırak, öfkeyi bırak, küskünlüğü bırak. *Kanaldaki su nasıl geri akmazsa, Telepinu'nun hiddeti, öfkesi ve küskünlüğü aynı şekilde geri gelmesin*” (CTH 324, A III 24-27).

Mitosta yer alan büyülerde (analoji ve aktarma büyülerini) kullanılan malzemeler ve söylenen cümleler tanrının öfkesinden kurtulması amaçlı seçilmiştir: “*Zeytin nasıl içinde yağ tutarsa üzüm tanesi nasıl içinde şarap tutarsa, sen Telepinu da aynı şekilde kalbinde ve ruhunda iyilik tutasın*” ya da “*İncir nasıl tatlı ise Telepinu senin ruhun da aynı şekilde tatlı olsun*” veya “*Malt nasıl ki faydasızdır ve onlar onu tarlaya götürmezler ve tohum olarak kullanmazlar, onunla ekmek yapmazlar ve mühür evinde bırakmazlar, Telepinu'nun kızgınlığı, öfkesi, günahı ve küskünlüğü de aynı şekilde etkisiz duruma gelsin.*” (Reyhan, 2012, 25). Ve sonuçta, yapılan birçok ritüel uygulamadan sonra Telepinu ikna olmuş, yani kirlilikten arınarak ülkesine geri dönmüş ve onun dönüşü ile de bütün olumsuzluklar ortadan kalkmıştır.

Telepinu'nun ülkeye dönmesiyle neler oldu?

“Telepinu evine döndü ve ülkesinin önemini anladı. Sis pencereleri serbest bıraktı. Duman evi serbest bıraktı. Sunaklar tanrılar ile tekrar uyum içine girdi. Ocak kütüğü serbest bıraktı, ağıldaki koyunları serbest bıraktı, ahırdaki sığırları serbest bıraktı, sonra anne çocuğuyla ilgilendi, koyun kuzusuyla ilgilendi, inek buzağısıyla ilgilendi ve Telepinu da kral ve kraliçe ile (ilgilendi). Ve gelecek günlerde (onlara) yaşam, kuvvet ve uzun ömür kattı” (CTH 324, A IV 20-26).

Telepinu'yu bulmak için seferber olan tanrılar da onun dönüşünden memnun olduklarını göstermek ve ülkesini bir daha terk etmesini önlemek için bir toplantı yaparlar. Telepinu da toplantıya katılan tanrıların arasındadır.

“Tanrılar hatalkişi ağacı altında, toplantı yerinde oturuyorlar, hatalkişi ağacı altında bütün tanrılar oturuyorlar: ‘Papaya, İştutaya, GUL-šeš, MAH, Halki, Miyatanzipa, Telepinu, LAMA, Hapantali’...” (CTH 324, A III 28-34).

Ve mitos, artık ülkede her şeyin iyi olduğunu gösteren “*eya- ağacı*” (Reyhan, 2012, 257) motifi ile sona erer. Her mevsim yeşil kalabilen ve ülkedeki refahın sembolü olan ağaçta, içinde sağlık, uzun yıllar, bolluk, bereket bulunan bir de çanta asılıdır.

Binlerle ifade edilen sayıda tanrıya sahip olan Hitit toplumunda tanrıyı geri döndürmek için çaba göstermek yerine, onun gidişine engel olmak daha kabul görmüş olmalı ki, belgelerin büyük çoğunluğu tanrıları hoş tutmak amacıyla yöneliktir. Hitit panteonunda fırtına, hava, su, ateş, bereket, kozmik düzen, krallık, yasal düzen, dağ, güneş, dağ, ay, deniz, kaynak, nehir, bereket, av, av hayvanları, doğum, ölüm, büyü, yeraltı, gökyüzü ve toplumun bütün hayatına dokunan daha birçok alandan sorumlu olan ve sayıları binlerle ifade edilen tanrılar bulunmaktadır. Bu tanrılardan bazıları büyük bazıları da küçük tanrı kategorisinde kabul edilmekte ancak hizmet edilme konusunda hiçbir tanrının ihmal edilmemesi için çaba gösterilmektedir. Bu alanlardaki olayların doğru işleyişi, aksamaması ülkenin düzeninin bozulmaması anlamına gelmektedir. Bu düzen tanrıların onlara sunulan hizmetten memnun kalmaları halinde ülkeyi terk etmemeleri ile sağlanacaktır. Bu düzen aynı zamanda “tanrılar topluluğu,

kraliyet ailesi ve halk” arasındaki dengenin de teminatı olacaktır. Yani sistem uyum içerisinde işleyecektir. Hitit krallarının iktidarları süresince bu dengeyi korumaya çalıştıkları belgelerine detaylı şekilde yansımıştır. Hitit Devleti’nde, kral, idari mekanizmanın en üst düzeyinde bulunur ve ülkenin tek hakimidir. Ülkeyi yönetme yetkisini fırtına tanrısından almıştır. Tanrının vekili olması krala dini birtakım sorumluluklar yüklemiştir. Bu suretle kralın kişiliğinde temsil edilen, siyasi-idari işlevleriyle örtüşen ve krallık faaliyetleriyle içselleştirilen Hitit dininin özü “tanrıları memnun etmek, onları öfkelenmemek (çünkü öfkeli bir tanrının en büyük cezası ülkeyi terk etmesi olacaktır, buna fırsat vermemek için) eğer öfkelenmişlerse çeşitli yöntemlerle öfkelerinin sebebini araştırmak ve sorunu çözmek” ilkesine dayanır ki bu ilke de Hitit dinine bir “ritüeller dini” olma özelliği kazandırır.

Tanrıların sayısı binlerle ifade edilen bir toplum, tanrılarına karşı vazifelerini yerine getirirken nasıl bir yol izlemektedir? Tanrıların ülkeyi terk etmemeleri için gösterilen çaba hangi aktiviteleri içermektedir?

Tanrılara adaklar, kurbanlar sunmak, yiyecek-içecek vermek, bakımlarını yapmak, bunlar “rutin işlemler/gündelik ritüeller”dir. Tanrıların tercihi ise rutinin dışına taşan, görkemli, şatafatlı; övgü, saygı ve duaların eşlik ettiği ritüellerdir. İşte tanrılara yapılması zorunlu vazifelerin daha yüksek düzeyde, daha kalabalık katılımı, daha zengin malzemelerle (kurban-adak) ve organize bir toplulukla, bazen kral, kraliçe ve prenslerin de dahil olduğu kült gezileriyle ve belli bir takvime göre yapılan bu ritüeller “bayram ritüelleri”dir (CTH 591-670) ve tanrıları esas memnun eden ritüeller de bunlardır. Tanrıların öfkelenmesine yol açan sebeplerin başında ise bayramlarının aksaması gelmektedir.

Bayramlar...

Hitit dini, çok tanrılı bir dindir. Hititler sadece kendi tanrılarına değil, temas halinde oldukları hemen her ülkenin (Hurri, Luwi, Pala, Akad, Sümer gibi) tanrılarına da tapınca farklı kökenli çok sayıda tanrıdan oluşan bir Hitit panteonu (tanrılar dünyası) ortaya çıkmıştır. Bu kalabalık tanrılar topluluğu “Hatti ülkesinin bin tanrısı, bin tanrılı ülke” biçiminde özetlenmiştir. Bu ifadeler sadece Hitit krallarının hoşgörüsüyle açıklanabilecek bir durum değildir. Aslında ne kadar çok tanrı varsa o kadar çok ritüel gerçekleştirilecek demektir ki bu da oldukça yüksek bir ekonomik maliyet ile zahmetli bir iş gücünü gerektirmektedir. Ama tanrılardan beklentiler çok yüksek olunca bu ritüellerin sayısı, süresi ve çok abartılı uygulamaları anlaşılır olmaktadır. Tanrılardan beklentiler nelerdir ve kurbanlar hangi amaçlar için sunulur sorusunun cevap aralığı çok geniştir: Bol yağmur, bereketli tarlalar, besili hayvanlar, güçlü ordular, başarılı seferler, refah içinde bir ülke, hastalıklardan kurtulma, büyüünün olumsuz etkisini tersine çevirme, huzur içinde bir halk, devamlılığı garanti edilmiş bir krallık, düşmanlarına karşı güçlü bir devlet ve öfkeli bir tanrıyı yatıştırmak...ve bunlar gibi hayatlarına dair daha birçok konu. Bu beklentiler tanrıların ülkeyi terk etmesiyle kaybolacaktır.

Hitit kralı I.Hattuşili’nin vasiyetnamesinde varisi I.Murşili’ye kült görevlerini ihmal etmemesi için yaptığı nasihat, tanrılara hizmet konusunda gösterilmesi gereken hassasiyete vurgu yapan en erken örneklerdendir.

“Sizler tanrılar konusunda saygılı davranın. Onların kurban ekmekleri, kurban içkileri, yağlı (ekmek) kırığı (?) yemekleri (ve) buğday kırması (kurban masasının üzerinde) hazır dursun. Ve (sen Murşili) öte yana dönme. Arkaya düşme. (Öte yana) dönersen kötü (olaylar) eski (si gibi olabilir)” (I.Hattuşili’nin

Vasiyetnamesi, CTH 6, KUB 40. 65 § 21, Alp, 2001, 71).

Aslında tanrı-insan ilişkisi, “Karşılıklılık”³ ilkesine göre şekil almıştır: (İnsanlar tanrılar için bayramları kutlayacak, kurbanlar sunacak adaklar adayacak, tanrılar da gereken bütün yardımı yapacak). Büyük çoğunluğu mevsimlerle, meteorolojik olaylarla, tarımsal faaliyetlerle ilgili, 165’in üzerinde bayram ritüeli gerçekleştiren bir toplumda bu bayramları sadece renkli, eğlenceli, müzikli, danslı, yemeli içmeli abartılı ve sadece tanrıları memnun etmeye yönelik ritüeller olarak değerlendirmek eksik kalacaktır. Bayram ritüelleriyle;

- Kralın tanrılarla iletişim gücünün olduğu ve tanrılar tarafından desteklendiği şeklinde bir algı yaratılarak, halkın krala itaati tartışılmaz hale getirilmektedir. Bu açıdan bayram kutlamaları kralın hükümdarlığının meşruluğu açısından çok önemlidir.
- Ayrıca, kralların bayram ritüelleri esnasında gerçekleştirdikleri kült gezileri, panteonda bulunan tanrıların kutsandığı çok geniş alanlara hükmeden güçlü bir kralın varlığını ve aynı zamanda kralların iktidarının sınırını da belirlemektedir, yani kral kült gezileriyle hakimiyet alanının sınırını çizmektedir.
- Bütün bunların dışında bayram ritüelleri ülkenin ekonomisine büyük bir katkıdır. Kral başrahip unvanıyla dini otoritenin başında yer almakta ve ülke genelinde kutlanan çok sayıda bayramda toplanan gelirin sahibi olmaktadır. Ayrıca bu gelirlerin krallığa karşı tehdit oluşturacak kişilerde ya da gruplarda toplanmasının da önüne geçmiş olacaktır.
- Bunlardan başka, bayram ritüellerinin akışında yer alan oyunlar, temsiller, yarışlar gibi çok çeşitli etkinlikler, ülkede sosyal etkileşimin gerçekleştiği alanlardır. Ve ritüelin, kutsal olandan uzaklaşıp daha dünyevileştiği ve topluma dokunduğu alanlardır.

Yani bayram ritüelleri sadece “dini bir ayin ya da tanrılara adanmış ritüeller” değil, aynı zamanda ülke yönetiminde krala yardımcı olan araçlardan biridir. Bayram ritüelleri “karşılıklılık” ilkesinin en açık şekliyle doğrulandığı aktivitelerdir.

Bayramın herhangi bir sebeple ihmal edilmesinin ya da geciktirilmesinin tanrılar tarafından hiç hoş karşılanmadığı ve mutlaka bir felaketle sonuçlanacağına inanılmaktadır. Hitit kralı II.Murşili’nin babası I.Şuppiluliuma, Mitanni ülkesinde bulunduğu için Arinna şehrinin güneş tanrıçasının bayramlarını geciktirmiş ve II.Murşili’nin belgelerinde yankı bulan bu ihmalin bedeli çok ağır olmuştur. Ülkeyi kırıp geçiren, I.Şuppiluliuma’nın ve oğlunun ölümüne sebep olan veba salgını bu ihmalin cezası olarak kabul edilmiştir. II.Murşili tahta çıkar çıkmaz, üstelik birçok düşman ülkesinin ona savaş açmış olmasına ve ülkenin ciddi sıkıntılar içinde bulunmasına rağmen, o, herhangi bir ülkeyle savaşmadığını belirtir ve ilk iş olarak Arinna şehrinin güneş tanrıçasının düzenli bayramlarını kutlamış olmasıyla övünür. II.Murşili, babasının ihmal ettiğini bayramı kutladı: “*Babam Mitanni ülkesinde uzun süre kaldığından o garnizona gecikti. Sahibem Arinna şehrinin güneş tanrıçasının bayramlarını geciktirdiler. Fakat ben majeste babamın tahtına oturduğum zaman bana karşı etraftaki düşman ülkeleri savaştılar. Ve henüz herhangi bir düşman ülkesine gitmediğim sürede sahibem Arinna şehrinin güneş tanrıçasının düzenli yapılan bayramlarını destekledim ve onları tekrar kutladım.*” Tanrılara karşı sorumluluğunu yerine getirdikten sonra onlardan yardım istedi: “*Ve şöyle söyledim: ”Sahibem Arinna*

3 İyinin iyi, kötünün kötü olarak karşılık gördüğü değerlerin değiş tokuş edilmesi (‘quid pro quo’ (kısasa kısas) ilkesi).

şehrinin güneş tanrıçası, etraftaki düşman ülkeleri bana çocuk diye bağırdılar ve beni küçük gördüler ve senin, sahibem Arinna şehrinin güneş tanrıçasının sınırlarını almak için hücum etmeye başladılar, sahibem Arinna şehrinin güneş tanrıçası bana yardıma gel ve etraftaki düşman ülkelerini önümde öldür.” Kral amacına ulaştı: *“Arinna şehrinin güneş tanrıçası sözümü işitti ve o bana yardıma geldi ve babamın tahtına oturduğum sırada bu etraftaki düşman ülkelerini 10 yılda yendim ve onları öldürdüm”* (Reyhan, 2016, 99). Bayram kutlandı, tanrı memnun edildi, tanrıdan yardım istendi ve karşılıklılık ilkesine uygun olarak kral amacına ulaştı.

“Kaybolan” ya da öfkelenip “ülkesini terk eden” tanrıların gazabı çok iyi bilindiğinden, tanrılara yapılacak kutlamaların özellikle de bayramların aksamaması için bazı katı kurallar getirilmiştir. Bayramların kutlanma zamanları, nerede kutlanacakları, kaç gün süreceği, hangi şehirlerin dolaşılacağı, hangi görevlilerin yer alacağı, hangi yiyeceklerin sunulacağı gibi daha pek çok ayrıntı kurala bağlanmış ve bu kuralın çiğnenmemesine özen gösterilmiştir.

Dualar, adaklar, kurbanlar...

Tanrıların yardımına bayram takvimlerinin dışında da ihtiyaç duyulabilmektedir. Tanrı-insan ilişkisin zamanla-mekanla sınırlanmamalı ve ihtiyaç duyulan her an kurbanlar aracılığı ile tanrılarla iletişime geçebilmelidir. Özellikle ayinlerle-sunularla destekli *“dualar/yakarılar (=arkuwar)”* (HW, 31; Ünal, 2016, 81), tanrı-insan ilişkisinin en duygusal yönlerini gösteren ve her an hazır edilebilmeleri bakımından insanların sorunlarının çözülmesinde en etkili olan ritüellerdir. Sunudan çok tanrıyı övme, çaresizliklerini dile getirme, cezanın tanrıdan kaynaklı olduğunu belirtme, bazen sorunun çözülmemesi halinde bu durumdan tanrıların da etkileneceğini hissettirme, işledikleri suçları itiraf etme, tanrının yüce ve bağışlayan olduğuna vurgu yapma... gibi davranışlar bu belge grubunun ruhunu yansıtmaktadır.

Hitit çiviyazılı arşivlerde krali dualar ve yanı sıra az da olsa kişisel dualar bulunmaktadır. Ruhsal sıkıntılarıyla baş etmeye çalışan Kantuzili'nin duası (CTH 373, Kantuzili'nin Duası, KUB 30.10, Singer, 2002, 301-312) kişisel duaların özelliklerini sergileyen ve tanrı-insan ilişkisini en sade şekliyle gösteren iyi bir örnektir. Kantuzili kendini tanrıya dürüst ve tam da tanrının istediği vasıflara sahip biri olarak tanıtır. Doğduğu günden itibaren tanrısının hizmetkarı olduğunu, ondan daima merhamet gördüğünü ve “ekmek buldum gizli şekilde yemedim, su buldum gizlice içmedim, ağıldaki koçu kendim için kesmedim” diyerek tanrıyı kızdıracak hiçbir şey yapmadığını ve onun istediği gibi biri olduğunu belirtmekte ve bir türlü kurtulamadığı hastalığının hangi suçundan kaynaklandığını merak etmektedir. Kantuzili suçunun ne olduğunun rüya ya da fal aracılığı ile kendisine söylenmesini istemektedir.

“Annem beni dünyaya getirdiğinden beri tanrım beni büyütüp yetiştirdi. Sadece sen, tanrım, [benim adım] ve benim itibarımsın. Sen tanrım] beni iyi insanların arasına kattın ve zor bir yerde tanrım bana (nasıl davranacağımı ve ne) yapacağımı öğrettin. Tanrım, ben Kantuzili'yi sen, bedeninin ve ruhunun hizmetkarı olarak ilan ettin. Çocukluğumdan beri tanrımın rehberliğini biliyorum ve (tüm bunları) itiraf edip her şeyi kabul ediyorum. Büyüdüğüm sürece tanrımın merhametini ve hikmetini her yönüyle gördüm. Tanrım üzerine asla yemin etmedim. Ve yeminimi asla bozmadım. Tanrım için kutsal (olanı ve haram lokmayı) asla yemedim. Asla bedenime bir leke sürüp kirletmedim. Ahırdaki koşum öküzünü kesinlikle ayırıp (kendim için kesmedim) Ekmeği buldum ama onu gizlice hiçbir şekilde tek başıma yemedim. Suyu buldum (ama) onu gizlice hiçbir şekilde tek başıma içmedim. Şimdi sağlığıma kavuşsam

sen tanrının sayesinde iyileşmeyecek miyim? İyileşirsem sen tanrının (ilahi) sözüyle iyileşmeyecek miyim? Yaşam ölüm ile ölüm de yaşam ile bağlantılıdır. İnsan yaşamı sonsuz değildir. Yaşamın günleri sayılıdır. Ölümlü insanoglu sonsuza kadar hayat sürdüğünde (bile) insana kötü bir hastalık bulaşınca ona bir *şikayette* bulunmayacak mıydı(m)?” (CTH 373, KBo 30.10 Öy. 6’- 23’; Karauğuz, 2020, 103-104; Singer, 2002, 31-33).

Hitit krallarının tanrıya yakarışlarını içeren dua metinleri, kralların çaresizliklerini ve yakarıya neden olan sıkıntılarının çözümünün sadece tanrılarda saklı olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekici belgelerdir. Her ne kadar tanrıya karşı herhangi bir suç işlemediğini ve her zaman onların istediği davranışları sergilediğini ifade etse de belki de farkında olmadan tanrıyı kızdırmış olabileceği ihtimalini de dikkate almaktadır. Ve aslında “*Tanrım bana kalbinin içini tamamen açsın ve bana tüm günahlarımı söylesin ki onların ne olduklarını bileyim*” diyerek bu ihtimali doğrulamaktadır.

Krali duaların ise en yoğun ve en duygusal örnekleri II.Murşili dönemine ait olanlardır. II.Murşili’nin hasta olan karısı Gaşulawiya’nın iyileşmesi için tanrıça Lelwani’ye dualar ve kurbanlar sunar.

“Şamuha kentinde hizmetkarın Gaşulawiya tanrıçası sen Lelwani’yi rüyada gördüğünden beri sen tanrıçaya o günlerde kurban sunmadı. Şimdi bak, hizmetkarınız Gaşulawiya hastalandı. Hastalık onu sıkıştırdı. Bu mesele onu (canından) bezdirdi. Tanrılar (sorunu) bir fal ile araştırdılar. Tanrılar da (sorunu) fal aracılığıyla tespit etti” (CTH 380, KBo 4.6 Öy. 21-26.)

“Sen ey Lelwani besili sığırın, besili koyunun ve keçinin yağını ye ve açlığını gider. Kanı iç ve susuzluğunu söndür... Sabibem tanrıça, Gaşulawiya’dan hastalığı kaldır” (CTH 380, KBo 4.6 Ay. 7-17).

II.Murşili’ye ait bir diğer dua metni de “veba duaları”dır. I.Şuppiluliuma, Mısırlı tutsaklardan gelen (aslında daha sonraki kralların belgelerine göre, I.Şuppiluliuma’nın savaşlarla ve ülkesi ile meşgul olduğu sıralarda tanrıları ihmal etmiş ve bu yüzden tanrılar Hatti ülkesini veba ile cezalandırmıştır) veba salgını nedeniyle ölmüş, yerine geçen oğlu II.Arnüwanda da kısa bir saltanattan sonra aynı vebanın kurbanı olmuştur. Ve tahta en küçük oğul II.Murşili oturmuştur.

II.Murşili dua metninde, babası I.Şuppiluliuma’nın *işlediği suçların bir bedeli olarak tanrıların verdiği veba salgını cezasının nedenlerini, sonuçlarını, çözümünü ve ayrıca babasına dair itiraflarını ele almıştır.*

“Tüm erkek tanrılar, tüm tanrıçalar, tüm yemin tanrıları, tüm yemin tanrıçaları, tüm eski tanrılar tüm eski tanrıçalar (ve) dağlar, nehirler, pınarlar ve düdenler bu meseleye şahit (olmanız için) çağırıldınız. Rahibiniz ve köleniz ben Murşili bu sözlerle dua ediyorum. Efendilerim tanrılar (duamın) söz(lerini) işitiniz. Ey [beyim] tanrılar! Hatti ülkesinde salgın bir hastalık meydana geldi. Bu hastalık Hatti ülkesini kırıp geçirmekte ve ülke büyük zarar görmektedir. Hatti ülkesinde kitle halinde ölümler başlayalı tam 20 sene oldu. (Buna sebep olarak) [bana] Tuthaliya’nın oğlu Genç Tuthaliya ile ilgili ciddi bir skandal olduğu bildirildi. Tanrı huzurunda bir fal sorusu sordurdum ve (gerçekten de) tanrı tarafından, (konunun) Genç Tuthaliya ile ilgili olduğu teyid edildi” (CTH 378.1 Öy.1-11; Ünal, 2003, 101).

II.Murşili, döneminde ülkeyi kırıp geçiren veba salgını karşısındaki çaresizliğini, tanrılara karşı itiraflarda bulunarak çözmeye çalışır. İtiraflarının kaynağını, babası I.Şuppiluliuma’nın yapmaması gerekirken yaptıkları (tahtın varisi olan Genç Tuthaliya’nın öldürülmesi) ve yapmakla yükümlü olup yerine getirmediği (tanrıların şahitliğinde yapılan yeminlerin bozulması) sorumluluklar oluşturur. II.Murşili,

babasının ihmal ettiği bütün yükümlülükleri yerine getireceği sözünü verir, fakat içten içe de yaşadıklarına, kaderci bir bakışla serzenişte bulunur.

