



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

BAHAR-MART 2025 | SAYI : 113
SPRING-MARCH 2025 | ISSUE: 113



TÜRK KÜLTÜRÜ VE
HACI BEKTAŞ VELİ
ARAŞTIRMA DERGİSİ

Yıl: 32 Bahar-Mart 2025 Sayı: 113

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. Fahri MADEN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE
fahri.maden@hbv.edu.tr

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

Dr. Gökhan YURTOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE
yurtoglug@hotmail.com

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

Dr. Abdülkadir ÖZTÜRK

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak
Üniversitesi

ozturk.abdulkadir@ayu.edu.kz

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

Dr. Halim KILIÇ

Ankara Hacı Bayram Üniversitesi, TÜRKİYE
halim.kilic@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1953-2600>

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 Aksürmeli

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Dr. Hasan Kazım KALKAN

Gazi University, TÜRKİYE

k.kalkan@gazi.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8126-163X>

İbrahim YILDIZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE
i.yildiz@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5903-4550>

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: 32 Spring-March 2025 Issue: 113

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-i 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. Fahri MADEN

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
fahri.maden@hbv.edu.tr

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

Dr. Gökhan YURTOĞLU

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
yurtoglug@hotmail.com

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

Dr. Abdülkadir ÖZTÜRK

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak
University

ozturk.abdulkadir@ayu.edu.kz

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

Dr. Halim KILIÇ

Ankara Hacı Bayram University, TÜRKİYE
halim.kilic@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1953-2600>

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 Aksürmeli

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE

zeynep.tekten@hbv.edu.tr

Dr. Hasan Kazım KALKAN

Gazi University, TÜRKİYE

k.kalkan@gazi.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8126-163X>

İbrahim YILDIZ

Ankara Hacı Bayram Veli University, TÜRKİYE
i.yildiz@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5903-4550>

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
fdaftary@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. İurii 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 DUYMAY

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. Fatma Ahsen TURAN

Ankara Hacı Bayram Veli 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 YALTIRIK

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. 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 BEKİKİ

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

IRAK/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



ULAKBIM TR Dizin

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

KERBELA ŞEHİDİ ABBAS BİN ALİ'NİN FIRAT'TAN SU GETİRMESİ KONULU İKİ RESMİN KARŞILAŞTIRILMASI COMPARISON OF TWO PAINTINGS ABOUT THE MARTYR OF KARBALA ABBAS BİN ALI BRINGING WATER FROM THE EUPHRATES HAMİT ARBAŞ.....	1
KÜLTÜREL HAFIZA VE KENT BELLEĞİ AKTARIMINDA TUNCELİ ALEVİ OCAKLARI VE OVACIK AKTAŞ BABALARI TUNCELİ ALEVİ HEARTHES AND OVACIK AKTAŞ FATHERS IN THE TRANSMISSION OF CULTURAL MEMORY AND URBAN MEMORY ŞENGÜL ŞENOL	19
HACI BEKTAŞ VELÎ İLE İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALARA YÖNELİK BİBLİYOMETRİK BİR İNCELEME A BIBLIOMETRIC REVIEW OF THE STUDIES ON HACI BEKTASH VELÎ FATMA SÜREYYA KURTOĞLU.....	45
OCAK KELİMESİNİN ASLI: DAĞLIK ALTAI'DAN KURAY II (A 5) YAZITI ÜZERİNDE YENİ BİR OKUMA VE ANLAMLANDIRMA THE ORIGIN OF OCAK: A NEW READING AND INTERPRETATION OF THE KURAY II (A 5) INSCRIPTION FROM MOUNTAINOUS ALTAI ERHAN AYDIN.....	63
PIR-İ TÜRKİSTAN'IN İZİNDE: HOCA AHMET YESEVİ'NİN TİMURLULAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ IN THE FOOTSTEPS OF PIR-I TURKISTAN: THE INFLUENCE OF HOCA AHMET YESEVI ON THE TIMURIDS ZAFER SEVER.....	75
SEYYİD NESİMİNİN TUYUĞLARINDA PARALELİZM PARALLELİSM İN SAYYİD NESİMİ'S TUYUGHS HÜSEYİN YILDIZ.....	85
SAFEVÎ DEVLETİ'NİN KURULUŞ SÜRECİNDE "EHL-İ İHTİSAS" VE ÖNEMİ THE "EHL-I İHTİSAS" AND ITS IMPORTANCE IN THE ESTABLISHMENT OF THE SAFAVID STATE ABDOLVAHİD SOOFİZADEH.....	105
ESKİŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ VAKFI KÜLTÜR MERKEZİNİN MEKÂNSAL RİTÜELİSTİK VE İMGESEL ANALİZİ SPATIAL RITUALISTIC AND IMAGINARY ANALYSIS OF ESKİŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ FOUNDATION CULTURAL CENTER ZEYNEP ERTUĞRUL.....	135
THE RELIGIOUS AND LITERARY CONTRIBUTION OF BABA XHEMAL STAMBOLLI-TURKU IN THE EARLY 20TH CENTURY IN THE CITY OF ELBASAN BABA CEMAL İSTANBULLU-TÜRKİ'NİN 20. YÜZYILIN BAŞLARINDA ELBASAN ŞEHRİNDEKİ DİNİ YAŞAMA VE EDEBİYATA KATKISI MUSTAFA KADZADEJ.....	137
YENİ BULGULAR IŞIĞINDA KADRİ BABA TEKKEŞİ (SAKA BABA DERGÂHI) IN LIGHT OF THE NEW FINDINGS, KADRI BABA LODGE (SAKA BABA LODGE) YUSUF AÇIOĞLU	153
USE OF CASE SUFFIXES IN THE SOUTHERN REGION DIALECTS OF KAZAKH TURKISH KAZAK TÜRKÇESİ GÜNEY BÖLGESİ AĞIZLARINDA HÂL EKLERİNİN KULLANIMI ZHUMAGALI İBRAGİMOV	189
HOCA AHMED YESEVİ KÜLLİYESİ VE BURADA MEDFUN KİŞİLER KHODJA AHMAD YASAVI COMPLEX AND THE PEOPLE BURIED THERE MUHAMMED BİLAL ÇELİK - LAZİZA NURPEİS	207
DİNİ KURUMSALLAŞMA VE ŞAH İSMAIL'İN KARİZMATİK OTORİTESİ RELIGIOUS INSTITUTIONALIZATION AND THE CHARISMATIC AUTHORITY OF SHAH ISMAIL AYŞE DUYGU TANRİVERDİ.....	227
KAZAK AKINLARININ AYTISLARINDA DİNİ DEĞERLER RELIGIOUS VALUES IN THE AITYSES OF KAZAKH AQINS NAŞİHAT MURSALİMOVA - MEHMET AÇA.....	247

THE TRADITION OF SUFISM IN THE CONTEXT OF HISTORICAL INTERACTION: THE CASE OF KAZAKHSTAN AND PAKISTAN* TARİHSEL ETKİLEŞİM BAĞLAMINDA TASAVVUF GELENEĞİ: KAZAKİSTAN VE PAKİSTAN ÖRNEĞİ MIRZAHAN EGAMBERDİYEV - SHYNAR KANAFYEVA	267
KAYGUSUZ ABDAL'IN İDEAL İNSAN TASAVVURU KAYGUSUZ ABDAL'S CONCEPTION OF THE IDEAL HUMAN BEING ÖZLEM ÖZDEMİR.....	287
ŞUCAEDDİN VELİ ÖRNEĞİNDE LOKMA GELENEĞİNİN GÜNÜMÜZE YANSIYAN DİNİ VE KÜLTÜREL DEĞERİ THE RELIGIOUS AND CULTURAL VALUE OF THE LOKMA TRADITION REFLECTED TODAY IN THE EXAMPLE OF SUCAEDDIN VELI MERVE ÖZGÜR GÖDE - SEMA EKİNCEK - SEMRA GÜNAY - HAŞİM ŞAHİN	309
ESARETTEN ÖZGÜRLÜĞE: TÜRKİYE SELÇUKLULARI'NDA AZATLI KÖLELERİN SOSYOEKONOMİK VE HUKUKİ STATÜLERİ FROM BONDAGE TO FREEDOM: SOCIO-ECONOMIC AND LEGAL STATUS OF FREED SLAVES IN THE ANATOLIAN SELJUKS ZEHRA ODABAŞI.....	331
ABDAL MI GARİP Mİ: BİR NEŞET ERTAŞ İNCELEMESİ SHOULD HE BE CALLED ABDAL OR GARİP: AN ANALYSIS OF NEŞET ERTAŞ KAAN BAŞTEPE	351
SU-UYUMSUZ DEFNE KAMAN'IN MACERALARI ADLI ROMANDA BÜYÜLÜ GERÇEKÇİLİK EKSENİNDE KÜLTÜREL ÇEŞİTLİLİK VE ÖTEKİLEŞTİRME SÖYLEMLERİ THE NOVEL THE ADVENTURES OF MISFIT DEFNE KAMAN -WATER IS BASED ON AN ANALYSIS OF DISCOURSES SURROUNDING CULTURAL DIVERSITY AND MARGINALIZATION WITHIN THE FRAMEWORK OF MAGICAL REALISM ŞENAY KAYGIN	369
THE GREAT SILK ROAD AS A MEANS OF COMMUNICATION AND COOPERATION BETWEEN CIVILIZATIONS AND ITS PLACE IN THE HISTORY AND CULTURE OF THE TURKIC PEOPLES MEDENİYETLER ARASI İLETİŞİM VE İŞBİRLİĞİ ARACI OLARAK BÜYÜK İPEK YOLU'NUN TÜRK TOPLULUKLARININ TARİHİ VE KÜLTÜRÜNDEKİ YERİ JULIBOY ELTAZAROV	385
HOCA AHMET YESEVİ GELENEĞİNİN KAZAK HALKININ MANEVİYATINDAKİ ROLÜ VE ÖNEMİ THE ROLE AND IMPORTANCE OF THE KHOJA AHMET YESEVI TRADITION IN THE SPIRITUALITY OF THE KAZAKHS PEOPLE HALİL ÇETİN.....	405
TÜRK KÜLTÜRÜNDE YARDIMLAŞMA ÖRNEĞİ: İMECE USULÜNDEN YARDIM SANDIKLARINA EXAMPLE OF SUPPORT IN TURKISH CULTURE: FROM İMECE METHOD TO AID FUNDS BUMİN KÜÇÜK	421
İSTANBUL IN 19th CENTURY RUSSIAN TRAVELOGUES: RELIGIOUS SITES AND SUFI NARRATIVES 19. YÜZYIL RUS SEYAHATNAMESİNDE İSTANBUL: DİNİ MEKÂNLAR VE TASAVVUFİ ANLATILAR MESUT KARAKULAK.....	441
ÖZBEKİSTAN'DA BULUNAN ÖNEMLİ BİR KAYNAK: RİSÂLE-İ HAZRET-İ HAKİM ATA RAHMETULLÂHİ 'ALEYH AN IMPORTANT SOURCE IN UZBEKISTAN: RİSÂLE-İ HAZRET-İ HAKİM ATA RAHMETULLÂHİ 'ALEYH MUHAMMADİXON BUZRUKOV - KUTLUGJON SULTANBEK-ZHANSEİT TUİMEBAYEV.....	455
HOCA İSHAK EFENDİ'NİN RİSALELERİNE KARŞI YAZILAN BEKTAŞI REDDİYELERİ BEKTASHİ REFUTATIONS WRITTEN AGAINST THE TREATİSES OF HOCA İSHAK EFENDİ SERAP TAŞTEKİN	487
YAYIN DEĞERLENDİRME / BOOK REVIEW	
BROCKETT, GAVİN D. NE MUTLU TÜRK'ÜM! DİYENE "TÜRK-MÜSLÜMAN KİMLİĞİNİN MÜZAKERESİ". ÇEV. ÖZGÜR BALKILIÇ, FOL YAYINLARI, 2022. HALİL EMRE DENİŞ.....	507

Değerli Bilim İnsanları, Kıymetli Okurlarımız,

Otuz yılı aşkın süredir kesintisiz bir şekilde yayın hayatına devam eden ve ilk sayısından itibaren alanında saygın ve öncü bir konuma gelen Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113. sayısıyla siz değerli okurlarımızla buluşmaktadır. Dergimize gösterilen yoğun ilgiden büyük bir memnuniyet duyuyor, yazar, hakem ve okuyucu olarak bizlere destek veren tüm akademisyenlere ve araştırmacılara şükranlarımızı sunuyoruz. Sizlerin katkılarıyla, dergimizin ulusal ve uluslararası platformlardaki akademik saygınlığını daha üst seviyelere taşımak için çalışmalarımızı titizlikle sürdürmekteyiz. Dergimiz halihazırda 'Scopus Index' tarafından taranmaktadır. Nihai olarak dergimizin Web of Science indekslerinde taranması için 2025 yılında başvuru süreci başlatılacaktır. Bu süreçte, sizlerden gelecek her türlü katkı ve eleştiriye açık olduğumuzu belirtmek isteriz.

Dergimizin bu sayısında 26 araştırma makalesi ve 1 kitap tanıtımı yer almaktadır. Alevilik ve Bektaşılık alanına katkı sağlayacak tarih, edebiyat, sanat tarihi ve sosyoloji disiplinlerindeki çalışmaların yanı sıra, Türk kültürü ve edebiyatının farklı yönlerini ele alan makaleleri de ilginize sunmaktan mutluluk duyuyoruz.

Araştırma merkezimiz yalnızca akademik dergi yayımlamakla kalmayıp, aynı zamanda çeşitli bilimsel toplantılar düzenleyerek ve projeler geliştirerek de akademik dünyaya katkı sunmaya devam etmektedir. Bu bağlamda, 20 Ocak 2024 tarihinde Etimesgut Belediyesi iş birliğiyle Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılında Alevilik-Bektaşılık Sempozyumu, 8 Şubat 2024 tarihinde ise Altındağ Belediyesi ile birlikte Türk Kültürü ve Alevilik-Bektaşılık Sempozyumu gerçekleştirilmiştir. 27-29 Haziran 2024 tarihlerinde Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı iş birliğiyle Vefatının 500. Yılında Türk Hakanı Şah İsmail Hataî Sempozyumu Erzincan'da düzenlenmiştir. Ayrıca, 9-11 Eylül 2024 tarihlerinde Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA) ve Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı ile birlikte, Kazakistan'ın Yesi şehrinde Türk Dünyası ve Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu tertip edilmiştir. 2024 yılının son akademik etkinliği ise 2-3 Aralık 2024 tarihlerinde Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı ile ortaklaşa düzenlenen Doç. Dr. Bedri Noyan Dede Baba Sempozyumu olmuştur.

2025 yılı için planlanan akademik faaliyetlerimiz de şekillenmiş olup, Yesevi Yolu ve Mirası Projesi'nin alt yapısı büyük ölçüde tamamlanmıştır. Bu proje kapsamında, Ahmed Yesevi'nin halifeleri olarak kabul edilen şeyhlerin izlerini sürmek ve manevi mirasını ortaya koymak amacıyla Kırgızistan, Kazakistan, Özbekistan, Kazan, Azerbaycan, Türkiye ve Balkanlar'da bilimsel toplantılar düzenlenecektir. Proje sonunda Türk Dünyası İnanç Haritası ortaya çıkarılacak, Yesevi Yolu ve Mirası Belgeseli hazırlanacak ve Ahmed Yesevi Külliyyatı ilim dünyasına kazandırılacaktır. Böylece, Türk Dünyası'nın ortak değerlerine güçlü bir vurgu yapılarak, kültürel ve manevi mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılması sağlanacaktır.

Bu önemli projeye destek veren ve sürecin her aşamasında yanımızda olan başta rektörümüz Prof. Dr. Mehmet Naci Bostancı olmak üzere, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi yönetimine ve TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı, Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA), Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB), Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı (TÜRKSOY) yöneticilerine içten teşekkürlerimizi sunarız.

Son olarak, 2025 yılı Ağustos ayında yayınlanacak olan Türkistan'ın Kültürel Mirası ve Anadolu'ya Tesirleri başlıklı özel sayımızı duyurmaktan mutluluk duyuyoruz. Bu özel sayı için siz değerli akademisyenlerimizin katkılarını bekliyoruz.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi'ne göstermiş olduğunuz ilgi ve vermiş olduğunuz destek için şükranlarımızı sunar, yeni sayılarda yeniden buluşmayı dileriz.

EDITORIAL

Dear Esteemed Scholars and Readers,

We are pleased to present the 113th issue of the Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly. This journal has been continuously published for over thirty years and has maintained a distinguished and pioneering role in its field since its inaugural issue. We are deeply gratified by the keen interest shown in our journal and extend our sincere gratitude to all the academics and researchers who support us as authors, reviewers, and readers. Thanks to your contributions, we are working tirelessly to enhance the academic reputation of our journal on both national and international stages. Our journal is currently indexed in Scopus. As part of our long-term vision, we intend to begin the application process for indexing in Web of Science in 2025. During this process, we welcome all forms of contributions and constructive feedback from you.

This issue of our journal includes 26 research articles and 1 book reviews. In addition to contributing studies in Alevi-Bektashi history, literature, art history, and sociology, we are delighted to present articles that explore various dimensions of Turkish culture and literature.

Our research center is committed not only to the publication of an academic journal but also to making substantial contributions to the academic community through the organization of various scientific meetings and the execution of research projects. In this context, we successfully organized the Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. Yılında Alevilik-Bektaşılık Sempozyumu (Alevi-Bektashi Symposium in the 100th Year of the Republic of Türkiye) in collaboration with Etimesgut Municipality on January 20, 2024 and we held the Turkish Culture and Alevi-Bektashi Symposium (Türk Kültürü ve Alevilik-Bektaşılık Sempozyumu) in partnership with Altındağ Municipality on February 8, 2024. Additionally, from June 27 to 29, 2024, we hosted the Vefatının 500. Yılında Türk Hakanı Şah İsmail Hatai Sempozyumu in Erzincan in cooperation with the Alevi-Bektashi Culture and Cemevi Presidency. Furthermore, in collaboration with Hoca Ahmet Yesevi International Turkish-Kazakh University, the Turkish Cooperation and Coordination Agency (TİKA), and the Alevi-Bektashi Culture and Cemevi Presidency, we organized the Türk Dünyası ve Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu in Yesi, Kazakhstan, from September 9 to 11, 2024. The final academic event of 2024 was the Assoc. Prof. Dr. Bedri Noyan Dedebaba Symposium, co-organized with the Alevi-Bektashi Culture and Cemevi Presidency on December 2-3, 2024.

Our planned academic activities for 2025 have taken shape, and the foundational infrastructure of the Yesevi Yolu ve Mirası Projesi has been largely completed. Within the scope of this project, scholarly meetings will be organized in Kyrgyzstan, Kazakhstan, Uzbekistan, Kazan, Azerbaijan, Türkiye, and the Balkans to trace the legacy of sheikhs recognized as the successors of Ahmad Yesevi and to systematically examine his spiritual heritage. At the conclusion of the project, a Türk Dünyası İnanç Haritası (Turkish World Belief Map) will be developed, the Yesevi Path and Legacy Documentary (Yesevi Yolu ve Mirası Belgeseli) will be produced, and the Ahmed Yesevi Külliyyatı (Collected Works of Ahmad Yesevi) will be introduced to the academic community. In doing so, the project aims to emphasize the shared values of the Turkic World, ensuring the preservation of its cultural and spiritual heritage and its transmission to future generations.

We would like to extend all those who have supported this significant project and stood by us at every stage of the process, particularly our Rector, Prof. Dr. Mehmet Naci Bostancı, as well as the administration of Ankara Hacı Bayram Veli University. We also wish to express our appreciation to the esteemed leaders of the Republic of Türkiye's Ministry of Culture and Tourism – Alevi-Bektashi Culture and Cemevi Presidency, the Turkish Cooperation and Coordination Agency (TİKA), the Presidency for Turks Abroad and Related Communities (YTB), and the International Organization of Turkic Culture (TÜRKSOY) for their invaluable contributions.

In conclusion, we are pleased to announce our upcoming special issue, "Türkistan'ın Kültürel Mirası ve Anadolu'ya Tesirleri" (The Cultural Heritage of Turkistan and Its Influence on Anatolia), scheduled for publication in August 2025. We warmly invite all scholars to contribute to this special edition with their valuable research.

We sincerely appreciate your ongoing interest and support for the Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research Quarterly. We look forward to reconnecting with you in future issues. Değerli bilim insanları, kıymetli okurlarımız;



MAKALE
ARTICLE

KARBELA ŞEHİDİ ABBAS BİN ALİ'NİN FIRAT'TAN SU GETİRMESİ KONULU İKİ RESMİN KARŞILAŞTIRILMASI

COMPARISON OF TWO PAINTINGS ABOUT THE MARTYR OF KARBALA ABBAS BİN ALİ BRINGING WATER FROM THE EUPHRATES

HAMİT ARBAŞ*

Sorumlu Yazar

Öz

İran'da görülen duvar resimlerinin ilk örnekleri Sasanilere kadar uzanmaktadır. Toplum etkileyen birçok olay duvar resimleri ile ifade edilmiştir. Toplumun dinî ve sosyal yaşamında önemli bir yeri olan olaylardan biri de Kerbela vakasıdır. Kerbela hadisesi başta duvar resimleri olmak üzere çeşitli sanat dallarını etkilemiştir. Bu çalışmada Kerbela hadisesi (10 Muharrem 61/10 Ekim 680) sanatsal açıdan incelenmiştir. İran sahasında bu resimlere daha çok Gılân bölgesinde rastlamak mümkündür. Gılân'da Kerbela hadisesiyle ilgili toplam elliden fazla türbede duvar resmi vardı ancak günümüzde resimli türbelerden sadece yirmisi ayakta kalabilmiştir. Bu çalışmada Hz. Ali'nin oğullarından Abbas'ın Fırat'tan su getirme konusunun işlendiği, başka bir yerde benzeri olmayan iki resmi ele alınmıştır. Bunlardan biri Gılân eyaletine bağlı Lâhicân'da 9/630-631'de yapılan ve Safevîler döneminde bazı değişikliklere uğrayan Dört Padişah Türbesi'nde yer almaktadır. Bu duvar resmi 1277/1898'de Gulam Hüseyin Lâhicânî tarafından resmedilmiştir. Diğer resim ise İsfahan'da İmamzade (imamların oğulları ve torunlarının mezarları ve türbeleri) İsmail'de bulunur. Kaçar dönemine ait olan bu resmi yapan sanatçı Muhammed Salih İsfahanîdir. Bu araştırma, Kerbela hadisesinin İran halk sanatında işlendiği ve bu sanatın ortaya koyduğu resimlerin hızla yok olduğunu vurgulamaktadır. Safevî ve Kaçar, halk ressamları Kerbela vakasını türbelerin duvarlarına resmederek dini düşüncelerini ifade etmiş, özellikle Abbas bin Ali'nin kahramanlığını vurgulamışlardır. Ancak toplumsal değişim ve modernleşme, bu sanatın gerilemesine sebebiyet vermiştir. Bu çalışma, bir yandan türbelerin duvar resimlerini tanıtmayı amaçlarken, bir yandan da kimi sembolik tasvirlerin yapıldığı dönemde; hangi kültürel, siyasî ve toplumsal kaygıların etkili olduğuna dair çözüm önerileri sunmayı amaçlamaktadır. Bu çalışmanın yöntemi, makalenin özelliği gereği, bütün görsellerin, yazılı belgelerin toplanması, elde edilen verilerin analitik olarak incelenmesi ve betimleyici bir yöntemle değerlendirilmesi şeklinde olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Duvar Resmi, İran Dinî Sanatı, Kerbela, Hz. Hüseyin, Abbas bin Ali, Gulam Hüseyin Lâhicânî, Muhammed Salih İsfahanî.