“Görülen o ki insanlar her zaman günah işler. Babam da günah işledi ve efendim fırtına tanrısının dünyasına geçti. Fakat ben hiçbir suretle günah işlemedim, ama anlaşılabilir babanın günahlarıyla oğlu da karşılaşılıyor ve benim babamınkiler de bana geldi” (Babanın işlediği suçun cezasını evladı çeker!) (Singer, 2002, 495-496).

Babasının kefaretinin ödeyeceğinin sözünü veren II.Murşili, *“Sizin kefaretiniz neyse tazmin edeceğim, beyim tanrılar bana merhamet edin”* şeklinde veba duasının tümüne sirayet eden bu yakarının yanı sıra *“ölümlerden dolayı nüfus azaldı, vebadan dolayı ölümler devam ettiği sürece tanrıların yiyeceğini ve içeceğini sunanlar da vebadan ölüyor. Böyle devam ederse tanrılara ekmek ve içecek sunacak kimse kalmayacak, en azından bu nedenden dolayı merhamet edin”* diyerek salgından tanrılarının da zarar göreceğini özellikle vurgulamaktadır. Tanrı-insan ilişkisinin insana ihtiyaç duyan tanrı boyutunu gösteren bu açıklama, zor durumlarda tanrıya hatırlatılan bir gerçek olarak ortaya çıkmaktadır (CTH 378.1 Ay. 13-40).

Bir diğer krali duanın sahibi Arnuwanda-Aşmunikal kral çiftinin güneş tanrıçasına yaptıkları dua, Kaşka saldırıları (Murat, 2016) karşısındaki çaresizliklerini ve bu durumdan kaynaklanan şikayetlerini içermektedir. Ancak, bu saldırılardan kendileri kadar tanrılarının da zarar göreceği, bu saldırılar durdurulmazsa, önceden tanrılar için çok elverişli olan koşulların artık sağlanamayacak hale geldiğine özellikle vurgu yapılmıştır.

“Majeste büyük kral Arnuwanda ve büyük kraliçe Aşmunikal şöyle (dua eder): [] Arinna kentinin güneş tanrıçasına [] sadece Hatti kenti siz tanrılara iyi bir ülkedir. Temiz, tatlı, büyük kurbanları sadece biz, Hatti ülkesi olarak size sunduk. Siz tanrılara yalnız biz, Hatti ülkesinde saygı gösteririz ... Sizin tanrılarınıza saygıyı hiç kimse gereği gibi hiç kimse göstermemiştir. Siz tanrılarının mallarını, gümüşü, altını, hayvan şeklindeki kapları ve elbiseleri ile hiç kimse bizim gibi ilgilenmemiştir. Ayrıca siz tanrılarının altın gümüş heykelleriniz ile tanrı (heykelinin) vücudu üzerinde ve tanrılarının eşyalarından ne eskimiş ise onları bizim kadar kimse yenilemeye uğraşmamıştır” (CTH 375, KUB 17.21 Öy. I 1-18, Alp, 2001, 72; Murat, 2016, 40; Karauğuz, 2020, 109-110).

“Düşmanın Hatti ülkesine nasıl [saldırdığını] ve ülkeyi nasıl yağmalayıp ele geçirdiklerini ve [] ve siz tanrılara söyleyip, sizin (nezdinizde) onlardan davacı olmak istiyoruz. Bu ülkeler siz gökyüzünün tanrılarının kurbanlık ekmeği ve libasyon şarabını verirlerdi. Ama rahipler, tanrı anaları, kutsal rahipler, merhemli rahipler, şarkıcılar, müzisyenler, bu (tarafa) sürülmüştü. Tanrılarının vergilerini ve kurban merasimlerini ortadan kaldırdılar. Oradan Arinna kentinin güneş tanrıçasına ait gümüş, altın, tunç ve bakır güneş kursları ile sembolleri ve ince gömlekleri, tören elbisesini, gömleği, kurbanlık ekmeğini, libasyon şarabını alıp götürdüler. Besili boğalar, besili inek(ler), besili sığır(lar), besili keçi(ler) gasp edilerek götürüldüler. Nerik, Hursama, Kaştama, Şarışa, Himuwa, Taggašta, Kapıruha, Kammama, Zalpuwa, Karpıruha, Hurma, Dankuşna, Tapaşwa, Tarugga, İlaluha, Zihhana, Şipidduwa, Washaniya, Patalliya (gibi şehirlerde) sahip olduğunuz tapınakları Kaşkalılar yerle bir edip yıktılar ve sizin tanrı heykellerinizi (de) kırıp parçaladılar (CTH 375, KUB 17.21 Öy. II 4-27, Alp, 2001, 73; Murat, 2016, 40-41; Karauğuz, 2020, 111).

Anlatı, Kaşkalıların sebep olduğu şikayetlerle devam etmektedir. Aslında Kaşka saldırılarını engelleyemeyen kral çifti, kendi başarısızlıklarını geri plana iterek *“tanrılarla (kendilerine sunulacak hizmetlere engel olan, tapınakları yağmalayan, tanrılara ait olan her şeyi alan) Kaşkalıları”* karşı karşıya getirerek çaresiz kaldıkları

Kaška sorununu bertaraf etmeyi amaçlamışlardır. Kaşkalıların tacizlerini geri püskürtememeleri bir zafiyet göstergesi olmalıydı ki metnin tümü boyunca kral çiftinin bu sorunu neden çözmediği konu edilmeden, sorun sadece tanrılarla Kaşkalılar arasındaymış gibi gösterilmiştir.

Ayrıca, Arnuwanda-Aşmunikal bu dua ile sadece insanların tanrılara değil, tanrıların da insanlara ihtiyaç duyduğunu açık bir şekilde ifade etmişlerdir. Tanrıların tapınaklarının yapılması, içinin çeşitli adaklarla donatılması, kurbanların çok zengin bir şekilde hazırlanması, tanrıların üzerindeki eskimiş eşyaların yenilenmesi, bayramlarının düzenli olarak kutlanması ve daha birçok hizmet için tanrılar da insanlara ihtiyaç duymaktadır. Duadaki *“kutsal rahipleri, rahibeleri, tanrı analarını, [merhemli] rahipleri, şarkıcıları, müzisyenleri, aşçıları, fırıncıları, çiftçileri ve bahçıvanları bölüştüler ve köle yaptılar ... Sonra ülkelerde artık hiç kimse siz tanrıların adını anmıyor. Sizin aylık ve yıllık kurbanlarınızı hiç kimse sunmuyor. Bayramlarınızı ve kurban merasimlerinizi (artık) hiç kimse yapmıyor, kutlamıyor”* (Alp, 2001, 73) şeklindeki ifade, tanrıların malı mülkü talan edildiği gibi, onlara hizmet edecek kimsenin de kalmadığına vurgu yapılmaktadır. Belki de bu gerekçe ile Kaška saldırılarından en çok zararı görecektarafın tanrılar olduğu düşünüldüğü için de onlardan yardım istenmektedir. Tanrı-insan ilişkisinde, bir tarafta güçlü olan ve memnun edilmesi gereken tanrılar bulunurken diğer tarafta, insanların yardımına ihtiyaç duyan tanrılar bulunmaktadır; *“Benim sana ihtiyacım varsa senin de bana ihtiyacın var (do ut des)”*.

Puduhepa'nın eşi III.Hattuşili için Arinna'nın güneş tanrıçasından şifa dilediği ve eğer iyileşirse ona hediyeler sunacağını vadettiği dua, krali dualara bir diğer örnektir.

“Ben hizmetçin Puduhepa bu sözleri sen hanım efendim, Arinna kentinin güneş tanrıçası, Hatti ülkesinin sahibesi, yerin ve göğün kraliçesine bir dua olarak takdim ettim. Arinna kentinin güneş tanrıçası, hanımefendim, dileklerimi yerine getir ve beni işit! Ölümlüler arasında bir söz vardır, (derler ki): ‘Doğum sandalyesine oturan kadının dileklerini tanrılar yerine getirirlermiş.’ Ben Puduhepa (da) doğum sandalyesinde oturan bir kadını ve senin oğlunun uğruna başımı koydum! Arinna kentinin güneş tanrıçası, hanımefendim dileklerimi (lütfen) yerine getir, senden istediğim şeyleri benden esirgeme! Kulun Hattusili’ye yaşama başla! Kader tanrıçaları (ve) ana tanrıçaları ona uzun yıllar günler (ve) zindelik versinler! Sen merhametli tanrıça onu hayatta tut! Tanrıların toplantı yaptıkları yere bir ölümlüyü hiç kimse davet etmez. Şimdi toplantı yerinde tüm tanrılardan Hattusili için (benim yerime) sen yaşam iste! Senin dileğin samimi olsun! Arinna kentinin güneş tanrıçası, hanım efendim, senin dilediğin şeyleri hiç kimse reddedemez” (CTH 384, II 11-37, Karauğuz, 2020, 160-161. Ünal, 2014, 486-487).

Dua metni, tanrıların III.Hattuşili’ye ve kendisine uzun günler, aylar ve uzun yıllar vermesi için yaptıkları dualarla ve dualarının kabul edilmesi halinde onlara sunacakları hediyelerin neler olduğunu anlattıkları ifadelerle doludur. Puduhepa doğum yapan bir kadın olarak dua ettiğini, dualarının kabul edilmesi konusunda etkili olacağı düşüncesiyle devamlı vurgulamaktadır.

Bazı dualar, düşmanın bozguna uğratılması için yapılır. Ancak bayramları ihmal edilmiş bir tanrıdan böyle bir talepte bulunulmayacağına da farkında olan IV.Tuthaliya önce bayram kutlamadığı için tanrıdan af diler.

[] Tuthaliya şöyle dua eder: Sahibem Arinna kentinin güneş tanrıçasına karşı bir günah işledim. Sahibem Arinna kentinin güneş tanrıçasına gönül koydum. Fala müracaat etmeye başladığımda bayramları ihmal ettim. Ey Sahibem Arinna kentinin güneş tanrıçası sen bu bayramlar yüzünden bana

kızıysan Sahibem Arinna kentinin güneş tanrıçası ben tekrardan (bu konuda) özen göstereceğim. Düşmanı bozguna uğrat. Sahibem Arinna kentinin güneş tanrıçası bana yardım edeceksen düşmanı yeneceğim, senin huzurunda da günahımı itiraf edeceğim. Bayramları artık hiç ihmal etmeyeceğim. İlkbahar ve sonbahar bayramlarının yerini değiştirmeyeceğim. İlkbahar bayramını sadece ilkbaharda kutlayacağım ve sonbahar bayramını da sadece sonbaharda kutlayacağım. Tapınaklarda bayramları kutlamayı asla karıştırmayacağım” (CTH 385.9 Öy. 1-10, Karauğuz, 2020, 163-164).

Sadece panteonun ileri gelen tanrılarına değil, uhdesinde daha az sorumluluk barındıran tanrılar ile yer altı tanrılarına da gereken ihtimam gösterilmelidir ve Hitit arşivleri bu durumu doğrular örneklerle doludur.

II.Muwatalli'nin dualarında farklı tanrılara yapılacak olan kurban ve sunuların en ince ayrıntısına kadar anlatıldığı görülmektedir.

“Kahraman Hatti ülkesi kralı büyük kral Murşili'nin oğlu Hatti ülkesi kralı büyük kral tabarna Muwatalli şöyle (söyler): Eğer bazı sorunlar bir adamın vicdanına yük olursa, o tanrıya dua eder. Çatının üzerinde, güneş tanrıçasının karşısında üzeri örtülü iki hasır masayı koyar. O masalardan birini Arinna kentinin güneş tanrıçası için ve [bir] masayı erkek tanrılar için yerleştirir. Onların üzerinde [şunlar vardır]: Islak undan (bir) *tarna-* ölçüsünde 35 kalın ekmek, içinde yağla ince bal (karışmış) büyük bir çanak, şarap dolu 30 testi. Ve bunları [h]jazırlarken, kral çatıya çıkar ve göğün güneş tanrısının önünde eğilir” (CTH 381 I 1-9, Karauğuz, 2020, 137).

Dualar, kurban ve adak gibi sunular, kurbanı sunan ve kurbanı kabul eden arasında (birincinin ikinciye muhtaç olduğu, ikincinin birinciye lütufta bulunduğu) bağ kurma araçlarıdır.

Tanrılara yapılan krali dualara daha fazla örnek vermek mümkündür. Bütün bu dualar, kralın uzun ömürlü olması, ülkede sıkıntı, endişe, dert, tasa ve ayrıca hastalık, salgın olmaması, ordunun savaşlardan başarı ile dönmesi, insanlar arasında yalan, iftira, kötü sözün görülmemesi temaları üzerine kurgulanmıştır.

Tanrı-insan ilişkisi çerçevesinde gösterilen bütün bu çabalara rağmen yine tanrılar memnun değilse ya da tanrılar ülkeyi terk etmişse ve bunun sonucunda ülkede, sarayda ya da toplumda kötüye giden bir şeyler varsa yapılması gereken, çeşitli yöntemlere başvurarak tanrıların öfkesinin nedenlerini araştırmak olacaktır. Bu amaçla en yaygın olarak kullanılan araçlar “fallar ve rüyalar”dır.

Tanrının iradesini *fal aracılığıyla* (Orakel) öğrenmek

Kızgın olan tanrıları yatıştırmak ve tanrıların öfkesinin nedenini öğrenmek için başvurulan en etkili yollardan biri fal (orakel)dır (CTH 561-582). Fal insanların tanrılardan açıklamalarını istedikleri sorulara cevaplar alabilmek için birtakım yöntemler aracılığına başvurmak suretiyle kullanılmıştır. Fal aracılığıyla öğrenme, fal aracılığıyla sorulan sorulara cevap bulmak anlamına gelen falcılık ve bu amaçla hazırlanmış fal metinleri, Hitit kraliyet ailesinin tanrılara karşı işledikleri suçların neler olduğunun anlaşılmasında oldukça detaylı bilgiler sunan belge grubudur. Tanrılara karşı işledikleri suçları bütün detayları ile anlattıkları ve bu vesileyle arındıklarını düşündükleri icraatlardır. Bu da sarayda dönen entrikaların ve gizli kalmış bütün sırların doğru bir şekilde açıklanması anlamına gelmektedir. Tanrılar insanların ne yaptıklarını ve düşündüklerini bildiği için yanlış beyan onları daha da öfkeli edebilir. Bu nedenle tanrının öfkesinin sorgulandığı fallarda itiraf niteliğinde “*ben tanrıya şu sözleri söyledim ya da ben tanrının şu bayramını yapmadım, tanrının bayramlarını*

ihmal ettim bu nedenle mi öfkeliyim” sorusu sorularak cevap aranmaktadır.

Fal aracılığı ile tanrının öfkesinin nedeni araştırılırken, bazen sebebi bilinmiyor ve öğrenmek için çeşitli yollara başvuruluyor; bazen de kızgınlığın sebebi tahmin ediliyor ve tahmin edilen konu fallarla doğrulanıyor ve sorunun ortadan kalkması için tanrıya rüşvet veriliyor.

Arinna kentinin güneş tanrıçasının öfkelenmesi ve bayramlarının kutlanmasının geciktirilmesi hakkında bir fal sorusu (falda öfkenin biliniyor ve doğrulamak için soruluyor);

“Arinna kentinin güneş tanrıçasının tapınak içinde kızması (konusu) [fal vasıtasıyla tespit edilmesine] gelince, (durumu) fal ile öğreneceğiz. Bayramların ihmal edilmesi meselesi ve (bunun sonucunda tanrının) kızması fal vasıtasıyla tespit edildi. Sözü (ortaya) koyacağız. İhmal edilmiş bayramların kefareti ödeneceğiz. Kefaret ve bedeli ne ise ödeyeceğiz. Taahhüt olarak bir adamı göndereceğiz. Ardından kefareti vereceğiz. (Ey) tanrı senin ruhun bundan dolayı tatmin olacak mı? O günde sen önümüzde yürümeyecek misin? (Fal) olumlu olsun. Taht tanrısı yükseldi, büyük günahı, somun ekmeğini ve adak sıvı kabını aldı. Tanrının tüm ruhu için (fal) olumsuz olsun” (KUB 22. 57 Öy.1-10, Karauğuz, 2021, 79).

Hatti kenti fırtına tanrısı, Hatti kenti koruyucu tanrısı ve Hatti kenti savaş tanrısının kızgınlığının nedeni hakkında fal sorusu (öfkenin nedeni sorgulanıyor);

“Hatti kenti fırtına tanrısı, Hatti kenti koruyucu tanrısı ve Hatti kenti savaş tanrısı tapınaklarında (olmuş) herhangi bir şey için kızdıysa talih falı olumlu olsun. Taht yükseldi, tüm ruhu ve gücü aldı ve onları fırtına tanrısına verdi. (Fal) olumsuz olsun.” “(Fal alametlerinin) olumsuz olduğu meselesine gelince, tapınak adamlarını sorgulayacağız. Onlar ‘aylık bayramların üç takımı ihmal edilmiştir’ dedi” (KUB 58.64 (+) KBo 53.108 + KBo 57.127b (+) 127c (+) 127(a) + KUB 16.30 + KUB 16 82 I 1-5; IV 9-10 Karauğuz, 2021, 83).

Tanrılarla doğrudan iletişime geçerek öfkelerinin nedenini ve isteklerinin ne olduğunu sordukları rüya aracılığıyla öğrenmek

Tanrı ile doğrudan iletişime geçildiğine inanılan *rüya*, tanrının iradesini öğrenmek için başvurulmuş en etkili yollardan biridir. Rüya aracılığıyla iletilen “tanrının uyarıları, istekleri, şikayetleri, emirleri” dikkate alınmalı ve gereği yapılmalıdır (CTH 583-590). Rüyada tanrı ile iletişime geçmek sıradan bir rüya görerek gerçekleştirilecek bir durum değildir. Ancak acil bir konunun araştırılması gerektiğinde istiareye (Hititçe şuppa šeş/temiz, kutsal uyku) (Ünal, 2013, 480) yatılacak, diledikleri mesaj yerine ulaşıncaya kadar beklenecek ve rüyayı gören kişi tanrıdan aldığı emirlere göre hareket edecekti (Ünal, 2013, 479). Yaşadığı ruhsal sorunlar yüzünden kendi ifadesi ile “bütün yıl boyunca hasta olan” Kantuzili suçunun ne olduğunun rüya ya da fal aracılığı ile kendisine söylenmesini istemektedir.

“Şimdi tanrım kalbini ve ruhunu bana açsın. Suçum ne ise bana günahlarımı [söylesin ki] ben de hatamı kabul edebileyim. Tanrım bana rüyada söylesin. Tanrım bana kalbini açıp suçum ne ise söylesin ya da güneş tanrısının rahibi karaciğer falı(nı yorumlayarak) bana söylesin ve tanrım tüm kalbiyle [en içteki ruhunu] bana açsın ve bana günahlarımı anlatsın ki onları tanıyabileyim” (KUB 30.10 Öy. 24-28).

Kantuzili, içine düştüğü ruhsal sıkıntıların ve muzdarip olduğu hastalıkların nedenini “*Tanrım bana rüyada günahlarımın ne olduklarını söylesin ki onları kabulleneyim...*” diyerek rüya aracılığıyla öğrenmek istemektedir (Ünal, 2013, 481). Tanrılara karşı suç oluşturacak herhangi bir şey yapmadıklarını çok sade bir dille, oldukça açık şekilde ve ikna edici bir üslupla açıklamalarına rağmen tanrılarının neden

kızgın oldukları sorusu kendi taraflarında yanıtıdır. Bu nedenle ilahi bir iletişim aracı olarak kabul ettikleri rüya ile belki de kendilerinin bilmediği ancak tanrılarda saklı olan suçlarını öğrenmeleri mümkündür.

II.Murşili'nin veba duasından, vebanın sebebini biliyor olmasına ve bunu en açık şekilde ifade etmesine rağmen, çok çeşitli yöntemlerle (dualar, fallar ...) salgının sebebini defalarca sorguladığı anlaşılmaktadır. Başvurduğu bir yöntem de rüya aracılığıyla salgının sebebini ve çözümünün kendisine bildirilmesidir: “*Bana bir kefarete ödetmek (istersen) rüyada bana söyle!*” (CTH 378.1; KUB 14.8 Ay. 35-36)

II.Murşili, babasının suçu ile yüzleşip tanrılara bu konuda gerekli itirafları yaptıktan sonra, Hatti ülkesinde yaşayan ve veba ile cezalandırılan suçun oluşumunda katkısı olabilecek her kim varsa tanrılarının rüya aracılığıyla onları “tanrı adamı”na bildirmelerini istemektedir.

“(Ey) tanrılar, suçumuzu değerlendirin (ve) ‘tanrı adamına (LÚDINGIR^{LIM}-miyanza)’ (rüya ile) bildirin ve o söyleyin ya da yaşlı kadınlar veya kahinler bunu rüyada görsünler” (KUB 24.4 +30.12 Vs. 10-12). Tanrılara dair yapılan bütün çabalar rağmen yine de ülkede istenmeyen durumlar söz konusu ise kayıp tanrıyı bulmak için yapılan ritüellerden (kayıp tanrı mitosları /mit-rit bir arada) başka, kendi habitatlarına çekilen tanrıları çağırmak için yapılan bir başka ritüel uygulama da “tanrıları çağırma ritüelleri”dir.

Tanrıyı çağırma ritüelleri...

Birçok versiyona sahip olan kaybolan tanrının geri döndürülmesi için yapılan ritüel uygulamalarını içeren Hatti kökenli “**Kaybolan Tanrı Telepinu Mitosu**”ndan farklı olarak; Hitit çiviyazılı arşivlerinde, tanrıları çağırmak amaçlı olarak hazırlanmış ve “**ANA KASKAL**(^{MES}) **huittiya-** “yollara çekmek/çağırmak” ifadesi ile formüle edilmiş birçok ritüel metin bulunmuştur. Özellikle kader tanrıları ve ana tanrıçalar (MAH ve Gul-šeš tanrıları ile “Zukki ve Anzili”nin) ile sedir tanrılarının (DINGIR^{MES} LÚ^{MES} GIS^{ERIN}-aş) çağırılmaları için yapılan iki büyük ritüel çağırma ritüellerinin (Evokationsrituale) uygulandığı hakkında ayrıntılı bilgiler içermektedir.

Bu tanrılar nereden çağırılıyor?

Tanrılar, genellikle kurban malzemeleri ile çizilmiş/çizilerek hazırlanmış yollar kullanılarak ikâmetgahlarından, yani, yeraltından, su kaynaklarından, denizden, ırmaktan, ateşten, çayırdan, dağdan, gökyüzünden, çukurlardan ve isimleri uzunca listeler oluşturan çeşitli şehirlerden ya da düşman ülkesinden çağırılmaktadırlar.

“... ve [sonra] tanrılar kral ve kraliçeye sağlık çevirin (verin), erkek sedir tanrıları her zaman neredeyse, gökyüzünde, yeraltında, dağlarda kaynak[larda], Mitanni ülkesinde, Kinza ülkesinde Tunip [ülkesinde], Ugarit ülkesinde, Zinzira ülkesinde, Tunapa her zaman (bulduğunuz) büt[(ün ülkeler)]den Ha.ti ülkesine [(şimdi geri)] [gelin]” (KUB 15.34 I 49-65).