Abstract

The first examples of wall paintings seen in Iran date back to the Sassanids. Many events affecting society were expressed in wall paintings. One of the events that has an important place in the religious and social life of society is the Karbala incident. The event of Karbala

Araştırma Makalesi / Künye: ARBAŞ, Hamit. "Kerbela Şehidi Abbas Bin Ali'nin Fırat'tan Su Getirmesi Konulu İki Resmin Karşılaştırılması". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 1-18. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1512510>

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
E-mail: harbas@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1284-7351.

has affected various branches of art, especially murals. In this study, the event of Karbala (10 Muharram 61 / October 10, 680) is examined from an artistic point of view. In Iran, these paintings can be found mostly in the Ghilân region. In total, there are more than fifty murals related to the Karbala incident in Ghilân, but twenty of them have survived today. In this study two paintings of Abbas, one of the sons of Ali, on the subject of bringing water from Euphrates, which are unique elsewhere, are discussed. One of them is located in the Tomb of the Four Sultans, in Lâhijân in the province of Ghilân in 9 AH/630-631 CE and underwent some changes during the Safavid period. This work was painted by Ghulam Hussein Lâhijânî in 1277 AH/1898 CE. The other painting is located in Isfahan in Imamzade Ismail (the tombs of the sons and grandsons of the imams). The artist of this painting, which belongs to the Qajar period, is Muhammad Saleh Isfahanî. This research emphasizes that the event of Karbala was depicted in Iranian folk art and that the paintings produced by this art are rapidly disappearing. The Safavid and Qajar folk painters expressed their religious thoughts by painting the Karbala incident on the walls of the shrines, especially emphasizing the heroism of Abbas bin Ali. However, social change and modernization led to the decline of this art. This study examines the presence of the Karbala incident in Shi'i folk art and the extensive loss of paintings produced by this art. Safavid and Qajar folk painters painted the Karbala incident on the walls of shrines, expressing their religious sentiments and emphasizing the heroism of Abbas bin Ali in particular. However, social change and modernisation led to the decline of this art. This study aims to introduce the wall paintings of the mausoleums, suggesting solutions to cultural, political and social concerns that influenced some of the symbolic depictions at the time they were painted. The method of this study, due to the nature of the article, was to collect all visuals and written documents, analytically examine the data obtained and evaluate them with a descriptive method.

Key Words: Wall paintings, Iranian Religious Art, Karbala, Hussein, Abbâs bin 'Alî, Ghulam Hussein Lâhijânî, Muhammed Saleh Isfahanî.

Giriş

İran'da geçmişten beri bilinen duvar resimleri, Sasani döneminde dinî resim olarak görülmeye başlanmıştır. Özellikle Safevî hanedanının kurulması ve topluma hâkim olan barış ile birlikte dinî amaçlar doğrultusunda sanat faaliyetleri de desteklenmiştir. Kerbela, Âşûrâ günü, Kur'an tarihi, rivayetlerini ve kavramlarını anlatan duvar resimleri, saray sanatı vasıtasıyla gelişmiştir. Safevî hanedanının yıkılması ve Şiîliği yeniden canlandırma iddiasında olan Türk soylu Kaçar Hanedanı'nın yükselişiyle beraber, dinî sanatlara verilen önem artmıştır. Bu nedenle; halk sanatı ve popüler sanat, özellikle türbe ve Peygamber soyundan gelen imâmzâdelerin, yani; imamların oğullarının, torunlarının mezarları ve türbelerinde (Moin, 1972, 1/229; Öz, 2000, 209) dinî duvar resimleri gelişmiştir. Dinî konular, Hz. Hüseyin ile yakınlarının Kerbela'da şehit edilmesini konu alan taziye gösterileri ile mersiye ve ağıtlar, Kaçar döneminin çok çeşitli litografik kitaplarında ve halk resimlerinde kendine yer bulmuşlardır. Bu dönem, dinî resmin zirvesi olarak kabul edilir (Pakbaz, 2000, 148; Ahaviyan, 2017, 71).

İran'da eski bir geleneğe sahip olan duvar resmi; siyasi, sosyal ve ekonomik akımların etkisiyle sarayın yanı sıra halk arasında da yayılmıştır. Bu kapsamda köşkler, saraylar, evler, halka açık yerler, mektepler, medreseler, hüseyniyeler ve türbeler, dinî ve destansı temalarla süslenmiştir. Bunların dışında politik, dekoratif ve eğlence meclisi gibi temaları da görmek mümkündür (Şayistefer, 2010, 46; Şatiri-Esedi, 2015, 2; Abdullahi-Semii, 2016, 2).

İran'da İslâmî ve geleneksel sanatın yanı sıra, “şemâil”; (bk. Kandemir, 2010, 38/497-500) duvar ve kahvehâne ressamlığı gibi çeşitli adlarla, sokak ve pazar ressamlığı da doğmuş ve gelişmiştir (Seyf, 1990, 15). Halk tipi sanat örneklerinden olan Gilân ve İsfahan türbelerinin duvar resimleri, bölge halkının İslâm'a ve ehlibeyte

(Ehlibeyt ile ilgili bk. Öz, 1994, 10/498-501) olan büyük sevgisini ve tutkusunu göstermektedir. Bu resimler, bölge halkının kültür ve dinî inancını da yansıtmaktadır.

Gilân'daki türbeler geniş bir alana yayılmışlardır ve çoğu da ulaşılması zor yerlerde. İsfahan'da ise türbelere kolay ulaşılır. Gilân'da elli bir türbede halk duvar resimleri vardı ve bu resimler konu üzerinde kapsamlı çalışmalar yapan Mirzâyimihir'in kitabında mevcuttur (diğer araştırmacılar bu kitabın resimlerini kullanmışlardır ve kimi zaman kaynak olarak da belirtmemişlerdir). Ancak; günümüzde sadece yirmi türbe ayakta kalabilmiştir (Mirzâyimihir, 2007, 24; Raûf vd., 2019, 101). Ele aldığımız ve Gilân eyaletinin Lâhîcân kentinde bulunan Dört Padişah Türbesi günümüze bozulmadan gelebilmiştir. İsfahan'da ise sadece beş türbede (Ahmed, Şah Zeyd, Şah Mir Hamza, Harun-ı Vilayet ve İsmail) Safevî ve Kaçar dönemlerine ait duvar resimleri bulunmaktadır. Bunlardan İmamzade İsmail'in duvar resimleri de günümüzde halen iyi durumdadırlar (Şatırı-Esedi, 2015, 2).

Bu duvar resimleri estetik açıdan ele alındığında, önemli ve öne çıkan özelliklerinden biri, dinî inançla birlikte ulusal kimliğin de yansıtılması olup, toplumun potansiyeli ve dinamizminin de ortaya konulmasıdır.

Duvar resimlerinin kademeli olarak aşınması ve yok olmasının birçok nedeni vardır. Bunlardan biri, halkın ziyaretleri sırasında öncelikle ellerini sevdikleri şahsiyetlerin duvardaki resimlerine sürüp, sonra da tekrar kendi yüzlerine sürmesidir. Böylece bu zevata kendi sevgilerini belli ederlerdi. Eğer bir niyazları var ise bu vesile ile onun yerine gelmesi için medet umarlardı. Diğer sebep ise insanların sevmediği karakterlere kasten zarar vermesinden kaynaklanmaktadır (Şayistefer, 2008, 14; Müsevîler - Hakpûr, 2015, 14).

Türkiye'de de duvar resimleri, Anadolu halk resimleri ve Türklerde dinî resimlerle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bunlar büyük bir yekünü teşkil etmektedirler (Arık, 1975, 177-190; a.mlf., 1976; Aksel, 2010; a.mlf., 2010, 491-521; Gürbıyık, 2020, 143-167; Eryılmaz, 2021, 173-193). Ancak, Kerbela hadisesiyle ilgili duvar resimlerine, araştırmalarımızda rastlamadık. Abbas'ın Fırat'tan Su Getirme konusu hakkında Farsça kaynaklarda yüzeysel cümlelerle konu anlatılmış, eserlerin analizi detaylı olarak yapılmamıştır. Kaynaklar dağınık ve bütünlüğü olmayan bilgilerden ibarettir. Eserlerin karşılaştırılması da yapılmamıştır. Bu araştırma yapısı gereği; bütün kayıtların verileri, görseller ve yazılı belgeler de kütüphane kaynakları aracılığı ile toplanmış ve elde edilen sonuçlara ait verilerin tümü de analitik olarak incelendikten sonra, betimleyici bir yöntemle değerlendirilmiştir. Konuyla ilgili birçok Farsça kaynak kullanılmasının sebebi ise; halk ressamlarının, genel olarak Kerbela tasvirlerini bu kaynaklarda işlemiş olmalarıdır.

1. Kerbela

Kerbela vakası, İslâm tarihinin en acıklı hadiselerinden biridir. Bu facia; mezhep, meşrep, meslek farkı gözetilmeksizin, Müslüman-Türk toplulukları için acı bir tarihtir (Cumbur, 1996, 944). Muaviye'nin ölümünden sonra yerini oğlu Yezid'e bırakacağını açıklaması üzerine, Küfeliler; Yezid'in halifeliğini kabul etmeyerek, Hz. Hüseyin'i halife kabul etmiştir. Bunun üzerine Hz. Hüseyin de Kûfe'ye doğru yola çıkmış, ancak Kûfe'ye gelmeden önce yolu kesilerek, maiyetindekilerle birlikte çölde susuz bırakılmış ve Yezid'e biat etmeye zorlanmıştır. Hz. Hüseyin, kardeşi Abbas'ı Fırat nehrinden su getirmesi için görevlendirmiştir. Abbas bin Ali düşmanın saflarını yararak nehre ulaşmış, su kırbalarını doldurmuştur. Ancak dönüş yolunda Yezid'in askerlerinden olan Zeyd b. Varka onun sağ kolunu, Hakim b. Tüfeyl Sinbisî de sol

kolunu kesmişlerdir. Abbas bunun üzerine, su kırbasını dişleriyle tutup savaşa devam etmiştir. Fakat aldığı yaralardan dolayı atından düşünce, Hakim b. Tüfeyl tarafından demir bir güzr ile başına aldığı darbeler sonucunda şehit edilmiştir. Belâzürî'ye göre; Hermele b. Kâhil bir grup askerle Abbasi öldürmüşlerdir. Bu dramatik tablo, en sonunda Hz. Hüseyin ve yanındakilerin 10 Muharrem 61/10 Ekim 680'de şehit edilmeleriyle sonuçlanmıştır (Kerbela olayı ile ilgili bk. İbn Şehrâşûb, 1956, 256; Köksal, 1979; Fığlalı, 1988, 1/21; Müfid, 1992, 109-110; Onat, 1993, 63-113; Belazürî, 1996, 201; Fığlalı, 1998, 18/518-521; Ebû Mihnef, 2011, 245; Keskin, 2012, 336-337).

Hz. Hüseyin'in Kerbela faciasında şehit edilmesi; Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında, sıklıkla da Alevî Bektaşî edebi eserlerinde kaleme alınmıştır (Geniş bilgi için bk. Çakır, 2012, 705; Esir, 2012, 44-47; Gürbüz, 2012, 130; Gürbüz, 2016, 219; Şahin, 2020, 176).

İslâm tarihinin önemli olaylarından biri olan Kerbela hadisesi, tarihin farklı dönemlerinde, İranlı Müslüman sanatçılara ilham kaynağı olmuştur. Bu destanın kahramanlarına gösterilen ilgi ve onların bireysel cesaretleri, özellikle Kaçar döneminde şiir, müzik, taziye ve resim gibi çeşitli sanat dallarında kendini göstermiştir. Aynı zamanda manzum, mensur metinler ve edebi temaların yaygınlaşmasıyla birlikte, görsel anlatıların da ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kaçarlar döneminde dinî resmin ortaya çıkmasında, yazılı edebî metinlerin yanı sıra, meddahların anlatımının etkisi de çok büyüktür.

Kaçar döneminde, birbiriyle yakın ilişkide olup, birbirine tesir eden dört resim akımı vardı. Bunlar; sarayla ilgili resimler (havasın resimleri), zengin ve soyluların evlerinin aristokrat resimleri, gelip geçenlere sevap için su dağıtılan sekkâhâneler, tekkeler, hüseyniyeler ve kutsal yerlerde bulunan halk (popüler) resimleri ve portrelerdir (Şayistef, 2010, 46).

2. Duvar Resimlerinin Konuları

Her ne kadar makale konusu Kerbela olayını anlatan duvar resimleri ve özellikle Abbas'ın su getirme sahnesi olsa da bu faciyanın vahim yüzünü yeterince açıklayamamaktadır. Dolayısıyla ehlibeytin uğradığı mezalimi ve bu zorluklara direnişlerini anlatmak ve vurgulamak için benzer temaları işleyen çok sayıda başka örneklerin de mevcut olduğu ifade edilmelidir.

Daha önce belirttiğimiz gibi, İmamzadelerin duvar resimlerinde Kerbela olayı geniş bir şekilde işlenmiştir. Öyle ki; istisnasız tüm İmamzadelerde, Kerbela olayıyla ilgili olarak en az bir sahne vardır. Bu olayın tematik dağılımı yirmi sekiz meclis'te tasvir edilmiştir. Bütün bu meclislerde; Hz. Hüseyin, sahabe, ehlibeytin mazlumiyet ile doğruluğu ve zalimlere karşı zafer kazanmaları anlatılmıştır. Bu duvar resimlerinde Hz. Hüseyin ve sahabe, çerçevenin ortasına, daha büyük boyutta çizilmişlerdir. Yezidiler ve kafirler, yüzleri kaygılı bir halde çerçevenin bir köşesinde dururken veya iki ayrı grup halinde tasvir edilmişlerdir. Aslında, sanatçı bu eserlerde kademeli kompozisyonu vurgulamıştır.

3. Abbas Bin Ali'nin Fırat'tan Su Getirmesi Konulu İki Resim

3.1. Lâhîcân Dört Padişah Türbesi'ndeki Resim

Gilân'da; evliya, din büyükleri ve meşhur arifler padişah olarak anılırdı. Bu mekâna da orada defnedilen dört seyitten dolayı Dört Padişah Türbesi adı verilmiştir (Sutûde, 1970, 275; Şayistef, 2010, 51). Dört Padişah Türbesi, Gilân eyaletinin doğusundaki

en büyük kent olan Lâhicân'dadır. Türbe, Lâhicân kentinin merkezinde, eski Meydan mahallesi, Mescid-i Cuma'nın yanındadır. Türbenin ana binası dikdörtgen planlı olup, kuzey yönünde dört odalı ve eyvanlıdır. Bu kompleksin eyvanının boyu 29.74 ve eni 5.33 m'dir. Ana binası avlunun güney tarafında yer almaktadır. Binanın kuzey tarafında altı sütunlu büyük bir eyvan bulunmaktadır. Sütunların 80 cm'lik bölümü Kaçar dönemi çinileriyle kaplıdır. Binanın çatısı kiremit örtülüdür. Mezarların ahşap sandukaları kakmalı, düğüm motifleri ve Kur'an ayetleriyle süslenmiştir. Türbenin kapıları ahşap olup künde-kâri tekniğiyle yapılmıştır (Fehrâyikefrûd, 1999, 342) (Şekil 1).



Şekil 1: Lâhicân Dört Padişah Türbesi. https://fa.org/wiki/بقعه_چهار_پادشاه /

Bazı araştırmacılar, türbenin sandukalarının kitabelerine dayanarak eserin 9/630-631 yılına ait olup Safevîler devrinde bazı değişikliklere uğradığını beyan etmektedirler (Mirzâyimihir, 2007, 24-25). Sutûde ve Şayistefere göre bu türbede 647/1249-1250'de öldürülen Seyit Horkiya metfundur. Daha sonra 791-829/1388-1426'da Reşt Savaşında öldürülen dört seyit de onun mezarının yanına defnedilmiştir. Şadkazvini ise dört şehidin sandukalarının en eskisinin 791/1388, en yenisinin 1015/1606-1607 tarihinde yapıldıklarını anlatır (Şadkazvini, 2014, 143). Nurinejad ve Talibpur, türbe'nin Ağa Mîr Şemseddîn bin İmâm Mûsâ Kâzım'a ait olup 1272/1885 tarihini taşıdığını ve Kaçar dönemine ait olduğunu söylemektedirler (Nurinejad-Talibpur, 2014, 4). Ancak yukarıda da anlatıldığı gibi türbenin ilk yapılışı Seyit Horkiya'nın öldürüldüğü 647/1249-1250 tarihindedir.

Eski bir geçmişe sahip olan duvar resimleri Safevî hanedanı zamanında önce sarayda daha sonra dinî mekanlarda yaygınlaşmıştır. Dinî resimlere olan ilginin artmasının önemli sebeplerden biri de Muharrem ayında yapılan taziye ve mersiye merasimidir. Bu seremoniler Gilân ve Lâhicân'da İmamzadelerin avlularında veya şehir ve köy meydanlarında yapılmaktaydı.

Kiyaî emirleri Peygamber soyundan olup, Gilân eyaletinin Lâhicân kentini hükümranlıklarının merkezi olarak seçmişlerdi. Bu hanedan 1367'den 1591'e kadar bu bölgeyi idare etmiştir. Şah Abbas döneminde Han Ahmet Han Kiyaî'nin Safevî hükümdarıyla ilişkileri bozulunca, Osmanlı Devleti'ne sığındı, 1600 tarihinde de vefat etti. Daha sonra Kaçarlar şehrin köklü ve seyit olan Kiya ailesine saygıda kusur etmeyip, bu hanedana ait türbeleri titizlikle onarmışlardır. Lâhicân kentinin dindar

ahalisi de son zamanlara kadar bu türbelerin onarımına önem vermişlerdir (Şeriatî Fukelayî, 2009, 64; Hakpûr, 2014, 82). Halk ressamı, özellikle Gulam Hüseyin Lâhîcânî Kerbela temasını işleyen çeşitli duvar resimleri yapmıştır. Gulam Hüseyin Lâhîcânî'den sonra oğlu Ağacan Lâhîcânî bu eserleri orijinal şekline uygun olarak onarım restore etmiştir. Daha sonra 2002 yılında Kültür Bakanlığının yaptığı yanlış restorasyon ve tamirler sonucu sadece çalışmamızdaki resimler orijinal halini koruyabilmiştir.

Yukarıda işaret ettiğimiz dört şehit, türbede dikdörtgen odalara defnedilmişlerdir. Eskiden duvarların hepsine kalem işi tekniğiyle bitkisel boya ile resimler işlenmişti; ancak tamirler sonucu sadece üç eser türbenin dış duvarlarında kalabilmiştir. Seyit Horkiya'nın makberesinin girişinin dış kuzey duvarının iki tarafında Kerbela olayıyla ilgili resimler çizilmiştir. Sağdaki Ali Ekber'in savaş meydanına gitmesini, soldaki ise yazımızın konusunu teşkil eden Abbas bin Ali'den su isteme sahnesini tasvir etmektedir. Ancak yapılan araştırmalarda, Abbas bin Ali'den su isteme konusuna ilgili herhangi bir yerde başka bir tasvire rastlanmamıştır (Şekil 2).



Şekil 2: Lâhîcan Dört Padişah Türbesi, Abbas bin Ali'den Su İsteme Sahnesi. Mirzâyimihir, 2007, 137

3.2. İsfahan İmamzade İsmail Türbesi'ndeki Resim

İsfahan şehri, İsfahan eyaletinin merkezidir. İmamzade İsmail Türbesi (bilgi için bk. giriş bölümü) bu şehirdedir (Şekil 3). Türbe İsfahan'da İmam Ali meydanı Hatif caddesindedir. 1041/1631-1632 tarihli kitabeye göre eserin inşası Birinci Şah Abbas zamanında başlayıp, Şah Safi devrinde tamamlanmıştır. Diğer sultanlar kendi devirlerinde eseri tamir ettirmişlerdir. Kitabenin hattatı Muhammed Rıza İmamî'dir. 1114/1702 tarihli diğer kitabe ise Muhammed İbrahim Bey'in gözetiminde türbenin tamiratından söz etmektedir. Kitabenin hattatı Ali Naki bin Muhammed Muhsin el-İmamî'dir (Nikzâd-Hüseyinî, 1954, 94-95). Cevad Mecd zâdei Sahba ve diğer araştırmacılar eser ile ilgili şu bilgileri vermektedirler: Kompleks içinde bulunan türbe kare planlıdır. Ortada küçük bir şahnişine (Arseven, 1983, 4/1860) sahiptir ve her iki yanında ikişer niş bulunmaktadır. Türbe büyük bir hole bağlıdır. Giriş kapısının sağ tarafında derviş türbeleri, avlu, İlmiyye Medresesi ve Mescid-i Şa'ya gibi yapılar

bulunmaktadır (Daha geniş bilgi için bk. Sahba, 1944, 77-80; Hünerfer, 1969, 93-99; Mollazâde- Muhammedî, 1999, 145; Hünerfer, 2002, 67-80; Çetrayî, 2012, 393-406; Hür, 2013, 145-174).



Şekil 3: İsfahan İmamzade İsmail, <https://fa.org/wiki//امامزاده اسماعیل/>

Türbede kuzey duvarına paralel ve giriş kapısının karşısında, koridorun kuzey tarafında, revak yönündeki giriş kapısının karşısında, derviş türbelerinin sağında, türbenin içindeki duvarlarda olmak üzere, kalem işi tekniği ve bitkisel boylarla yapılan duvar resimleri ve çeşitli tezyinat vardır. Bizim üzerinde duracağımız resim kuzey duvarına paralel, giriş kapısının karşısına çizilmiştir ve Abbas bin Ali'den su isteme sahnesini tasvir etmektedir (Şekil 4).



Şekil 4: İsfahan İmamzade İsmail, Abbas bin Ali'den Su İsteme Sahnesi. Mirzâyimihir, 2007, 49

Abbas'ın Fırat'tan Su Getirme konusu hakkında Farsça kaynaklarda yüzeysel cümlelerle konu anlatılmış, eserlerin kompozisyon, renk gibi alt başlıklarla analizi detaylı olarak yapılmamıştır. Kaynakların bir kısmı Tufan'ül Bükâ gibi Kerbela hadisesinde yeri olmayan olayları anlatmıştır ve bu konuyu işleyen halk ressamlarının duvar resimlerini gerçek dışı bir şekilde işlemelerine neden olmuştur. Resimlerin yapıldığı dönem ve hükümdarın isteği de bu resimleri etkilemiştir. Bu konuda yazılan makalelerde bazı tarihler yanlış verilmiş, hatta türbede metfun olan şahsın kimliği doğru tespit edilememiştir. Tespit edilen yanlışlıklar, bu çalışmada tashi edilmeye çalışılmıştır. Yukarıda da kısmen belirtildiği üzere, bazı kaynaklardaki bilgiler dağınık ve bütünlükten yoksundur. Eserlerin karşılaştırılması bilimsel olarak yapılmamıştır. Söz konusu dağınık bilgiler ve eserlerin bilimsel karşılaştırılmaması sorunu bu makalede giderilmeye çalışılmıştır.

4. Abbas'ın Fırat'tan Su Getirmesi Konulu Duvar Resimlerinin Karşılaştırılması

4.1. Kompozisyon

Duvar resimlerinde, kompozisyonun zemini beyaz renkli duvarlardır. Dolayısıyla bu mekânlarda zemin tekrar beyaza boyanmaz. Türbelerin duvar resimlerinde genellikle elemanların uzaklığı ve yakınlığına dikkat edilmemiş, bildiğimiz perspektif kurallarına uyulmamıştır. Bazılarına göre sanatçı önceden bir taslak hazırlamamıştır. Ancak bazı araştırmacılara göre, sanatçı bir taslağın yardımıyla çizimine başlamıştır. Sanatçı hikâyesinin çeşitli sahnelerinde izleyici tarafından duygusal bağlar kurularak takip edilmesini amaçlamaktadır. Kompozisyonlarda ışık-gölge kurallarına uyulmamıştır. Sanatçı; anatomi kurallarına riayet etmemiştir, önem verdiği şahısları büyük çizip onlara kompozisyonda daha çok yer ayırmıştır. Hayvanların çiziminde bile aynı kuralı takip etmiştir (Nurinejad - Talibpur, 2014, 11; Müsevîler-Hakpûr, 2015, 15; Terâzi-Yusuf zâde 2015, 4). Dört Padişah Türbesi'nde Abbas bin Ali ve atı kompozisyonun merkezinde yer almaktadır diğer elemanlar çember şeklinde onun etrafında çizilmiştir. Abartı ve deformasyon bu resimlerin genel özelliğidir. İmamzade İsmail'de Abbas bin Ali kompozisyonun merkezinde olmakla beraber su kırbasını kendisine uzatan Zeynep, amcasının savaşa gitmesini engellemek için yere kapanan Sekine, dua eder bir vaziyette yere kapanmış Rukiye'nin resimleri çizilmiştir (Şekil 4).

4.2. Abbas bin Ali

Dört Padişah türbesindeki duvar resminde Abbas bin Ali dörtte üç profilden çizilmiştir ve karşıya bakmaktadır (Şekil 2). Başının etrafında yaprak şeklinde koyu kahve renginde kutsal ışık halesi vardır (Bu kutsal ışık halesi 1932 yılına kadar sarı renkliydi. Kültür Bakanlığı uzmanları 2002 yılındaki onarımda kutsal haleyi sehven kızıl kahverenginde boyamışlardır). Orta boylu, vücut hatları düzgün, güçlü, yapılıdır. Sarsılmaz, huzurlu esmer bir yüze sahiptir. Yuvarlak yüzlü, iri, mahmur gözlü, keman kaşlı ve ince burunludur. Kaşlarının ortasında bir ben vardır. Sakalları gür siyah ve muntazamdır. Dudakları dahi sakal ve bıyıktan görünmemektedir. Çevik, koyu kahve renkli, kuyruğu düğümlemiş bir ata binmiştir. (Benzer şekilde eski Türklerde de yas alameti olarak veya savaş öncesi at kuyruğu bağlama adeti bulunmaktaydı) (Ögel, 1991, 203-204; Turan, 2021, 114). Başında iki beyaz kuş tüyü olan miğferi, Zend ve Kaçar saray resim sanatı etkilerini taşıyan süslü, görkemli, pazıbentli, savaş elbisesi giymiş, kılıç ve kalkan kuşanmıştır. Sol eli ile Hz. Hüseyin tarafından uzatılan su kırbasını alırken sağ elini atın sırtına koymaktadır. Hareket yönü soldan sağdır. İmamzade

İsmail'deki duvar resminde ise Abbas bin Ali aynı şekilde dörtte üç profilden çizilmiş, ancak karşısındaki örtülü kadın ve uzatılan su kırbasına bakmaktadır (Şekil 4). Başının etrafında sarı renkli kutsal ışık halesi vardır. Fiziki yapısı aşağı yukarı Dört Padişah türbesindeki resme benzemektedir. Kaşlarının ortasında ben yoktur. Çevik, açık kahve renkli bir ata binmiş, başında biri çivit mavisi diğeri kızıl kahverengi kuş tüyü olan miğferi, önden omuzlarına kadar sarkan koyu yeşil serpuşla son bulmaktadır. Kaçar resim sanatı etkilerini taşıyan süslü bir yelek giymiş ve kılıç kuşanmıştır. Zeynep tarafından kendisine uzatılan su kırbasını sağ eliyle alırken tasvir edilen Abbas, sol eliyle yeşil renkli bir alem taşımaktadır. Hareket yönü sağdan soladır. Abbas bin Ali yakışıklı olduğu için Kamer-î Benî Hâşim (Hâşimoğulları'nın Ay'ı) lakabını almıştır. Ahlaki faziletlerinden dolayı Ebu'l Fazl künyesi ile anılmıştır. Bazen elinde alem veya su kırbası taşımaktadır. O yüzden kendisine Alemdâr ve es-Sekkâ' denilmiştir (Gazi zâde, 2006, 58, 60; Şayistefêr, 2010, 55-56).

4.3. Hz. Hüseyin

Dört Padişah Türbesi'nde Hz. Hüseyin Abbas'ın karşısında bir sandalyeye oturmuştur. Başının etrafında yaprak şeklinde kutsal ışık halesi görünmektedir. Yeşil sarığı ve yüzünde beyaz bir örtü vardır. Savaş elbisesi giymiştir. Ayağında uzun çizmeleri ve belinde Zülfikar vardır. Sol eliyle yukarıda değindiğimiz gibi Abbas'a bir su kırbası uzatmaktadır (Mirzâyimihir, 2007, 140; Şayistefêr, 2010, 57; Nurinejad-Talibpur, 2014, 10; Serşâr-Mahmudî, 2016, 11) (Şekil 2). İmamzade İsmail'de Hz. Hüseyin'in resmine yer verilmemiştir.

4.4. Alev Haleleri (Kutsal Haleler)

Türbe resimlerini sipariş edenler, kutsal kişilerin başlarının çevresinde alev halerinin (kutsal halerin) çizilmesini isterlerdi. Bu haleler sarı, yeşil, kızıl kahverengi, kırmızı, turuncu, beyaz ve altın renklerinde çizilirdi. Sarı ve altın rengi güneş ışınları mesabesinde kişinin kutsallığını vurgular, sevinç ve mutluluğu telkin eder. Yeşil sakinleştirici bir renk olup acı, ızdırap ve üzüntüyü azaltır (Paknejad, 1996, 278; İlâhî, 1998, 32; Raûf vd. 2019, 117). Ayrıca şahsın seyit olduğunun işaretidir. Yukarıda değindiğimiz gibi Dört Padişah Türbesi'nde Abbas bin Ali'nin başının etrafında kızıl kahve rengi kutsal hale aslında sarı renkliydi ve Kültür Bakanlığı 2002 yılında yaptığı bakım ve onarımda yanlışlıkla bu bölümü kızıl kahve rengine boyamıştır. (Şekil 2) İmamzade İsmail'de Abbas'ın başının etrafını kuşatan kutsal haleler sarı renklidir (Şekil 4).

4.5. Eşya

Dört Padişah Türbesi'ndeki duvar resminde daha önce değindiğimiz Gilân eyaleti ve Lâhîcan şehrinin etkilerini taşıyan ve sembolik anlamları olan beşik, çadır, kılıç ve hurma ağacı tasvirleri yer almaktadır (Şekil 2). Bunlar aynı zamanda kompozisyonu süsleyip boşlukları doldururlar. İmamzade İsmail'in duvar resminde ise alem, kılıç ve hurma ağacı vardır (Şekil 4) (Nâdaliyân-Huşyâr, 2008, 34; Behramiyân, 2012, 20/675; Recebî-Zahidi Babilân, 2013, 160).

4.6. Çadırlar

Kerbela konulu duvar resimlerinde çadırlar Hz. Hüseyin'in aile efradının da savaş meydanında olduklarını göstermek için çizilmişlerdir. Çadırlar Hz. Hüseyin'in ailesinin ona bağlılıkları, vefa ve birlikteliklerini sembolize eder (Gazi zâde, 2006, 46). Dört Padişah Türbesi'nin duvar resminde çadırlar eserin üst sol tarafında görülmektedir. Bunlar Gilân bölgesi'nin etkilerini taşımaktadır. (Şekil 2) İmamzade İsmail'de sanatçı kompozisyonunda çadıra yer vermemiştir

4.7. Hayvanlar

Dört Padişah Türbesi'nin duvar resminin alt bölümünde, ortada hurmalık boyunca koşan iki ceylan görülüyor. Hurma ağaçları olayın bir mahrumiyet bölgesi olan çölde cereyan ettiğini temsil etmektedir. Ceylan mazlumiyet, masumiyet, vefa ve sadakati sembolize eder ve kutsal bir hayvandır. Şia inancına göre sekizinci imam Ali er-Rızâ'nın lakaplarından biri Zamin-i Ahû (Ceylan'ın kefilidir). Rivayete göre, avcıdan kaçan bir ceylan Ali er-Rızaya sığınır ve imam onu himayesine alıp, avcıya hatırı sayılır miktarda para ödeyip serbest bırakmıştır. Bu hikâye ceylanın kutsal bir hayvan olduğunu bir kat daha vurgulamaktadır (Miragayi, 2012, 11-20; Burci, 2015, 202-205). Meclisi, Sultan Sencer'in oğlunun hasta olduğuna rağmen ava çıktığını ve kovaladığı ceylanın Rıza'nın mezarına sığındığını, şehzadenin bu olaydan etkilenerek mezara kapandığını ve daha sonra şifa bulduğunu anlatır. Sultan Sencer de bunun üzerine bir saygı ifadesi olarak Ali er-Rıza için bir türbe yaptırır (Meclisi, 1978, 4/48, 328). Benzer şekilde Türk kültürünün önemli motiflerinden olan geyik İslâm öncesi dönemde Türkler arasında ongun olarak kabul görmüş ve kutlu bir hayvan olduğuna, Tanrı ile irtibatlı olduğu ve Orta Asya sahasında iyilik getirdiğine inanılmıştır (Esin, 1978, 39; Ögel, 1/2010, 573). Geyik, Türkler'in İslâmiyeti kabulüyle mitolojik karakterini terk etmiş Osmanlı şiirinde ise yerini daha küçük bir tür olan ceylan'a bırakmıştır. Ceylanların ürkek ve narin tavırları kendisini avlayanlarda hayranlık uyandırıp şiirde bir teşbih unsuru olarak ortaya çıkmıştır. 13. yüzyılda Bursa'da yaşamış ve Osmanlı Devleti'nin kurulmasında önemli rolü olan Geyikli Baba'nın geyik postuna büründüğü, geyiğe binerek dolaştığı rivayet edilir (Ocak, 1996, 46). Senai, Hakanî ve Sa'dî gibi İranlı şair ve mutasavvıflar misk kokulu, güzel gözlü ceylan teşbihini kullanmışlardır (Akün, 1994, 390). At ise türbenin en öne çıkan hayvandır. Daha önce değindiğimiz gibi, Abbas bin Ali'nin atı kızıl kahverenginde ve kuyruğu düğümlenmiştir. Arka plandaki beyaz at ise Hz. Hüseyin'in Zülcenah adlı atıdır. Bu at bir şahıs tarafından geminden tutulmuştur ve hüznü bir hikâyesi vardır. Rivayete göre Zülcenah, Hz. Hüseyin'in vefalı ve yaralı atı olup, sahibinin şehadetinin ardından Fırat Nehri'ne doğru giderek kayıplara karışmıştır (Kazvinî, 1996, 162-163; Ca'ferî, 2004, 56; Mirzâyimîhr, 2007, 140). İmamzade İsmail'de ise sadece Abbas'ın açık kahve renkli, nallarının çivileri görünen atı dikkati çekmektedir ve başka bir hayvana rastlanılmamaktadır (Şekil 4). İran kültüründe atın özel bir yeri olup, Avestadan Ahamenîş krallarının yazıtlarına, yaratılış hikayelerinden, Firdevs'inin Şehnamesine, Siyavuş ve Şebdiz efsanelerine kadar her yerde görülebilir. Avesta metinlerinde ve İran'ın eski edebiyatında atın iyi, asil bir hayvan olduğundan bahsedilir. Şairler, arifler, filozoflar, bilgeler, krallar ve emirler, askerler, savaş kahramanları, İranlı köylüler, işçiler, onu mutluluk, zafer, kurtuluş ve zekanın bir simgesi ve tezahürü olarak değerlendirmişlerdir. Lirik ve destansı edebiyatta at, sahibinin kurtarıcısı, savunucusu, asil ve hoş bir mizaca sahip ümit ve güven kaynağı bir hayvan olarak tanımlanır (Geniş bilgi için bk. Mahuzi, 1998, 209-235; Salihpur, 2007, 155). At, Türkler tarafından ehlileştirilmiş ve Türkler ata binen ilk insanlar olarak görülmüşlerdir. Bozkır Türk kültüründe rol oynayan atın binek hayvanı olarak kullanılması, önce kalabalık sürüleri kollamak gibi bir ekonomik araç olan binicilik, kısa zamanda askeri değer kazanarak bozkır savaşçılığının temeli olup, at da savaş atı tipine doğru geliştirilmiştir (Kafesoğlu, 1989, 207-208). At, Türkler tarafından ilk defa bir savaş vasıtası haline getirilmiş, okçu süvari ordularının meydana çıkışı ve askeri üstünlükleri bu sayede sağlanmıştır. Özellikle at donanımı arasında üzeninin icat edilmesi ve Türkler tarafından kullanımı onların at üzerinde düşmanlarına karşı üstünlüklerini daha da artırmıştır. Türk hakimiyetinin artmasıyla bir "Türk çağı" başlamış ateşli silahların icat edilip kullanılmaya başlamasına kadar

sürmüştür (Turan, 1969, 112; Durmuş, 2021, 9).

En eski çağlardan beri at Türklerin siyasi, dini, iktisadi ve sosyal hayatında önemli bir rol oynamıştır. Aynı şekilde Türklerin hayatlarında çok eskiden beri öncelikle maddi, aynı zamanda onların manevi değerleri arasında da önemli bir işlev yüklenmiştir. Baytarnamelerde, atların rüzgârdan yaratıldığı konusunda birçok efsane bulunmaktadır. Ayrıca efsanelerde atın konuştuğu, uçtuğu, binicisine öğütler verdiği, akıl öğrettiği, böylelikle sahibini güçlüklerden kurtarıp başarıya ulaştırdığı anlatılmaktadır (Çınar, 1993, 59; Çavuşoğlu, 2007, 100).

Türk folklorunda boz atlı yol Tengrisi/İyesi'nin yolda ve darda kalanların imdadına yetişmesi Hz. Ali'nin Duldülü'nün hâlâ savaşta olduğu inancı ise varlığını sürdürmektedir (Kalafat, 2006, 60-64).

İslâm kültüründe de atın önemini gösteren pek çok maddi ve manevi kültürel öğeler bulunmaktadır. Meleklerin, beyaz atlarıyla savaşlarda Müslümanların yardımına yetişmeleri, at ya da at sembolüyle anlatılan ve bir binit olan Burak, Hz. Peygamber'in Miraç mucizesinin de çok önemli bir parçasıdır. Hızır, umumiyetle boz bir atla darda kalanların imdadına yetişir (Çınar, 1993, 76; Kalafat, 2006, 64).

Dolayısıyla Türk, İslâm ve İran kültürlerinde at ile ilgili birçok ortak noktanın bulunduğunu görmekteyiz. Duvar ressamaları bu bilgileri taş baskı kitaplardan özellikle Tufan'ül Bükâ¹, taziye ve mersiye merasimlerinden, nakkalların anlattığı hikayelerden duyup eserlerinde yetenekleri ölçüsünde uygulamışlardır.

4.8. Bitkiler

Bitkiler duvar resimlerinde cennet bahçeleri ve şehitlerin varacağı makamı göstermektedir (Eliade, 1996, 112; Amid, 2016, 543). Dört Padişah Türbesi'nde de dört hurma ağacı çalışmanın ön planında görünmektedir (Şekil 2). İmamzade İsmail'deki duvar resminde ise Abbas'ın sağında ve solunda birer hurma ağacı ve arka planda üç bitki çizilmiştir (Şekil 4).

4.9. Erkek Figürleri

Şia mezhebi, sanatçılara çeşitli dini konular, özellikle de kutsal kişiler ve evliyaların resimlerinin çizilmesine olanak sağlamıştır (Burckhardt, 2013, 324). Ancak ulema ve fakihler hiçbir dönemde Peygamberimiz, Hz. Hüseyin ve diğer imamların yüzlerinin çizilmesini hoş görmemişlerdir. Kerbela olayı ile ilgili sanatsal faaliyetler özellikle Kaçar döneminin sonunda iyice yaygınlaştı. Dört Padişah Türbesi'nin resminde merkezde Abbas bin Ali yer almaktadır. Hz. Hüseyin, karşısında bir sandalyeye oturmuş su kırbasını ona uzatmaktadır. Hz. Hüseyin'in arkasında başındaki kutsal halesiyle Ali Ekber ayakta duruyor. Onun sağında da bir erkek resmi çizilmiştir. Resmin alt sağ tarafında sivil kıyafetli üç erkek vardır. Abbas'ın arkasında da Hz. Hüseyin'in atının gemini tutan bir şahıs resmedilmiştir. Resmin üst sol tarafında bir beşikte Ali Asgar ve çadırların içinde Zeynelâbidin görünmektedir (Şekil 2). İmâmzade İsmail'de erkek figürü olarak sadece Abbas'a yer verilmiştir (Şekil 4).

1 Bu kitap Muhammed İbrahim Cevheri-i Herevî tarafından Peygamber efendimizin ehlibeyti'nin yaşadıkları zorluklar ve musibetleri anlatan ve 1834 yılında kaleme alınan bir kitaptır. Kaçar döneminde ve daha sonraki tarihlerde taziyelerde kullanılmıştır. Kitap, ihtiva ettiği bazı konular ve bunların belirli bir kaynağa dayandırılmadığı için tenkit edilmiştir. Kitabı meddahlar, mersiyehanlar, zakirler, taziye meclislerinde özellikle Kerbela hadisesi hakkında ağıt yakanlar kullanmışlardır. Eser elli sekiz defa basılmıştır (Cevheri-i Herevî, 1905, 6-7, 300; Habibabadi, 1973, 4/1439).

4.10. Kadın Figürleri

Türbelerin duvar resimlerinde, kadın tasvirlerine erkeklerden daha az yer verilmiştir. İkinci derecede küçük boyutlarda ve kompozisyonun kenarlarında yer alırlar (Mirzâyimihir, 2007, 57). Dört Padişah Türbesi'nde de aynı şey söz konusudur. Kadınlar kapalı, yorgunluk ve umutsuzluğu temsil eden kahverenginin çeşitli tonlarında elbiseleri, yüzleri peçeyle örtülü, resmin üst sol tarafında Abbas'ın savaş meydanına gidişini izliyorlar. Ellerindeki küçük kâselerini ona doğru uzatıp su istiyorlar (Şekil 2). İmamzade İsmail'de ise kadınlar arka planda yer almamışlar ve bu istisnai bir durumdur üç kadın figürü asaleti temsil eden çivit mavisi çarşafı ve yüzlerini örten beyaz peçeleri ile resmin ön planındalar. Hz. Hüseyin'in kız kardeşi olan Zeynep resmin sol tarafında, su kırbasını Abbas'a uzatmaktadır. Diğer iki kadın figürü Rukiye ve Sekine daha küçük boyutlu resmedilmişlerdir. Soldaki kadın figürü Sekinedir ve yere kapanmış amcasının savaşa gitmesini engellemek istiyor, sağdaki ise Rukiye'dir ve dua eder bir vaziyette çizilmiştir (Şekil 4).

4.11. Hüsnü Hat

İran türbelerinde genellikle kufi, sülüs ve nesta'lik yazı çeşitleri kullanılmaktadır. Ancak türbelerin çoğunda nesta'lik yazı daha yaygın bir şekilde kullanılır (Ahaviyan, 2017, 74). Dört Padişah Türbesi'nde resmin üst sağ tarafında nesta'lik hatla "Yâ Hüseyin-i Mazlum" yazısı dikkati çekiyor (Şekil 2). İmamzade İsmail'de ise herhangi bir yazı yoktur.