Ortaköy/Şapinuva arşivinde de aynı amaçla hazırlanmış ritüeller bulunmaktadır. Bunlardan baş tarafı kırık olan bir “çağırma/çekme ritüeli”nde de (Or.90/290) tanrılar aynı şekilde birden fazla yerden, dağlardan, nehirlerden, kaynaklardan, denizden, gökyüzünden çağırılmaktadırlar. Bu metinde tanrıları çekme ile ilgili ifadeler şöyledir;

“EGIR-an-da-ma ma-a-an DINGIR^{LUM}

HUR.SAG^{MES} “dağlar

İD^{MES.HIA} “nehirler”

TÚL^{MEŞ H1.A}-na-az “kaynaklar”

a-ru-ú-na-a “deniz”

ne-pí-ša-az “gökyüzü

hu-it-ti-ia-an-zi”

“Ve arkasından tanrıyı, dağlardan, nehirlerden, kaynaklardan, denizden, gökyüzünden çağırıldıkları zaman ...”

Ayrıca Ortaköy/Şapinuva’dan bir diğer ritüel metinde; Tanrı Éa, Tanrı Damkinna, ana tanrıçalar, kader tanrıçaları (ve) insan vücut kısımlarının ana tanrıçaları, **Şulupaşsi** şehrinden çağırılmaktadır.

“Tanrı Éa, Tanrı Damkinna, ana tanrıçalar, kader tanrıçaları (ve) insan vücut kısımlarının ana tanrıçalarını Şulupaşsi şehrinden böyle çağırırlar/çekerler: 1 hasırdan sepet Tanrı Éa, Tanrı Damkinna için, 1 hasırdan sepet, ana tanrıçalar (ve) kader tanrıçaları için []....” (Or.94/136 I 1-4).

Gerek Boğazköy/Hattuša’dan ve gerekse Ortaköy/Şapinuva’dan ele geçen bu türdeki ritüel metinler incelendiğinde, çağırma ritüellerinde genel olarak benzer kuralların uygulandığı ve ritüelin belli bir şemaya uygun olarak düzenlendiği görülmektedir.

Bir çağırma ritüelinde ritüel işlemler nelerdir?

Metin ritüeli icra edecek olan görevlinin (^{LÚ}AZU, ^{LÚ}patili, ya da ^{LÚ}purapşi), ritüelin amacına uygun şekilde tanrıları gittikleri yerlerden çağırması ile başlar.

“^{LÚ}AZU (büyücü rahip), tanrıları se[kiz]? yoldan, çayırdan, dağlardan, ırmaklardan denizden, su kaynaklarından, ateşten, gökyüzünden, yeryüzünden çektiğinde (çağırıldığında)...” (Reyhan, 2016, 4-18; KUB 15.34 I 1-3).

Mevcut belgelerde çağırma ritüellerine konu olan tanrılar şunlardır;

Nerik şehrinin Fırtına Tanrısı”nı geri döndürmek için yapılan ritüel,

Telepinu mitosunda “Tanrı Telepinu”yu çağırma ritüeli,

MAH ve Gulšeş tanrıları” ile “Zukki ve Anzili”nin ritüeli,

Sedir tanrıları”nın (DINGIR^{MEŞ} LÚ^{MEŞ} GIŞERIN-aş) çağırıldığı ritüel,

Niniveli İŞTAR”ın çağırıldığı ritüel,

Hamri mabedinin Fırtına Tanrısı” ile “Hepat” ve onun çevresindeki tanrılardan –

Şarruma, Tenu, Yedi “Tanrı, İşu ve Tiyabendi”nin çağırıldığı ritüel,

^dLAMMA ^{KUŞ}Kurşa”nın çağırılması ile ilgili bir ritüel,

Fethedilen ülkelerin tanrıları”nın çağırıldığı bir ritüel (Rahip Anniwiyanni ritüeli),

Hepat, Teşup, Aa, baba tanrılar ve tanrıçalar, sedir tanrıları”nın çağırıldığı bir ritüel,

NÍG.BA ^dU”nun ritüeli

Purapşi rahibi Ammihatna, Tulpi ve Mati”nin tapınağı kirlilikten arındırmak için düzenlediği ritüel

Damkinna.

Ritüelde kullanılan ve ritüelin amacına uygun olarak seçilen malzemeleri iki grupta sınıflandırmak mümkündür;

1-Tanrıyı teskin eden, rahatlatan ve onları cezbeden “büyü malzemeleri”

GIŠPÈŠ “incir (ağacı)”

GIŠSE₂₀-ER-DUM “zeytin ağacı”

galaktar ve parhuna

GIŠšamma “susam”

GIŠGEŠTIN “üzüm asması, şarap”

DIM₄ ”malt”

BAPPIR “bira için bir bahar, bira ekmeği”

ZÍZ “ kızılca buğday”

LÁL “bal”

Ì.NUN ”eritilmiş tereyağı”

Ì.DÜG.GA “güzel kokulu ince bir yağ”

2-Tanrıları çağırma işleminde kullanılan “çekme/çağırma malzemeleri”

haranaš/ÁMUŠEN pattar “kartal kanadı/tüyü”

partawar “kanat, kuş tüyü”

pattar ”kanat, kuş tüyü”

SÍG “yün”

siGhuttulli,

siGkišri

SÍG ZA.GÌN “mavi yün”

SÍG.SA₃ “kırmızı yün”

TÚGI kureššar “başlık”

TÚG.BABBAR “beyaz elbise”

Öncelikle ritüelin amacına uygun olarak, tanrıları döndürmek için sembolik olarak yollar ve yol ayrımları yapılır, bu yollar tanrıların sevdiği ve geri dönmelerinde ikna edici olduğu düşünülen yağ, bal gibi yiyeceklerle ve güzel kokulu içeceklerle yapılır.

[...]apa, bal, yağ ve güzel kokulu ince yağ ile yollar [(ve yan yo)]
yaparlar...” (KUB 15.31 II 34-35).

Tanrıların sevdiği malzemelerle çizilen yollara ilaveten yan yollar yapılır. Ve tüm yollar ayrıca cazip malzemelerle (yağ, bal, lapa, ekmek çeşitleri, şarap ...) donatılır: Yollara yağlar dökülür, tanrının geliş yollarını kolaylaştırmak için, ballar dökülür öfkeli sözlerin yerini güzel sözlerin alması için. Kullanılan her malzeme tanrının dönüşüne yardımcı olması için özenle seçilmiştir.

“... Sonra hasırdan bir masanın *kureššar* bezini aşağı çekerler ve onunla yolu yaparlar ve *kureššar* bezinin önünde lapadan bir yol çizerler, lapadan yapılmış yolun bir tarafına baldan bir yol çizerler, diğer tarafına ise sıvı yağla karıştırılmış şarapla bir yol çizerler” (KUB 15.34 I 21-25).

“...[(ve) yol için bir ince ekmek] ve yan yol için bir ince ekmek parçalar...”
(KUB 15.31 II 36).

Tanrıların dönüşü için sadece yollar yapmak ve yolları donatmak yeterli değildir. Tanrıların dönüşünü kolaylaştırmak için de yolları her türlü engelden temizlemek gerekmektedir. Tanrıların ayaklarına çalı değmesin, taş değmesin, onların dönüşüne dağlar da nehirler de engel olmasın.

“... (Büyücü rahip) şöyle dua eder: ‘Erkek sedir tanrıları bakın ben size *kušiši* kumaşından *kureššar* bezi ile yollar hazırladım, ben size lapa ve güzel kokulu

ince yağ hazırladım. Şimdi siz oraya yürüyün. Sizin ayaklarınıza çalılık girmesin (değmesin) ve sizin ayaklarınız taşlara basmasın. Ve sizin önünüzde dağlar düzleşsin, sizin önünüzde [nehirler] aşılınsın. (Sonra) ince ekmeçleri parçalar, tatlı ekmeği döker ve libasyon yapar ve (şöyle) der: 'Güçlü erkek sedir tanrıları yolları ye[sinle]r (ve) içsinler, onlar doya doya yesinler (ve) kana kana içsinler...' "Tanrılar yolları yesinler ve içsinler, onlar tıka basa yesinler ve içsinler ve kral ile kraliçeye içtenlikle geri dönsünler"..." (KUB 15.34 I 40-49).

Tanrılar, yol kullanmadan sadece "çekme malzemeleri" vasıtası ile de çağırılır. Bir çekme/çağırma ayininde, kırmızı yün, bir koyunun bir tutam yünü, bir başlık (kureşşar) ya da kartal tüyü gibi çekme malzemeleri kullanılmıştır.

"...Ve tanrıların çağırılmasına geçilir. Onu (tanrıyı) kırmızı bir yün, (bir koyundan) bir tutam yün ve bir başlık kullanarak çeker, bir kartal tüyü ile gönderir[(ler)] (uyandırır)..." (KUB 15.31 I 33-35).

Bazı ritüellerde ayin eylemlerine dualar ve yalvarmalar da eşlik etmektedir ki bunlar tanrıyı ikna etmenin en etkili yoludur. Tanrılara yalvarılırken, onları hangi nedenlerden dolayı çağırdıkları da vurgulanır.

"... Bundan sonra biz sizi majestelerinin iyiliği için çağırıyoruz ve size yalvarıyoruz, dua ediyoruz ve size en iyi, en temiz kurbanı getireceğiz ..." (KUB 15.31 I 46-55).

Tanrılar için yapılan yolların sayısı da farklılıklar gösterir üç yol, yedi yol, sekiz yol, dokuz yol gibi.

"...Büyücü rahipler tanrıları sekiz yoldan, çayırdan, dağlardan, nehirlerden, denizden, kaynaklardan, ateşten, gökyüzünden çağırınca ..." (KUB 15.34 I 1-3).

"... ve o tanrıyı dağlardan, nehirlerden, denizden ve yedi yoldan çeker ve (şöyle) söyler: ..." (KBo 23.1 I 17-18).

Yolların sayısı ritüel içerisinde tanrıların kaç kez çağırıldığını gösterir ve her bir çağırma için ayrı ayrı ayinler yapılır. Tanrıların birkaç defa çağırılmalarının sebebi, yapılan çağırma duymamaları ile ilgili olmalıdır. Bu nedenle tanrılar duyana kadar ve duyduklarında da geri gelene kadar çağırma işlemleri devam edecektir.

"...Her zaman (olduğunuz) yerden (buraya) gelin. Siz ilk defasında duymazsanız, ikinci defasında duyarsınız, siz ikinci defasında da duymazsanız, üçüncü defa (olmadı) dördüncü defa (olmadı) [beşinci defa (olmadı) altıncı defa (yine olmadı) yedinci defada duyarsanız, (o zaman) geliniz ...]" (KUB 15.34 II 33-36)

Bütün bu uğraşların sonrasında tanrıdan beklentiler sıralanır. Örneğin,

Büyü ile kirlenmiş bir evin arındırılması,

"... Şimdi bu evdeki kötü söz, yalan yere yemin, cinayet, lanet, beddua, şiddet, gözyaşı (ve) günah serbest kalsın (çıksın)" (KUB 7.41 I 17-19).

Ya da kurban sahibine tanrıların dostluğunun sağlanması,

"... (Şimdi) bu kötü insandan ayrılın ve kurban sahibinin evine geri gel[in ve ona hayat] sağlık, çeviklik, uzun yıllar, tanrıların memnuniyetini, tanrıların dostluğunu, ruh parlaklığını (verin) erkek çocuklar, kız çocuklar, torun ve torun çocukları ve[rin]" (KUB 15.31 I 46-55).

Veya Hatti Ülkesi'nden salgının ve istenmeyen pek çok durumun kaldırılması.

"Bak siz erkek sedir tanrıları için ben ayağımıza ekşi ekmeç (ve) peynir döktüm. Şimdi düşman ülkesinden geri dön ve düzen içindeki mükemmel Hatti ülkesine geri dön. Kötülüğü, kötü hastalığı, hummayı, kötü salgın hastalığı, (zararlı) uğraşı, kötü sağlık durumunu ... Hatti ülkesinden tamamen kaldır..." (KUB 15.34 II 43-48).

Ayrıca, çağırma ritüellerinde tanrıdan beklentiler, analogi büyü yapılarak da istenmektedir. Kral, kraliçe ve Hatti ülkesinin tanrılar tarafından sevilmesi isteği böyle bir büyü ile dile getirilmiştir.

“... O kırmızı yünle sıvı yağ serper ve şöyle (der): (bu) mesele kırmızı yüne nasıl parlaklık verdiyse erkek sedir tanrıları (onların) vücutlarına öyle parlaklık versin. Bu güzel kokulu yağ tanrılar tarafından nasıl seviliyorsa kral, kraliçe ve Hatti ülkesi de tanrılar tarafından öyle sevilsin...” (KUB 15.34 II 26-31).

Kuş Kurbanı

Tanrıları çağırma ritüellerinde, tanrıları yollara çağırarak için yaptıklarını ifade ettiğimiz bütün bu işlemlerden sonra, ritüelin gücünü arttırmak için kuşların yakılarak (warnu-) ya da kanları akıtılarak (şipant-) yeraltı tanrılarına sunulduğu ayinlere geçilir.

Kuzey Suriye bölgesine ait olan ve Hurriler aracılığı ile Anadolu'ya taşınan bu çeşit ritüellere ait metinler, Hattuşa ve Şapinuwa arşivlerinde de geniş yer tutmuştur. Tanrıları çağırma ritüellerinde tanrılar sadece yerden, gökten, ateşten, nehirden, dağdan, düşman ülkesinden değil, yeraltından da çağırılmaktadır. Çünkü tanrılar “kirlilik” (öfke, kin, lanet vb) sebebi ile ülkeyi, kenti ya da tapınağı terk etmişlerdir. Bu kirliliğin ise ancak yeraltı tanrıları tarafından yeraltının derinliklerine hapsedilmesi mümkündür. Bu sebeple ritüelin amacına ulaşması için yeraltı tanrıları da sevdikleri kurbanlarla memnun edilmelidir. Kuşlar bu amaç için seçilmiş en iyi kurbandır; ancak, tek kurban çeşidi değildir. Yeraltı tanrılarına kuşlardan başka domuz, keçi, koyun gibi hayvanlar ve çok çeşitlilik gösteren yiyecek ve içecekler ile çeşitli objeler sunulmaktadır.

Yeraltı tanrıları için neden özellikle kuşlar seçilmiştir

Bir ritüel metinden kuşların, fırtına tanrısı tarafından yeraltı tanrılarına sunulması için gönderilen bir kurban çeşidi olduğu, anlaşılmaktadır.

“Sonra üç kuş alır; iki kuşu Anunnaki'ye (yeraltı dünyası tanrılarına) bir kuşu da çukur tanrısına libasyon yapar ve şöyle söyler...size bir sığır veya bir koyun sunulmadı. Fırtına tanrısı sizi kara toprağın içine sürdüğünde, size bu kurban bağışını belirledi” (KUB 7.41 IV 30-32).

Kuş kurbanı, metinlerde açık bir şekilde ifade edilmese de yeraltı tanrılarına yöneliktir. Kuş kurban edilmesi bir arınma ritüeli işlevine sahiptir: Kuşlar kurban edilir, yeraltı tanrısı çağırılır, kirlilik toprağa hapsedilir.

Neden kuşlar tercih ediliyor şeklindeki soruya “Gökteki güneşin ufuk çizgisinden sonra yeraltına inmesi gibi, kuşların da güneşi izleyip yeraltına indiğinin ve yeraltı tanrıları ile iletişime geçtiğinin ve bu suretle de yeraltı tanrılarının sevdiği kurbanlar arasında yer aldığı ve ayrıca kuşların uçabilme özelliklerinden dolayı fiziki ve ruhani dünya arasında aracı/aktarıcı rolleri bulunduğunun düşünülmesi, onların yeraltı kurbanı olarak seçilmelerinde etken olmalıdır” şeklinde Hitit zihin dünyası ile de örtüşen yorumlar yapılmaktadır.

Çağırma ritüellerinde yeraltı tanrıları (eski tanrılar/Anunnaki) da doğal olarak ikametgahları olan yeraltından çağırılmaktadır. Bu tanrıların çağrıya cevap vermeleri, çağırıldıkları yere gitmeleri ve sunuları kabul etmeleri de yere kazılmış “kurban çukurları” aracılığı ile sağlanmaktadır. Metinlerde bu kurban çukurları için en sık kullanılan ifade *apí* (=çukur)'dir (HW, 26). Bu çukurlara, insanla yeraltı tanrıları arasında bağlantı kurduğu için, doğüstü bir anlam yüklenmiş ve ^d*apí* olarak

tanrılaştırılmıştır.

Bu çukurlar,

- Kirliliklerin kuşlara, bir domuz yavrusuna ya da başka bir hayvana veya herhangi bir objeye hapsedilerek yeraltı tanrılarına gönderilmeleri için bir **kanal**,
- Yeraltı tanrılarıyla iletişimi sağlamak için bir **yol**,
- Dünyalar (yeraltı ve üstü) arası geçişi sağlayan bir **kapı** vazifesi gören imgelerdir.

Belgelerden, *apí*-nin yapılmasında, DÜ- “(çukur) yapmak”, *kinu*- “(çukur) açmak”, *padda*- “(çukur) kazmak” gibi fiillerin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu çukurların nasıl açılacağı konusunda da bilgi verilmektedir: Elbise iğnesi bir çukur açma malzemesi olarak görülmektedir.

“... Ve o hemen bir kazma alır ve (yeri) kazar...” onun arkasından bir tudittum (delikli elbise iğnesi) alır ve bununla kazar. Bundan sonra da bir şatta aleti, bir kürek ve bir huppara kabı alır...” (KUB 15-31 II 12-14).

Çukur açmak için kullanılan bir diğer malzeme de “GİR=hançer” dir (HW, 274).

“Tanrı Anunnaki’nin önünde hançerle bir çukur (dApí) kırar (açar)” (KBo 10.45, 22).

Görüldüğü üzere, birçok ayinin peş peşe sıralandığı, duaların, yakarmaların ritüele eşlik ettiği, kullanılan malzemelerin miktar ve çeşitlilik bakımından üst düzeyde olduğu bu türdeki ritüeller, iki arınma ritüelini ve bu ritüellere ait uygulamaları içermektedir.

- Tanrıları geri döndürmek için **“yollar yapmak”**,
- Tanrıları arındırması için eski tanrılarla irtibat kurmak için **“çukurlar açmak.”**

Yeraltı dünyası kirliliğin hapsedilebileceği en güvenilir yerlerden biridir.

Ritüel metinlerde kirliliğin insanın vücudundan çıkarılıp, kara toprağın derinliklerine gönderilmesi bütün aşamaları ile tasvir edilmiştir.

“(Kirliliği) el bileği parma[klara verdi], parmaklar tırnaklar[a verdi], tırnaklar kara topr[ağa (yeraltına)] verdi, kara toprak güneş tanrıçasına [götürdü], güneş tanrıçası denize götür[dü]...” (KUB 33.66 II 3’-8).

Tanrı Telepinu mitinde de yeraltında tanrının öfkesine neden olan kirliliği saklayan yedi büyük fiçı bulunmaktadır.

“Bekçi yedi kapıyı açtı, yedi sürgüyü çekti. Aşağıda, kara toprakta tunçtan yedi fiçı duruyordu kapakları kurşundan, kilitleri demirdendi. İçlerine ne girerse tekrar çıkamazdı, orada kaybolurdu. Onların Telepinu’nun öfkesini, gazabını, saldırganlığını ve sinirini almasına izin ver ki bir daha geri gelmesinler” (KUB 17.10 IV 14-19).

Büyücü Maštikka’nın aile içi kavgalara karşı yaptığı ritüelinde de kirlilik kazılan çukurlara hapsedilmektedir.

“Yaşlı kadın domuz yavrusunu alır, onu onların (kurban sahiplerinin) üzerinde tutar ve şöyle söyler: ‘bak bu ot ve tahıl ile beslenmiş (domuz) nasıl gökyüzünü (bir daha) göremeyecekse ve sonra domuz yavrularını (bir daha) göremeyecekse, iki kurban sahibi de kötü lanetleri aynı şekilde görmesinler’, (sonra) domuz yavrusunu onların üzerinde çevirir sonra onu öldürürler, yeri kazarlar ve domuz yavrusunu (kazdıkları çukurun) dibine koyarlar, şarap sunarlar, (onları) toprağın içinde tutarlar...” (KBo 39.8 Vs.II 44-54).

Çivi yazılı belgelere göre de çukurların içine tanrı sunularından başka yeraltı

tanrılarının yukarı çıkabilmeleri için bronz bir merdiven yerleştirildiğini; çağrıları duyabilmeleri için bakır bir kulak koyulduğunu belgelerden öğrenmekteyiz (Collins, 2002, 224-241).

Bilim adamları bu metinlerde anlatılan kurban çukurlarının arkeolojik kanıtlarının bulunamayacağı düşüncesinde olmalarına rağmen, Şapinuwa’da Ağılönü kutsal alanında yapılan arkeolojik kazılarda çok sayıda kurban çukuru bulunmuştur. Bu çukurların içinde ele geçen hayvan kemikleri ve özellikle yanmış kuş kemikleri, tırnak ve gagaları kurban ritüellerinin arkeolojik delilleri olarak kabul edilmektedir. Bu alandaki kurban çukurları, çiviyazılı metinlerde yeraltı/öte dünya tanrılarıyla “iletişime geçilen çukurlar” olarak ifade edilen *api-*’lerin arkeolojik kanıtlarıdır.



Ağılönü kurban çukurları



Ağılönü kurban çukuru, domuz iskeleti

Şapinuwa/Ağılönü kurban çukurlarında bulunan kuş kemiklerinin analizi sonucu, yeraltı tanrılarına sunulan kuşların, dove/pigeon (=güvercin), partridge (=keklik), finch (saka), goose sized bird (= kaz boyutunda bir kuş),turdus/galerida (turdus sp=ardıç, galerida sp.=tepelı toygar) olduğu belirtilmektedir (Pişkin, 2024, 314).

Sonuç

Tanrının öfkeyle (kirlilik) ülkeyi terk etmesi sonucu ortaya çıkacak olumsuzluklar, sadece bir kişiyi ya da bir grubu değil, bütün ülkeyi etkileyecektir. Bu nedenle tanrıların kaybolmasının ya da ülkeyi terk etmesinin önüne geçmek için yapılan yoğun, kapsamlı, çok katımlı, zengin sunulu, bazen günlerce süren ve tanrıların istediği şekilde düzenlenen çeşitli aktiviteler (bayramlar, dualar, adaklar...) ile onları geri döndürmek için yapılan ritüeller daha anlaşılır olmaktadır.