4.12. Renk

Duvar resimlerinin sanatçıları figürler ve eşyanın gerçek ve doğal renklerini genellikle dikkate almazlardı. Dolayısıyla bazı eserlerinde pek de doğal olmayan renkleri görmek mümkündür. Mesela; çivit mavisi renginde bir at veya mor renkli bir yüz çizerlerdi. Onların duygusal estetik anlayışında, gözlerine güzel görünen ve güzellik anlayışlarına hitap eden renkler önemliydi. Daha önceden tespit edilen kurallara önem vermezlerdi. Din büyüklerinin sarıkları, serpuşları ve destarları genellikle yeşil renginde çizilirdi. Kadın figürlerinin giysileri matemi temsil eder ve siyahtı. Bazı çalışmalarda bilgeliği, manevi ve mistik bir ruh halini sembolize eden mavi mor kıyafetleri de görmek mümkündür. Sanatçıların kullandıkları renkler genelde kısıtlıydı. Boyalar bitkisel ve madeni olup sanatçı tarafından hazırlanırdı.

Halk ressamı; resimleri için çoğunlukla düz renkler kullanırlardı ve yüzeyleri boyadıktan sonra kenarlarına tahrir çizerlerdi. Sanatçı çoğu zaman resmini yaptığı kalem ve boya ile hüsnü hat örnekleri ve kitabeleri de işlerdi (Nurinejad-Talibpur, 2014, 8). Ele aldığımız çalışmalarda da eserlerin yıpranmasına rağmen bu konu açık bir şekilde görünmektedir.

5. Eserlerin Sanatçıları

Dört Padişah Türbesi'nin duvar resimlerini Gulam Hüseyin Lâhîcânî HŞ1316/M1898'de çizmiştir. Resimleri oğlu Ağacan Lâhîcânî HŞ1351/M1932 tarihinde tamir etmiştir. En son bakım ve onarımı Kültür Bakanlığı tarafından 2002 yılında yapılmıştır. Bu eserin kitabesinin fotoğrafı Mirzâyimihir tarafından çekilmiş ve diğer araştırmacılar tarafından kullanılmıştır (Mirzâyimihir, 2007, 24-25, 102; Mahmudînejâd, 2009, 78; Şayistefer, 2010, 52; Nurinejad-Talibpur, 2014, 7; Şadkazvini, 2014, 144; Terâzî-Yusuf zâde, 2015, 2). İmamzade İsmail'deki resmin sanatçısı hattat Muhammed Salih İsfahanîdir. Kaynaklar duvar resminde fazla mahir olmayan sanatçının bu resmi 1890 da çizdiğini belirtmişlerdir. Eserin bakım ve onarımıyla ilgili herhangi bir bilgiye sahip değiliz (Fezaili, 1983, 542; Beyani, 1984, 767-768).

Sonuç

Şiirlerin üzerinde en çok durdukları olaylardan biri; Kerbela hadisesidir. Şii düşüncelerin halk arasında yayılması ve derinleşmesi, yöneticilerin siyasi propagandaya olan ihtiyacı, halk ressamlarının yaptığı duvar resimleri, Safevî döneminden başlayarak taziyenin gelişmesiyle birlikte Kaçar döneminde zirveye ulaşmıştır. Bu sanat eserleri, bölge halkının zulme karşı tavrını ifade etmektedir. Duvar resimleri bölgenin sosyolojisi, antropolojisi ve estetik araştırmaları için zengin bir kaynak teşkil eder. Özellikle Gilan ve İsfahan'da halk ressamı, Kerbela hadisesine duydukları saygıdan dolayı türbelerin duvarlarına bu olayı işlemişlerdir. Bu resimlerin tam tarihi bilinmemekle birlikte iki asırlık bir geçmişe sahiptirler. Ele aldığımız ve başka bir yerde benzeri olmayan iki eserde; minyatür sanatı, Kerbela konulu taşbaskı kitapları özellikle Muhammed İbrahim Cevheri-i Herevî'nin Tufanü'l Bükâ kitabı, taziye ve mersiye'nin etkileri göze çarpmaktadır. Özellikle minyatür sanatındaki sembolizm ve idealize edilen figürler bu resimlerde de göze çarpmaktadır. Örneğin Hz. Hüseyin ve Abbas gibi figürler, idealize edilmiş ve manevi kahramanlar olarak resmedilmişlerdir. Minyatür sanatındaki figürlerin derinlikten yoksun şekilde simgesel bir dille verildiği bu eserleri de etkilemiştir. Tasvir sanatındaki hikâye anlatımı ve sahnelerin kurulmasında tarih ve dini olaylar anlatılırken olaylar bir dizi sahnelere bölünüp görselleştirilmektedir. Kerbela olayı da bir bütün olarak değil, birbiri ardına vuku bulan hadiseler şeklinde anlatılır ve resmedilir. Mesela Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi, Abbas'ın suya ulaşmasının engellenmesi gibi sahnelerde bu konu açıkça görülmektedir. Minyatür sahnelerindeki yöresel ve kültürel olaylar ve zenginlikler duvar resimlerinin giyim tarzı ve diğer öğelerde göze çarpmaktadır. Ayrıca minyatürlerdeki simgesel renk ve kompozisyon, edebi ve dini metinlerden ilham alma da bu resimlerin diğer özellikleri ve minyatürden etkilendiklerinin açık bir delilidir. Gulam Hüseyin Lâhîcânî ve oğlu Ağacan Lâhîcânî gezici ressamlar grubundan sayılırlardı. Ağacan Lâhîcânî babasının hattatlarla yazdırdığı ve kalıbını hazırladığı hüsnü hat örneklerini kullanırdı. Bu iki sanatçı ve diğer halk ressamı yılın sıcak aylarında imamzadelerde çalışıp, kış aylarında diğer şehirler, köy ve kasabalara gidip, inşaatlarda kimi zaman usta, kimi zaman da sadece boya badana işleriyle iştigal etmişlerdir. Yaşadıkları şehirde ve çalışmaya gittikleri kentlerde bulunan kahvehanelerde Kerbela olayını anlatan meddahları dinlerlerdi. Mersiye ve taziye merasimlerine katılıp, böylece çalışmalarını için müşteri bulup, Kerbela konusunda detaylı bilgilere sahibi olurlardı. Genellikle yaptıkları çalışmaların karşılığında fazla para talep etmezlerdi. Kendilerine tavuk, horoz ve boya yapımında kullanmaları için yumurta verilir. Ağacan ve diğer halk ressamı çocukluk çağlarında genellikle halk sanatçısı olan babaları veya yanlarında çalıştıkları ustalarıyla beraber imamzadelerde çalışmaya gidip, uzun süre boya yapımı ve eserlerle ilgili önemli olmayan bölümleri işlemişlerdir. Muhammed Salih İsfahanî hattattı ancak duvar resmi konusunda kendisinden fazla söz edilmemiştir.

Eserlerde gerçekçilikten ve natüralizmden kaçınılmıştır. Sanatçı, kendine çok uzaklardan ulaşan bir hikâyeyi yerel bir hale getirmiş ve seyirciyle daha fazla iletişim kurabilmek için onu yöreselleştirmiştir. Örneğin; Dört Padişah Türbesi'ndeki beşik Gilân bölgesi çocukları için kullanılır. Ali Askarın'da kundağının kumaşı kimi zaman Gilân bazan Lâhîcân yöresi kumaşlarını andırmaktadır. Sanatçının kullandığı renkler çok sınırlıdır. Eserlerin hiçbiri türbede, metfun şahısların resmi değil, özellikle Hz. Hüseyin ve ölünün mensup olduğu Peygamber efendimizin ailesi ve yaşadıkları acıklı olaylarla ilgilidir. Bu eserler çoğunlukla okuma yazma bilmeyen bir izleyici kitlesi için hazırlanmıştır. Daha önce detaylı bir şekilde açıklandığı gibi, Dört Padişah Türbesi'ndeki zengin ve kalabalık kompozisyona karşı İmamzade İsmail'de daha

basit bir kompozisyonla karşılaşıyoruz. Kerbela olayıyla ilgi resimlerde mutlaka Abbas bin Ali'nin resmine de yer verilmiştir.

Hız. Hüseyin'in kardeşi Abbas bin Ali; yiğitliği, özverisi, ağabeyine olan vefa ve sadakati yanında, kahramanlık, nezaket, tevazu gibi nitelikleri her zaman övülmüştür. Dinî müdafaa uğrunda canını feda ettiği, suya erişmesine rağmen sudan içmemesi herkesin gönlünde derin bir iz bırakan Kerbela hadisesindeki yiğitliğinin öyküsü destansı şiirlerin yazılmasına ve çeşitli resimlerin yapılmasına yön veren bir faktör olmuştur. Öte yandan Abbas'ın imamet mertebesinde olmayışı onun resminin çiziminde herhangi bir kısıtlamanın olmamasına yol açmıştır. Eskiden beri İranlı fakih ve müctehitler Peygamber efendimiz ve torunlarının resimlerinin çizilmesini hoş görmemişlerdir. Buna rağmen sanatçılar bu yasağı dikkate almamışlardır. İran'da önceleri daha çok Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in resimleri çizilmiştir. Daha sonra, bu zevatin yağlı boya tekniğiyle resimleri yapılmaya başlanmıştır ve matbaalarda çoğaltılmıştır. Ancak hiçbir zaman bu davranışı müctehitler onaylamamış ve gerçeği yansıtmadığı ile ilgili fetva da vermişlerdir. Buna rağmen özellikle Kerbela hadisesi ve Abbas bin Ali'nin resimleri çizilmeye devam edilmiştir. Abbas'ın resimleri aşırı derecede süslü ve Hâşimoğulları'nın Ay'ı lakabına uygun olarak çizilmiştir. İmamların resimleri abartılı bir şekilde çizilmemiştir. Ancak Abbas konusunda sanatçılar büyük bir gayretle çalışmalarına devam etmişlerdir. Bu olay halk tarafından desteklenmiş ve sermaye sahiplerine büyük gelirler sağlamıştır. Abbas'ın yağlı boya resimleri sürekli çizilmiş ve hatta ipek halılara işlenmiştir. Bu halılar çerçevesiz zenginlerin evlerini süslemeye devam etmiştir. Kartona basılan resimler ise çerçevesiz Aşura gününde ve Muharrem ayı seremonilerinde kullanılmıştır.

Eserlerin sanatçıları usta çırak ilişkisi içinde yetişmişlerdir ve bu sanat çoğunlukla babadan oğula geçmiştir. Bu ressamın genellikle eserlerini imzalamamışlardır. Dört Padişah Türbesi'nin sanatçısı gezici bir usta olan Gulam Hüseyin Lâhicânî'dir ve geleneğin aksine eserlerini imzalamıştır. Bu sanatçı özellikle Gılân'daki birçok türbenin ustasıdır. İmamzade İsmailin sanatçısı hattat ve resim sanatında mahir olmayan Muhammed Salih İsfahanîdir, ancak eserini imzalamamıştır.

Bu sanatın düşüşe geçmesindeki en önemli sebep, toplumun görüş ve ideallerindeki değişikliklerdir. Dinî konulara ilgi azalmış, İmamzadelere sadece o şehir, ilçe ve köyün yaşlıları gitmeye devam etmişlerdir. Bölgenin halkı televizyonun etkisiyle yöresel kıyafetlerini bırakıp filmlerde gördükleri kişiler gibi giyinmeye başlamışlardır. Gençler başkent Tahran'ın cazibesine kapılmışlar, daha iyi ve modern bir hayata kavuşmak için, kendi memleketlerinden oraya göç etmişlerdir. Karşılaştıkları maddi ve manevi zorluklara rağmen, tekrar memleketlerine dönmeyi göze almamışlar ve büyük şehirler, özellikle Tahran'da kalıp tüm olumsuzluklara rağmen, yaşamaya devam etmişlerdir. Bazı gençler yaşadıkları olumsuzlukları din ve din adamlarıyla ilişkilendirmişlerdir. Kitlelerin dinî kavram ve ritüellerden, toplumsal normlardan giderek uzaklaşması, halkın imaj beğenisinin değişmesinde oldukça etkili olmuştur. İnsanlar tarafından, sürekli yurt dışına yapılan yasal ve illegal yolculukları sonucunda, Batı ülkeleri ve halkının refah seviyesini övmelerinin etkisiyle, gençlerin yurt dışına giderek, kendi hayallerini Batıda gerçekleştirmek istemeleri; her şeyin önüne geçmiş ama maalesef ki bu göçler genelde de hüsrana sonuçlanmıştır. Bazı türbe ve İmamzadelerin bakım ve onarımı için duvar resmi ustaları bulunamamış ve birçok resim beyaz boyayla kapatılmıştır. Sonuç olarak; bu eserler ulusal, kültürel ve manevi bir miras olup, birçok değeri bünyesinde barındırmıştır. Kerbela hadisesinin önemi ve sanatsal yönü; halkın Hz. Peygamberin ehlibeytin'e olan saygı ve sevgiden dolayı ortaya çıkmış ve tarih boyunca gündem olmuştur.

Kaynaklar

- Abdullahi, Seher - Semii, Seccad. "Baztâbı Vâki'ei Âşûrâ der Divarnegarehâyı Buk'arı Aga Seyyid Hüseyin Lengrûd". *Avvelin Konfiransı Nekkâşihâ ve Divarnegârehâyı Mezhebii İnan* (2016), 1-18.
- Ahaviyan, Mehdi. "Berresi-i Delail-i Baz tevliidi Nekkâşî-i Divarihâyı Buka'ı Nakşini Mintakai Gilân". *Nigere* 42 (2017), 71-81.
- Aksel, Malik. *Anadolu Halk Resimleri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.
- Aksel, Malik. *Türklerde Dinî Resimler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.
- Akün, Ömer Faruk. "Divan Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/389-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Amid, Musa (ed.). *Risâle der Hakikât ve Keyfiyeti Silsilei Mevcûdât ve Teselsüli Esbâp ve Müsebbebâtı Şeyhulreîs Ebû Ali Sinâ*. Hamedan: Danişgâhı Ebû Ali Sinâ, 2016.
- Araz, Rıfat. *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., 1995.
- Arık, Rüşan. "Anadolu'da Bir Halk Ressamı: Zileli Emin". *Türkiyemiz Dergisi* 16 (1975), 177-190.
- Arık, Rüşan. *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1976.
- Arseven, Celâl Esad. "Şahnişin", *Sanat Ansiklopedisi*. 4/1860. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.
- Behramiyân, Ali. "İmam Hüseyin", *Dâ'iretulme'âri fi Büzürgi İslâmî*. 20/675. Tahran, 1984.
- Belazürî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbü'l-eyrâf*. çev. Süheyl Zekar. Beyrut: Daru'l fikr Yay.1996.
- Bayani, Mehdi. *Ahval ve Asarı Hoşnevisan*. Tahran: İntişarâtı Millî, 1984.
- Burckhardt, Titus. *Hüneri Mukaddes Usûl ve Revişhâ*. çev. Celâl Settari. Tahran: İntişarâtı Surûş, 2013.
- Burci, Yakup Ali. *Ahû der Danişname-i İmam Rıza*. Kum: el-Mustafa Yay., 2015.
- Celâlî Ca'ferî, Bihnam. *Nekkâşî Kâcârîyye Nakdi Zibâ'îşinâsî*. Tahran: Neşri Kâvuşî Kalem, 2004.
- Cevheri-i Herevî, Muhammed İbrahim. *Tufanü'l Bükâ*. Tahran: y.y., 1905.
- Cumbur, Müjgan. "Klasik edebiyatımızda Ehl-i Beyt sevgisi". *Erdem* 24 (1996), 909-960.
- Çakır, Mumine. "Kadimî'nin Kerbelâ Mersiyeleri". *Turkish Studies* 7 (2012), 705-725.
- Çavuşoğlu, Ali. "At Kültürü, Düşünce ve Duygu Dünyamızdaki Yansıması". *İstem* 9 (2007), 91-110.
- Çınar, Ali Abbas. *Türklerde At ve Atçılık*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1993.
- Çetrayî, Mehrdâd. "Çend Nükte der Barei İmâm zâde İsmâ'il-i İsfahan ve Medresei İmâmiyye". *Neşriyyei Peyâmî Baharistan* 16 (2012), 393-406.
- Durmuş, İlhami. "Türk Kültür Çevresinde At". *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2021), 1-12.
- Ebû Mihnef, Lût b. Yahya. *Vak'atü't Taf*. çev. Hadi Yusufi Garevi. Kum: Ehl-i Beyt Yay, 2011.
- Eliade, Mircea. *Efsâne ve Vâki'iyet*. çev. Nasrullah Zengûi. Tahran: İntişarâtı Papirüs, 1996.
- Eryılmaz, Halil İbrahim. "Aydın, Koçarlı Cihanoğlu Camii Duvar Resimleri". *Mizânü'l-Hak* 13 (2021), 173-193.
- Esin, Emel. *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
- Esir, Hasan Ali. "Anadolu Sahası Mesnevilerinde Kerbelâ Vakası". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2012), 43-64.
- Fehrâyikeftürd, İbrahim. *Gilân der Gozergâhı Zemân*. Tahran: Neşri Çeşme, 1999.
- Fezaili, Habibullah. *Atlas-ı Hat*. İsfahan: İntişarâtı Meş'al, 1983.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Abbas b. Al. B.Ebû Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/21. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/518-521. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Gazizâde, Haşayar. "Vijegihâyî Şemâ'ili Hz. Ebu'l Fazl el Abbas der Âsarı Kahvehânei". *Neşriyyei Nigere* 2-3 (2006), 53-66.

- Genç, Reşat. “Türk Düşüncesi, Davranışı ve Hayatında Renkler ve Sarı, Kırmızı, Yeşil”. *Nevruz ve Renkler* (1996), 41-48.
- Gölpınarlı, Abdulkaki. *Mevlevî Âdâb ve Erkâm*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1963.
- Gölpınarlı, Abdulkaki. *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1977.
- Güç, Ahmet. “Güneş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.14/ 288-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gürbıyık, Cengiz. “Demirci Küpeler Köyü Camii Duvar Resimleri”. *Art-Sanat* 13 (2020), 143-167.
- Gürbüz, Hulusi. “Kerbela Olayı'nı Konu Alan Müstakil Eserler Üzerine Bir İnceleme”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 78 (2016), 219-228.
- Gürbüz, İncinur Atik. “Kerbela Şehidinden Sevgili İmgesine: Hz. Hüseyin”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 64 (2012), 129-146.
- Habibabadî, Muhammed Ali. *Mekarimul Asâr der Ahvâli Ricâl*. 4 Cilt. İsfahan: Encümeni Kitâbhânehayı Umumiyye İsfahan, 1973.
- Hünerfer, Lutfullah. “İmâmzâde İsmâ'il-i İsfahan”. *Neşriyye Me'ârifî İslâmî* 8 (1969), 93-99.
- Hünerfer, Lutfullah. “Âsârî Nâşinâhte'î Devrânî İslâmî der Mecmûei Yâdgârâhâyi Tarihîi İsfahan”. *Neşriyye Vakfı Mirâsı Câvidân* 38 (2002), 67-80.
- Hür, Seyyid Hüseyin. “İmâmzâde İsmâ'il-i İsfahan”. *Neşriyye Vakfı Mirâsı Câvidân* 83 (2013), 145-174.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Ali. *Menâkıbü Âli Ebî Tâlib*. Necef: Matbaat'ül Hayderiyye, 1956.
- İlâhî, Mahbûbe. *Tecellîi Âşûra der Hüneri İrân*. Meşhed: Bünyâdî Pejuhişi Âstânî Kudsi Razavî, 1998.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Kalafat, Yaşar. *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Ebabil Yay., 2006.
- Kandemir, M.Yaşar. “Şemâil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/497-500. İstanbul: TDV yayınları, 2010.
- Kazvinî, Rezi. *Tezellumu'l Zehra min İhrâkı Âli Aba*. çev. Ali Rıza Ricali-i Tahranî. Kum: Emir Yay. , 1996.
- Keskin, Yakup. “Yakın Dönem Etkileri İtibarı ile Kerbela”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 307-340.
- Köksal, Mustafa Âsım. *İslam Tarihi: Hz. Hüseyin ve Kerbela Faciası*. İstanbul: Köksal Yayınları, 1979.
- Mahmudîneçâd, Ahmed. *Nekkâşihâyı Divârîi Buk'ahâyı Gilân*. Reşt: Ferhengi İlyâ, 2009.
- Mahuzi, Mehdi. “Esb der Edebiyatı Fârisî ve Ferhengi İrânî”. *Neşriyye Danişkedei Edebiyat ve Ulumü İnsaniî Danişgâhi Tahran* 2-3 (1998), 209-235.
- Mecc zâdeî Sahba, Cevad. “Ebniye ve âsârî Târihî: Der-i Târihî İmâmzâde İsmâ'il-i İsfahan”. *Neşriyye Yâdgâr* 4 (1944), 77-80.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-envâr*. 48 Cilt. Tahran: İslamiyye Yay., 1978.
- Miragayi, Seyit Hadî. “Zamin-i Ahû ve Tecellî-i an der Şi'ri Fârisî”. *Ferhengi Merdüm* 43 (2012), 11-22.
- Mirzâyimihir, Ali Asgar. *Nekkâşihâyı Buka'ı Muteberrike der İrân*. Tahran: Ferhengistânî Hüner, 2007.
- Moin, Muhammed. *Ferhengi Farsîi Moin*. 6 Cilt.Tahran: İntişârâtı Emir Kebir, 1972.
- Mollazâde, Kâzım - Muhammedî, Meryem. *Dâ'iretulme'ârifî Binâhâyî Târihîi Devrei İslâmî*. Tahran: İntişârâtı Havzai Hünerîi Sâzmânî Teblîgâtı İslâmî, 1999.
- Müsevîler, Eşrefüssâdat - Hakpûr, Mînû. “Tahlîli Mezâminî Nukûşî Divârîi Buk'ai Rustayî Pinçah der Gilân Mutâle'ei Tatbikîi Divarnegârei Hazreti Kâsım ve Ali Ekber”. *Bağî Nazar* 36 (2015), 13-18.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *el-İrşâd*. Kum: Surur Yay., 1992.
- Nâdaliyân , Ahmed - Huşyâr, Mehran. “Nakşhâyî Âşûrâyi”. *Neşriyye Rehpûyei Hüner* 5 (2008), 28-37.
- Nikzâd, Kerîm - Hüseyinî, Emîr. *Tarihçeî Ebniyyeî Târihîi İsfahan*. Tahran: Sâzmânî Esnâdî Kitâbhânei Millîi Cumhurîi İslâmîi İrân, 1954.

- Ocak, Ahmet Yaşar. "Geyikli Baba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/45-47. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Ögel, Bahaeddin. *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarih*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1991.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. 1 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2014.
- Öz, Mustafa. "Ehl-i Beyt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/498-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Öz, Mustafa. "İmamzade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22/209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Pakbaz, Ruyin. *Nekkâşî İnan ez Dîrbâz ta İmrûz*. Tahran: İntişârâtı Zerrin ve Simin, 2000.
- Paknejad, Ali. *Evvelîn Danişgâh ve Âhirîn PeyâMBER*. Tahran: Neşri Râsihûn, 1996.
- Raûf, Solmaz vd. "Nemudhaye Te'ziye ber Rûye Nakkâshihaye Divariî Buk'ahâye Gilân ber Esası Didgâhi Panofsky". *Neşriyei Mutâle'âtı Tarihi İslâm* 43 (2019), 95-123.
- Recebî, Suran - Zahidi Babilân, Adil. "Tehlili Revanşinahtii Te'ziye ve Sâz ve Karı Esergüzârî An". *Feslnâmei İlmî Pejuhişî Şi'eshinâsî* 43 (2013), 147-174.
- Salihpur, Ziyet. "Esb der Ferheng-i İrani". *Neşriyei Necvâyi Ferheng* 4 (2007), 155-162.
- Serşâr, Müjgan - Mahmudî, Fettane. "Berresîi Tatbikîi Nekkâşî Kahvehânei ve Dîvarnigârehâyî Buka'ı Muteberrike". *Konferanse Beynelmîlî Şarkşinâsî, Târih ve Edebi Parsî* 13 (2016), 1-23.
- Seyf, Hadî. *Nekkâşî Kahvehânei*. Tahran: İntişârâtı Sazmanı Mirası Ferhangî, 1990.
- Sutûde, Menuçîhr. *Ez Astara ta Estarabâd*. Tahran: Encümeni Âsârî Millî, 1970.
- Şadkazvini, Perisa. "Tecellîi Baverhayı Şi'î der Mezâmin-i Âşûrâiyi Divarnigârehâyî Buka' Mûteberriki Gilân". *Feslnâmei İlmî Pejuhişî Şi'î Şinâsî* 156 (2014), 131-156.
- Şatri, Mitra - Esedi, Mehsa. "Berresîi Divarnegârehâyê İmamzade Harunî Vilâyet ve İsmail der İsfahan". *Dovvomin Hemayîşi Millî Bastanşinasii İnan* (2015), 1-11.
- Şayistefer, Mehnaz. "İnikâsî Hadisei Âşûrâ der Buka'ı Çihâr Padişah ve Tatbikî an ba Nekkâşî Kahvehânei". *Neşriyei Mutalaatı Ferheng İrtibatat* 43 (2010), 45-70.
- Şeriatî Fukelayî, Hasan. *Hukumeti Şi'yi Âli Kîya der Gilân*. Tahran: Müessesesi Şi'inasi, 2009.
- Şahin, Mehmet. "Mustafa Fevzi b. Nu'man ve Hz. Hüseyin Mersiyesi". *Avrupa Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/4(2020), 175-187.
- Tanman, Baha. "Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Kubbesinde Zileli Emin'in Yarattığı Osmanlı Dünyası ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği". *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar; Güner İnal'a Armağan* (1993), 491-521.
- Terâzî, Tahire - Yusufzâde, Murtezâ. "Berresîi Nekkâşîhâyî Mezhebîi Âmiyâne der Buka'ı Muteberrekei Şarkî Gilân". *Müessesesi Âli Ülûm ve Fennaveriyi Hârezmî Şîrâz* (2015), 1-5.
- Turan, Osman. *Türk Cihân Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969.
- Turan, Osman. *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötügen Neşriyatı, 2021.

Extanded Abstract

In Iran, wall paintings depicting subjects such as Karbala and Ashura developed alongside palace art. After the Safavids, the Qajars, who revived Shiism as official ideology, increased the emphasis on religious arts, marking this period as the pinnacle of religious painting. Ghilân boasts fifty-one mausoleums with folk murals, and Isfahan features five such mausoleums. These paintings reflect national identity and religious beliefs, illustrating the societal dynamism of their time. In Turkey, studies have been conducted on wall paintings, but our research did not uncover any specific study on murals related to the Karbala incident. This study collected data, visuals, and written documents from library resources, and presented them to the general reader. The martyrdom of Hussein and his companions in Karbala in 61 AH/680 CE is one of the most tragic events in Islamic history. In Iran, the Karbala incident is extensively depicted in murals, resonating through Arabic, Persian, and Turkish literature. The tomb of the Four Sultans in Lahîjân, which dates back to 647 AH/1249-1250 CE upon the death of Sayyid Horkiya, is at the

heart of this discourse. Our article focuses on two specific murals. One is located on the outer north wall of the entrance to the mausoleum of Sayyid Khor Kiya (Figure 1). The other is found in the Imamzāde Ismail mausoleum in Isfahan (Figure 3), constructed in 1043 AH/1643 CE. The painting in the Imamzāde Ismail mausoleum is on the north wall opposite the entrance door (Figure 4). The background of these wall paintings typically features white walls. They often disregard rules of perspective, light-shadow effects, and anatomical accuracy. Artists prioritize key figures, portraying them prominently within the composition. In both murals, Abbas bin Ali is central, surrounded by complementary elements. In the mural at the tomb of the Four Sultans (Figure 2), Abbas bin Ali is depicted in three-quarters profile, with a halo of light around his head, mounted on a horse with sword and shield, moving from left to right. In the mural at the Imamzāde Ismail mausoleum (Figure 4), Abbas bin Ali is similarly depicted in three-quarters profile, adorned with a yellow halo, dressed in a Qajar-influenced waistcoat, and mounted on a horse armed with a sword, moving from right to left. Symbolic elements in the murals include tents, swords, and other items. The Four Sultans' tomb mural (Figure 2) includes tents symbolizing family presence and loyalty to Hussein during the battle, whereas these details are absent in the Imamzāde Ismail mural. Gazelles, symbolizing innocence and fidelity, are depicted in the lower center of the Four Sultans' mural (Figure 2), which are not present in the Imamzāde Ismail mural. Women are portrayed differently: marginalized in the Four Sultans' mural (Figure 2) and foregrounded in the Imamzāde Ismail mural (Figure 4). The inscription "Yā Huseyin-i Mazlum" in nasta'liq calligraphy stands out in the Four Sultans' mural (Figure 2), whereas there is no inscription in the Imamzāde Ismail mural. Artists employed non-naturalistic colors, such as indigo for horses and purple for faces. Ghulam Husseinn Lāhijānī painted the murals at the tomb of the Four Sultans in 1898, while the artist of the Imamzāde Ismail mural is Muhammad Saleh Isfahanī. In conclusion, the Karbala incident holds profound significance for Shiites, inspiring murals from the Safavid to Qajar periods. Influenced by miniature art and lithographs depicting Karbala, these murals were primarily intended for illiterate audiences. Abbas bin Ali's portrayal highlights bravery and loyalty, unrestricted by his non-imamate status.

KÜLTÜREL HAFIZA VE KENT BELLEĞİ AKTARIMINDA TUNCELİ ALEVİ OCAKLARI VE OVACIK AKTAŞ BABALARI

TUNCELI ALEVI HEARTHS AND OVACIK AKTAŞ FATHERS IN THE TRANSMISSION OF CULTURAL MEMORY AND URBAN MEMORY

ŞENGÜL ŞENOL*

Sorumlu Yazar

Öz

Günümüzün hızla dijitalleşen dünyasının yarattığı iletişim araçları ve dijital kültür, özellikle belirli kültürel mirasların yeni nesillere aktarılmasında yetersiz kalmaktadır. Bu bağlamda tarih ve doğa okumalarının dijitalleşmesi hafıza kaybının önüne geçememektedir. Alevi kültürü, kültürel çeşitliliği ve bütünlendirici tavrı açısından barışçıl söylemler hazinesidir. Bu kültürün yaşatılmaması, barışçıl söylemlerin gelecek nesillere aktarılamaması anlamına gelmektedir. Alevi mekân ve merkezleri, geçmiş değerlerin ve kültürel birikimin aktarılması açısından kentsel belleğin kurumsallaşmış en önemli yapı taşlarıdır. Bu sorumluluğun bilinciyle Alevi toplumsal hafızasının ve somut olmayan kültürel mirasının canlı tutulması ve derinleşen toplumsal hafıza kaybına karşı mücadele etmektedir. Bu mekanlarda icra edilen ritüeller, otantik anlatılar, kaybolmaya yüz tutmuş Alevi kültürel mirasının ve belleğinin aktarımında geçmişte bugüne bağlayan bir işlevi görmektedir. Tarihsel geçmişteki eski adının sırasıyla Çemişgezek, Hozat, Dersim ve Tunceli adını alan bu ilde Alevilik kent belleğinin aktarımında önemli bir yere sahiptir. Alevi inancının temeli olan Ocak sistemindeki rıza- ikrar kurallarının toplumsal refahın ve sosyal adaletin yapı taşlarını oluşturmaktadır. Bireyin olgunlaşması açısından bir okul özelliği taşıyan Ocaklar ve onun temsilcileri kültürel hafıza olan 4 kapı 40 makam öğretisini 16 yaşına kadar yeni kuşaklara aktarırlar. Alevi ocağına mensup bir Baba (rehber, pir, mürşit) en az yılda bir kez sorumlu olduğu Alevi Canları ziyaret eder ve Gülbenk (dua) verir. Baba ve Ana'nın da yanında yer aldığı Cem İnanç Ritüeli'nde yapılan 'Özünü Dara Çekme' hizmetiyle topluluğun sorunları çözüme bağlanırken, semah ve felsefi deyişlerle birey ruhen arındırılmaktadır. Bu çalışma, Tunceli'deki somut kültürel miras rolü nedeniyle Şı/Şâh Ahmet (Şeyh Ahmet) Mürşit Ocağına bağlı olan Ovacık Aktaş Babaları'nın türbe/ziyaretgahlarını da kapsamaktadır. Çalışmanın metodolojisinde Teun A. Van Dijk'in eleştirel söylem analizi kullanılarak Alevi inanç ve felsefesinin yeni nesillere aktarımı ve günümüzde geçirdiği dönüşümler tarihsel aktarım ve kentsel bellek ilişkisi üzerinden değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevilik ve Ocakları, Aktaş Babaları, Tunceli Kent Belleği, Somut Kültürel Miras ve Somut Olmayan Kültürel Miras, Ziyaretgâhlar.

Abstract

The communication tools and digital culture created by today's rapidly digitalising world are insufficient especially in the transfer of certain cultural heritage to new generations. In this context, the digitalisation of history and nature readings cannot prevent memory loss. Alevi

Araştırma Makalesi / Künye: ŞENOL, Şengül. "Kültürel Hafıza ve Kent Belleği Aktarımında Tunceli Alevi Ocakları ve Ovacık Aktaş Babaları". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 19-44. <https://doi.org/10.60163/tkchbva.1596835>

* Dr. Öğretim Üyesi, Munzur Üniversitesi, İletişim Fakültesi, E-mail: sengulsenol@munzur.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8688-8263.

culture is a treasure trove of peaceful discourses in terms of its cultural diversity and integrative attitude. Failure to keep this culture alive means that peaceful discourses cannot be passed on to future generations. Alevi spaces and centres are the most important institutionalised building blocks of urban memory in terms of transmitting past values and cultural accumulation. With the awareness of this responsibility, Alevi social memory and intangible cultural heritage are kept alive and struggled against the deepening loss of social memory. The rituals and authentic narratives performed in these places serve as a function that connects the past to the present in the transmission of Alevi cultural heritage and memory, which are about to disappear. Alevism has an important place in the transmission of urban memory in this province, which was renamed Çemişgezek, Hozat, Dersim and Tunceli respectively. The rules of consent and ikrar in the Ocak system, which is the foundation of Alevi belief, constitute the building blocks of social welfare and social justice. The hearths and their representatives, which have the characteristics of a school for the maturation of the individual, pass on the cultural memory of the 4 gates and 40 maqams to new generations until the age of 16. A Baba (guide, pir, murshid) belonging to an Alevi hearth visits the Alevi Canes for whom he is responsible at least once a year and offers a Gulbenk (prayer). During the Cem Belief Ritual, in which Baba and Ana also take part, the community's problems are solved through the service of 'Drawing the Essence to the Dara', while the individual is spiritually purified through semah and philosophical sayings. This study also covers the shrines/visitation centres of the Ovacık Aktaş Babas, who are affiliated to the Şî/Şâh Ahmet (Şeyh Ahmet) Mürşit Quarry due to their role as tangible cultural heritage in Tunceli. Using Teun A. Van Dijk's critical discourse analysis in the methodology of the study, the transmission of Alevi belief and philosophy to new generations and the transformations it has undergone today are evaluated through the relationship between historical transmission and urban memory.

Key Words: Alevism and Hearths, Aktaş Fathers, Tunceli City Memory, Tangible Cultural Heritage and Intangible Cultural Heritage, Visitor Centres.

Giriş

Tarih ve tabiat okumaları kentlerin kültürel bellekleri oluşturmaktadır. Özellikle post modern dünyada bir kentin tarihi, kimliği, ruhu, geçmişte o yaşanan toplumdaki inançlar, inanç felsefesi ve kültürel zenginlikleri ile var olabilmektedir. Bu kültürel zenginlikler yeni nesile aktarıldıkça, kentler; kendi kent belleğini koruyabilmektedir. Son yıllarda Tunceli'deki Alevi ocakları ile ilgili yayımlar yapılmaktadır. Yapılan akademik çalışmalar gitgide artan bir ivmede yeni çalışma izlekleri ortaya çıkarsa da bazı alanlar hala bakir kalmaktadır. Şî/Şâh Ahmet Ocağına bağlı Ovacık Aktaş Babaları bu ihmal edilmiş alanlardan biridir. Bu makale; Ovacık, Aktaş Babaları üzerine yapılan ilk araştırma özelliği taşımaktadır. Bundan dolayı yazılı kaynaklar haricinde sözlü kaynaklara da atıf yapılarak yer verilecektir. Çalışmanın metodolojisinde Teun A. Van Dijk'ın eleştirel söylem analizi (Van Dijk, 2015, 466 vd.) seçilmiştir. Çünkü bu yöntem kültürel kent belleği çalışmasında inançsal kültürel kavramları anlamlandırmanın yanı sıra toplum ile ilgili bilgi aktarımını analiz etme imkânı vermektedir.

Alevi Ocaklarının önemli bir bölümü son bin yıl içerisinde belirli tarihsel aralıklarla Horasan'dan Kerbela'ya, oradan gelip Anadolu'yu mekân eylemişlerdir. Günümüzde üzerinde çok tartışılan yörenin adlandırılması konusuna kısaca değinelim: Yörenin eski adı Çemişgezek Livası'dır ve geniş bir bölgeyi içine almaktadır (Arıkan, 2011, 101). Bölge merkezi Hozat olmak üzere bir mutasarrıflık olarak düzenlenmiş ve Dersim olarak adlandırılmıştır. Ocaklar üzerinde yaşadıkları yaşam alanlarını kendi Ocaklarının isimleri ile tanımlamışlardır ve bugün de bu gelenek hala geçerlidir, örneğin batı Tunceli Şî/Şâh Ahmet ve Şî/Şâh Hasan Bölgesi ve doğu Tunceli ise Dersim bölgesi gibi. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra Tunceli Kalan mezrası üzerinde kurulmuş yeni bir kenttir. Hozat, Ovacık ve Nazımiye, Pülümür'den göç

alarak gelişmiş ve bir kent haline dönüşmüştür. Bu yüzden kent belleği ve kültürü daha çok ilçe ve köylerin taşıdığı kültürel birikimle ortaya çıkmıştır.

Kültür antropolojisinde San Fransisko ekolünün temsilcisi olan Clifford Geertz göre: bir toplulukta kültür insanın yarattığı değerler bütünüdür ve birey günlük yaşamında bu anlamlar bütünü ve bakış açısıyla hareket etmektedir (Geertz, 1973, 8). Kültürel Sermaye kavramının geliştiricisi olan Sosyolog Pierre Bourdieu ise kültür ve sınıfların olduğu toplumlarda baskın kültürlerin kendini dayattığını belirtmektedir (Palabıyık, 2020). Bu araştırma bir bakıma disiplinler arası bir çalışma olarak evreninin yukarıda kuramsal çerçevesini oluşturulan kent belleği üzerine bir çalışma olacaktır. Bu açıdan bakıldığı zaman içinde sosyoloji, sosyal antropoloji, kısmen etnografya ve tarihin bulunduğu geniş bir yelpazeyi içine almaktadır. Tunceli Alevi Ocakları kendi başına kent kültürü bakımından son derece özgün bir laboratuvar özelliği taşımaktadır. Tunceli’de adı Şı/Şâh Ahmet veya Şahmed olarak telafuz edilen, genelde ise Şeyh Ahmet olarak kaynaklarda yerini alan, bu ocağa bağlı Aktaş Babaları üzerinde de ciddi bir bilimsel çalışma yapılmamış olup tarihi ve kültürel derinliği itibarıyla 800 yıl kadar eskiye giden son derece dikkat çekici bir Alevi Ocağıdır.

Osmanlı Salnamelerinde; Yapıcı’ya göre, Dersim’de 200’ün üzeri yerel bir kavram olarak kullanılan Ezbet (aile, topluluk, aşiret) yaşamaktadır ve sert iklim koşullarında besici sosyo-ekonomik yapısına bağlı, gerektiğinde kendileri ve hayvanları korumak için iyi silah kullanan yörenin coğrafi yapısına göre giyinen kültürel olarak da özgün bir sosyal örgütlenme içinde olan topluluklardır. Sosyal örgütlenmenin merkezinde ise Ocaklar ve Ocakların Babaları, başka deyişle Seyyitleri bulunmaktadır. Seyyitler Ocakların bir noktada tartışma götürmez otoritelerini temsil eder ve sadece inanç-dini konularda hüküm vermezler aynı zamanda bir nevi ombusman görevi yaparak toplumun üretimden sosyal ilişkilerine kadar birçok ortamın düzenlenmesinden sorumludurlar. (Şenol, 2020, 36-37). Bu tasavvufi sosyal organizasyon insanların bir birey olarak eşitliğine dayanır. Burada esas olan insanın sosyal statüsünden çok yaratılıştan can oluşu ve bütün canların mevki ve cinsiyet farkı olmaksızın eşit olması ilkesidir. Bunun Tunceli’deki Alevi kültür ve inançlarının öznesi olan Ocak sistemi desteğiyle her bir bireyin ve doğadaki tüm canlıların özgün ve değerli olması, doğa ile ahenk içinde yaşama anlayışlarından dolayı korunabilmiş ve bugüne taşınmıştır.

Tunceli’de kent belleğini oluşturan bu tasavvufi sosyal örgütlenmenin sosyo ekonomik yapıyla da birleştiği görülmektedir. Sosyal antropoloji ve etnografya üzerinde çalışan bilimcilerin önemli bir kısmı aşiret yapısını daha çok Afrika ve Avustralya’daki doğa toplulukları üzerinde yaptıkları araştırmalara göre değerlendirmişlerdir. Oysa son yıllarda yapılan araştırmalarda besici sosyo kültürel yapısına dayalı örgütlenmenin bütün bu değerlendirmeler farklı olarak geliştiği görülmüştür. Sosyal Antropolog Tapper, bunun ciddi bir yanılgı olduğunu kabul etmektedir. Sanayileşme öncesi kent kültürünün oluşması iki temel noktada ele alınabilir. Bunlardan ilki tarım kültürü olan toplamlarda oluşmuş kent kültürüdür. Kültür Antropolojisi üzerinde çalışmalar yapan kültür antropologları tarihin çok eski dönemlerine kadar giderek Aztek ve Maya uygarlıklarındaki kent kültürünün üzerinde durmaktadırlar. Bu kültürün bölgeye keşifler sırasında Avrupalı denizcilerin gelmesine kadar varlığını uzun bir süre devam ettirdiğini belirtmektedirler. (Havilland, A.V.-Prins, Harald. E.L. -Walrath, Dana- McBride, Bunny, 2008, 353-356).

İkinci grup ise besici ekonomik ilişkilerine dayanan kent kültürü ve bunun yarattığı kültürel hafızadır. Tunceli ve çevresinde oluşan kent kültürü ve kentin kültürel hafızasının tam olarak kavrayabilmek için besici ekonomik durumunun oluşturduğu yapıyı çok iyi bilmek gerekmektedir. Bu konuda Kültür Antropolojisi isimli çalışmada

İran'da yaşayan ve bir aşiret konfederasyonu olarak bilinen Bahtiyarlar üzerinde geniş bir araştırma yapıldığı bilinmektedir (Kültür Antropolojisi, 347-350). Yine bu konu üzerinde ünlü sosyal antropolog Richard Tapper'ın İran sınır boylarında Şahseverler isimli çalışması tarihsel perspektifi göstermesi bakımından önemlidir. Yazar, Önsöz ve giriş bölümünde 16. yüzyıldan başlayarak yakın zamanlara kadar besici kültür ve ekonomisi üzerine kurulmuş olan bir sosyal örgütlenmenin analizini yaparken sosyal örgütlenme olarak yüksek bir mental yapıdan söz etmektedir. (Tapper, 2004). Sanayileşme ve modernleşme sonrası yavaş dönüşüm geçiren bu yapının kent hafızasındaki köklü yerini anlamak için bu yapının tarihi, sosyal ve ekonomik boyutlarını tam olarak anlamak gerekmektedir.