Ayrıca, Şapinuwa-Ağılönü’nde bulunan bir majeste mektubu “**yol vasıtasıyla arınmanın tabletleri**” (*TUP-PA^{HLA} KASKAL-az hu-i-it-ti-ia-u-ua-aş*) ve “**yol vasıtasıyla temizlenmenin tabletleri**” (*TUP-PA^{HLA} KASKAL-az şu-up-pí-ia-ah-hu-u-nu-uş*)” konusunu içermektedir. Bu tabletler her daim hazır olarak bekletilmektedir. Ve söz konusu tabletler, ritüellerin uygulanacağı zaman majestenin görevlendirdiği iki kişi tarafından ritüelin yapılacağı yere acil bir şekilde gönderilecektir. Tabletleri götürme işini de bir kurye (^{LU}ANŞE.KUR.RA/atlı adam, seyis) yapacaktır. Majestenin direktiflerini içeren bu mektup, Hitit toplumunda etkin olan ritüel çabanın devlet destekli yönünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Ritüeller, çıktığı topluma ait, o toplumdaki sorunların ne olduğunun saptanmasında belirleyici, sorunların uzaklaştırılmasında çözüm aracı, kral ve kralıçeden, sıradan bir insana kadar herkese dokunabilen, insana doğumundan ölümüne eşlik eden pratiklerdir. Aslında ritüeller, dünyevi yaşantıya doğa üstü güçlerin müdahalesidir, dahil olmasıdır.

Şimşek çakmasını, öfkeli fırtına tanrının gürültüsüyle; kıtlığı, kuraklığı bereket tanrısının kayboluşuyla; vebayı, kızgın bir tanrının verdiği cezayla açıklayan bir toplumda ritüeller hayatın kendisidir, bütünüdür.

Kaynaklar ve Kısaltmalar

- Alp, Sedat, (2001), *Hitit Çağında Anadolu, Çiviyazılı ve Hiyeroglif Yazılı Kaynaklar*, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara.
- Bo: Boğazköy kazılarında bulunmuş ve neşredilmemiş tabletler.
- CTH: Laroche, E., 1971, *Catalogue des Textes Hittites*, Paris.
- Colins, Billie Cean, (2002), “Necromancy, Fertility and the Dark Earth: The Use of Ritual Pits in Hittite Cult”, *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Köln, 224-241.
- Hoffner, Harry Angier, (1990), *Hittite Myths*, Atlanta, Georgia.
- HW: Friedrich J., 1952, *Hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- Karağuz, Güngör, (2015), *Hitit Mitolojisi*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2015.
- Karağuz, Güngör, (2020), *Hitit Duaları ve Kil Kitapları, “Bin Tanrı” İçin İlahi ve Münacatlar*, Çizgi Kitabevi, Ankara.
- Karağuz, Güngör, (2021), *Hitilerde Fal ve Kehanet, Kuş, yılan, Karaciğer, Talih Falı ile Kehanet Kil Kitapları*, Konya.
- KBo: Keilschrifttexte aus Boğazköy, Berlin 1954 vd.
- KUB: Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin 1921 vd.
- Murat, Leyla, (2016), *Anadolu'da Kaşkalar*, Hel Yayınları, Ankara.
- Or. Ortaköy kazılarında bulunmuş tabletler.
- Pişkin, E., (2024), “Birds in Hittite Sacrifices: Zooarchaeological Finds from Ağılönü, Şapinuwa”, Şapinuwa'ya *Adanmış Hayatlar: Aygül Süel ve Mustafa Süel Armağan Kitabı*, Ankara, 311-318
- Reyhan, Esmâ, (2012), “Eskiçağ Anadolu Mitoslarından Bir Örnek: Hititlerde Kayıp Tanrı Telepinu Mitosu”, Ömer Çapar'a Armağan, Hel Yayıncılık, Ankara, 245-259.
- Reyhan, Esmâ, (2016), “Hitit Kültür Dünyasında Bayram Ritüelleri”, *Turkish Studies*, Vol. 11/16, 89-114.
- Singer, Itamar, (2002), “Kantuzzili The Priest and The Birth of Hittite Personal Prayer” P. Taracha (ed.) *Silva Anatolica, Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, 301-313.
- Ünal, Ahmet, (2003), *Hititler Devrinde Anadolu II*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- Ünal, Ahmet, (2014), Ahmet Ünal, *Eskiçağ Anadolu Toplumlarında Puduhepa ve Zamani Kadın Anayanlı Bir Hitit Kraliçesi*, Hitit Üniversitesi Rektörlüğü Yayını, Çorum.
- Ünal, Ahmet, (2013), “Hititlerde Rüya”, *Hititler, Bir Anadolu İmparatorluğu, Yapı Kredi Yayınları* (Ed. M.D.Alparslan- M.Alparslan), İstanbul, 476-490.
- Ünal, Ahmet, (2016), “*Hititçe-Türkçe, Türkçe-Hititçe Büyük Sözlük, Hattice, Hurrice, Hiyeroglif Luwicesi, Çivi Yazısı Luwicesi ve Palaca Sözcük Listeleriyle Birlikte*”, Bilgin Yayınevi, Ankara.

Extended Abstract

In ancient societies, people believed that any negative situation in the country (famine, drought, flood, epidemic in the army, any kind of disease, curse at home...) was caused by an angry god. The cause of the disaster was attributed to the angry gods leaving the country, city or temple or withdrawing to their own domains (mountains, seas, sky, underworld etc.) and not caring about anything that went wrong. In the Hittite cuneiform archives, a large number of documents have been identified that include myths designed to find lost gods (lost god myths) and rituals performed to call the gods who retreated to their own habitats (rituals of calling the gods). In both cases, the cause of the anger and resentment of the gods was accepted as magical contamination (=papratar) and this situation was reflected in the cuneiform tablets. Therefore, “rituals of calling the god” and “rituals of finding the lost god” are a “purification/cleansing ritual” performed to save the god from anger and grudge. The country's lifeblood is agricultural activities, which are the most affected by the angry gods leaving the country. In societies whose economies were based on agriculture, royal intervention was necessary to take precautions against this situation. The fact that the chief god of the Hittite pantheon was “Tešup”, responsible for the storm, and that there were many gods responsible for natural events in the pantheon is a natural consequence of this necessity. One of these gods is Telepinu, the son of the

storm god and the god of agriculture. Agricultural activities such as regular rainfall, increasing soil fertility, good quality seeds, and irrigation of fields were his responsibility. Obviously, the disappearance of the god would negatively affect agriculture and the entire country. The Hittite “lost god myths” reveal the relationships between the disappearance/abduction/leaving of the gods and poverty/famine/infertility; and the finding/return of the gods and the elimination of all difficulties.

The myths of Dumuzi/Tammuz and Inanna/Ištar in Mesopotamia, Demeter and Persephone in Ancient Greece, or the Baal myth in Syria are lost god myths documented under different names in various civilizations. In the Telepinu myth, the god became angry and disappeared for an unexplained reason (missing god), while in other myths, the gods were abducted to the underworld by other gods (abducted god). However, in all myths, the relationship between the motif of the god’s disappearance and winter, famine and disease, and the motif of the god’s return and summer, abundance, health and prosperity are emphasized. In the Hittite society, which had thousands of gods, it must have been more acceptable to prevent the god from leaving rather than to make an effort to bring him back, since the vast majority of the documents were aimed at keeping the gods happy.

The essence of the Hittite religion was to “please the gods and not anger them, because the greatest punishment for an angry god would be to leave the country, and this should not be allowed. If they were angry, another principle of the Hittite religion was to investigate the reason for their anger and solve the problem with various methods. These principles gave the Hittite religion the characteristic of being a “ritual religion”. Making offerings to the gods, donating food and drink, and maintaining and cleaning temples and statues are “daily rituals”. The gods’ choice is the festive rituals that go beyond routine, were magnificent, ostentatious, accompanied by praise, respect and prayers. There were calendars for the celebration of festivals and it was necessary to follow this calendar. The help of the gods was needed outside of the festival calendars. Hittite religion did not limit the God-human relationship to time and space and made it possible to communicate with the gods through sacrifices whenever needed. Especially the “prayers/invocations (=arkuwar)” supported by offerings and solemnities were the rituals that show the most emotional aspects of the god-human relationship in Hittite society. Since they could be performed at any time, they were the most effective rituals in solving people’s problems. Despite all these efforts within the framework of the God-human relationship, if the gods were still not happy or if the gods had left the country and as a result there was something going wrong in the country, palace or society, what needed to be done was to investigate the reasons for the gods’ anger through various methods. The methods commonly used for this purpose are “fortune telling and dreams”. If there were still problems in the country despite all the efforts made for the gods, rituals to find the lost god (lost god myths / myth-rit) as well as “god summoning rituals” to call the gods who had retreated to their own habitats were also performed. Many versions of Hittite and Hatti origin rituals for the return of the lost god have been identified. The Hattian origin “Myth of the Lost God Telepinu” and many ritual texts in the Hittite cuneiform archives formulated with the expression “ANA KASKAL(MEŠ) huittiya- “to call/to draw to the paths” were some of these versions. Detailed information about the implementation of two major invocation rituals (Evokationsrituale), which were prepared specifically for the invocation of the gods of fate and mother goddesses (MAH and Gul-šeš gods, as well as “Zukki and Anzili”) and the cedar gods (DINGIRMEŠ LÚMEŠ GIŠERIN-aš), was found in the Hittite cuneiform archives. In this ceremony, the Gods were summoned from their habitats, namely, underground, water sources, sea, river, fire, meadow, mountain, sky, pits and various cities or enemy countries whose names form long lists, using paths drawn with sacrificial materials. The negativities that would occur as a result of the god leaving the country in anger (pollution) would affect not just one person or a group, but the entire country. For this reason, in order to prevent the gods from disappearing or leaving the country, intensive, comprehensive, highly participatory, richly presented, sometimes lasting for days, and various activities organized as desired by the gods (festivities, prayers, offerings...) and rituals to bring them back were the main pillars of the Hittite religion.

MEŞRUTİYET RUSYASINDA VEYSİYE HAREKETİ VEYSİYE MOVEMENT IN CONSTITUTIONAL RUSSIA

ALPER ALP*

Sorumlu Yazar

Öz

Çalışmamızda Rusya Müslümanlarının ceditçi ittifakı tarafından Çarlık anayasası ve yasaları önünde Rus Ortodokslar ile eşit haklara sahip olma mücadelesi verildiği sıralarda geleneksel tepkiyi temsil eden kadimcilerin yanı sıra bir başka muhalif grup olan Veysiye hareketi ele alınmıştır. Bu hareketin menkıbevi geçmişi, gelişimi ve 1905 sonrasındaki faaliyetleri çalışmamızın üzerinde yoğunlaştığı başlıklardır. Diğer Müslüman tarikatları gibi kendi silsilesini ortaya koymakla birlikte Veysilerin kanunlar ve toplum önünde takındıkları tavır oldukça keskin ve geleneğe uymayan nitelikler taşımaktadır. Bu sebeplerle merkezleri olan Kazan'da ve İdil-Ural bölgesinde geniş bir toplumsal zemin bulamamışlardır. Söylemleri daha çok Rusya Müslümanları İttifakı ve Orenburg Müftülüğünü hedef almış olsa oldukça az sayıda taraftar edinmiş oldukları görülmüştür. Tatar toplumunun ilgisizliği ile zayıf kalan Veysiye hareketi Çarlık rejimini dahi rahatsız eden söylem ve propagandaları sebebiyle dağıtılmış ve 1917 devrimine kadar sessizliğe gömülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Veysiye Hareketi, Kazan Tatarları, Orenburg Müftülüğü, 1905 Devrimi.

Abstract

Our study focuses on the Veysiye movement, which was another opposition group in addition to the Kadimists representing the traditional reaction during the time when Russian Muslims were struggling to have equal rights with the Russian Orthodox under the Tsarist constitution and laws by the Jadidist alliance. The mythical background of this movement, its development and its activities after 1905 are the topics that our study focuses on. Like other Muslim sects, the Veysiye movement had its own silsila, but their attitude towards the law and society was quite sharp and unorthodox. For these reasons, they could not find a wide social ground in Kazan, their center, and in the Idil-Ural region. Even though their rhetoric was mostly targeted at the Ittifak of Russian Muslims and the Orenburg Muftiate, it was observed that they gained quite a few supporters. Weakened by the indifference of the Tatar community, the Veysiye movement was disbanded due to its rhetoric and propaganda that disturbed even the Tsarist regime, and it remained silent until the 1917 revolution.

Key Words: Veysiye Movement, Kazan Tatars, Orenburg Muftiate, 1905 Revolution.

Araştırma Makalesi / Künye: ALP, Alper. "Meşrutiyet Rusyasında Veysiye Hareketi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 417-426. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1566420>

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, E-mail: alper.297@gmail.com, ORCID: 0009-0008-8109-0576

Giriş

1905-1916 yılları arasında Çarlık Rusyasında parlamentonun varlığını sürdürdüğü dönemde İdil-Ural bölgesinde Müslüman topluma yönelik faal gruplardan biri de Veysiler olmuştur. Tasavvufi bir çevre şeklinde tanınan Veysilerin kurucusu 1800'lü yılların başlarında Sviyajsk'a bağlı Molovina köyünde doğduğu tahmin edilen Bahaeddin Veysi'dir (Sagidullin, 1930, 4). Öğrenimine köyünde başlayan Bahaeddin Veysi'nin daha sonraki eğitim süreci hakkında kaynaklarda verilen bilgiler çelişkilidir. Bazı kaynaklara göre o, Buhara ve Türkistan'da ticaret ile iştigal ederken bölgedeki medreselerde bulunmuş, burada devam ettiği derslerin tesiri ile daha sonra Saratov'da Kulatki köyünde tanınmış bir Nakşibendi şeyhi olan Muhammed Seyid Cafer'le irtibat kurmuş ve onun müridi olmuştur (Molostvova, 1912, 145). Diğer bazı kaynaklarda eğitiminin ikinci safhasında Cafer El-Kulatki'nin medresesinde öğrenim gördüğü belirtilmektedir (Gayneddinov, 1996, 143). İslam tasavvufu geleneğini Cafer El-Kulatki'den öğrenmiştir. 1862 yılında Cafer El-Kulatki'nin ölümünden sonra Bahaeddin Veysi onun yerine geçmiştir. Böylelikle Veysiye adıyla şöhret kazanan hareketin ilk adınılarını atmaya başladığı görülmektedir (Rorlich, 2000, 135).

Bahaeddin Veysi başında olduğu tarikatın Türk dünyasının en yaygın ve bilenen tasavvuf ekolü konumundaki Nakşibendi geleneğine dayanan bir köke sahip olduğunu iddia etmiştir. Bu grubun Veysiye adını alması tarikatın menkıbevi geçmişinin Veysel Kara Karani'ye dayandırılmasıyla bağlantılıdır. Menkıbeye göre Hz. Muhammed'e tam bir sadakatle bağlı olan Veysel Karani'nin takipçilerine daha o dönemde Veysi, hizbullah adı verilmiştir. Bahaeddin Veysi, Hizbullah adlandırmasını Rusça ve Tatar Türkçesinde Allah'ın ordusu şeklinde kullanmıştır. Bu adlandırmanın ayırıcı vasfi mensuplarının o dönemden beri İslam'ı en saf şekli ile korumakta oldukları iddiasıdır. Bu menkıbeye göre Veysiler Bulgar hanlığının İslam dinini kabul ettiği yıllardan beri bu topraklarda varlık ve faaliyetlerini devam ettirmeyi başarmışlardır (Molostvova, 1912, 146). Bu akımı Rusya topraklarına taşıyan ise Bulgar Hanı Almas'ın daveti ile gelen heyetteki üç vaizden biri ve Hz. Muhammed'in soyundan olan Zübeyr bin Ceda'dır (Frank, 1998, 174). Zübeyr, Bulgar hanının İslam dinini kabul etmesine vesile olan kişidir. Bu önemli hizmeti sebebiyle Bulgar Hanının kızı Tuybike ile evlendirilmiş ve burada yaşamaya devam etmiştir. Onun gayretleri neticesinde bölgede yayılan İslam dini 13. yüzyıldaki Moğol istilasının sebep olduğu siyasi ve sosyal kargaşalara rağmen varlığını ve gücünü korumuş, bu sayede Moğollar da bir müddet sonra Müslüman olmuşlardır. Bununla birlikte menkıbeye göre İslam dini bu bölgede aslına sadık kalacak şekilde himaye edenler Bulgar hanlığı hanedanından gelenler olmuştur. Bu mümtaz sülaleden gelen kimseler farklı devirlerde bölgedeki Müslümanlığı kuvvetlendirmek ve ahlakî yapıyı muhafaza etmek için Allah'ın iradesi doğrultusunda faaliyet göstereceklerdir. Bahaeddin Veysi de bunlardan biridir (Molostvova, 1912, 144-145). Böylelikle o kendisinin aynı zamanda Bulgar hanları soyundan olduğunu da iddia etmiş oluyordu.

Bahaeddin Veysi, Tarih-i Hacegan adıyla kaleme aldığı eserinde kendisini Nakşibendi şeyhi ve müceddit olarak nitelemiş, son basamağını kendi adının bulunduğu Nakşibendi tarikatı silsilesinin varlığını savunmuştur. Bu silsile İdil-Ural boyundaki diğer Nakşibendi şeyhlerinin silsileleri ile uyumludur. Bahaeddin Nakşibendi'ye uzanan silsilede bir sıra Türkistanlı şeyhlerin isimleri verildikten sonra Müceddidiye kolunun kurucusu, İmam-ı Rabbanî adıyla bilinen Ahmed Sirhindi gelmektedir. Onun oğlu ve diğer bazı ünlü şeyhlerce temsil edilen silsilenin Veysiye hareketi açısından en önemli isimlerinden biri de Şeyh Feyizhan El-Kabili'dir. El-Kabili'nin İdil-Ural bölgesinden birçok müridi vardı. Bunlar arasında Orenburg Mahkeme-i Şeriyesinin

İlk müfütüsü Muhammedcan Hüseyinov, Abdurrahim Utizimeni, Cafer bin Abdi, Veli bin Muhammed el-Emin el-Kargalı bulunmaktaydı. Bahaeddin Veysi'nin aktardığına göre Veli bin Muhammed el-Emin el-Kargalı'nın halifesi Abdülhaluk el-Ballikulu el-Bulgari'dir. Cafer El-Kulatki'nin hocası da El-Bulgari'dir. Bahaeddin Veysi böylelikle Nakşibendi tarikatı silsilesini kendisine kadar getirmiş oluyordu. Tarih-i Hacegan'da kendisini Nakşibendiliğin müceddidiye silsilesinin 32. halkası olarak tanımlamıştır(Usmanova, 2009, 45).

A) Veysiye Hareketinin Gelişimi

Veysilerin lideri Dermend Bahaeddin Nakşibendi El-Bulgari Veysizade ismini kullanıyordu. 1862 yılından itibaren Bahaeddin Veysi, kendi mensupları için; “*el-misaktan beri Müslüman, Hanefî mezhebinden, Allah'ın ordusu, Veysiler, Millet-i İbrahim*” sıfatlarını kullanmaya başladı. Bahaeddin Veysi, bu hareketin mensuplarının bütün Rusya'da, hatta bütün dünyada insanlar tarafından düzenlenmiş kanunlara, mezkûr kanunları uygulayan devlet memurlarına ve adli makam ve görevlileri tanımayacağını ve bunlara boyun eğmeyeceğini ilan etmiştir. Veysi bu tavrın sebebini açıklarken memleket kanunlarının Kur'an'a ve sünnet temeline dayanmadığını, yoldan çıkmış, zorba, batıl ve Allah'a iman etmemiş kişiler tarafından birtakım kişilerin şahsi menfaatleri gözetilerek yapıldığını iddia ediyordu(İcmal-i Programma, 1917, 4).

Bahaeddin Veysi'nin en önem verdiği sloganlardan biri İslam'ı ilk halinde muhafaza etmek, onu bidatlerden temizlemektir. Bahaeddin Veysi vaazlarında Orenburg Müftülüğüne mensup imam ve diğer din görevlilerini aşağılayıcı sözler söylüyordu. Onları Kur'an'ı terk etmiş, şeytanın esirleri olarak tanımlıyordu. Dolayısıyla dönemin din adamlarıyla münasebetleri düşmanca oldu (Sagidullin, 1931, 5). Bölgenin Müslüman ahalisinin Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırmaya karşı mücadelesinde dayanağı olan, bu sebeple büyük saygı ve itibar gören molla, hazret unvanlarıyla anılan bu din görevlilerine karşı sergilediği düşmanlık Tatar ahalisinin ona karşı soğuk bir tavır takınmasına sebep olmuştur. Bahaeddin Veysi fikirlerini yaymak ve mürit toplamak için civar şehir ve köylere yaptığı seyahatlerde başarılı olamamış, sıklıkla yerli halkın sert tepkileri ile karşılaşmıştır(İcmal-i Programma, 1917, 6).

Bahaeddin Veysi, Tatar mescitlerini de terk etmiştir. Kendi özerk ruhani idaresini kurduğunu, Orenburg Mahkeme-i Şeriyesine bağlı olmadığını ilan etmiştir. Tarikat mensuplarının metrike defterleri de ayrıca düzenlenmiş, onlar için ayrı hususi kimlik belgeleri dağıtılmıştır.

Onun öğretisinin önemli noktalarından biri de müritlerini Tatar adını millî kimlik olarak kullanmaktan men etmesidir ki bu devirde henüz bölge ahalisi kendisini daha çok dini kimliği ile ifade ediyordu. Veysiler soy isimlerine El-Bulgari unvanını ekleyerek Bulgar hanlığı ahfadı olduklarını iddia etmeyi amaçlamışlardır. Tatar adının Mecusi ya da puta tapan anlamına geldiğini, onların Müslüman olarak adlandırılmasının Veysiye tarikatına dâhil olmaları ile gerçekleşebileceğini ileri sürüyordu(Sagidullin, 1931, 6).

Veysiye hareketinin söylem düzeyinde bile olsa hiçbir otorite tanımadığını, kanunların gereği gibi yapılmadığını ilan etmelerine, Orenburg Müftülüğü gibi Rusya Müslümanlarını fanatik eğilimler ve akımlardan koruma hususunda Çarlığın hassasiyet gösterdiği konumda bulunan bir teşkilata karşı düşmanca yaklaşımlarına rağmen serbestçe gelişebilmesi merak uyandırıcıdır. Bu sürecin izahında Bahaeddin Veysi'nin hocası olan Cafer El-Kulatki'nin diğer şeyh ve âlimlerle girdiği sert tartışmaların ayrıca Şeyh Şamil'in Çarlık hükümetine karşı giriştiği mücadeleye karşı

ağır eleştirilerde bulunmuş olması önemli bir yere sahiptir. El-Kulatki yerli halkın Şamil'e adeta kutsal bir kişi gibi saygı göstermesini ve itaat etmesini yadırgıyordu. Ne zaman ismi geçse övgü dolu sözler sarf edildiğini görüyordu. El-Kulatki Şamil'i halkı yoldan çıkarmakla itham ediyor ve Kafkasya Müslümanlarına yalnızca zarar vereceğini ileri sürüyordu. Bahaeddin Veysi'nin aktardığı bilgilere göre Dağıstan'da El-Kulatki'nin Şamil karşıtı söylemleri ölüm tehditleri almasıyla sonuçlanmış bunun üzerine Tiflis'e gitmiş ve buradaki Müslüman ahali tarafından hoş karşılanmıştır. Bahaeddin Veysi eserlerinde Rus Çarını Bulgar hanlığı topraklarının günümüzdeki yöneticisi sıfatıyla anmıştır.Tarih-i Hecgan adlı eserinin hitam kısmında Bahaeddin Veysi Çara ve hanedana şükran duygularını dile getirmekle kalmıyor kendisine has dilekçesi ile el-Kulatki'nin meşru halefi olduğunu ifade ediyordu. Ayrıca dualarıyla ve hizmeti ile Çara hizmet etmek dileğini vurguluyordu(Usmanova, 2009, 45-47).

Bahaeddin Veysi'nin yalnız Çar'a yönelik olan bağlılığı onun faaliyetlerini sorunsuz bir şekilde sürdürmesine yetmemiştir. Kazan'da Veysiler sadece yetkililerin ve resmi mollaların baskısı altında değildi. 6 Ocak 1884 tarihinde Veysilerin Kazan'da Yeni Tatar mahallesindeki merkezine yönelik polis baskını onların resmi hüküm ve kanunlara karşı pasif direnişlerinin rahatsız edici boyutlara ulaşmasındandır. 1884 yılında, Kazan'daki Yeni Tatar Yerleşiminde bulunan Bahaeddin Veysi'nin evi polis tarafından kuşatılıp arama yapılmak istendiğinde çatışma çıkmış, Veysilerin direnişi polis tarafından kırılmış ancak can kaybı ve yaralanmalar vuku bulmuştur. Bu olaydan sonra Veysi taraftarlarından altı kişi Sibiry'a sürülmüş Bahaeddin Veysi ise psikolojik bakımdan tedaviye muhtaç olduğu gerekçesiyle akıl hastanesine gönderilmiştir (Kemper, 1998, 414-415). Bahaeddin Veysi 1893 yılında ölünceye kadar burada kalmıştır(Habutdinov, 2000, 88). Bahaeddin'in ölümünden sonra oğlu İnanüddin Veysi hareketin liderliğini üstlenmiş ve Veysiliğin yayılmasına çalışmıştır. Ancak o da benzer tarzda söz ve faaliyetleri sürdürmesi neticesinde 1895 yılında Sahalin adasına sürgüne gönderilmiş böylelikle Veysiye hareketinin Kazan bölgesinde varlığı sona ermiştir (NART, F.199, Op.1, D.618, L.32.).

B) 1905 Devriminden Sonra Veysilik

İnanüddin Veysi 1905 devrimi sonrasında oluşan hürriyet ortamı ve aflardan istifade ederek 1906 yılında Kazan'a geri dönmüş ve Veysiliği ayağa kaldırma doğrultusunda çalışmalara başlamıştır. Bu faaliyetlerine merkez olmak üzere tarikat mensupları eskiden olduğu gibi Yeni Tatar mahallesinde bir bina yaptırıldılar. İnanüddin Veysi bu binayı Devlet İbadethanesi, Özerk Ruhani İdare, Serdar-ı Veysiyenin Kançılıryası ve Müslüman Akademisi olarak ilan etti(Molostvova, 1912, 146).

İnanüddin Veysi'nin maddi destekçisi tarikatının müritleriydi. Onlardan temin ettiği bağışlarla *beytülmal* adını verdiği bir fon oluşturmuştu. Veysi müritlerine çeşitli dünya ve ahiret nimetleri vaat ederek beytülmalı büyötmeye gayret etmiştir. Ancak bu maddi kaynak oluşturma süreci şeffaf değildi. Toplanan bağışlar ve yapılan harcamaların herhangi bir kaydı mevcut değildi. Bu alan da tamamen İnanüddin'in kontrolü altındaydı(Kildişev, 1908, 19-20).

İnanüddin de faaliyetlerin başında babası ile aynı yolu izlemiş, Kazan'da Müslüman ahalinin ileri gelenleri ile görüşüp tarikatın temel görüşlerini anlatarak onları cemaatine kazandırmaya çalışmışsa da bunda başarılı olamamıştır(Saydaşev, 1906a, 2).

İnanüddin Veysi, müritlerinin devlet kurumları ve tarikata mensup olmayan Müslüman ahali ile münasebetlerinde dikkat etmeleri gereken hususları tespit

etmiştir. İnanüddin Veysi'nin bu konudaki öğütlerini birkaç madde altında toplamak mümkündür.

- a) Eğer devlet mahkemelerinden birine çağırılırlarsa celpnameleri kabul etmemeleri, mülki idareler tarafından gönderilen yazıları teslim almadıklarını, onlarla ilgili her iş için meşru kabul ettikleri ruhani idareye başvurulması gerektiğini, istenen cevabın oradan, ruhani ataları Serdar Veysi'den alabilecekları şeklinde cevap vermeleri talimatı verilmiştir.
- b) Eğer herhangi bir mahkemeye çıkmak zorunda kalırlarsa mahkeme heyeti huzurunda şapkalarını çıkarmamaları, orada el-misaktan beri Müslüman olan, Allah'ın ordusu Veysiye mensubu, Hanefi mezhebinden, İslam'ın ilk haline inanan sünni ve ruhani idareye bağlı olduklarını belirtmeleri gerektiği aktarılmıştır. Haklarında verilecek kararları kabul etmemeleri, mahkemenin otoritesini tanımadıklarını ve kendileri ile ilgili bu mahkemelerin karar verme hakkı olmadığını söylemeleri istenmiştir(Katanov, 1910, 10).
- c) Eğer camilere neden gelmedikleri sorulursa onların camilerine girip kıldığını namazları heba edemeyeceklerini söylemeleri gerektiği tembihlenmiştir. Ayrıca çocuklarını askere göndermeleri, her türlü mahkemeye itaat etmeleri sebebiyle toplumun geri kalanından uzak durulması tavrı geliştirilmişti. Kendilerine ait kimlikleri olduğunu, orduya asker vermediklerini, vergi ödemediklerini belirterek üstünlüklerini ortaya koymaya çalışıyorlardı. Onların serdarına gidip ahd ve biat edip pasaport olarak tabi olmayanların Müslüman olmadığını iddia ediyorlardı. Fırsat var iken biat etmezlerse bir zaman gelip hükümet tarafından mescit ve mekteplerin kapatılacağını ve artık serdarın da onları fırka-yı naciyeye kabul etmeyeceğini, böyle kimselerin bütün mallarını beytülmale verip, kendilerini köle, kadınlarını cariye olmak şartı ile kabul edeceğini ileri sürmekte idiler(Kildişev, 1908, 15-16).

İnanüddin Veysi'nin yeni müritler kazanmak için ortaya koyduğu tavsiye ve vaatleri bir hayli geniş çaplı idi. Onun taraftar toplamak amacıyla kullandığı bir başka propaganda yöntemi de vergi yükü konusundaydı. O, kendi tarikatına mensup olanların yalnızca arazi vergisi vermek zorunda olmadıklarını ilan etmişti. Buna dayanak olarak da yine tarihi gerçeklere sığmayan hikâyeler anlatmaktaydı. Buna göre Çar Korkunç İvan Kazan'ın Ruslar tarafından işgal edilmesine yardım eden Bulgar birliklerine tanındığını, Veysilerin de Bulgar neslinden olmaları dolayısıyla bu haktan faydalanabileceklerini iddia ediyordu (Molostvova, 1912, 148). Oysaki Kazan şehrinin Rusların eline düştüğü sırada Bulgar kelimesi etnik bir adlandırma olarak kullanılmamaktaydı.

Dönemin siyasi gelişmeleri hakkında da yorumlarda bulunan İnanüddin Veysi Duma ve siyasi partilerle ilgili bir tavır da geliştirmişti. Veysi, Duma'nın gereksiz olduğunu, orada dine itibar edilmediği için katılan bütün kavimlerin dinsiz olduğunu, orada din ile ilgili bir konunun gündeme gelmeyeceğini, bu sebeple hiçbir parti ile işbirliği yapmanın doğru olmadığını iddia ediyordu. Dine itibar eden adamın Kur'an'a sarılması ve onunla amel etmesi gerektiğini hem de serdar-ı fırka-ı naciye olan Hoca Muhammed İnanüddin Veysi'ye biat edip, hiçbir işte devletin ayırdığı sınıflara tabi olmayıp, Müslüman, mümin, Türkî sınıftan olduğunu ifade etmesi gerektiğini anlatıyordu (Kildişev, 1908, 8). İnanüddin böylelikle bir taraftan mutlakiyet yanlıları ile aynı zeminde birleşmiş oluyor, diğer taraftan da Rusya Müslümanları İttifakını karşı olduğunu ortaya koyuyordu. Bu tavrı Rusya Müslümanlarının meşrutî rejim ve parlamento sayesinde haklarını yasal zeminde savunma imkânına verdikleri önemi

görmezden geldiğini göstermektedir.

İnanüddin Veysi'nin keskin, sınır tanımaz söz ve davranışları Çarlık yönetimini de bir süre sonra rahatsız etmeye başlamıştır. 1910 yılında Çarlık polisi harekete geçmiş İnanüddin Veysi ile birlikte Muhammedcan Bahaeddin Veysi, Celaleddin Veysi, Mingazettin Seyfeddinov, Ahmetgiray Muhammedşin, Muhammedgiray Bayraşgaliyev, Ahmetcan Muhammed Galiyev, Aşıkbaş İbrahim Zeynullin, Mübarekşah Adilşin, Hayreddin Veliullin, Sıbgatullah Nigmatullin adlı müritleri tutuklanmış, halkı dini işler ve kurumlar açısından geniş bir özerklik elde etmek için Müslüman ahaliyi yasa ve yönetmeliklere karşı gelmeye teşvik etmek ve Veysiyeye hareketinin üyesi olmak suçlarından yargılanmışlardır. Yargılama sonucunda İnanüddin Veysi 4 yıl, müritleri ise 2'şer yıl hapis cezasına çarptırılmışlardır. Böylelikle 1910 yılında Veysiyeye hareketinin ikinci canlanma dönemi sona ermiş, Veysiler Şubat ihtilali sonrasına kadar bir daha etkin bir varlık gösterememişlerdir.

C) Veysilerin Faaliyetleri Karşısında Tatar Kamuoyunun Tutumu

Murat Remzi ve Rızaeddin Fahreddin gibi İdil-Ural bölgesindeki İslam âlimleri ve mutasavvıflarla ilgili olarak eserlerinde geniş bilgi veren iki önemli müellif Veysilerle ilgili hem çok kısa hem de olumsuz bilgi ve nitelendirmeler aktarmışlardır. İnanüddin'in babası Bahaeddin Veysi gibi Orenburg Müftülüğünün yetki alanında görev yapan imamları karalaması, onları günü geldiğinde ölüm cezası da dâhil olmak üzere çok ağır şekilde cezalandıracağını başta Şehabeddin Mercanî, geçmişte halkın tevaccühünü kazanmış bazı ulema ve imamların mezarlarını ortadan kaldıracığını ilan ederek müritlerini Müslüman din görevlilerine karşı kıskırtması Veysiliğin Kazan Tatarları arasında çok yayılmamasının başlıca sebeplerindedir.

Veysilerin kendilerini fırka-yı naciye olarak adlandırmaları ve kendileri dışındaki tarikat ve cemaatleri doğru yoldan sapmış kimseler olarak nitelendirmeleri Tatar kamuoyunda onlara karşı uyanan olumsuz tavrın diğer önemli sebepleridir. Tatar halkının Veysiliğe karşı tepkilerini dönemin basın organlarında görmek mümkündür. Beyanülhak ve Yıldız gibi iki büyük ve ceditçilik yanlısı Tatar gazeteleri İnanüddin Veysi'nin ortaya koyduğu öğreti ve vaatlerindeki mantıksızlık ve çelişkileri konu alan haber ve makaleler yayınlamıştır.

Beyanülhak gazetesinde Veysilerin öğretileri hakkında bilgi verdikten sonra yanlışlıklarını izah eden yazılarıyla Ahmedcan Saydaşev öne çıkmıştır. Saydaşev tarikatın ortaya çıktığı dönemden başlayarak 1906 yılına kadar geçen süreci incelemiş, bu süreçte Veysilerin faaliyetlerini ve yaymaya çalıştıkları fikir ve öğretileri titizlikle eleştirmiştir. Saydaşev, Veysilerin Müslümanlar arasına nifak sokarak düşmanlık yarattıklarını ifade etmiş, özellikle İnanüddin Veysi'nin ortaya attığı fırka-yı naciye sedarı unvanını eleştirmiştir. İslami ilimler çerçevesinde izahı ve delilleri ortaya koyulmadan bu tarz unvanlar kullanmanın ancak bir cehalet örneği olabileceğini savunuyordu (Saydaşev, 1906b, 3). Fırka-i naciyenin Hz. Muhammed'in hadisi şerifi doğrultusunda ehl-i sünnet olması gerektiğini, Veysilerin ise kendilerine mensup olmayan imamın arkasında namaz kılmayı reddetmekle Cuma ve bayram namazları gitmedikleri için ehl-i sünnetten ayrıldıklarını böylece bu iddiaların temelsiz kaldığını belirtiyordu (Saydaşev, 1906c, 2-3).

Saydaşev, Veysilerin kendilerini kadim inanç sahibi (staraya vera) olarak adlandırmalarını büyük hataları arasında zikrediyordu. Veysilerin el-misak terimiyle bunu açıklamalarını şiddetle eleştiriyordu. Bu vasfın bütün Müslümanlar için geçerli olduğunu, bu terimin eski inanç şeklinde yorumlanmasının İslamiyet'i ikiye bölmek

anlamına geldiğini ifade ediyordu (Saydaşev, 1906c, 3). Bu sınıflandırmanın Şiiilerde, Sünnilerde, Mutezilelerde hatta Vahhabilerde dahi olmadığını, straya vera (eski inanç) adlandırmasının sadece Hristiyanlıkta olduğunu ve İslam dini çerçevesinde kullanılamayacağını belirterek Müslümanlar arasında hiç var olmamış bir anlayışı Veysilerin yerleştirmeye çalıştığını vurguluyordu. İnanüddin Veysi'nin seyit ve Veysel Karanî'nin soyundan geldiklerini ileri sürmelerine güvenilir şecereleri ortaya koymadıkları için inanmamak gerektiğini belirtmiştir (Saydaşev, 1906d, 2).

Saydaşev bu tarikatın gelişmesinde misyoner İlminskiy'nin katkıları olduğu şüphesini dile getirmiştir. Zira bu dönemde Müslüman Tatar ahali bölgenin diğer Rus olmayan ahali üzerinde giderek kuvvetlenen bir kültürel nüfuz kazanmış durumdaydı. Bu sebeple bölge Müslümanları arasında karışıklık çıkaracak bir hareketin İlminskiy tarafından desteklenmesini çok muhtemel görmüştür. Bölgede Müslümanlar arasında bir dini ihtilaf veya ayrılık bulunmazken çok sayıda Hristiyan gurubunun varlığı Saydaşev'e göre misyonerlerin bu çabasının bir başka gerekçesini ortaya koymaktadır.

Saydaşev'in Veysileri eleştirdiği bir diğer husus İnanüddin Veysi'nin Rusya Müslümanları İttifakına karşı çıkarken öne sürdüğü sebeptir. İnanüddin Veysi böyle bir ittifak için nefis-i emmareyi aşmış, günahattan arınmış insanlar olması gerektiği gibi ölçülmesi ve yerine getirilmesi mümkün olmayan şartlar öne sürüyordu. Saydaşev, Veysilerin tutumunun ana sebebinin Müslümanlar arasında ittifakı bir şekilde bozmaya dönük olduğunu savunmaktaydı.

Saydaşev, Bojij polk (Allah'ın ordusu) isimlendirmesinde kullandıkları Bojij (Allah) kelimesinin İslami prensiplere uygun olmadığını (Saydaşev, 1906d, 2-3) "Hizbullah" terimini yanlış bir şekilde Rusça'ya çevirdiklerini belirtmiştir. Zira "Hizbullah" Allah'ın ordusu anlamına gelmemektedir. Saydaşev, İnanüddin'in ayetlere kendi işine yarayan manalar vermeye çalıştığını, bu davranışın onun cehaletinin açık bir ispatı olduğunu belirtmiştir (Saydaşev, 1906e, 2).

Veysiler, Rusya kanunlarına itaat eden Müslüman tebaanın Kur'an'ın hükümlerine aykırı davrandığını ileri sürmekteydiler. Saydaşev, Veysilerin bu meselede de yanlış olduğunu Müslümanların din işlerinde küfür ehline itaat etmemesi gerektiğini, dünya işlerinde ise Veysilerin de Çarın yüksek hâkimiyetini tanıyarak Rus kanunlarına itaat ettiklerini belirtmiştir (Saydaşev, 1906e, 3).

Saydaşev, Veysilerin var olduğunu öne sürdükleri Rus Çarı Korkunç İvan ile Bulgar Hanlığı arasındaki anlaşmaya dair herhangi bir kanıt bulunmadığını, Kazan'ın Ruslar tarafından uzun bir kuşatma sonrasında ele geçirildiğini, böyle bir anlaşma yapılmasının mümkün olmadığını beyan ediyordu (Saydaşev, 1906f, 2-3).

Saydaşev, Veysiliği tarikat gelenekleri bakımından da tenkit ederek, onların Nakşibendi tarikatının bir kolu olma iddialarına karşı çıkmıştır. Nakşibendi tarikatının dünyada pek iyi bilinen ve meşhur bir hareket olduğu, birçok silsilesi bulunduğu tespitini yaptıktan sonra Maveraünnehr, Hindistan ve Arabistan'da özellikle müceddidiye kolunun yaygın olduğunu belirtmiştir. ancak Veysilerin yolunun bu silsilelerini hiçbirine uymadığına Nakşibendi meşayihlerinin ulema-yı şeriyeye ziyadesiyle saygılı oldukları örneğini vermiştir. Cemaatten ve mescitten kaçmamaları, ehl-i sünnet yolundan çıkmamaları, hiçbir silsilenin kendisini staraya vera (eski inanç) ve bojij polk (Allah'ın ordusu) adlarını vermemeleri diğer önemli farklardır. Böylelikle Veysilerin yolunun hiçbir tarikata uygun olmadığı gibi şeriata da muhalif durumda bulunduğunu vurgulamıştır (Saydaşev, 1906f, 3).

Veysilerle ilgili Tatar Kamuoyunu bilgilendiren bir başka yazı dizisi de Abdullah Kildişev tarafından önce Yıldız Gazetesinde yayınlanmış, daha sonra bu yazı dizisi “İnan Veysov’un Tuzağı” adlı ile kitapçık olarak da basılmıştır. Kildişev ticaret erbabı iken, Veysiye tarikatına dâhil olmuş ve bir müddet faaliyetlerine katılmış bir şahsiyettir. Kildişev, Veysilerin öğretileri hakkında geniş bilgiler vermektedir. Kildişev’in eserinin önemli yönlerinden biri Veysilere Kazan halkının bakış açısını açık kendi tecrüberiyile izah etmiştir. Kildişev, bu tarikata katıldıktan sonra İnanüddin’in fikirlerini anlatmaya ve yakın çevresini, dostlarını da davet etmeye çalıştığı andan itibaren birçok iş ve dost çevresinin süratle daraldığını nakletmiştir(Kildişev, 1908, 22-23).

Kildişev, Veysilerin öğretilerini yaymayı başardıkları bölgeleri de tespit etmiştir. Onun verdiği bilgilere göre Zakaspiy ve Türkistan vilayetlerinde de Veysiler bulunmaktaydı (Kildişev, 1908, 25,38). Veysilerin taraftar kazanmayı başardığı bir başka bölge de Astrahan’dır (NART, F.199, Op.1, D.618, L.26-26 ob.). Rusya’nın farklı bölgelerinde Veysiye tarikatına mensup olanların sayısı yaklaşık 5 bindir. Tarikat mensuplarının büyük bir kısmı Rusya’nın Asya topraklarındaki vilayetlerde yaşamaktaydı. Kazan’da ise Veysilerin sayısı 30’u geçmemiştir (GARF, F.102 4D, Op.1908, D.24 Ç.9, L.88 ob.).

Sonuç

Veysilik radikal bir tarikat olarak sivrilmıştır. İdil-Ural bölgesindeki ana akımlar olan ceditçiler ve kadimciler taraflarından birine dâhil olmamıştır. Eriştiği etkinlik düzeyine kıyasla devlet güvenlik birimlerinin ve ahalinin dikkatini fazlasıyla çekmiş, rahatsızlık yaratmıştır. Kazan Tatarlarının sevgi ve saygısını kazanamamış, çeşitli aralıklarla Çarlık güvenlik birimlerinin müdahalesi ile karşılaşmıştır.

Bulgar kimliğin ön plana çıkarması temel farklarından biri olmakla birlikte orijinal bir tutum veya fikir değildir. Kazan Tatarları arasında halkın Tatar, Türk, Müslüman adlarının kullanması gerektiği yönündeki tartışmalarda başta Ayneddin Ahmerov olmak üzere Bulgar adlandırmasından yana olan az sayıda aydın da bulunmakta idi. Tasavvufi bir temele dayandıklarını iddia etmelerine rağmen klasik Müslüman tarikatlarında görülmeyen tanımlamalar ve adlandırmalar kullanmışlardır. Ceditçilik hareketinin temellerinin atıldığı dönemlerde görülen, 1905 devrimi sonrasında da devam eden tarikat faaliyetlerinin birbirinden farklı ve hassas dönemlerde uyandığı görülmektedir. Ancak ana akımlardan biri olma seviyesine çıkamamış veya ana akımlara yüklenmekle onları olumsuz etkileyecek bir güce erişememiştir.

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

GARF (Rusya Federasyonu Devlet Arşivi), F.102 4D, Op.1908, D.24 Ç.9, L.88 ob.

GARF, F.102 4D, Op.1908, D.24 Ç. 9, L.87-89 ob.

GARF, F.102 4D , Op.1908, D.24, Ç.9, L.102-103 ob.

NART (Tataristan Cumhuriyeti Milli Arşivi), F.199, Op.1, D.618, L.26-26 ob., 1908.

NART, F.199, Op.1, D.618, L.32. , 1908.

Kitap ve Makaleler

Frank, Allen J. *İslamic Hystography and Bulgar İdentity among The Tatars and Bashkirs of Russia*, Leiden: Koninklijke Brill, 1998.

Gayneddinov, Masgud. “Proşenie Vozvratit V. Vaisovu, A Delo Konçit”, *Eho Vekov*, 3/4, 1996, 143-148.

- Habutdinov, Aydar. *Millet Orenburgskogo Duhovnogo Sobranie v Kontse XVIII-XIX vekah*, Kazan: İzdatelstvo İnan, 2000.
- İcaml-i Programma, Kazan: Tipografia Maarif, 1917.
- Katanov, N.F. *Noviya Daniya o Musulmanskoj Sekte Vaisovets*, Kazan: Tsentralnaya Tipografiya, 1909.
- Kemper, Michael. *Sufis und Gelehre in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889 Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998.
- Kildişev, Abdullah. İnan *Veysov'un Tuzağı*, Kazan: Tipo-litografiya İ.V. Yermolayevoy, 1908.
- Molostvova, E.V. "Vaisov Bojij Polk", *Mir İslama*, 2, 1912, 140-153.
- Rorlich, Ayşe Azade. *Volga Tatarları*, çev: Mehmet Süreyya Er, İstanbul: İletişim yayımları, 2000.
- Sagidullin, M. *K İstorii Vaisovskogo Dvijeniyai*, Kazan: Tatpoligraf, 1930.
- Saydaşev, Ahmetcan, "Veyisof Taraftarlarına Açık Hat", *Beyanülhak*, 74, 1 Ekim 1906, 2-3.
- _____, "Veysof İnan ile Musahabe", *Beyanü'l-Hak*, 75, 3 Ekim 1906, 2-3.
- _____, "Cehalet İyesi yahud İnan Tatar", *Beyanülhak*, 78, 10 Ekim 1906, 2-3.
- _____, "Cehalet İyesi yahud İnan Tatar Veysov Atbaî Tarafından Yazılmış Makale Bakiyesi", *Beyanülhak*, 79, 13 Ekim 1906, s.2-3.
- _____, "Cehalet İyesi İnan Tatar", *Beyanülhak*, 81, 17 Ekim 1906, 2-3.
- _____, "Cehalet İyesi İnan Tatar Tarafından Yazılmış Makale Bakiyesi", *Beyanülhak*, 82, 19 Ekim 1906, 2-3.
- _____, "Cehalet İyesi İnan Tatar", *Beyanülhak*, 83, 22 Ekim 1906, s.2-3.
- Usmanova, Dilara, "Vaisovskoe Dvijenie v Zerkale Sobstvennih Proşeniy i Poem", *Exo Vekov*, 1/2, 2002, 84-90.
- _____, *Musulmanskoje Sektanstvo v Rossiyskoj İmperii: "Vaisovskiy Bojij Polk staroverov-musulman" 1862-1916*, Kazan: İzdatelstvo Fen.