Anadolu'ya 11. ve 13. yüzyılda gelen toplulukların önemli bir kısmı üretim ilişkileri bakımından besici sosyo kültürel yapısına bağlı topluluklardır. Tunceli bir bakıma bu toplulukların doğudan batıya bir geçiş noktasında oldukları gibi Güneyden Kuzeye yaylalarıyla buluşma noktalarını oluşturması bakımından dikkat çekmektedir. Bu yüzden Tunceli yöresinde gelişen ve bugün batı tarzı kentleşmenin bütün Anadolu'yu dönüştürmeye çalıştığı bir ortamda kent kültürel belleği ile buna direnen bir yapıdadır. Bu kent belleğini çok iyi anlayabilmek için öncelikle Horasan, Horasanlı, Horasan Erenleri gibi kavramların bilimsel temellerini çok iyi bilmek gerekir. Çoğunlukla bu konuda yapılan çalışmalar maalesef bu kavramların içeriğini dolduramadıkları için ciddi yorum ve değerlendirme yanlısına düşmektedirler. Bu araştırmanın ortak noktasını oluşturan ve somut olmayan kültürel kavramları konusunda geniş derleme ve gözlem yaptığımız Aktaş Babalarını da bu kavramlarla birlikte değerlendirmek gerekir. Tunceli, geçmişinde de birçok medeniyete ev sahipliği yapmış sırasıyla; Anadolu Selçukluları Selçuklular dönemi, 1243 Köseadağ savaşından sonra Moğol hâkimiyetine, 1250 İlhanlı hâkimiyeti, Eretna beyliği, 1387 yılı Timur akınları sonrası Karakoyunlular ve Akkoyunlar hâkimiyeti yaşamıştır (Yılmazçelik, 1999, 20). Şah İsmail'in hükümdarı olduğu Safevi devleti 1501-1514 yılları arasında bu coğrafyada hüküm sürmüş, Çaldıran savaşında (1514) Osmanlı İmparatorluğuna yenilgisinden sonra yeni bir dönem başlamıştır (Bozarslan, 1962, 189-198). Çaldıran savaşından sonra Çemişgezek Sancakbeyliği (Ünal, 1999, 323, Harita 1) kurulmuş olup uzun bir dönem hüküm sürerken, 1848 yılına gelindiğinde Osmanlı hükümeti yeni bir idari sistem olan Vilayet sistemine geçmiş olup bölge merkezi Hozat olan Dersim Livası kurulmuştur. 19. yüzyılın son çeyreğinde Tunceli'nin batısında büyük bir manevi gücü olan Aktaş ve Ağdat Babalarının yönlendirmesi ile 1877/1878 tarihinde bazı tarihçilerin yanlış değerlendirmelerinin aksine Rus işgaline karşı bölge kahramanca korunmuş ve Ruslar bölgeye girememiştir. Bugün bölgeden halen kent belleğinde bu bilgiler bütün canlılığı ile yaşamaktadır. Bu araştırma için yapılan alan çalışmaları sırasında sözlü kaynaklarımızdan Nazife Ana ve Saycan Baba bu olaylarla ilgili geniş bilgi vermiştir. (Nazife Ana, 2013, 3). Halk arasında 93 Harbi olarak 1877/78 Osmanlı Rus savaşından sonra bölge yeniden siyasi düzenlemeye tabi tutulurken, Dersim Sancağı Vilayeti yerine 1892 yılında Hozat merkezli Mutasarrıflık oluşturulmuştur. 1908 yılından itibaren iktidara gelen İttihat Terakki hükümeti döneminde Ocak ve toplumun ileri gelenlerinin ilçenin yönetiminde üst idari görevler verildiği görülmektedir; örneğin Ovacık'ta Munzur Ağa, Hozat'ta Kahraman Ağa, Pülümür'de Hüseyin Ağa ve Mazgirt'te Gülabi Ağa (Sevgen, 1999, 69). Osmanlı döneminde de Şı/Şâh Ahmet ocağına bağlı Ağdat Babalarının büyük Dedeleri olan Kara Süleyman yol koruyucusu olarak 1860 yılında Batı Tunceli'ye ve doğusuna ise Şâh Hüseyin tayin edilmiştir (Yılmazçelik, 1999, 35-36). Cumhuriyet dönemine kadar sınırları ve Ocak temsilcilerinin de belirli dönemler içinde yer aldığı yönetimlerin, 1935 yılına

gelindiğinde idari merkez Tunceli'nin batısından bugünkü merkezi üzerinde kurulan Kalan'a alınmış ve idaresiyle Tunceli ili olarak ilan edilmiştir (Şenol, 2020, 147).

Tunceli; Türkiye'deki Alevi Ocaklarının önemli merkezlerinden birini oluşturmaktadır ve bugün yüz bine yakın nüfusu vardır. Buna göre Batı Tunceli'yi merkez olarak seçen Şı/Şâh Ahmet, Şı/Şâh Hasan, Celal Abbas, Derviş Cemal, Sarı Saltık Ocaklarıdır. Tunceli merkez ve ilçesi Nazımiye'de Kureşan, Kalmeme Sır, Tunceli Merkez ve Mazgirt'te Derviş Gevr, Seyit Sabun, Baba Mansur, Şeyh Çoban, Pülümür'de Pir Sultan Abdal, Kal Ferat ve Pertek ilçesinde Şeyh Delil Berhican ve daha ismini saymadığımız birçok ocaklar ve mekânları vardır ve topluma hizmet sunmaktadır. Bu ocaklar Ehl-i Beyt' olan Hz. Muhammet, kızı Fatma, eşi Hz. Ali; Hz. Fatma ve Hz. Ali'nin çocukları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e bağlılıklarını ifade ederler. Her Ocağın elinde bir soy şeceresi mevcut olup bu durum Ocak temsilcilerine Seyit unvanını kazandırır (Kaleli, 1993, 29). Ocaklar kendi içinde pir mürşit ve rehber olmak üzere iç örgütlenme ile sosyal örgütlenmeyi sürdürür. Aynı zamanda Ocaklarda kendi içinde sırasıyla mürşit ocağı, sonrası pir ocağı ve rehber ocağı şeklinde bir yapılanma gösterirler.

Özellikle 13. yüzyılda Pir Hünkâr Hacı Bektaş Veli (1209-1271) tarafından yapılandırılan Ocaklardaki kurumsallık bugün de sürerken, ancak temsili makamlarındaki ana, baba; rehber, pir, mürşit ve dede adlandırmaları bölgelere veya coğrafyalara göre kavramsal farklılıklar gösterebilmektedir. Seyitlik makamında nesilden nesile inançsal aktarımlar uygulanırken, talip olarak adlandırılan kişilerin Alevilikte mutlaka bir rehber, pir ve mürşit bağı söz konusudur (Şenol, 2020, 66-67). Temsili makamları yürüten rehber, pir ve mürşit de aynı zamanda taliptir ve hem de inançsal hizmeti sürdürmekte sorumlusudur. Alevilikte inanç için Hak yolu, Adalet Yolu veya yol kavramları kullanılmaktadır. Mustafa Düzgün'e göre Alevi Can; Hak, Muhammed ve Ali yoluna rehberin desteğiyle girer ve 'Hak'ta hak olmak için el ele el Hakk'a yöntemiyle inancını yaşar (Şenol, 2020, 66).

1911'de Tunceli'yi ziyaret eden Molyneux-Seel inançları için Hak kelimesi kullandıklarına şahit olduğunu ve bunun tanrı anlamının yanı sıra adalet veya adil anlamına geldiğini ifade etmektedir (Molyneux-Seel, 1914, 65). Alevi halkının inançlarını yol uşağı (mensubu) veya doğru yolun uşağı (mensubu) olarak tarif ettiklerini, Ovacık'taki ezbetler (bir aile/guruba mensup topluluk) olan Bal uşağı, Arslan uşağı, Şam uşağı olarak Türkçe isimleri taşıdıklarını ve Seyitlerin (Seyyitlerin) ise inanç liderleri olduklarını belirtmektedir. Hz. Muhammet ve Hz. Ali'ye çok değer verdikleri için sabahleyin güneşe karşı gulbeng (dua) ederek, Hz. Ali'den yardım istediklerine şahit olduğunu vurgulamaktadır. Tunceli Aleviler'inin 12 İmam Buyruklarına uydıklarını, kadın ve erkeklerin birlikte ibadet günü olan perşembe gününde Cem yaptıklarını, Seyitlerin; ocağını temsil eden post üzerinde oturup cemleri yürüttüğünü belirtmektedir. Ayrıca Tunceli Aleviler'inin Irak Necce'te bulunan Hz. Ali Türbesi'ni, Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki Türbesi'ni ve Hünkâr Bektaş Veli'nin, Hacı Bektaş'taki Türbesi'ni ziyaret edip niyaz olduklarını ifade etmektedir (Molyneux-Seel, 1914, 50-68).

Kuruluşu Horasan'da gerçekleştiği belirtilen Alevi Ocakları farklı tarihlerde Anadolu'ya göç etmiştir (Brentjes, 1972). Horasan Erenleri, Anadolu Evliyaları olarak bilinen Alevi Ocak mensupları Anadolu'yu vatan eylemişlerdir. Burada bin yıl içerisinde önemli kültürel hafıza oluşturmuşlardır. Tunceli'deki Alevilerin kendine özgü varoluş mitolojileri vardır ve buna göre, Güruh-u Naci ve Naciye'den doğmuşlardır. Soylu bir soya sahip olup; 72 millete aynı nazarda baktıklarını ve kendileri 73'cü soy olarak insanlığa yol gösteren Ocak mensupları olduklarını belirtirler (Şenol, 2020, 69-74).

Anadolu'dan Balkanlara ve Avrupa'ya taşınan bu inançsal/felsefi yolculuğa önderlik eden birçok Alevi Ocakları doğudan batıya doğru giden bu yolculukta inançsal ve kültürel olarak karşılıklı olarak etkilenmişlerdir. Doğa ile ahenk içinde yaşama mantığı ile tek tanrı anlayışını Aleviler Orta Asya ve Horasan'da sentezleyerek (yorumlayarak) bugün yaşadığı coğrafyalara taşımış, onu korumuş ve hak yolu olarak da devam etmektedir. Alevilik burada akli ve bilimi seçmiştir ve analitik bir düşünce tarzı vardır ve Pir Hünkâr Bektaş Veli'nin şu dizelerinde görmek mümkündür: “*Hararet nar'dadır, sac'da değildir, Keramet baş'tadır, taç'da değildir, Her ne arar isen, kendinde ara, Kudüs'de, Mekke'de Hac'da değildir. Sakin ol kimsenin gönlünü yıkma, Gerçek Erenlerin izinden çıkma. Eğer insan isen ölmezsin korkma, Aşığı kurt yemez, uc'da değildir*” (Gülçiçek, 1994, 14). Türkiye'deki Alevilerin kendine özgü bir tanrı anlayışı vardır ve bunu da “biz İslam'ın özüyüz” şeklinde ifade etmektedirler. Bâtını (öğreti/içsel/özümlemek) olarak da tarif edilen ve özellikle Horasan'dan getirdikleri, insanî değerleri temel alan inanç felsefelerini korurken, laikliği kendilerine ilke edinip kadına çok büyük değer vermektedirler. Hünkâr Bektaş Veli'nin torunlarından Postnişin Hamdullah Çelebi, 1827 yılında Kırşehir'de yargılandığı şer-i mahkemedeki savunmasında şöyle ifade etmektedir: “Biz Müslümanlar aile ocağında kadını daha önde ve muteber görmüşüz. Kadın boşamayı günah saymışız. Dergâhlarda kadını boşamak suçundan erkekler düşkün olmaktadır.” (Koçak, Özmen, 2012, 37). Bu bakış açısıyla beslenen Anadolu; Tunceli Aleviliği de kadına çok değer vermektedir, Cem ritüellerinde kadın ve erkekler beraber oturur ve birlikte dua ederler.

Cem Vakfı kurucularından ve Ebeveynlerin birisi tarafından Şî/Şâh Ahmet evladı olan İzzettin Doğan Anadolu Alevi düşünce ve felsefesinin dünyada tanınması konusunda şunları söyler: “Bugün dünyanın kültür şahikalarından birini oluşturan Yunus Emre, Bizler, Yunus'larla, Hacı Bektaş'larla, Pir Sultan'larla ve Mevlana'yla dünya kültürlerine katkı sağlıyoruz, ama ne yazık ki bunun farkında değiliz” (Kaleli, 1997, 122). Ayrıca İzzettin Doğan'a göre, Alevilerin evinde Hz. Ali, Mustafa Kemal Atatürk ve Saz/bağlama evlerinin duvarlarında yan yana asılı olduğunu, Alevilerin bilim ve laikliğe çok değer verdiğini “Bana bir harf öğretenin kulu olurum” söyleyen Hz. Ali ile sonra “Hakiki mürşit ilimdir” aynı sözleri söyleyen Atatürk ile paralellik kurduklarını ve bundan dolayı çağdaş Cumhuriyet'in kuruluşunda en büyük desteği Aleviler/Bektaşiler sağlamıştır (Kaleli, 1997, 123).

Alevi Ocaklarının yapılanmasının en önemli unsurlarından biri de musahiplik kavramıdır. Musahipler birbirleri ile aileleriyle birlikte kardeş olurlar. Birbirleri ile sosyal dayanışma ve yardımlaşma içinde bulunurlar. Musahibi olmayan aslında Ocakların yaptığı Cem'lere alınmaz. Saycan Baba “*Her Alevi erkeğin bir musahibi vardır*” olduğunu ifade ederken musahip evlilikte çiftlerin yanında duran ve toplumsal hayatta destek olan yol kardeşidir. Kurulan bu ilişkide bir İkrar Verme dediğimiz bir sözlü sözleşme yapılır. Yol kardeşliği kuran kişiler bu ikrara uyarlar. Aksi durumlarda bazı yaptırımlar uygulanır. Musahiplik dışında erkek çocuğun sünnetinde kurulan kirvelik sistemi ilişkisi de Alevilikte büyük önem taşımaktadır (Saycan Baba, 2021, 3).

Tunceli'de Cem ritüelinde Canlar (bireyler); ‘*bir kavilde karar kılıp ikrarbend*’ denilen; yani birbirine söz verirlerken, dört kapının kilidi Şahı Merdan Hz. Ali'ye ve dört kapının dilini Pir Hünkâr Bektaş Veli'ye ve bağlı oldukları Ocağa; post üzerinde Cemi yürüten Baba ve Anaya niyaz ederler. (Şenol, 2020, 53). Alevilikte önemli diğer bir kural ise; insanın olgunluğa erişebilmesi için *Can* olarak tarif edilen bireyin/talibin 4 kapı 40 makam sistemidir. Bunlar; ‘Şeriat’, ‘*Tarikat*’, ‘*Marifet*’ ve ‘*Hakikat*’dir. Bu kapılardan geçilmesi gerekmektedir. Olgunluk eğitimini öncelikle rehber ve diğer

temsili makamlar uygulamaktadır. Edepi ve nefsi korumada 40 kurala uyulmasını öneren Alevilik inancı aklı ve mantığı öncelemektedir (Şenol, 2020, 66-67). Alevi inancında olan; ‘‘Elime, belime, dilime sahip ol’’ öğretisine sosyal yaşamda uymayan bireylere de yaptırım olabilir. Örneğin dürüst davranmayan, hile yapan, doğruluktan ayrılan ve toplumda düşkün görülür ve bu bireylerin tekrar topluma kazandırılması Cem ritüelinde tüm topluluğun verdiği karar ile mümkün olabilmektedir (Ayyıldız: t.y., 352-370). Bu Cem ritüelinde ‘özünü dara çeker’, hizmeti yapılır ve Cemi yürüten Baba ve Ana’nın önünde kişi yaptığı hatayı anlatır ve Cem Babası topluluktan görüş talep eder, yaptırım konusunda ortak ve her bireyin rızayla alınan bir karardır ve uygulanması titizlikle izlenir. Genelde topluluktan izole edilen bireyin örneğin yedi defa Cem ritüeline alınmaması, kurban eti verilmemesi, rehberin evine gitmeyip gülbenk (dua) vermemesi gibi (Saycan Baba, 2021, 3). Ocak mensuplarının evlilikte riayet ettikleri önemli kural ise yine Ocak mensupları ile izdivaç yapmalarıdır. Çünkü inancı temsil eden ve yürüten ve toplumsal yükümlülükleri olan Alevi Ana ve Baba’lardır. Kendisinde derleme yaptığımız Nazife Ana’ya göre; soydan devamlılığı sağlayan Ocak mensupları ile yapılan bu evliliklerde nikâhı bozmak sadece istisnai durumlarda olabilmektedir (Nazife Ana, 2023, 2). Ayrıca Ocak temsilcileri yol gösterdikleri talip, musahip ve kirveler ile var olan ikrar; (sözleşme) yani kurulan yol kardeşliğinden dolayı kesinlikle evlilik yapılamaz (Nazife Ana, 2023, 2). İnancı yürüten temsil makamındaki Baba ve Ananın aktif siyaset ve ticaret yapması doğru görülmez, bireyi olgunluğa ulaştırarak, Çerağ uyandırıp Cemde 12 hizmeti yürüten, talibe gülbenk verenlere *çıralık* başka ifade ile *Hakkullah* verilir. Bu da duayı alan bireyin/talibin rızalığına bağlıdır, gönlünden koparı verir, mecburiyet yoktur (Saycan Baba, 2021, 3).

1. Şı/Şâh Ahmet / Şı/Şâh Hasanlılar Ocakları ve Dersimliler

Bugün Batı Tunceli olarak bilinen coğrafik bölge tarihsel kaynaklar da Şı/Şâh Ahmet ve Şı/Şâh Hasan bölgesi olarak tanımlanmıştır (Demirdöğen, 2020, 27). Tunceli’nin doğusu ise Dersim topluluklarının; Disimlü (Dersimlilerin) coğrafyası olarak adlandırmaktadır (Kalman, 1995, 14). Batı Tunceli’de yaşayan toplulukların çoğunluğu Şı/Şâh Ahmet (Şeyh Ahmet) Dede Ocağının mensup ve ezbetleridir; yerelde kullanılan tanım sülale, akraba veya diğer bir deyişle boydur ve çoğu Horasan topluluklarıdır. Şahmet veya Şahahmet aynı zamanda bu ocağın büyük dedelerinin adıdır ve Baba (Dede) aileleri kendilerini Şı/Şâh Ahmet’in evlatları olarak ifade ederler ve Tunceli’de kendilerini böyle tanımlarlar.

Ovacık’ın yanı başında olan Malatya Arapkir-Onar köyü ve Çemişgezek sınırında olan Şeh (Şeyh) Hasan köyü (bugün Baskil’e bağlanmış) gelen Şı/Şâh Ahmet ve Şı/Şâh Hasan’ın Ocağının mensupları batı Tunceli’de üç ana gruba ayrılırlar ve Batı Tunceli yaşam merkezleridir. Dualarını Şı/Şâh Ahmet Dede üzerine yapmaktadırlar. Görüşmemiz Saycan Baba’ya göre; Seyit’in çocukları kabul edilen topluluklar şunlardır: Gev (Geu), Kal (Kalu), Koç uşağı (Qucu). Gev ezbetleri/toplulukları: Aslan uşağı, Beyt uşağı (Beytu), Maksut uşağı ve Pezgevr’ dir (Pezguran) Ovacık ilçesi merkezinde ve çevresinde yaşarlar. Kal ezbetleri ise dört kardeştir. Bunlar; Bal (Boliyo-Seyit Kemal), Birman (Birmu), Keçel (Keçelu) ve Kör Abbas (Abasu Kuru) topluluklarıdır ve Ovacık’ın dağlık kuzey ve doğu bölgesinde yaşarlar. Koç (uşağı) ezbetleri/kolları dört kardeştir: Bunlar; Semkan (Semku), Nenkan (Nenku), Reşik (Resku) ve Koç (Quzu) topluluklarıdır. Ovacık, Hozat ve Çemişgezek ilçelerinde yaşamaktadırlar. Diğer kardeş olan Şı/Şâh Hasan’ın çocukları ise; Abbasan (Abbasu), Ferhad (Ferhadu), Karaballı (Karabalu), Kırgan (Kırgu) ezbetlerinden oluşan bu

topluluklar; Bodik, Ağdat, Ovacık, Hozat, Çemişgezek ve Halvori bölgesinde yerleşik olarak yaşamaktadırlar. Ayrıca Ovacık İlçesine bağlı Işıkvuran ve Mercan köylerinde yaşayan Aşuran (Aşuru) ve Demu ezbetleri vardır. Bunlar da iki kardeş olduğu ifade edilmektedir ve Aktaş Babalarına niyaz etmektedirler (Saycan Baba, 2021, 4). Ezbet veya kolları olan bu topluluklarının çoğunda uşag/evlat takısı vardır.

Horasan'dan Malatya'ya ve tahminen Çaldıran savaşından sonra Batı Dersim'de Çemişgezek, Hozat, Ovacık, Kemah, İliç ve sonrası Erzincan'a yerleşen Şı/Şâh Ahmet ve Şı/Şâh Hasanlılar Ocaklarının doğu da Tunceli Halvori bölgesine kadar mekân eylemişlerdir, Dersimliler ile birbirlerinin yaşam alanlarına karşılıklı saygı göstermişlerdir. Dersimlilerin kendileri ile ilişki kurma nedeni ise; farklı inançların baskılarından dolayı Alevi toplulukları olarak yakınlaştıkları belirtilmektedir (Çakmak, 2019, 199).

Şı/Şâh Ahmet ve Şı/Şâh Hasan Ocak mensupları alevi inancının irşadında ve mekân eyledikleri vatani korumada önemli görevler üstlendikleri görülürken bu ocak mensubu olan; Diyap (Diyap Ağa) Yıldırım, Hasan Hayri Kankotan, Ahmet Ramiz Tan, Mustafa Öztürk, Abdülhak Tevfik Gençtürk Türkiye Cumhuriyeti'nin Kurucu Meclis'inde Dersim mebusu (milletvekili) olarak temsil etmişlerdir. Sarı Saltık Ocağından ise Mustafa Zeki Saltuk vardır (Çevik, 2020, 784-785). Bu mebusların hepsi Batı Tunceli'dendir ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu başından itibaren desteklemişlerdir. Diyap Ağa'nın torunlarından olan siyasetçi Erol Gürsel'in ifadelerine göre o dönem Elazığ valisi olan Ali Galip'in Mustafa Kemal Atatürk'e suikast planlarının iddiaları duyulunca Diyap Ağa 1919 Erzurum Kongresi'nde olan Atatürk'ü korumak için bizzat kardeşi Haydar'a talimat vermiştir ve Erzurum'dan Sivas Kongresi'ne geçen Atatürk'ü kardeşi Haydar eşlik edip korumuştur. Bundan dolayı Atatürk ilerlemiş yaşına rağmen Diyap Ağa'yı mebus yapmıştır (Şenol, 2020, 132). 14 Kasım 1920'de Kurucu Meclise dâhil olan mebus Diyap Ağa Mustafa Kemal Atatürk'ün Türkiye Büyük Millet Meclis'inde (TBMM) en önemli destekçisi olmuştur (Gökalp, Bulut, 2011, 119).