Extended Abstract

The Veysiye movement claimed to be a Sufi sect. For this reason, a legendary history was also transmitted. According to this, the name of the sect goes back to Veysel Karani. They claimed that they were the group that continued the religion of Islam in its purest form from those days until the time they lived. The fact that they were called Veysiye is also meant to point to this. Another remarkable aspect of the legend about them is that this sect had been present in the region since the Bulgar Khanate converted to Islam. Islamic religion and civilization continued to exist in the region until the Mongol invasion. This success belongs to the dynasty of the Bulgarian khanate. Distinguished people from this dynasty would continue to fulfill their duties in different eras. Bahaeddin Veysi is one of them.

The founder of the sect, which is the subject of our study, is Bahaeddin Veysi. After the death of his teacher Ja'far al-Kulatki, the sect based on the Naqshbandi tradition was called the Weysis after Bahaeddin Weysi's name. The sect started its activities in 1862. The members of this sect declared that they would not obey the laws and rules established by the people and would not recognize the authority of officials. Bahaeddin Veysi cited the fact that the laws of the country were not based on the Qur'an and Sunnah as the reason for this. The Weysis made hostile remarks against the religious officials of the Orenburg Muftiate. For this reason, they failed to win the friendship and affection of the local Muslim population. In 1884, Bahaeddin Veysi and some other members of the sect were arrested.

The second period of the Veysiye movement began in 1906, when Inanuddin Veysi started his activities in Kazan. In order to be the center of these activities, the members of the sect built a building in the New Tatar quarter as before. Inanuddin Veysi declared this building as the State House of Worship, Autonomous Spiritual Administration, Sardar-i-Veysi's Chancellery and Muslim Academy. At the beginning of his activities, Inanuddin followed the same path as

his father, meeting with the prominent people of the Muslim community in Kazan and trying to recruit them to his sect by explaining the basic views of the sect, but he was not successful in this.

Inanuddin Veysi's sharp, uninhibited words and behavior began to disturb the Tsarist administration after a while. In 1910, the Tsarist police took action and arrested Inan al-Din Veysi and some of the prominent members of the sect, who were tried on charges of inciting the Muslim population to defy laws and regulations in order to obtain a wide autonomy in terms of religious affairs and institutions, and of being a member of the Veysiye movement. At the end of the trial, İnanüddin Veysi was sentenced to 4 years in prison and his followers to 2 years each.

The Veysiye sect could not find a social base due to their anti-constitutional stance and their inability to provide a comprehensible explanation for their refusal to support the Russian Muslim Ittifak.

BABAİLER İSYANI SIRASINDA TOKAT: BABAİ HALİFESİ AYNA DOVLA (AYNUDDEVLE) VE TOKAT'TAKİ FAALİYETLERİ

TOKAT DURING THE BÂBÂ'Î REBELLION: BÂBÂ'Î CALIPH
AYNA DOVLA (AYNUDDEVLE) AND HIS ACTIVITIES IN
TOKAT

MURAT SERDAR*

Sorumlu Yazar

İSMAİL TURAN**

Öz

Tarihte bazı olaylar vardır ki sonuçları itibariyle uzun yıllar etkisini devam ettirmeyi başarmışlardır. Türk tarihinin Anadolu halkasında da etkisi yıllarca sürecek bir isyana 1240 yılında Türkiye Selçuklu Devleti'nde rastlanmaktadır. Babaîler İsyanı olarak ortaya çıkan bu hareket Anadolu Türk Tarihi için derinden etkiler bırakan isyan olmuştur. Bu isyan, Baba İlyas liderliğinde, Baba İshak koordinesinde siyasi, ekonomik, dinî ve içtimâî sebepler üzerinde merkezi otoriteye karşı baş kaldırı olarak vuku bulmuştur. Söz konusu isyan Türkiye Selçuklu Devleti'nin çöküşünü hazırlayan etkenlerin başında yer almıştır. Babaîler İsyanı sırasında ve sonrasında bazı şehirler ve şahıslar ön plana çıkmıştır. Bu şehirlerden birisi de Tokat'tır. Şehir, tarihi süreç içerisinde sahip olduğu kendine has dinamikleriyle Babaî hareketinde adından sıkça söz ettirmiştir. İsyân sırasında veya hemen sonrasında Tokat'ta bulunan Babaî halifesi Ayna Dovla, Baba İlyas'ın seçkin halifelerinden birisidir. Bu çalışmada da öncelikle isyanın temel sebepleri üzerinde durulmuş bilahare Babaîler İsyanı'nda faal bir rol oynayan Tokat'ın isyandan hemen öncesi ve isyan sürecindeki durumu hakkında bilgi verilmiştir. Son olarak Tokat'ta bulunan Baba İlyas'ın seçkin halifelerinden Ayna Dovla'nın buradaki faaliyetleri ve bu zatın Selçuklular tarafından idam edilmesi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Babaîler İsyanı, Baba İlyas, Babaîlik, Tokat, Ayna Dovla.

Abstract

Some events in history have managed to maintain their impact for many years. In the Anatolian region of Turkish history, a rebellion, the effects of which would last for years, was encountered in the Seljuk State of Turkey in 1240. This movement, which emerged as the Bâbâ'î Rebellion, was a rebellion that profoundly impacted Anatolian Turkish History. This uprising took place under the leadership of Baba Ilyas and in coordination with Baba Ishak as a revolt against the central authority for political, economic, religious and social reasons. This rebellion was one of the main factors that prepared the collapse of the Seljuk State of Turkey. Some cities and individuals came to the fore during and after the Bâbâ'î Rebellion. One of these cities was Tokat. With its unique dynamics in the historical process, the city made a name for

Araştırma Makalesi / Künye: SERDAR, Murat, TURAN, İsmail. "Babaîler İsyanı Sırasında Tokat: Babaî Halifesi Ayna Dovla (Aynuddevle) ve Tokat'taki Faaliyetleri". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 427-437. <https://doi.org/10.60163/tkhebv.1515515>

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, E-mail: mserdar61@live.com, ORCID: 0000-0003-2922-1096

** Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, E-mail: turanisl@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1547-4762

itself in the Bâbâ'î movement. The Bâbâ'î caliph Ayna Dovla, who was in Tokat during or after the rebellion, was one of the distinguished caliphs of Baba Ilyas. In this study, firstly, the main causes of the rebellion are emphasized, and then information is given about the situation of Tokat, which played an active role in the Bâbâ'î Rebellion, just before and during the rebellion. Finally, the activities of Ayna Dovla, one of the distinguished caliphs of Baba Ilyas in Tokat, and his execution by the Seljuks are discussed.

Key Words: Bâbâ'î Rebellion, Baba Ilyas, Babâilik, Tokat, Ayna Dovla.

Giriş

Türkiye Selçuklu hükümdarı Sultan I. Alâeddin Keykubad (Uyumaz, 2003) döneminde (1220-1237) Anadolu; tarihinin ekonomik, siyasi, içtimaî, ilmî ve kültürel anlamda en parlak dönemlerinden birini yaşamıştır. Alâeddin Keykubad dirayetli yönetimi, adaletli yaklaşımı, halka iyi davranması (İbn Bibi, 2014, 246) gibi meziyetleriyle 17 yıllık iktidarı boyunca tebaasının refâh ve huzur içerisinde yaşamasını tesis etmiştir. Alâeddin Keykubad'ın ölümünün ardından Türkiye Selçuklu Devleti tahtına oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev çıkmıştır (1237) (İbn Bibi, 2014, 448; Aksarayî, 2000, 25). Hükümdarın dirayetsiz yönetimi ve devlet adamlarının siyasi ihtirasları devletin idarî ve içtimaî düzeninin bozulmasına sebep olmuştur (Abû'l-Farac, 1999, 537; Kaymaz, 2009, 39-69). Özellikle Emir Sâdeddin Köpek'in (Kesik, 2008) faaliyetleri tebaada rahatsızlıklara ve sıkıntılara sebebiyet vererek ileride devletin idarî ve siyasi olarak çok büyük sarsıntılar yaşamasına neden olacak olayların fitilini ateşlemiştir (Kaymaz, 2011). Bu dönemde cereyan eden ve Türkiye Selçuklu Devleti'ni büyük felaketlere sürükleyecek olayların birisi de Babaîler İsyanı'dır.

Tarih ilminin temel mantığı en nihayetinde sebep-sonuç ilişkisinin ortaya konulmasıdır. Bu nedenle tarihi olayların incelenmesi bahse konu olan olayın sebebinin araştırılmasıyla mümkündür. Durum böyle olduğu halde araştırmanın konusu olan Babaîler İsyanının sebepleri üzerinde durulması konunun anlaşılması bakımından elzemdir. Çünkü Babaîler İsyanı, Türk-İslam Tarihi'nde sonuçları bakımından etkili ayaklanmalardan birisidir. Nitekim söz konusu isyanın sebepleri gelişimi ve sonuçları itibariyle ortaya konulması bir dönemin sosyo-kültür, ekonomik ve siyasi yönden aydınlatılması açısından son derece mühim olacaktır.

Babaîler İsyanı'nın gerçek sebepleri kaynak ve bilgi eksikliği nedeniyle her yönüyle henüz ortaya konulamamıştır. Bu hususta Claude Cahen, isyanı başlatan Türkmenlerin söz konusu isyana dair eserler bırakmadığını veya bırakmışlarsa bile günümüze ulaşmadığını ifadesiyle belirtmiştir (Cahen, 1994, 347). Buna ilave olarak bu isyan hakkında devlet yanlısı tarihçilerin eserlerinde bilgiye ulaşıldığını ifade etmektedir. Her ne kadar az sayıda kaynak olsa da döneme ışık tutan kaynaklar ve söz konusu isyan üzerine çalışmalar yapan araştırmacılar, Babaîler İsyanının çeşitli sebeplerini ortaya koymaktadırlar. Bu sebepler siyasi, dinî, sosyal ve ekonomik olmak üzere dört ana başlık altında toplanmaktadır.

XIII. yüzyıl başlarında Türk-İslam dünyası üzerinde bir tehdit olarak ortaya çıkan Moğol istilasının tazyikinden Anadolu da nasibini almıştır. Daha Moğollar Anadolu'yu fiili olarak işgal etmeden önce bu coğrafya Moğolların önünden kaçarak gelen çok büyük insan kitleleriyle dolmuştur. Türkmen kitleleri yaşadıkları bölgeleri terk ederek güvenli gördükleri Anadolu'ya yoğun bir şekilde akın etmişlerdir (Kaya, 2014, 553). Anadolu'ya gelen bu Türkmen nüfus ile daha önce yani Malazgirt Zaferinden sonra başlayan muhaceretle Anadolu'ya gelip yerleşen bir nevi kendisini artık buranın yerli unsuru gören Türkmenlerle büyük problemler yaşamaya başlamışlardır. Bu

problemlerin temelini yaylak ve kışlak alanlarının daralması oluşturmaktadır. Yeni gelen Türkmen gruplarının da bu bölgelere yerleşmesi yaylak ve kışlak alanların daralmasına yol açmış, bundan dolayı iki grup karşı karşıya gelmiştir. Bu durum Türkmenlerin büyük ekonomik sıkıntılar yaşamışına neden olmuştur. Türkmenlerin içinde bulunduğu sıkıntıya merkezi idarenin de duyarsız kalması ekonomik sıkıntılarının katlanarak artmasına ve Konya'daki yönetime şiddetli tepki gösterilmesine sebebiyet vermiştir (Koca, 2012, 16).

İçtimai anlamda yine II. Gıyâseddin Keyhusrev'in tahta geçmesiyle devlet adamları ve şehirli yerleşik halk ile köylü-göçebe toplum arasında sıkıntılar yaşanmaya başlanmıştır. Bunun başlıca sebebi şehirli ile kırsal alandaki unsurlar arasında oluşan yaşam koşullarındaki farklılıklardır (Kaymaz, 2009, 69). Giyim kuşamdan yeme içmeye kadar iki unsur arasında büyük uçurumlar oluşmuştur (Koca, 2012, 17). Türkmenler ile şehirliler arasındaki farkı İbn Bibi'nin kayıtları açıkça gözler önüne sermektedir. Karamanoğulları liderliğindeki Türkmenlerin 12 Mayıs 1277 tarihinde Konya'ya girmesinden bahseden müellif Türkmenlerin giyim-kuşam ve içinde bulunduğu durumu şöyle aktarmaktadır: *“Türkmenler çekirgeler gibi şehrin her tarafına dağılarak ülkelerin ve şehir tacirlerinin depo olarak kullandıkları kervansarayları baltalar ve tokmaklarla kırdılar. Keselerini hesaba kitaba gelmeyen altın, gümüş ve mücevherlerle doldurdular. Dilenci ve kızıl külahlı Türkmenler, altın sırmalı kıymetli Mısır kumaşlarını, pahalı ve nadide muallim ipeklerini başlarına sardılar. Çarıklı, hatta bazıları yalınayak olan bu kimseler saygıdeğer kimselerin değerli elbiselerini giydiler”* (İbn Bibi, 2014, 632). Bu kayıtlardan Türkmenlerin hangi koşullarda yaşam mücadelesi verdikleri, şehirli halkın ise en azından Konya'da yaşayanların yaşam standartları açıkça görülmektedir. Gordlevskiy, Bababiler isyanını bir toplumsal adalet talebi, köylü çiftçiler ile şehirli feodaller arasındaki toplumsal sınıf mücadelesi olan köylü isyanı olarak tanımlamaktadır (Gordlevskiy, 2015, 154, 155).

İsyanın dinî ve siyasi sebepleri yukarıda sayılanların oluşumundan biraz farklıdır. Bunlar isyana sebep olmaktan ziyade söz konusu isyanın gelişme ve yayılması için ortamın uygunluğunu göz ardı etmemek gerekir. Yani Anadolu'nun dinî ve siyasi anlamda isyana zemin hazırlamış olmasıdır.

Dini inanç bakımından yerleşik ve göçebe ahali arasında fark bunuyordu. Şöyle ki şehirli halk genel olarak medreselerde öğretilen kitabî esaslara dayalı İslam anlayışı yani devletin resmi dini diyebileceğimiz Sünni İslam'a tabiydiler. Göçebe Türkmenler ise daha çok tasavvufî öğretinin hâkim olduğu şeyh, derviş veya baba olarak adlandırılan kişilerin etkisiyle öğretilmiş yine kulaktan dolma mistik Müslümanlık anlayışına sahiptiler (Ocak, 2009, 45). Kitabî İslam'dan uzak yaşayan Türkmen çevreleri “Türkmen Babaları”nın yönlendirmelerine göre bir dini inanış içerisinde olmuşlardır. İsyanın liderinin de bir tasavvuf öğretisine sahip Türkmen Babası olduğu bilindiğine göre dini hayatın bu isyanda uygun ortamı sağladığı düşünülebilir. Ayrıca sadece Anadolu coğrafyasında değil Moğol egemenliği altındaki Buhara'da da (1238) aynı benzerliklere sahip Mahmud Tarabi isyanı bunun geniş coğrafyalardaki etkisinin varlığı hususunda önemlidir (Özbayraktar, 2017, 211-227).

Siyasi anlamda öne çıkan sebep Türkiye Selçuklu Devleti'nin kurucu unsuru Türkmenlerin I. Alâeddin Keykubad'ın ölümünden sonra tahta geçen II. Gıyâseddin Keyhusrev ve etrafındaki devlet adamları tarafından göz ardı edilerek merkezden yani yönetimden dışlanması gösterilmektedir (Koca, 2012, 12-16). Gerçekten de I. Alâeddin Keykubad'ın Türkmenler ile arasında iyi ilişkiler olduğu, Türkmenlere hak ettikleri değeri verdiği görülmektedir. Nitekim Alâeddin Keykubad'ın ölümü üzerine

halkın derin üzüntü duyduğu ve onun ölümünde oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev'in parmağının olduğu düşüncesi Türkmenlerin yeni sultana karşı cephe almalarına sebep olmuştur. Babaîlerle ilgili en önemli kaynak olan *Nâme-i Kudsi*'de bu durum açıkça yansıtılmaktadır:

“Adaletli şah Sultan (Alâeddin); Selçuk'a ışık, halkın toplandığı/yöneldiği ışık” (355).

“Bu Şah'a göçme vakti eriştiğinde yoldan şaşmış Gıyas'ın içine şeytan girdi” (356).

“Zehir verdi, öldürdü Sultan'ı; Tanrı katına yakınlığı bulunan o sevilen Padişahı” (357) ((Elvan Çelebi, 2017; 111).

Bunlara ilave olarak Hârezm Türkleri meselesi, Eyyubî kışkırtmaları (Gordlevskiy, 2015, 153) ve en nihayetinde Moğol faaliyetleri siyasi zeminin isyan için uygun hale gelmesini kolaylaştırmıştır (Köprülü, 2012, 40). M. Fuad Köprülü, bu isyanı Anadolu'da ilk dini-siyasi hareket olarak yorumlamaktadır (Köprülü, 2012, 36).

Babaîler İsyanının hazırlık safhası ve isyanın icra sürecinde iki isim görülmektedir. Birisi Amasya yakınlarında Çat köyünde zaviyesi bulunan Ebü'l-Beka Baba İlyâs-ı Horasânî (ö. 637/1240) (Ocak, 1991a) diğer isim ise Baba İlyas'ın halifesi olan ve onun adına isyanı organize eden Baba İshak'tır (ö. 637/1240) (Ocak, 1991b). Baba İlyas, Moğol istilasının önünden kaçarak Anadolu'ya gelen bir Türkmen'dir (Koca, 2012, 35). Baba İlyas, halkın içinde bulunduğu iktisadî ve içtimaî sıkıntıdan kurtulmasını sağlayacak kişi olarak tanıtılmıştır. Bir bakıma kendini “mehdi” yani “kurtarıcı kişi” olarak göstermiş hatta peygamber olarak tanıtmış olabileceği de düşünülmektedir (Ocak, 1991c)¹. Nitekim bu düşünce kaynaklarda onun “Baba Resul” olarak adlandırılmasıyla desteklenmektedir (İbn Bibi, 2014, 480). Baba İlyas, ekonomik olarak zor şartlar altında bulunan halkın bu durumdan kurtulması için devlet yönetiminin devrilmesi gerektiğini düşünmektedir. Zira o, davet ettiği kişilere Sultan Gıyâseddin'in yaşayış tarzını ve onun şaraba düşkünlüğünü anlatıyor, onun Peygamberin yolundan saptığını ve Hulafâ-yi Raşidin'in izinden ayrıldığını söylüyordu (İbn Bibi, 2014, 479).

Baba İlyas, dönemin müellifleri tarafından şiddetle tahkir edilmiştir. Bunun sebebi müelliflerin devlet yanlısı bir tutum sergilemelerindedir. Özellikle İbn Bibi ve Yazıcızâde Ali onu harici ve deccal olarak tanımlamaktadır (İbn Bibi, 2014, 478, 479; Yazıcızâde 'Ali, 2014, 312a; Yazıcızâde Ali, 2017, 535). Abû'l-Farac, Baba İlyas'ın Amasya'da ortaya çıktığını kendisini peygamber olarak tanıttığını, Muhammed'in ise peygamber olmadığını belirttiğini kaydetmektedir (Abû'l-Farac, 1999, 539). Bu ithamlara karşı Baba İlyas'ın üçüncü göbek torunlarından olan Elvan Çelebi (Maden, 2020, 67-103; Işık, 2020, 52-60)'nin bırakmış olduğu eserde Baba İlyas'ın böyle bir iddiada bulunduğu dair hiçbir kayıt yer almamaktadır. Onun iyi bir Allah dostu, halkın sevgisini kazanan kişi olduğundan bahsetmektedir, bu hususta bazı beyitler örnek gösterilebilir.

“İşit şimdi olanları: Tahtı İlliyyîn makamı ise de o din özü (227) (Elvan Çelebi, 2017, 81).

“Şeyh bu yerde yerleştiğinde, halk öd gibi sevgisine tüttü (233) (Elvan Çelebi, 2017, 83).

1 Mehdiğin günümüzdeki gibi sadece dini anlamda bir kurtarıcı olarak düşünülmemelidir. Aynı zamanda sosyal ve ekonomik çöküntüden de halkı kurtaracağı düşünülecek beklenen idarecidir (Öz, 2003, 384-386).

1. Babaîler İsyanı Arifesinde Tokat

Babaîler İsyânının öncesinde ve sonrasında bazı şehirlerin kendine has özelliklerinden dolayı söz konusu isyanda daha fazla etkin oldukları görülmektedir. Bu şehirlerden birisi de Tokat'tır (Üçer, 2015, 139). İsyânın başlamasına müteakip isyancıların Amasya'ya ulaşmadan önce Tokat'a gelip burada taraftar topladıkları görülmektedir (Abdîzâde Hüseyin Hüsâmeddin, 2022, 347, 348). Tokat'ı Babaîler için önemli kılan bir diğer husus ise Baba İlyas'ın en seçkin halifelerinden olan Ayna Dovla'nın yaşamanın belli bir süresini burada kurduğu zaviyesinde geçirmesidir. Ayna Dovla, Tokat halkı tarafından da çok sevilmiştir (Elvan Çelebi, 2017, 413). İsyanda Tokat'ın etkin bir rol oynamasının hiç şüphesiz tarihi süreç içerisinde karakteristik özelliklerinin neden olduğu söylenebilir. Tokat, Türk-İslam hakimiyetine Malazgirt Zaferi (26 Ağustos 1071) akabinde girmiştir. Dânişmendliler tarafından fethedilip Türk-İslam şehri haline getirilen Tokat'a söz konusu devletin hükümdarları sahip oldukları veya benimsedikleri kültürel politikalarını yerleştirmişlerdir. Kısaca Dânişmendli hükümdarlarının benimsemiş oldukları kültürel politika gazilik mefkuresi ve Türkmencilik ülküsü üzerinde şekillenmiştir (Bayram, 1991; 89). Bölgenin bu yapısının yanında özellikle Türkiye Selçukluları zamanında Türkmenler arasında büyük ilgi gören ve Anadolu'ya özgü bir kurum olan Ahilğin de Tokat ve çevresinde yoğun bir yapılanma içerisinde olduğu (Kaya, 2014, 556) ve destek gördüğü bilinmektedir (Bayram, 1991, 90). Ayrıca Tokat, Anadolu'da bir kavşak noktasında bulunması sebebiyle özellikle Türkistan'dan gelen Müslüman Türk kitlelerinin bir uğrak noktası haline gelmiş, bu sebeple bölge yoğun bir Türkmen nüfusuna sahip olmuştur. Tokat'ın Türkmenlerin uğrak yeri olması şehrin Türkiye Selçuklu Devleti şehirleri arasında ve ulaşım sistemi içerisinde doğu-batı, kuzey-güney istikametlerinde kavşak noktasında yer almasından kaynaklanmaktadır (Bk. Harita 3).