Rus işgallerine karşı Alevi Ocakları hem 1877-78 (93 Harbi) ve 1916-1918 arasında yıllarında Ağdat Babaları'nın torunlarından Rüstem Polat: "1916 yılında Ruslar Dersim dağlarını işgale gelince Şı/Şâh Ahmet ve Şı/Şâh Hasan Ocaklar can başla karşı koymuşlardır ve diğer Ocakların da verdikleri destekle Erzincan ve Tunceli'yi bu tehlikeden kurtarmıştır" (Şenol, 2020, 50) şeklinde ifade etmiştir. Tunceli Alevi Ocakları özellikle Ağdat ve Aktaş Babaları Osmanlı'nın doğu cephesi komutanlarından olan Halit Paşa'ya destek vermişlerdir (Kemali, 1932: 131). Aynı şekilde adı geçen bu Babaların bizzat Erzurum'a kadar gidip savaştığı alan çalışmalarında sözlü dile getirilmiş olup, bunun için Erzincan'ın Oğulcuk (Ergan) köyünde; üç yıldan fazla mekân eyledikleri bilinmektedir. Aktaş ve Ağdat Babaları ve mensupları Erzincan'ı Rus işgalinden Halit Paşa'yla birlikte kurtardıklarından dolayı öncülük eden bu Babalar, Erzincan'ın resmi otoritesi tarafından onore edildikleri ifade edilmektedir. (Nazife Ana, 2013, 3), Tunceli Alevi Ocaklarının mensuplarına 24 Ocak 1924 TBMM oturumunda, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı döneminde Kuvayı Milliye savunma güçlerine ve doğudaki Rus işgaline karşı verdikleri mücadeleden dolayı; İstiklal madalyaları verildiği belirtilmektedir (Çevik, 2020, 801).

Bugün Tunceli'nin doğusunda yaşayan *Dersimliler* ve bu kavramının tanımına yakından bakmak gerekir. *Dersimliler* kavramının yer aldığı önemli kaynaklardan biri Çemişgezek Sancağının 1518 yılı kayıtları olup bir harita üzerinde, Dersim'in (Tunceli) doğusunda yaşayan topluluklar için Desimlü yazıldığı görülmektedir (Ünal, 1999, 325). *Desimlü* bugün Dersimli olarak adlandırılan topluluklar ise; Nazımiye'de

ve Pülümür'de bulunan kimine göre baba veya kardeşi kimine göre akraba oldukları ifade edilen Kalferat ve Kalmeme Sır'dır. Dersim'in eski yerleşen toplulukları olarak da bilinir. Pülümür ve Nazımiye'deki Areyliler kendilerini Kalferat'ın evlatları (mensupları), Tunceli merkez, Nazımiye, Mazgirt'te deki Alan, Demenan, Haydaran, Karsan, Şeh Memedan Kalmeme Sır'ın evlatları olduklarını belirtmektedirler ve kendi ziyaretgâhlarına niyaz ederler ve kendilerini Ocak olarak tanımlarlar (Şenol, 2020, 81-82). Ataları olan Kalmeme Sır, bu bölgeye yerleşen Kureyşan (Koreşan) Ocağından Şah Haydar'a musahip olurken, tarihsel süreç içerisinde ise talip olduğu belirtilmektedir. Tunceli'nin Nazımiye kıl köyü yakınındaki dağın zirvesinde sır olan Seyyit Kureyş/Koreş'in oğlu olduğu varsayılan Düzgün Baba, söylenceye Düzgün ismiyle değil, Haydar ya da Şah Haydar olarak geçer (Ulaşoğlu, 2016, 97).

Dersim olarak tanımlanan doğusundaki bu bölgeye tarihsel süreçler içerisinde göçler yaşandığı ve sözlü kaynaklara göre Çaldıran savaşı (1514) sonrası bugünkü şehir merkezi ve çevresine yerleşen başlıca gruplar Palu-Gökdere'den gelen Ciban, Suran ve Yusufan topluluklarıdır ve merkezdeki Ocaklara talip olmuşlardır. Tunceli'nin doğusunda yerleşen Çarekan grubunu ise; kimileri yukarıda adı geçen gruba dâhil edilirken, kimileri de onları Çepnilere dâhil etmektedir (Düzgün, 2023, 1). Sözlü kaynaklara göre Mazgirt ilçesine; Hıran, İzol ve Şadilli toplulukları tarihsel süreçler içerisinde yerleştiklerini Tunceli'de Alevi inancına mensup olmalarından dolayı Kırdışı tanımlaması yapılmaktadır (Düzgün, 2023, 1). Tarihsel yaşanan ekonomik ve sosyal hadiselerden dolayı özellikle Çaldıran savaşından sonra Batı Dersim/Tunceli'ye yerleştiği tahmin edilen diğer Ocaklar şunlardır: Derviş Cemal, Sarı Saltık, Ağucan (Hozat) ve Şih (Şeyh) Delil u Berhecan (Pertek)dir. Doğu Tunceli'de Kureyşan (Koreşan) (merkez, Nazımiye) Derviş Gevr (merkez, Mazgirt), Baba Mansur, Şeyh Çoban ve Seyit Sabun (Mazgirt), (Şenol, 2020, 73-76).

1.1. Aktaş Babaları Şi/Şâh Ahmet Ocağına Mensup

Alevi Ocakları Horasan'dan (Orta Asya, İran) geldiklerini bugün de sözlü olarak ifade etmektedirler (Korkmaz, 2016, 133). Kimi yazılı kaynaklara göre Horasan topluluklarının bölgeye geliş tarihleri VIII. yüzyıl olarak verilmektedir (Şerefoğlu-Başbuğ, 1985, 50-55). Tunceli'deki Alevi Ocaklarının önemli bir bölümünün XIV. yüzyılın başlarında bu bölgeye geldikleri tahmin edilmektedir. Şi/Şâh Ahmet ve Şi/Şâh Hasan Ocağı ise; özellikle Çaldıran savaşı sonrası belirli bir kolunun Malatya'dan Batı Tunceli'ye yerleştikleri ifade edilmektedir (Saycan Baba, 2021, 2). Nazife Ana; Şi/Şâh Ahmet ve Şi/Şâh Hasan Ocaklarının topluluklarının Malatya'dan Batı/Tunceli'yi mekân eyleyip Alevi inancını irşat ettiklerini ifade etmektedir (Nazife, 2021, 3). Büyük Dede Şi/Şâh Ahmet'in (Şeyh Ahmet) devamı olduklarını ifade eden Aktaş Babaları'ndan Saycan Baba bu Ocağı mensupları olduklarını belirtmiştir (Saycan Baba, 2021, 4). Malatya Şeh Hasan köyünden Teslim Abdal'ın torunlarından İsmail Şahin ise; Yesi Şehrinde Ahmet Yesevi okulunda eğitim alan Şeyh Hasan ve Şeyh Ahmet Tavail'in oradan Anadolu'ya gelip Baskil Taban Bükü bölgesine yerleştikleri ifade edilmektedir (Şahin, 2020, 14-16).

Alemdar Yalçın'a göre ise; Şeyh Hasan ve Şeyh Ahmet başkanlığında Özbekistan Sayram bölgesinden İsfahan üzerinden Anadolu'ya geldiği belirtilmektedir (Yalçın, Yılmaz, 2004). Şeyh Hasan'ın vefatı üzerine Arapgir yöresine ve buradan Çemişgezek, Hozat, Ovacık, Kemah, İliç ve diğer bölgelere yerleştikleri tahmin edilmektedir. Ovacık ilçesinin yanı başında olan Arapgir Onar köyündeki ve Onar Dedenin mensuplarından Hümmet Kaygusuz'a göre; Baskil/Tabanbükü Şeyh Hasan ziyaretgâhındaki Şi/Şâh

Ahmet (Şeyh Ahmet) ile Onar Dede kardeş olduğunu ifade etmektedir (Kaygusuz, 2022, 1). Şeyh Hasan Onar mensuplarından İsmail Kaygusuz'a göre; Şeyh Hasan Onar bir batını dai'si, yani alevi-bâtını inancının yayıcısı ve Ehlibeyt soylu bir seyittir. Ayrıca 1205 yılında Bağdat Halifeliği tarafından Konya Selçuklu Sultanı I. Gıyasettin Keyhusrev'e gönderdiği zamanın bilginleri olan elçilik heyeti içinde Ahi Evren, Muhyiddini Arabi, Mecdüddin İshak ve Evhadüddin Kirmani yanı sıra Şeyh Hasan Onar'ın yer aldığı belirtilmektedir. Türkiye'nin en eski Cemevleri arasında yerini alan zaviye 'Büyük Ocak Cemevi', Alevilikteki dört kapıya göre konumlandırılmış bir mimariyle '1224 yılında Şeyh Hasan Onar' Dede tarafından inşa edilmiştir ve Cemevinin yeri ve köyü Anadolu Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubat (görev dönemi, 1221-1237) tarafından Şeyh Hasan Onar Dedeye vakfedilmiştir (Onar tanıtım broşürü, t.y. 1). Şeyh Hasan Onar dedenin kardeşi ve Batı Tunceli'lerin de dedesi olan Şı/Şâh Ahmet'in Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubat'ın kız kardeşi Gevher ile evlendiği yazılı kaynaklarda mevcuttur. Sözlü anlatımlarda Ovacık Aktaş Babaları'nın yaşadığı köyde yapılan alan çalışmasında Mustafa Erdoğan şöyle ifade etmişti: Alevi inancını irşat eden Şı/ Şâh Ahmet dede Malatya'da o dönem (1212-1219) Minşar (Muşar) hapishanesinde olan Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubat'ı ziyaret eder ve kendisine gördüğü rüyayı paylaşır ve kısa sürede özgürlüğüne kavuşacağını müjdeler ve Anadolu'nun İmparatoru/hükümdarı olacağını söyler. Sultan Alaaddin Keykubat bu rüyaya sevinir ve rüya gerçekleşirse 'seni kız kardeşimle evlendiririm' sözü verir. Akabinde Alaaddin Keykubat kısa sürede özgürlüğüne kavuşur ve Selçuklu tahtına oturur ve Şı/ Şâh Ahmet dede Sultanın kız kardeşi olan Gevher ile verilen söz üzerine evlenir (Şenol, 2020, 46). Malatya'daki bu Ocağın evlatları olan İsmail Şahin ise şöyle ifade etmektedir: Gıyasettin Keyhüsrev'e 1192 yılında Sultanlığı Rüknettin Süleyman Şah'a bırakıp Malatya Valiliğine atandığını ve Gevher Hatun'un bu tarihlerde Şı/Şâh Ahmet Dede (Tavil) ile evlendiğini belirtilmektedir. Hapishanedeki kardeşi Alaaddin Keykubat'a bakan Gevher Hatun ve eşi Şı/Şâh Ahmet Dede (Tavil) çağırıp geleceğini sorduğunu ve Şı/Şâh Ahmet Dede (Tavil) ise parlak ve Selçuklu Sultanı olacağını müjdelediğini yazmaktadır (Şahin, 2020,17).

Şı/Şâh Ahmet Ocağı ile ilgili alan çalışmalarında şu bilgiler tespit edilmiştir. Özellikle Çaldıran savaşıdan sonra Malatya'dan Batı Tunceli'ye gelip yaşam merkezleri olarak seçen iki kardeşin isimleri Ahmet ve Hasan'dır. Babalık ve Analık yapan Ocak temsilcileri kendilerini Şı/Şâh Ahmet Dedeye mensup oldukları sözlü olarak ifade edilmektedir, Baba ve dedelerinden el aldıkları ve inancı irşat etmek için geldikleri ifade edilmektedir ve geleneğin bugün de tarihsel süreçler deki değişimlere rağmen devamlılığı söz konusudur (Saycan Baba, 2021, 3). Bazı yazılı kaynaklarda ise iki kardeşin adı Batı Tunceli'de Hasan ve Seyit (Seyyit) olarak telaffuz edilir. Şı/ Şâh Ahmet'in (Şeyh Ahmet) ziyaretgâhı Baskil'in Tabanbükü; yani Şeh (Şeyh) Hasan köyünde olup Batı Dersim/Tunceli'deki ocak mensupları ile ilişkileri bugün de devam etmektedir (Şenol, 2020, 46-48). Şı/Şâh Ahmet Ocağının evlatları/mensupları olan Aktaş Babaları ile ilgili Erzincan Valisi Ali Kemali tarihi belgeyi 1932 yılında Erzincan üzerine yayınladığı kitabında şöyle ifade etmektedir:

"Şeyh [Şâh] Ahmet Dede: Şeyh Ahmet Yesevi evladındandır, bütün seyit ve ocakların serçeşmesidir. Biri Şeyh Hasan, diğeri Seyyit namında iki oğlu varmış; aşağıda izah edeceğimiz bazı aşiretler, bu iki babadan türemişlerdir; fakat o aşiretler beyninde Seyyit namı zikredilmez, her ikisinin zürriyetine birden (Şeyh Hasanlı) namı verilir" (Kemali, 1932,192).

Ali Kemali'ye göre; Şı/Şâh Ahmet Dede Ocağı; bütün seyit ve ocakların serçeşmesidir, yani başıdır. Şı/Şâh Ahmet Dede'nin evlatları Seyit (Seyyit) ve

Hasan'ın; her ikisinin zürriyetine birden Şı/Şâh Hasanlı tanımlaması yapılıdır. Saycan Baba, Nazife Ana Şı/Şâh Ahmet evlatları/mensubu olduklarını ve Aktaş Babaları olarak bu inancı yaşattıklarını belirttiler. Aynı şekilde Saycan Baba'nın amcası Yusuf Polat'ın torunları olan Hüseyin Polat ve Hasan Polat Şı/Şâh Ahmet'in evlatları olduklarını ve onu temsil ettiklerini ifade etmişlerdir. (Polat, 2007, 3). Ayrıca şu an 93 yaşında olan Hasan Polat Ahmet Yesevi'nin Pirleri olduğunu ifade etmiştir (Polat, 2023, 1). Ağdat Babaları'ndan Erdal Polat ise; Babası Ali Rıza Polat'ın kendilerini Şı/Şâh Ahmet Yesevi Ocağı olarak tarif ettiklerini belirtti (Polat, 2023, 1). Bir dönem 1937 yılına kadar Batı Tunceli'de resmi görev yapan Nuri Dersimi kitabında (1952) bu Ocağın Horasan'dan geldiğini, Şeyh Ahmet Yesevi evlatlarından bir şahsın Çemişgezek Malatya mıntıkasına geldiğini, İran ve Osmanlı baskısından dolayı Fırat suyu kenarında bulunan Şığhasan (Şeh Hasan) köyüne yerleştiğini yazmaktadır. Ovacık'taki mensupları Aktaş Babaları'yla rehberlikleri olan Ağdat Babaları'nın Ocaklarının baş evladı ve Seyitlik unvanlarının olduğunu ve İmam Zeynelabidin evlatlarından olduğunu, halk tarafından görülen teveccühten dolayı *Çemişgezek Emirlik melikliğine* (yöneticiliği) yaptıklarını ifade edildiğini belirtmektedir (Dersimi, 1987, 134).

Şı/Şâh Ahmet Ocağının Şah Ahmet Yesevi'ye olan bağı konusunda bugün farklı görüşler mevcuttur. Alan çalışmalarında bu ocağın Ahmet Yesevi'ye olan ilişkisi özellikle Tunceli'de yaşanan siyasi ve göç politikalarından dolayı yer yer yeni nesiller tarafından bilinmezken, Malatya'daki bu Ocağın mekânlarında ve Erzincan'ın bazı bölgelerinde bu bağlılıklar iyi muhafaza edilmiştir. Yeni bir gelişme olarak içinde birçok gencin olduğu, çoğunluğu Tunceli'den olan bu ocağın mensupları 2022 yılında bir araya gelerek "Seyyid Ahmet Yesevi-Şahmed Vakfı"nı kurdular. Vakfın merkezi İstanbul'dadır.

Sözü edilen Baskil'deki Ocak mensuplarından İsmail Şahin; Ahmet Yesevi'nin Buhara'ya Şeyh Yusuf Hamedani okuluna 1140 yılında gittiğini ve döndüğü Yesi şehrinde Türkçe verdiği eğitim verdiği, kendi öğrencisi olan Seyyid Ebü'l Vefa'nın torunu Seyyit Lokman Perende ölümünden sonra dergâhın başına geçtiğini ifade eder. Şeyh Hasan ve Seyh Ahmet Tavail burada eğitim gördüklerini belirtmektedir. 1170'te doğduğu ve 1250 yılında öldüğü tahmin edilen Şeyh Ahmet Tavail yani Şı/Şâh Ahmet mürşidi olduğu bilinmektedir (Şahin, 2020, 13-14).

1.2. Şı/Şâh Ahmet ve Şı/Şâh Hasan'ın Resmi Belgeleri

Aktaş Babaları'nın tarihsel boyutunu daha iyi bir şekilde ortaya koymak için tarihsel belgelere bakmak gereklidir. Malatya'dan gelen dedeleri ile ilgili belgeler önemli bilgiler sunmaktadır. Tunceli'de Şı/Şâh Ahmet ve Şı/Şâh Hasan olarak adlandırılan Ocak temsilcileri Malatya ve Baskil'deki mekanlar da Şeyh Hasan ve Şeyh Ahmet Tavail olarak bilinmektedir. Bu konu ile ilgili Selçuklu ve Osmanlı kayıtlarında birçok bilgi ve belge bulunmaktadır. Bu konudaki önemli belgelerinden bazıları aşağıda okuyucunun bilgisine sunuyoruz.

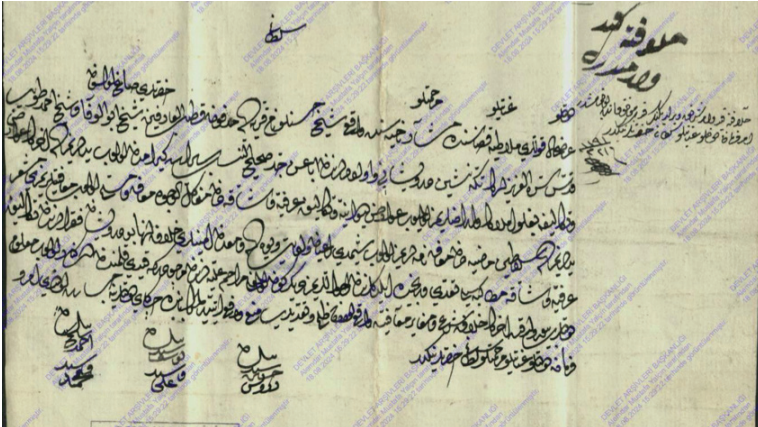
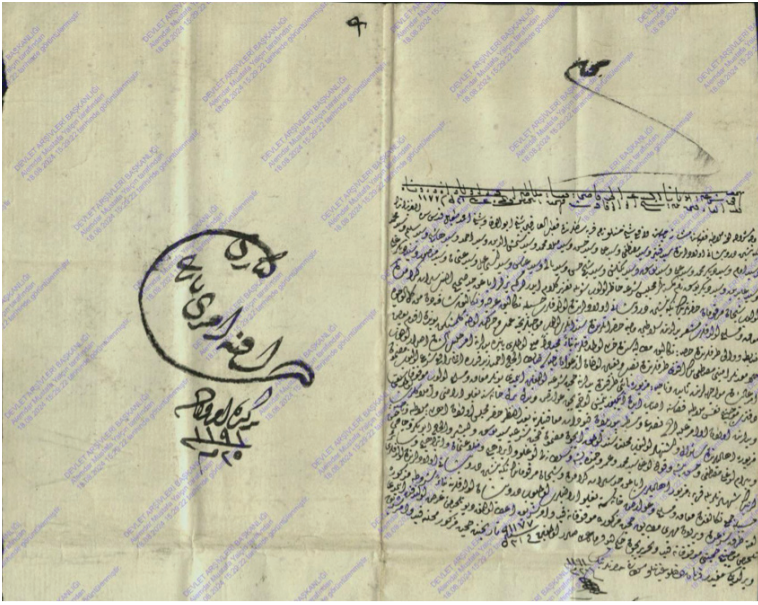
Belge 1

"Karye-i mezburda Ahmet Tavail nam aziz medfun olup ibtida feth-i Hakanide kitabet olunan Vilayet Defterinde mezar-ı mezkureye vakıf yazılmayıp ve reayasından kimesne muaf kayd olunmayıub sonra halef-i piri vilayet kitabet eyledikte vakıf defterinde mezkur köy ile dört pare mezra-yı mezbureyi vakıf kayd eyleyüb ve yirmi sekiz nefer kimesne için muafıtır deyüş şerh verub amma Mufassal Defterinde mezariyi

kayd etmeyüb ancak Karye-i Şeyh Hasanlu'nun iki başın vakıf yazub onüç nefer kimesneyi muaf eyleyüb ellerine suret-i defter vermiş ve dergah-ı mualladan Vilayat Defteri mucibince deyu otuz bir nefer kimesne muaf olmak için hükm-i şerif sadır olunmuş bade haliya nişancı olan Mehmed Efendiyle bu kulları Vilayet-i Mezbureyi kitabet eyledüklerinde mezkur taife vakıf defteri suretin ifna edip ancak Mufassal Defter suretiyle karye-i Şeyh Hasanlu'yu talep ittüklerinde ibtida defterde tumar olup daha sonra halef-i Piri vakıf yazdığı vukuu üzere Der-i Devlete arz olundukta Hass-ı Hümayuna kayd olunması buyurulup nihayet yol üzerinde olup ayende ve revendeye hizmet eyledikleri mukabelede eski defter mucibince on üç nefer kimesne emr-i şerifle muaf yazılmış idi. Sonra Ahmet Paşa zamanında mezkurlar Haleb'e geliüb şart ve şekavet eyledüklerinde girü vakıfları verilmeyib amma otuz altı nefer kimesne için sahih-i mezkur-ı azizin evladındandır deyu niza eyledüklerinde ol otuz altı nefer muaf olmak için hükm-i şerif verilmiş haliya teftiş olundukta Karaba'dan aşağı yazılan yüzyirmi yedi nefer kimesne cümlesi hukuk ve rüsum vermeyüb ve sabikan ol dört mezrayı köy yeridir diyü ifna edib ancak köyü talep edip verilmeyip hass olacak ellerinde olan eski vakıf defteri mucibince inayet olunan hükm-i şerifi ibraz idüb ol dört mezra hass oldu diyü hilaf-ı defter-i hakani anları tasrif edib ve köyün olanca yerin dahi ol mezzalar yeridir diyü niza eyleyüp zikr olunan yüz yirmi yedi nefer kimesne muaf olmaya müstehak-ı sülehadan olmak değil daima fitne ve fesattan hali olmayub ve haramzadeleri himayet eyleyüb ehl-i örf ehline vermedikleri baised mezzalar emr-i sabık mucibince karye-i mezbur ile hass-ı hümayuna kayıd olunub ve muafiyetleri ahvali yazılmayub meşuk konuldu. Beher hal der-i devlete varub şikâyet etmeleri muarızdır. Her nice ferman olunub emr-i şerif inayet olunursa mucibiyle amel oluna” (Yinanç, Elibüyük, 1560, 99-102).