Babaîler İsyânına farklı bir zaviyeden bakan M. Bayram, Tokat'ın yukarıda değinilen fikri ve kültürel yapısını ve daha sonra da I. Alâeddin Keykubad'ın Türkmenler ile arasındaki kuvvetli bağı ortaya koyduktan sonra Alâeddin Keykubad'ın ölümüyle başlayan Türkmenleri yönetimden uzaklaştırma, Ahiler ve Türkmen grupları üzerinde baskıların artırılmasıyla yeni hükümdara ve çevresindeki devlet erkanına bir tepkinin olduğunu ifade etmektedir (Bayram, 1994, 89-90). Dolayısıyla Türkmenlerin ve Ahilik yapılanmasının güçlü olduğu Tokat ve çevresinde II. Gıyâseddin Keyhusrev'e karşı başlatılmış olan bir isyanda etkin bir şekilde yer alması hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Nitekim öyle de olmuş ve Baba İlyas'ın önemli halifelerinden Ayna Dovla burada faaliyetlerini sürdürmüştür. Ayrıca Tokat ve çevresinden Babaîler İsyânı'na oldukça fazla insan katılmıştır. Yine Bayram, kaynaklarda bu hususta net bir bilgi olmamakla birlikte Tokat'ın Pazar ilçesi sınırları içerisinde bulunan Balıca Mağarası'nın Babaîler tarafından askerî karargâh, sığınak ve lojistik destek yeri olarak kullanıldığına dair düşüncelerin olduğu da belirtilmektedir (Çoşkun, 2021, 21).

2. Bir Babaî Şeyhi Olarak Ayna Dovla ve Tokat'taki Faaliyetleri

Ayna Dovla², Şeyh Osman, Hacı Mihman ve Bağdın Hacı, Baba İlyas'ın önde gelen halifeleridir (Elvan Çelebi, 2017, 73). Bu zatlar aynı zamanda birer Vefâî³

2 Ayna Dovla ismiyle ilgili farklı kullanımlar mevcuttur. İsmail E. Erünsal ve Ahmet Y. Ocak tarafından hazırlanan Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsîyye Fi Menâsibi'l-Ünsîyye* eserinde bu isim Ayna Dövlé, Aynu'd-Devle (Ayna Dola) şeklinde kullanılmıştır (Elvan Çelebi, 1995, 17, XLI). Yine Elvan Çelebi'nin Mertol Tulum tarafından hazırlanan aynı eserinde Ayna Dovla olarak verilmiştir (Elvan Çelebi, 2017, 74).

3 Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin kurucusu olduğu düşünülen bir tarikattır. Eğitimi tamamladıktan sonra

şeyhleridir. Zira bu isimler orijin olarak Dede Garkın halifesi olup onun (Ocak, 2018, 17-53; Gülten, 2018, 83-105) tarafından görevlendirilerek Baba İlyas'ın emrinde Anadolu'ya gönderilmişlerdir (Ocak, 2009, 169; Tulum, 2017, 301; Işık, 2020, 27). Bu isimlerden Ayna Dovla isyanın başından itibaren Tokat'ta bulunmuştur. Bunun sebebi kaynaklarda açıkça verilmemektedir. Ancak Türkmenler tarafından desteklenen isyanda hiç şüphe yok ki Tokat gibi şehrin olmaması düşünülemezdi. Çünkü Tokat, biraz önce de ifade edildiği üzere nüfus ve bu nüfusun karakteristik yapısı gereği Türkmen grupların yoğun olarak yaşadığı bir şehirdir.

Ayna Dovla ile ilgili en net bilgiler *Menâkıbu'l-Kudsiye*'de bulunmaktadır. İlk olarak Dede Garkın ile Baba İlyas'ın görüşmesinde onun da bulunduğu bilgisine ulaşılmaktadır (Elvan Çelebi, 2017, 73). Baba İlyas, Dede Garkın ile görüşükten sonra dört yüz halife ile Orta Anadolu'ya hareket etmiştir. Bu halifeler arasında Ayna Dovla da bulunmaktadır. Yolculuk esnasında Ayna Dovla ile ilgili bazı aktarımlara yer verilmektedir. Yolda bir geyik sürüsüne rast gelinir, Şeyh'e yüz sürerler. Şeyh'te işaret eder, geyikler bu kez dönerler Ayna Dovla'nın önünde baş eğerler. Bunun üzerine Ayna Dovla, aklından "Ulu oldum" düşüncesin geçirir (Elvan Çelebi, 2017; 79). Ayna Dovla'nın bu düşüncesinden sonra Baba İlyas'ın yanından ayrıldığı anlaşılmaktadır (Elvan Çelebi, 2017, 81). Özellikle eserde Ayna Dovla'dan bahsetmesi onun gerçekten önemli bir halife olduğunu, onun üzerinden diğer halifelere ve bağlılara mesaj verilmek istendiği görülmektedir. Zira söz konusu "ben" düşüncesinin yanlış olduğu vurgulanmaktadır (Elvan Çelebi, 2017, 79). Eserde ilk olarak Ayna Dovla'dan böyle söz ettikten sonra onun için ayrı bir fasıl açılmıştır.

Ayna Dovla'nın Babaîler İsyanı'nda faal ve önemli rol oynadığını kaynakta açıkça anlaşılmaktadır. Yine Ayna Dovla'nın Tokat'ta bir zaviyesinin olduğu ve burada Müslüman ve gayrimüslim halk tarafından sevildiği anlaşılmaktadır (Elvan Çelebi, 2017, 413). Göçebe Türkmen ahali arasında yayılma gösteren Vefâî'lik Tokat ve çevresinde de etkin bir şekilde faaliyet göstermiştir. Zira Dede Garkın'ın daha sonra da yine onun isteğiyle Baba İlyas'ın seçkin halifelerinden olan bir Vefâî şeyhi olan Ayna Dovla'nın Tokat'ta bir zaviye kurması ve bu çevrede faaliyet göstermesi bu noktada oldukça önemlidir. Yine Ayna Dovla'nın Tokat'ta zaviye kurması Tokat ve çevresinde bu tarikata intisap edecek veya söz konusu tarikata kazandırılacak karaktere sahip kitlelerin fazla olduğunu bize göstermektedir.

Malya Ovasında isyanın bastırılmasından sonra arda kalan önemli Babaî halifelerinin de bertaraf edilmesi için devlet tarafından harekete geçilmiştir. Bu konu şöyle anlatılmaktadır: Türkiye Selçuklu hükümdarı II. Gıyâseddin Keyhüsrev'in emri ile Ayna Dovla'nın üzerine çok sayıda asker gönderilmiştir. Askerler onu yakalayıp ortadan kaldırmak için harekete geçmişlerdir. Tokat'ta çok sayıda müridi, sevenleri ve bağlıları ona Baba İlyas'a bağlı olmadığını söyleyerek askerlerden kurtulması için uğraşmışlardır (Elvan Çelebi, 2017, 409). Ayrıca askerlere karşı koymak isterse bu konuda da onun yanında olacaklarını bildirmişlerdir. Onun yolunda candan, maldan, evlatlarından vazgeçeceklerini ifade etmişlerdir. Müritlerinin ve sevenlerinin bu sözlerine karşılık şu manidar cevabı vermiştir:

irşad faaliyetlerine başlayan Ebü'l-Vefâ çok sayıda taraftar toplamayı başararak devrin önemli şeyhlerinden birisi haline gelmiş, ömrünün tamamına yakını Irak'ta geçirmiş ve burada vefat etmiştir 20 Rebülevvel 501 (8 Kasım 1107). Onun ölümünün ardından tarikat Suriye, Irak ve Anadolu'da geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Anadolu'da tarikatın en önemli siması Dede Garkın'dır. Baba İlyas da onun halifelerinden birisidir. Hem Dede Garkın hem de Baba İlyas ve diğer halifeler Anadolu'da özellikle kırsalda yaşayan göçebe Türkmen kitleleri üzerinde fikri, dinî ve kültürel anlamda etkileri olmuştur (Ocak, 1994, 347-348; Şahin, 2012, 600-603).

“Bugün bize uğur ve mutluluk kudret eli olan Şeyhimizdir” (1660).

“Din terk olunsun (da) taşkınlık güçlensin. Hiç bunun gibi düşkünlük olur mu? (1661).

“Allah göstermesin, bu asla olmaz; hiçbir yol ehli bunu doğru ve yerinde bulmaz (1662).

“Şimdilik vaktin nakdini hoş görelim; bu demi zevk ve şevk ile geçirelim (1663).

“Ömür dediğin dost ile geçen süredir; yoksa bin yıl da olsa hiçe değmez o (1664).

“Dostla geçen bir an ganimettir; dünyada ve ahirette mutluluktur (1665) (Elvan Çelebi, 2017, 411).

Burada Ayna Dovla'nın davasından hiçbir şekilde vazgeçmediği ve geçmeyeceği, Baba İlyas'a bağlılığı açıkça anlaşılmaktadır. Müritlerine ve bağlılarına da bunu hissettirmektedir.

Selçuklu askerleri Ayna Dovla'yı ve müritlerini yakalayıp zindana atmışlardır. Tokat halkı burada da onu yalnız bırakmamıştır. Sadece Müslüman Türk ahali değil, Hristiyan, Ermeni ahali de onun için toplanmıştır (Elvan Çelebi, 2017, 413).

Ayna Dovla zindandan çıkarılıp öldürüleceği sırada müritlerine söylediğini tekrar ederek yolundan dönmeyeceğini, bu işe gönüllü girdiğini ne gelirse Allah'tan geleceğini ifade etmiştir. Askerlerin ona Baba İlyas'tan ayrılması bir kez “Ben ondan değilim” demesi karşılığında darağacından kurtulacağını ne isterse verileceğini, canının bağışlanacağını söyleseler de o davasından dönmemiştir (Elvan Çelebi, 2017, 424).

Bunun üzerine askerler daha da öfkelenerek ellerine bıçak alarak “Senin derini yüzeceğiz, çabuk biz o babadan değiliz” de denmesi üzerine Ayna Dovla şöyle cevap vermiştir: “Ey içi ve dışı kör! Kudret (Hızır) karşısında durup bakmakta olan ben nasıl ondan değilim diyeyim? Böyle deyip de ondan sonra ne olayım” (Elvan Çelebi, 2017, 425) cevabını vermiştir. Ayna Dovla'nın bu cevabının üzerine askerler tarafından dersi yüzülerek feci şekilde öldürülmüştür (Elvan Çelebi, 2017, 425).

Elvan Çelebi tarafından verilen bu bilgilerden Ayna Dovla'nın Baba İlyas'ın önemli bir halifesi olduğu, Tokat'ta çok sayıda müridi ve bağlısı bulunduğu Müslim ve gayrimüslim halk tarafından çok sevildiği anlaşılmaktadır. Zira Selçuklu askerlerinin ona Baba İlyas ile bir bağlantısının bulunmadığını söyletmek için onca baskı yapmaları onun gerçekten Babailer için önemli bir figür olduğunu göstermektedir. Yine Selçuklu askerlerinin bu denli baskı yaparak Baba İlyas ile bağlantısını koparmak istemesi Ayna Dovla'nın kalabalık bir mürit topluluğu olduğunu göstermektedir. Zira Ayna Dovla'nın Baba İlyas ile bağlantısının olmadığını söylemesi ona bağlı bu kalabalık grubun da dağılması demektir.

Değerlendirme ve Sonuç

Babailer İsyanı, oluşumu, sebepleri ve sonuçları itibarıyla Türk tarihini derinden etkilemiş bir isyandır. Türkiye Selçuklu Devleti'nin isyan sonucunda idarî, askerî ve malî olarak devlet idare mekanizması sarsılmış bir daha da toparlanamamıştır. Türkmenler tarafından merkezî otoriteye bir başkaldırı mahiyetinde cereyan eden hareket Türkmenlerin yoğun olarak yaşadığı coğrafyada hızla yayılmış ve büyümüştür. Devlet isyanı bastırmakta acziyet göstermiş, nihayetinde paralı askerlerle bu hareketi bertaraf etmeyi başarmıştır. İsyân askerî olarak bastırılmış olsa da fikrî, dinî ve sosyal anlamda Türkiye Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından sonra ortaya çıkan Anadolu

beylikleri ve Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde Babaî hareketi etkinliğini devam ettirmiştir. Yani isyan bastırılmış olsa da isyancılar yok edilerek fikirleri ortadan kaldırılmış değildir. İsyan ekonomik ve içtimaî temelde başlamış olsa da isyana katılanların ortadan kaldırılmasından arta kalanların faaliyetleriyle dinî ve fikrî bir harekete evrilmiştir.

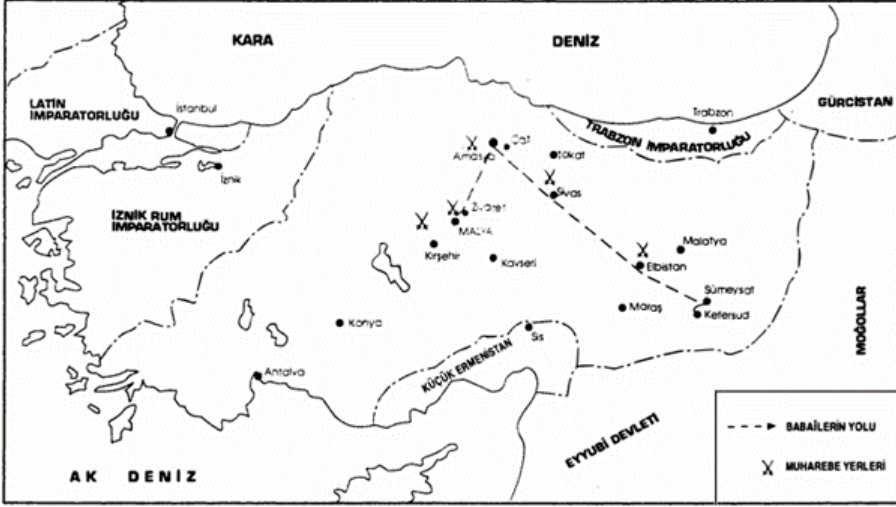
İsyanın lideri Baba İlyas kadar onun halifeleri ve daha sonra onun bağlıları da en az onun kadar isyanda ve fikirlerin yayılmasında etkili olmuşlardır. Bu minvalde Babaîlerin önemli bir merkezi olan Tokat'ta bulunan Baba İlyas'ın halifesi Ayna Dovla, isyanda mühim rol oynamış, Tokat'ta zaviyesinde isyan sırasında ve sonrasında taraftar toplamıştır. Şehrin halkının büyük teveccühünü kazanmıştır. Sadece Türk ve Müslüman ahaliden değil gayrimüslimlerden de taraftarı olduğu, onların sevgisine mazhar olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Türkiye Selçuklu askerlerinin Babaîleri bertaraf etmek için Ayna Dovla'yı ikna etme çabaları, ikna edemeyince de onu öldürmek suretiyle ortadan kaldırmaları onun bu isyanda ne kadar önemli bir sima olduğunu göstermektedir.

Kaynaklar

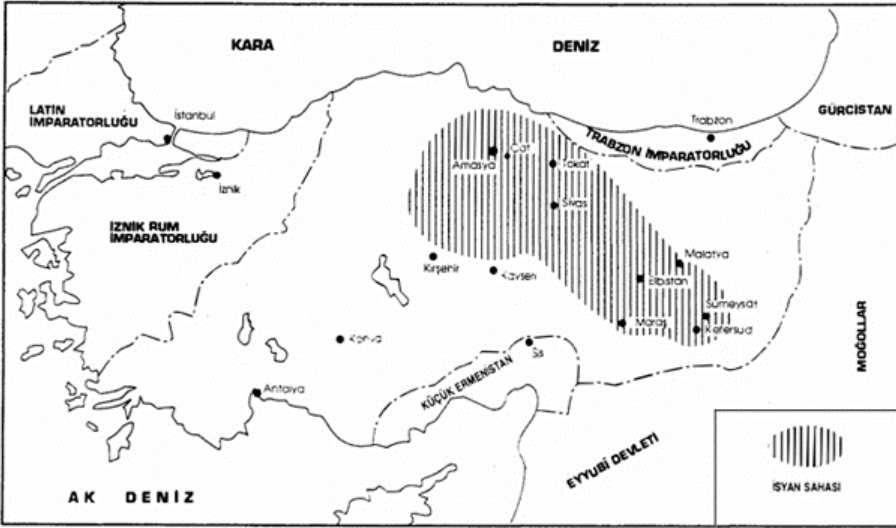
- Abdizâde Hüseyin Hüsameddin Yasar. *Amasya Tarihi*. 1-4. ed. Songül Keçeci Kurt, Recep Orhan Ölmöz, Metin Hakverdioğlu. Samsun: Uğur Ofset, 2022.
- Bayram, Mikâil. "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Bazı Yörelere Arasındaki Farklı Kültürel Yapılanma ve Siyasî Boyutları". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1 (1994), 79-92.
- Bayram, Mikâil. "Selçuklular Zamanında Tokat ve Malatya Yöresinin Fikrî ve Kültüre Yapısı ve Siyasî Boyutları". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 72 (1991), 87-98.
- Cahen, Claude. *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*. çev. Yıldız Moran. İstanbul: e Yayınları, 1994.
- Çoşkun, Hasan. *Tokat Alevileri "Sırrımız Türklük"*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2021.
- Elvan Çelebi. *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâsıb'l-Ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkâbevi Tarihi)*. haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Y. Ocak. Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Elvan Çelebi. *Nâme-i Kudsi (Kutsal Kitap)-Menâkıbu'l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)*. haz. Mertol Tulum. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Gordlevskiy, V. Aleksandroviç. *Küçük Asya'da Selçuklular*. trc. Abdülkadir İnan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Gülten, Sadullah. "Tahrir Defterlerinde Karkınlar". *1240 Babaî Hareketi ve Dede Garkın*. Uluslararası Şanlıurfa Sempozyumu Bildirileri 25-27 Mayıs 2010 Şanlıurfa. ed. Ahmet Taşgın, Mehmet Salih Polat, Sadullah Gülten. İstanbul: Önsöz Yayıncılık 2018, 83-105.
- Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus). *Abû'l-Farac Tarihi*. trc. Ö. Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Gregory Abû'l-Farac. *Abû'l-Farac Tarihi II*. Süryaniceden İngilizceye çev. Ernest A. Wallis Budge, Türkçeye çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- İşık, Zekeriya. "Baba İlyas'tan Elvan Çelebi'ye Bir Şeyh Ailesinin Dönemin Siyasî Çevreleriyle Olan İlişkileri". *Tarikat, Toplum ve Siyaset: Baba İlyas'tan Elvan Çelebi'ye Bir Süfî Ailenin İzinde*. ed. Zekeriya İşık. s. 15-66, Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- İbn Bibi. *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye fî'l-Umûri'l-Alâ'iyye*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Kaya, Abdullah. "Anadolu'nun Türk ve İslâm Yurdu Haline Gelişinde Ahîlerin Rolü ve Önemi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research* 7/29, (2014), 547-561.
- Kaymaz, Nejat. *Anadolu Selçuklu Sultanlarından II. Giyâsü'd-dîn Keyhüsrev ve Devri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009.
- Kaymaz, Nejat. *Anadolu Selçuklularının İnhitâtında İdare Mekanizmasının Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.

- Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî. *Müsâmeretü'l-Ahbâr*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Kesik, Muharrem. "Sâdeddin Köpek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/392-393. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Koca, Salim. "Dini İnançların ve Düşüncelerin Politik Amaçlarda Kullanılmasına Dair Selçuklu Devrinden İbret Verici Bir Örnek: Babailer Ayaklanması". *Gazi Türkiyat Dergisi* 11 (2012), 11-38.
- Köprülü, M. Fuad. *Anadolu'da İslâmiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Maden, Fahri. "Arşiv Belgeleri Işığında Elvan Çelebi Zaviyesi ve Sosyo-Ekonomik Yapısı". *Tarikat, Toplum ve Siyaset: Baba İlyas'tan Elvan Çelebi'ye Bir Sûfi Ailenin İzinde*. ed. Zekeriya Işık. s. 67-103, Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Baba İlyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/368. İstanbul: TDV Yayınları, 1991a.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Baba İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1991b.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Babailik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/373-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1991c.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Dede Garkın: Ortaçağ Anadolu'sunun Büyük Vefâ-i Garkını Türkmen Şeyhi (13. Yüzyıl)". *1240 Babai Hareketi ve Dede Garkın*. Uluslararası Şanlıurfa Sempozyumu Bildirileri 25-27 Mayıs 2010 Şanlıurfa. ed. Ahmet Taşgın, Mehmet Salih Polat, Sadullah Gülten. İstanbul: Önsöz Yayıncılık 2018, 17-53.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/347-348. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Öz, Mustafa. "Mehdîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/384-386. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özbayraktar, Aykut, "Mahmud Târâbî İsyanı 1238", *Türk Kültür ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 84, (Aralık 2017), 221-227.
- Özcan, Koray. "Anadolu'da Ortaçağ Lojistik Merkezleri Selçuklu Liman Kentleri". *Karadeniz Araştırmaları* 14/53 (Nisan 2017), 137-151.
- Şahin, Haşim. "Vefâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/600-603. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Tulum, Mertol. *Tarihi Metin Çalışmalarında Usul Name-i Kudsi (Menakıbu'l-Kudsiyye)'nin Yayınlanmış Metninden Derlenen Verilerle*. (Birinci Kitap). Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Uyumaz, Emine. *Sultan I. Alâeddîn Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi (1220-1237)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ürkmez, R. Kahraman. *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Tasavvufî Zümreler*. Konya: Çizgi Yayınevi, 2020.
- Yazıcızade 'Ali. *Selçuk-nâme*. İndeksli Tıpkıbasım. haz. Abdullah Bakır. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Yazıcızade Ali. *Tevârih-i Âl-i Selçuk (Oğuznâme-Selçuklu Târîhi)*. haz. Abdullah Bakır. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.

Ekler:



Harita 1: Babaî taraftarlarının isyan sırasında izledikleri yol (Ocak, 2009, 279).



Harita 2: Babaîler İsyanı'nın yayıldığı saha (Ocak, 2009, 280).



Harita 3: Türkiye Selçuklu Devleti şehirleri ve ulaşım ağı (Özcan, 2017, 140).

Extended Abstract

There are some events in history that have managed to maintain their impact for many years. In the Anatolian part of Turkish history, a rebellion that would last for years was encountered in the Seljuk State of Turkey in 1240. This movement, which emerged as the Bâbâ'î Rebellion, was a rebellion that profoundly impacted Anatolian Turkish History. This rebellion took place under the leadership of the Turkmen sheik Baba Ilyas and in coordination with Baba Ishak as a revolt against the central authority for political, economic, religious, and social reasons. The main reasons for the rebellion were the problems arising from the intense economic migration to Anatolia, the shrinking of the pasture and winter areas, and the differences in living conditions between the settled people and the peasant-nomadic society in the social sphere. In addition to these reasons, the favorable religious and political environment allowed the Bâbâ'î Rebellion to spread rapidly. This rebellion was one of the main factors that prepared the collapse of the Seljuk State of Turkey. As a result of the rebellion, the administrative, military, and financial administration mechanism of the Seljuk State of Turkey was shaken and could not recover. Some cities and individuals came to the fore during and after this rebellion. One of these cities was Tokat. With its unique dynamics in the historical process, the city made a name for itself in the Bâbâ'î movement. Tokat became an accommodation and transit point for the rebels trying to reach Amasya, where Baba Ilyas lived, from the region where the rebellion started. Moreover, Tokat was a city where Turkmen lived densely due to its characteristic features. The Turkish-Muslim population coming to Anatolia from Central Asia stopped here, and some of them stayed here and caused the city to develop in terms of its Turkish-Muslim population. The city also played an active role in a revolt started by Turkmen. Ayna Dovla, one of the distinguished caliphs of Baba Ilyas, resided in his zawiya in Tokat during and after the rebellion, gained the favor of the people, and gathered a large number of followers. The soldiers of the Seljuk State of Turkey saw the great potential of his supporters and wanted to sever his ties with the Babaî movement. Thus, they wanted to eliminate the Bâbâ'î followers in the region. In this context, they first offered Ayna Dovla property, and when he refused, they eliminated him by killing him. Ayna Dovla was not only loved by the Turkish-Muslim population, but he also won the favor of the non-Muslim subjects living in the city. When he was killed, the people of the city experienced great sorrow.



YAYIN
DEĞERLENDİRME
BOOK REVIEW

DİREN ÇAKMAK, ALEVİFOBİ İLE MÜCADELENİN İLK PARTİSİ: (TÜRKİYE) BİRLİK PARTİSİ (1966-1981), LİBRA YAYINEVİ, İSTANBUL, 2023.

ERDEM ÇANAK*

Sorumlu Yazar

Öz

Bu çalışmada, Diren Çakmak tarafından kaleme alınan *Alevifobi İle Mücadelenin İlk Partisi: (Türkiye) Birlik Partisi (1966-1981)* adlı eser değerlendirilmiştir. (Türkiye) Birlik Partisi, 1966-1981 yılları arasında Türk siyasal yaşamında yer almış bir partidir. Aleviler tarafından kurulmuş ilk parti olması bakımından önem arz etmektedir. Çalışmada genel olarak partinin kurulmasına neden ihtiyaç duyulduğu, nasıl kurulduğu, başarılı olup olmadığı, Alevilerin partiye yaklaşımı gibi sorulara cevap aranmıştır. Türkiye'deki çok tartışılan konuların başında gelen Aleviler ve Alevilik konusunun siyasal hayata yansımaları ele alması ile Türk toplumunun belli bir kesimindeki Alevi algısı çalışmayı önemli ve ilginç kılmaktadır. Bu bağlamda Birlik Partisinin kuruluşu ve siyasi hayatı alevifobi kavramı çerçevesinde irdelemiştir.

Anahtar Kelimeler: Aleviler, Alevilik, Alevifobi, Türkiye Birlik Partisi, Mustafa Timisi.

Abstract

In this study, Diren Çakmak's *The First Party of Struggle Against Aleviphobia: (Turkey) Birlik Partisi (Union Party of Turkey) (1966-1981)* is evaluated. (Turkey) Birlik Partisi (Union Party of Turkey) was a political party in Turkey between 1966-1981. It is important in terms of being the first party founded by Alevis. In the study, answers to questions such as why the party was needed, how it was founded, whether it was successful or not, and the approach of Alevis towards the party were sought. The study also deals with the reflection of Alevis and Alevism, one of the most debated issues in Turkey, on political life. In addition, the perception of Alevis in a certain segment of Turkish society makes the study important and interesting. In this context, the establishment and political life of the Union Party is analyzed within the framework of the concept of Aleviphobia.

Kitap Değerlendirme / Künye: ÇANAK, Erdem. "Alevifobi ile Mücadelenin İlk Partisi: (Türkiye) Birlik Partisi (1966-1981), Libra Yayınevi, İstanbul, 2023.". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 112 (Aralık 2024), s. 441-446. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1538316>

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, E-mail: ecanak@cu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7856-3802



Key words: Alevîs, Alevîsm, Alevîsmophobia, Turkey Unity Party, Mustafa Timisi.

Giriş

Türkiye nüfusunun önemli bir kısmının Alevîlere ve Alevîliğe dair sahip olduğu bilgiler genelde kulaktan dolmadır. Bundan dolayı Alevîlere dair genel bir önyargı vardır. Ancak Alevîlerin 1990'lı yılların başından itibaren örgütlenerek birtakım demokratik hak taleplerini yüksek sesle dile getirmeye başlamalarıyla birlikte ülke gündeminde daha fazla yer almalarıyla bu önyargı değişmeye başlamıştır. Süreçle birlikte Alevîlik ve Alevîlere dair çalışma sayısında da dikkat çekici bir artış yaşanmıştır. Fakat bu yayınların çok az bir kısmı akademik mahiyette olup onlar da genelde konunun teolojik boyutlarını ele almaktadır. Bu noktada Alevîler neden uzun yıllar görmezden gelindi sorusu önem arz etmektedir. Bunun şüphesiz siyasi, sosyal ve teolojik birçok açıklaması olabilir. Diren Çakmak ise incelemeye konu olan eserinde bunun en önemli sebebinin Alevîfobi olduğunu iddia etmektedir. Partinin ortaya çıkışını ve siyasi macerasını da Alevîfobi kavramı çerçevesinde ele almaktadır. Yazar bu eserinde, meseleyi ele alış şeklinin yanı sıra önceki çalışmalarından farklı bir konuyu kaleme almıştır.

Élise Massicard'ın Alevîlerin siyasallaşması yaklaşımı rehberliğinde (Türkiye) Birlik Partisinin incelendiği çalışma, iki bölümden ve 507 sayfadan meydana gelmektedir. *Alevîlik-Alevîfobiklik* başlıklı birinci bölüm (s.19-97), Alevîlik ve Alevîfobi kavramının ortaya çıkışı, Alevîfobiklerin özellikleri ile Élise Massicard'ın Alevîlerin siyasallaşması yaklaşımı alt başlıklarını içermektedir.¹ *Birlik Partisi Kuruluşu ve Siyasi Süreci* başlıklı ikinci bölümde ise (s.99-462) partinin kuruluşunu hazırlayan koşullar, ortaya çıkışı, kapatılışı, programı, TBMM'deki muhalefeti ile 1977 seçimleri öncesi adaylarının radyo konuşmaları yer almaktadır. Ancak hacim olarak eserin bölümleri arasında dikkat çekici bir dengesizlik söz konusudur. Gerek bu kısmın uzun oluşu gerekse de Élise Massicard'ın Alevîlerin Siyasallaşması Yaklaşımı (s.46-99) ile ikinci bölümdeki doğrudan alıntılarının fazlalığı eseri okumayı zorlaştırmaktadır.

Eserin ekler kısmında, *Birlik Partisi Kronolojisi* ile *Birlik Partisinin 1980 Tarihli Programının Gerekeşi* başlıklı iki ek yer almaktadır. Eklerden sonra gelen kaynakça kısmı ise tezler, internet siteleri, gazeteler ve dergiler, makaleler, kitaplar ve siyasi parti yayınları şeklinde sınıflandırılmıştır. Eser, konuya dair yapılmış bilimsel çalışmaların az olmasına rağmen Alevîlerle ilgili kullanılan çalışmalardan dolayı zengin bir kaynakçaya sahiptir.

Çalışmanın sonunda dizin kısmı bulunmaktadır. Bu bölümde önemli tarihi olaylar ile siyasi parti, şahıs, kurum, kanun, süreli yayın ve ülke isimleri, tasavvufi isimler ve terimler ile neden verildiği pek anlaşılmayan *Anadolulu* ve *Batı* kavramlarına yer verilmiştir.

Konuyla ilgili üç yüksek lisans ile bir de doktora tezi hazırlanmıştır.² Bunlardan Sabır Güler'in yüksek lisans tez çalışması *Alevîliğin Siyasal Örgütlenmesi*

1 Élise Massicard, *Türkiye'den Avrupa'ya Alevî Hareketinin Siyasallaşması*, (çev. Ali Berktaş), İletişim Yayınları, İstanbul 2007.

2 Murat Yümlü, *Türkiye'de Alevî Siyaseti Örneği Türkiye Birlik Partisi (1966-1981)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008; Bülent Bingöl, *Türk Siyasal Yaşamında Birlik Partisi-Türkiye Birlik Partisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2008; Sabır Güler, *Bir İnanç Sistemi Olarak Alevîliğin Örgütlenmesi Türkiye Birlik Partisi Deneyimi (TBP)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007; Ali Haydar Soysüren, *Türkiye Birlik Partisi'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri (1966-1980)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2014.

*Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi*³, Ali Haydar Soysüren'in doktora tez çalışması ise *27 Mayıs'tan 12 Eylül'e Alevilik ve Siyaset Bağlamında (Türkiye) Birlik Partisi*⁴ adlarıyla yayınlanmıştır. Konuya dair ilk eser ise Kelime Ata'nın kaleme aldığı *Alevilerin İlk Siyasal Denemesi Türkiye Birlik Partisi (1966-1980)*⁵ dir. Ancak konunun neden tekrar çalışılma ihtiyacı hissedildiği, ya da ilk çalışmalarda eksik olan ne vardı da sonraki çalışmalarda bu eksiklikler giderildi sorusu akla gelmektedir. Bu sorunun cevabı, konuyu son olarak ele alan ve incelemeye konu olan *Alevifobi İle Mücadelenin İlk Partisi: (Türkiye) Birlik Partisi (1966-1981)* başlıklı çalışmanın kaleme alınma gerekçesini ortaya koyacağı gibi çalışmanın özgün değerini de gösterecektir.

Konuya dair yapılan çalışmalar incelendiğinde metodolojik olarak birbirlerine benzedikleri görülmektedir. Ancak kullandıkları doküman ve belgeler ile partinin kuruluşunda yer almış veya çeşitli kademelerinde görev yapmış isimlerle yaptıkları görüşmelerle ayrılmaktadırlar. En çok dikkat çekenler Kelime Ata ile Ali Haydar Soysüren'in çalışmalarıdır. Kelime Ata'nın çalışması konuya dair yapılan ilk çalışma olduğu gibi çizdiği çerçeveye sonraki çalışmaları da etkilemiştir. Bunun yanı sıra Kelime Ata ile Ali Haydar Soysüren'in çalışmaları kaynakçalarının zenginliği, partinin kuruluşunda ve yönetiminde yer alan isimlerle yapılan görüşmelere dayalı bilgiler içermeleri, Sabır Güler'in çalışması da Mustafa Timisi ile yapılan görüşmeye dayalı içerdiği bilgilerle dikkat çekmektedir. Diren Çakmak'ın çalışması ise partinin kuruluşunu Alevifobi kavramıyla açıklamasıyla ayrılmaktadır. Yazar, Alevifobi ifadesinin ilk defa 2013 yılında kavramsallaştırıldığını ve bundan önce Alevi düşmanlığı anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Ayrıca, Türkiye'de Alevi düşmanlığının olduğunu ve bunun en somut örneğinin de 1966 yılında kurulan Birlik Partisi olduğunu dile getirmektedir. Hatta Birlik Partisi'nin Alevifobi ile mücadele eden Türkiye'deki ilk parti olduğunu, partinin Alevifobi diye bir kavram kullanmaksızın Alevifobi ile mücadele ettiğini, Alevilik ve Alevilere ait kurumlar ve değerler hakkındaki yanlış kanıları silmeye çalıştığını ve Alevilere yönelik çifte standardı ortadan kaldırmayı amaçladığını iddia etmektedir. Fakat partinin Alevifobi ile mücadele ediyorum ifadesini kullanmamasına rağmen yazar partinin faaliyetlerini bu çerçevede değerlendirmiştir.

Yazar, öncelikle Aleviliği açıklayarak inanç sistemi olarak konumlandığı noktayı ortaya koymaya çalışmış, akabinde de Alevifobi nedir, Alevifobik kimdir sorularına cevap aramıştır. Bu doğrultuda Aleviliğin ne olduğunu açıklayarak Türkiye Cumhuriyeti'nin Aleviliğe dair resmî görüşünü irdelemiş, Aleviliği İslam dini altında ve İslam içi siyasi bir bölünme olarak gören resmî anlayışa karşın Aleviliği İslam'ın altında saymanın mümkün olmadığını *Tanrı kavrayışı, devriye inancı ve evrenin oluşumu* konularındaki farklılıkları örnek göstererek açıklayarak Aleviliğin özgün bir din olduğunu açıklamaya çalışmıştır.

Yazar, çalışmasını dayandırdığı Alevifobi kavramını Alevilik ve Alevilere ait kurumlar ile değerlerin yanlış kanılara dayalı olarak şeytanlaştırılması, gayri meşrulaştırılması ve çifte standart uygulanması olarak tanımlamıştır. Hatta bir kısım Sünni'de Alevifobi düşüncesinin hâlâ olduğunu ve bu düşüncenin zaman zaman

3 Sabır Güler, *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008.

4 Ali Haydar Soysüren, *27 Mayıs'tan 12 Eylül'e Alevilik ve Siyaset Bağlamında (Türkiye) Birlik Partisi*, Kalan Yayınları, İstanbul, 2023.

5 Kelime Ata, *Alevilerin İlk Siyasal Denemesi Türkiye Birlik Partisi (1966-1980)*, Kelime Yayınevi, Ankara, 2007.

soykırımcı bir nitelik taşıdığını, soykırımcı Alevifobiklerin Alevilerin yeryüzünden silinmesini istediklerini, ibadet yeri, eğitim kurumu ve Alevilere ait olan her şeyi yıkmak ve yok etmek arzusunu taşıdıklarını belirtmektedir. Ayrıca Alevifobiklerin otoriterlik, batıl inançlara sahiplik, basmakalıpçılık, dogmatizm ve zorbalık gibi kişilik özelliklerine sahip olduklarını ve Türk toplumunda bunların sayısının çoğunlukta olduğunu, bundan dolayı Türkiye’de güçlü bir Alevifobi’nin bulunduğunu iddia etmektedir. Ancak yazarın sadece bu kişilik özellikleri üzerinden Türk toplumunun çoğunluğunun, toplumun parçası olan bir gruba karşı böyle bir bakış açısına ve düşünce dünyasına sahip olduğu söylemi tartışmaya açıktır. Zira bu düşünceye göre yazarın belirttiği kişilik özelliklerine sahip bütün bireyler potansiyel Alevifobiktir. Fakat söz konusu değerlendirmenin dayandığı bilimsel veriler konusunda okuyucunun aydınlatılmamış olması yazarın ortaya koyduğu tespitlerde öznel bir yaklaşım sergilediğine işaret etmektedir.

Yazarın dile getirdiği Alevifobi’nin zaman zaman soykırımcı nitelik taşıdığı iddiası da tartışmaya açıktır. Zira soykırım ve soykırımcı ifadelerini kullanmak için çok sağlam verilere ihtiyaç olduğu gibi bu iddialarını bilimsel olarak temellendirilmesi de gerekmektedir. Kaldı ki Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından kabul edilen ve 12 Ocak 1951 tarihinde yürürlüğe giren *Soykırım Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılması Sözleşmesi*’nin II. Maddesine göre *Ulusal, etnik, ırksal veya dinsel bir grubu kısmen veya tamamen ortadan kaldırmak amacıyla işlenen suçlara* soykırım denilmektedir.

Yazar, bir kısım Alevinin demokratik hak taleplerinin görmezden gelinmesi üzerine Birlik Partisini kurarak mücadelelerini siyasi alana taşıdıklarını belirtmektedir. Hatta Birlik Partisinin siyasi hayattan çekildiği 1980’li yıllara atıfta bulunarak Alevilerin bu yıllarda kimliklerini saklamaya kısmen son verdiklerini iddia etmektedir. Bu söylemiyle, Birlik Partisinin Alevifobi ile mücadele için kurulduğu ve bir ölçüde de başarılı olduğu tezini desteklemektedir.

Yazar, Alevilerin parti kurma sürecinde, bilhassa Demokrat Parti’nin tavrının etkili olduğunu, hatta yaşadıkları kızgınlık ve kırgınlıkla 1960’taki askeri müdahaleyi desteklerini dile getirmektedir. Ancak Aleviler, 12 Mart 1971’deki askeri müdahaleye de destek vermişlerdir. Fakat yazarın, Alevilerin demokrasi dışı uygulamaları desteklemelerine dair yapmış olduğu açıklamalar yeterli açıklıkta değildir. Dolayısıyla bu konu izaha muhtaçtır. Hatta Alevilerin daha sonraki askeri müdahalelerdeki tutumunun da bu süreçte dikkate alınması gerekmektedir.

Yazar, Alevilerin partiye yaklaşımını yanında veya karşısında olanlar ile bekleme tercih edenler şeklinde üçe ayırmaktadır. Partinin kuruluş amacı dikkate alındığında Alevilerin neden destek vermediği sorusu önem kazanmaktadır. Seçim sonuçları da Aleviler ile partinin arasındaki ilgiyi ya da ilgisizliği ortaya koymaktadır. Örneğin 1969’daki genel seçimlerde % 2.8, 1973 genel seçimlerinde ise % 1.1 oy almıştır. Oysa yazarın ifadesiyle Parti, Alevifobi ile mücadele etmek için kurulmuştu. Hatta yazar, Türk toplumunun çoğunluğunun da Alevifobik olduğunu iddia etmişti. Ancak Alevilerin dahi partiye yeterli desteği vermediği görülmektedir. Seçim sonuçlarının, yazarın argümanı ile partinin aldığı oy üzerinden değerlendirilmesi de yerinde olacaktır. Ancak yazar böyle bir değerlendirme yoluna gitmemiştir.

Birlik partililerin Türk siyasetinde kendini konumlandığı yer de önem arz etmektedir. Nitekim partililerin 1977 seçimi öncesinde radyoda yaptıkları konuşmalara bakıldığında Genel Başkan Mustafa Timisi CHP’yi burjuva düzen partisi olarak nitelendirerek sağ partiler ile CHP arasında bir fark görmediğini, CHP’ye oy

verenlerin Milli Selamet Partisini iktidara getirdiğini, milletvekili adayı Süleyman Cem Alevilerin can, mal ve ırz güvenliği için Birlik Partisini iktidar ortağı yapmak dışında bir seçeneklerinin olmadığını ve CHP'nin Alevilerin haklarını savunuyor görünüp Alevileri arkadan hançerlediğini, Parti Genel Sekreteri Dursun Bila da Milli Selamet Partisini şeriatçılık ve yobazlıkla, MHP'yi ise çağın gerisinde kalmış ırkçı güçler şeklinde nitelendirdiği görülmektedir. Birlik Partisinin, Alevilerin demokratik haklarını elde etme noktasında bu partilerin desteğine ihtiyaçları varken partililerin neden böyle sert bir dil kullandıkları sorusu akla gelmektedir. Ancak yazarın diğer partilerin Birlik Partisine olan yaklaşımına değinmemesinden dolayı bu konu muallakta kalmakta olup çalışılmaya muhtaçtır.

Parti, yazarın ifadesiyle 1977'deki genel seçimler sonucunda ölmüş, ortadaki cenaze ise 12 Eylül 1980 Askeri Müdahalesi ile kaldırılmış, 16 Ekim 1981 tarihinde de diğer partilerle birlikte askeri cunta tarafından resmen kapatılmıştır. Yazara göre Türk siyasal hayatındaki başarısız partilerden birisidir. Zira Alevi katliamlarını önleyememiştir. Ancak Alevifobi ve Alevilerin Sünnilerle eşitlenmesi için mücadele etmiş, Alevilerin bilinçlenmesini sağlayarak toplumsal eşitsizliğe karşı seslerini daha gür çıkarmaları noktasında ciddi bir farkındalık yaratmıştır.

Sonuç

Alevilerin kurduğu ilk siyasi parti olan Birlik Partisini (1966-1981) ele alan çalışma, partinin kurulmasının fikri alt yapısına değindikten sonra partinin siyasi serüvenini incelemektedir. Yazar, çalışmasını Alevifobi kavramı üzerine inşa etmiş ve eser boyunca da bunu temellendirmeye çalışmıştır. Ancak parti, yazarın ifadesiyle Türk siyasal hayatındaki başarısız partilerden birisidir. Zira partinin seçimlerde aldığı oy dikkate alınırsa Alevilerden de yeterli desteği görmediği anlaşılmaktadır. Yazarın ifadesiyle de ekonomik sorunlar, parti içi çekişmeler ve Alevi oyları konsolide edememesinden dolayı siyasal olarak ciddi bir varlık gösterememiştir. O zaman bu durumu, Aleviler genel itibariyle vaziyetlerinden memnundular şeklinde okumak gerekir mi? Bu nedenle Alevilerin, Aleviler tarafından kurulan ve Alevilerin hakları için mücadele ettiğini dile getiren bir partiye yönelik ilgisizliğinin sebeplerinin özellikle siyaset bilimi ve sosyolojik açıdan çalışılması gerektiği anlaşılmaktadır. Partiye yönelik yapılmış mevcut tezlerin Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ile Cumhuriyet Tarihi ve Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Ana Bilim Dallarında yapılmış olması ve bu tezlerin partiyi belli bir bakış açısıyla ele almış olmalarından dolayı konunun farklı disiplinler tarafından çalışılması gerekmektedir. Hatta bu çalışmalar, Türkiye'nin toplumsal dinamikleri, Alevilerin oy verme tercihlerini etkileyen faktörleri ile toplumu oluşturan grupların birbirine bakış açısını anlama noktasında birçok veri sağlayabilir. Bu verilerin Türkiye'nin toplumsal birlik ve beraberliğine olumlu yönde katkı sağlayacağı aşikârdır. Türkiye'nin bulunduğu jeopolitik ve jeostratejik konum göz önüne alındığında da bunun elzem olduğu söylenebilir.

Kaynaklar

- Ata, Kelime, *Alevilerin İlk Siyasal Denemesi Türkiye Birlik Partisi (1966-1980)*, Kelime Yayınevi, Ankara, 2007.
- Bingöl, Bülent, *Türk Siyasal Yaşamında Birlik Partisi-Türkiye Birlik Partisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2008.
- Güler, Sabır, *Bir İnanç Sistemi Olarak Aleviliğin Örgütlenmesi Türkiye Birlik Partisi Deneyimi (TBP)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.
- Güler, Sabır, *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi Modernleşme, Çözüm ve Türkiye Birlik Partisi*,

Dipnot Yayınları, Ankara, 2008.

Massicard, Élise, *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, (çev. Ali Berktay), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Soysüren, Ali Haydar, *Türkiye Birlik Partisi'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri (1966-1980)*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2014.

Soysüren, Ali Haydar, *27 Mayıs'tan 12 Eylül'e Alevilik ve Siyaset Bağlamında (Türkiye) Birlik Partisi*, Kalan Yayınları, İstanbul, 2023.

Yümlü, Murat, *Türkiye'de Alevi Siyaseti Örneği Türkiye Birlik Partisi (1966-1981)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.