Malatya kazasının Muşar Nahiyesinde asude olan Şeyh Ebul Vefa tekkesi zaviyedarı Malatya'ya tabi Şeyh Hasanlu Karyesi ile Mezra-yı Çivril ve Üç Bölük ve Erdek ve Şelo'nun zeviyeye-i mezkur evkafından olup tekaliften muafiyetini iddia etmekle kaydına bil müracaa bunların Şeyh Hasanlı karyesinde medfun Şeyh Ahmed Tavil mezarına vakfedildiklerinden reyanın 1067 (1657) tarihli ferman mucibince tekaliften muaf tutulması hakkında Malatya kadısına hüküm yazılmak üzere tastir olunan tezkere (Cum. Bşk. Osm. Arşivi. İE. EV.23 2725 5/6/1102) (6 Mart 1691).

Mehmed/ Hasan Dede/ Kardeşi Şeyh Ahmed/ Pirzade bin Şeyh Bahşayış/ Mehmet/ Hasan bin Mehmet Dede (Defter-i Avarız-ı liva-yı Arapgir Tabi-i Eyalet-i Sivas 1053 (1643 yılı)



Malatya'da Müşar Nahiyesine tabi Şeyh Hasanlu köyündeki zaviyede sakin ve Şeyh Ebu'l Vefa ve Şeyh Ahmed Tavil evlatlarından isimleri yazılı 25 Seyyid'in tekaliften muafiyet Malatya, Karaman, Kayseri, Şebinkarahisar, Adana, Çarsancak, Gerger, Kahta ve Besni bölgelerine dağıldıklarını bu bölgelere inanç ve kültürlerini yaşadıkları görülmektedir. Kaldı ki Şeyh Hasan ve Şeyh Ahmet Tavil Ocağına bağlı olan oymak sayısı otuzun üzerindedir. Böylece menkıbe, rivayet ve kültürel unsurlar geniş bir coğrafyaya yayılmıştır (Türkay, İstanbul 2001). Ocak ve bağılı olan ezbetlerin/toplulukların bir kısmı, Pertek, Ovacık, Çemişgezek ve diğer bölgelere yerleşmişler ve burada ocak varlığını sürdürmüştür. Akbaş Babaları bu silsilenin devamı olarak varlığını sürdürmektedir. (Kaya, 2024:179 vd.) Şeyh Ahmet ve Şeyh Hasan'a 1224 tarihinde Alaaddin Keykubat tarafından verilen vakfiyenin orijinali halen Vakıflar genel müdürlüğü arşivinde bulunmaktadır. Bunun dışında Osmanlı arşivlerinde değişik zamanlarda yapılan başvurular üzerine ocağın vergiden muaf tutulduğu ve korunduğu görülmektedir.

2. Ovacık Aktaş Babaları

Aktaş Babaları (yerelde Babone Kemerasipi'ye) olarak bilinen ve Tunceli ili Ovacık ilçesi Işıkvuran köyünün Aktaş mezrasını kuran ailedir. *Pir Baba* (Pir Babo) ve oğlu *Kocali* (Koca Ali) olarak bu köyde türbe/ziyaretgâhları vardır ve burada yaşayan topluluklar niyaz ederler. Kocali'nin türbesine yerelde *Heusa Kocali* denir ve Ziyaretgahın yanı başında nişangahı vardır. Kocali Türbe/Ziyaretgahı Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu'nun 25. Temmuz 2022 yılında yaptığı toplantı sonucunda 5330 kararına göre *Koca Ali* Türbesi olarak tescillenmiştir.

Seyit (seyyit) olan Büyük Baba'dan isimlerini alan Aktaş Babaları, Şı/Şâh Ahmet Ocağını bu bölgede temsil ederler. Aktaş Babaları'nın sözlü bilgilerine göre Büyük Baba 1780 doğumlu olup bugünkü mekân eylediği yer olan Aktaş'a gelmişlerdir. Bundan dolayı adları bu köyle anılan Babalar'dır. Kocali'nin doğumu ise 1800 yılları olarak tahmin edilmektedir. Devamında; Kucali, Seydeded (Seyyit), çocukları Seğelu (Seyyit Halil), Seyyit Ali ve Seyferat (Seyyit Ferat)'dır. Saycan Baba ise; Seyyit Ali'nin oğludur (Saycan Baba, 2021, 3), (Şenol, 2023, 507).



Fotoğraf 1. Nazife Ana ve Saycan Baba; Aktaş Babaları, Polat ve Gülperi Şenol arşivi, Ovacık 2000.

Büyük Dedesi *Pir Baba* (Pir Babo) olan *Kocali*'nin (Koca Ali) torunu *Saycan Baba*; *Seydi [Seyyit] Şahmed*, *Seyyidi Sadat*, *evladı resulüz* diye kendisini tarif ederdi (Şenol, 2020, 79). Saycan Baba'nın asıl adı Seyitcan'dır. Aktaş Babaları'ndan olan ve Saycan Baba'nın eşi Nazife Ana soylarının Ehlibeyt olduğunu ifade etmektedir. Kocali türbesine niyaz olunur, kurban kesilip dağıtılır. Gelecek için iyi dilekler dilenir. 2022 yılında Köln'de hakka yürüyen ve Munzur Baba toprağına sırlanan Saycan Baba daima “*doğru duvar hiçbir zaman yıkılmaz evladım. Doğruluktan, dürüstlükten ve ilimin [bilimin] yolundan ayrılmayın. İnsanlığa hep iyilik yapın*” diye evlatlarını telkin ederdi (Şenol, 2023, 508). Saycan Baba Şı/Şâh Ahmet Ocağının Şeceresinin sahibi olduklarını belirlerken, *Nazife Ana* ise; “Ağdat Babaları'nın rehberleri şunu söylerdi; “yedi ezbet Aktaş Babaları'nın elindedir” şeklinde ifade etmiştir (Şenol, 2020, 79). Buna göre; Aktaş Babaları yedi ezbebe Babalık (dedelik) yapmış ve bugün de bu hizmeti devam etmektedir.

Kocali; *Ağdat*, *Değirmendere* (Tornova) ve *Haceli-Zeynikan* köylerindeki Kara Süleyman'ın torunları *Pir Babalar* ile rehberlik ve *Kocasori* ile musahiplik ilişkisi

vardır. Türbe/Ziyaretgâhları; *Pir Babalar (Pir Babaye Ağdat, Babaye Dere Arey, Babaye Haceli/Zeynikan)* olarak bilinmektedir (Ağlar, 2023, 1). Bugün Düzpelit köyünde, eskiden köyünün ismini taşıyan Bornak/Bornek Babaları veya diğer adıyla Dervişan Ailesi ve Atadoğdu köyünde eski ismiyle Teştek Babaları vardır. Ağdat Babaları'nın mensuplarından Leyla Ana'nın kızı Gülseren Polat'a göre; Bornak/Bornek Babaları'nın Ağdat'tan gittiklerini ve Leyla Ana dua ederken Bornek Babaları'nı da adını saydığına şahit olduğunu ve bir akrabalık bağı kurduğunu ifade etmiştir (Gülseren Polat, 2023, 2). Aktaş ve Ağdat Babaları; Şı/Şâh Ahmet Dede Ocağının evlatları/mensupları olduklarını ifade edilirken, bu iki türbe/ziyaretgâhların insanların niyaz olduğu birbirine yakın mekânlardır. Ağdat Babaları'nın kendilerini Seyyit ve Ocaklarının Baş evlatları oldukları ve İmam Zeynel Abidin'e dayandırdıklarını bilinmektedir. Tarihsel süreçler içerisinde yaşanan değişikliklere rağmen bu bölgedeki *Babalar* varlıklarını sürdürürken, bu ocakların izleri kaybolmaktadır (Dersimi, 1987, 132-134). Örneğin Ovacık ilçesinin *Ada* köyündeki (Seyyit) *Baba Kara Süleyman ziyaretgâhi gibi. Aktaş ve Ağdat Babaları ve Analarının* yüzyıllardır bu bölgede yaşanan siyasi çalkantılardan dolayı kimi bölgelerde *babalık (dedelik) ve analık* makamları el değiştirmiştir (Saycan Baba, 2021, 5). Şı/Şâh Ahmet Ocağının inanç ve felsefe geleneğini sürdüren Aktaş ve Ağdat Babaları bugün rehberliklerini devam ettirirken, geldikleri Ocak mekanları Malatya' ve yerleştikleri Erzincan ve Tunceli'de de Pirlilik ve *Mürşitlik makamını* sürdürmektedirler. Osmanlı döneminde Alevi Ocak Babaları olan Seyitlere yol koruyucusu olarak tayin edildiği kaynaklar da görülmektedir. Çemişgezek Sancağında da görevler aldıkları bilinen ve 1860 yılında Ağdat Babalarının büyük dedeleri olan Kara Süleyman'ı Batı Tunceli'ye ve doğu da Çarekan topluluğunun lideri Şah Hüseyin'in tayin edildiği belirtilmektedir (Yılmazçelik, 1999, 35-36).

Bugün Batı Tunceli'ye sınır olan bu bölgelerden gelen bu Ocağın mensupları önce Çemişgezek, Hozat, Ovacık, Kemah, İliç daha sonra 19. ve 20. yüzyıllardan itibaren Erzincan merkez, Kemah, İliç, Tercan ve diğer bölgelere yerleştikleri bilinmektedir. Burada tek tek künye ve mekân bilgisi vermek gerekirse, Saycan Baba'nın amcası Yusuf Polat ile ailesi ve Cansa Baba Ergan/Oğulcuk köyüne, Sadıkoğullarından Gençali Kılıçkaya köyüne, Seyferat- Kurukafa ailesi Tatlısu köyüne, Paşa Baba Günbağı köyüne yerleşmişlerdir (Şenol, 2023, 509). Daha sonraki yıllarda göç durmamıştır. Aktaş Babaları; Saycan Baba'nın hakka yürüyen abisi *Baba* dışında, Annesi Hanım, Ablaları Hanım, Gülsüm, Fatma ve abileri Sadık, Rıza, Ahmet ve Murat Bolu Seben ilçesine, Abisi Sadık Eskişehir'e, amcaları Seyyit Yusuf Polat ve Ailesi (Baba Çıla Ailesi) Edirne'nin Uzunköprü ilçesi, Hamidiye köyüne yerleşmişlerdir ve Seyyit Yusuf (Polat) ve eşinin ebedi mekânı oradadır. Nazife Ana ve annesi Güllü ve babası Gençali, kardeşleri ve Amcası İsmail (Sadıkoğulları) ve ailesi Çanakkale- Bayramiç Kutluoba' gitmişlerdir ve 9 yıl sonra dönen ailenin orada büyüklerinin mezarları vardır. Bu ayrıntılar göçün ne kadar çok hareket içeren bir boyutta olduğunu göstermek açısından anlamlıdır. 1947 yılında kabul edilen bir yasayla Aktaş Babaları'nın çoğunluğu da ana mekanlarına geri dönmüşlerdir.

Gölpınarlı'da Alevilerin Anadolu'da inançlarından dolayı değişik zorluklar yaşadığını ifade etmiştir (Kaygusuz, 2016, 15). Osmanlı dönemindeki tahrir defterlerini inceleyen Vural Genç ise; özellikle Batı Tunceli'ye komşu olan Malatya'nın Arapgir' ve Baskil'deki Şı/Şâh Ahmet / Şı/Şâh Hasanlılar'a yönelik fermanlar çıkarıldığını ve bunun altı Osmanlı padişahı döneminde devam ettiğini belirtmektedir. Şeh Hasan/Tabanbükü köyündeki Şeyh Ahmet (Şı/Şâh Ahmet) Tavail'in kardeşi olarak bilinen Şeyh Onar ile ilgili önemli bilgilerin mevcut olduğunu

ve Başbakanlık arşivi 64 numaralı 1518 yılı Arapgir'e ait ilk tahrir defterinde Şeyh Çayırı Mezrası ma Oner (Onar'la birlikte Şeyh Çayırı Mezrası) Çaldıran savaşından dolayı virane (yıkılmış, terkedilmiş) olarak gösterildiğini ifade etmektedir. 1523 tarihli tahrir defterinde sadece Vakf-ı şeyh-i Şeyh Çayırı adı geçmekte olup, sürgünden dönüp *Vakıfname* gösterilerek köylerine yeniden yerleştiklerini belirtmektedir. 1643 yılı avarız (vergi mükellefi) hane listesinde vergiden muaf Dedelerin isimleri ise; Hasan oğlu Mehmet Dede, Pırzade Şeyh Bahşayış, Mehmet oğlu Ahmet Dede, Veli oğlu Uğurlu Dede Mustafa oğlu İbrahim Dede olarak tahrir defterlerinde kayıt altına alındığını ifade edilmektedir (Genç, 2020).

3. Alevi Kültürü Söylem Analizi

Çalışmanın bu bölümünde Teun A. Van Dijk'ın eleştirel söylem analizi kullanılarak, Alevi inanç ve felsefesinin yeni nesillere aktarılması ve günümüzde geçirdiği dönüşümler Türbe/Ziyaretgâhlara ait hikâyeler ve mezar taşları üzerindeki yazılarla birlikte analiz edilmiştir. İlk adımda Aktaş Babaları'nın Türbe/Ziyaretgâhlarının söylem analizi bu önemli bir izlek olmaktadır. Horasan ve sonrası Malatya'daki büyük dedelerinin ismi olan Ahmet'i taşıyan bu ocak yerelden yerele şu tanımlamalar ile Şı, Şâh, şıh, şığ, şeh, şeyh vs. bilinmektedir. Bu makalede öncelikle Şı/Şâh Ahmet ve aynı şekilde Şı/Şâh Hasan tanımlamasını kullanılmıştır. Alan çalışmalarında yapılan sözlü mülakatlar Nazife Ana, Saycan Baba, Rüstem Polat, Hüseyin Polat, Hasan Polat, Erdal Polat, Gülseren Polat, Mustafa Düzgün ve diğerleri ile yapılmıştır. Mülakat yapılanların hepsi Ocak evladı olup yol yürüten Ana ve Babalardır.

3.1. Ocak Ana ve Babalarının Türbe Seçimlerinin Söylem Analizi

Tunceli'de Alevi Ocak Ana ve Babaların (dede) özellikle ebediyete uğurlandığı yerler özenle seçilmiş mekânlardır. Bunlar; Pir Baba/Kocalı, Aktaş Babaları, Ağdat Babaları, Kocasori, Munzur Baba, Yel Baba, Sultan Baba. Sultan Baba eski adıyla Duşuk Baba dağı; yaklaşık 10.000 fit yüksekliğinde tek bir zirveye yükselen dağdır ve Ocak Alevileri tarafından saygı duyulan bir ziyaretgâhtır. Sultan Baba'da Hazreti Hüseyin'in ruhunu taşıdığına inanıldığı için zor anlarda insanlar sığındıkları belirtilmektedir, Tunceli'de bulunan özellikle yedi dağ ile ilgili mitolojik anlatımları vardır ve hepsinde ermiş Ocak evlatları ebediyet mekanı olarak seçtikleri yerlerdir (Molyneux-Seel, 1914, 59). Ovacık'taki Munzur Baba'dan çıkan kırk gözeye kutsallık atfedilmiştir, suyu şifa görülür (Ulaşoğlu, 2016, 85).

2022 yılında Erzurum Kültür Varlıkları Bölge Koruma Müdürlüğü tarafından Kültür varlığı olarak Koca Ali (Kocalı) Türbe/Ziyaretgâhi korunması gerekli taşınmaz kültür varlığı ve korunma alanı olarak tescillenmiştir. Somut kültürel miras taşınır ve taşınmaz olarak ikiye ayrılan, taşınmaz kültür mirasına anıtlar, arkeolojik sitler, tarihi kent dokuları vb. kategorisi vardır. Koca Ali (Kocalı) ziyaretgâhi; mezar taşları anıtsal taşınmaz kültür mirasına girmektedir ve taşınmaz kültür varlıkları olarak olduğu yerde korunması gereken ve başka yere nakli mümkün olmayan varlıklar kategorisinde olup korunma altına alınmıştır. Ovacık Işıkvuran Aktaş mezrasından bulunan Pir Baba ve oğlu Kocalı türbesi/ziyaretgâhının belirli kutsal emanetleri Aktaş Babaları ve Saycan Baba'nın ailesi tarafından korunmaktadır. Saycan Baba, büyük dedesi Kocalı'nın vasiyetinde; kutsal/evliya ağacı (Kuteğa Evliya) nereye düşerse oraya sırlanmasını vasiyet ettiği ifade edilmektedir (Saycan Baba, 2021, 2). "Sabah gidip bakın, Kutsal ağaç (*Kuteğa Evliya*) nereye düşmüşse, mezarımın yeri orasıdır" (Saycan Baba, 2021, 5). Evlatları gidip bakıyorlar ki bugünkü Kocalı (Koca Ali) ziyaretgâhının

olduğu yere düşmüştür. Cenaze erkânı için Baba (dede) getirmeyin, o Malatya'dan kendisi gelecek, kefeni ve sabunu beraber getirecektir. Kimi yerde de Kocali'nin musahibi Kocasori'nin geleceğini söylediğini toplum içinde yeni ifade edilmektedir. Suyu ateşe koyuyorlar. Bakıyorlar bir ihtiyar adam aşağıdaki vadide göründü. Aktaş köyünün vadideki değirmen yolundan gelip tepede olan Kocali'nin naaşına yetişir ihtiyar adam. Kocali'ye ayan olduğu gibi, kefeni ve sabunu da beraber getirmiştir. Kocali'nin naaşı yıkanır ve gelen ihtiyar Baba cenaze erkânını yönetir, dualar edilir. Kocali ebedi mekanına sır edilir. Cenaze erkânın topluluğu gelen Baba'yı gözleri arar, ama göremez, kimseler ortaklıkta yoktur. Onun da böylelikle sır olduğuna inanılır” (Şenol, 2023, 512).



Fotoğraf 2. Kocali Türbesi/Ziyaretgâhu, Kocali-Aktaş Babaları. Ali Haydar ve Hüsnüye Şenol arşivi, Tunceli Ovacık ilçesinin Işıkvuran köyü Aktaş mezarası. Ovacık, 2022.

3.2. Şifa Mekânlarının Söylem Analizi

İkinci söylem analizi için Alevilerin kültürel belleğinde için çok önemli bir yer kaplayan Şifa Mekânları ele alınmıştır. Aktaş Babalarının türbe/ziyaretgâhlarına yerel olarak Heusa, yani türbe denilmektedir. Alevilik inancında önemli bir yere sahip olan bu mekânlar, insanlar tarafından şifa aranan mekânlardır. Rüya görülen ve gelecekte haber almak için ziyaret edilen mekânlar olarak bilinmektedir. Ziyaret eden Canlar Aktaş Babaları'nın türbelerinde gelip niyaz olurlar ve şifa ararlar. Lokmalarını özellikleri geldikleri perşembe günü Canlara dağıtırlar veya kurban yaparlar. Aktaş Babaları tarafından gülbenk verilir ve türbe mekânından teberik (toprak ve taş) alınır.

Pülümür bölgesinde Buyer Ana, Nazımiye'de Düzgün Baba, Hozat'ta Ermustafa dağı, Mazgirt'te Kırklardağı, Pertek'te, Gönülgen ve Çemişgezek'te Kırklar dağı ziyaretgâhu ile daha adını sayamadığımız birçok ziyaretgâh (türbe) yerlerinin; özü temiz, yol gösteren ve keramet sahibi, enerjisi şifa veren ocak mensuplarının/ evlatlarının aynı zamanda ziyaret edilip niyaz olunan mekânlarıdır. Şifalı ruhların ve güneş, hava, su, toprak, genelde doğanın ahenk içinde birleştiği bu ziyaretgâhlar bugün Tunceli'de insanların ziyaret ettikleri yerleridir.

3.3. Mezar Taşlarının Söylem Analizi ve Gösterge Bilim Açısından Değerlendirilmesi

Yöntem bölümünün üçüncü adımında Mezar taşlarının görsel analizleri yapılmıştır. Tarihi boyutları ile mezar taşlarının anıtsal birer tarihi bellek olduğu görülmektedir. Mezar taşlarının anlamsal bütünlüğü açısından söylem analizi yöntemi ile taşıdığı görsel malzeme bakımından ise mutlak gösterge bilim açısından değerlendirilmesi analizinin yapılması gerekmektedir. Yapılan alan araştırmaları sırasında Aktaş ve Ağdat Babalarına ait mezar taşlarının Erzincan, Tunceli, Malatya ve Gaziantep bölgesindeki ocaklara ait mezarlar taşları ile ilginç benzerliklerini görmek mümkündür. Bu benzerlikler yanında mezar taşlarının üzerine kazınan şekiller ve sembollerin taşıdıkların anlamlar önemli bir kültürel birlikteliği gösterdiği açıktır. Bu kültürel benzerlikler elbette kent belleği ve kültürünün geçmişe ait izlerini göstermesi bakımından son derece değerli örnekleri teşkil etmektedir. Bu konuda özellikle Atatürk Üniversitesi ve Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesinde son derece değerli çalışmalar yapıldığını belirtmek gerekir. (Özkan, 2000, 31), (Harman-Erdihan, 2021).



Fotoğraf 3. Pir Baba/Kocali Türbe/Ziyaretgâhındaki anıt mezar taşı, Tunceli Ovacık ilçesi Işıkvuran köyü Aktaş mezarası. Soyutlanmış İnsan Biçimli Mezar Taşı (Balbal formu). Hüsnüye Şenol arşivi. Ovacık, 2022.

Pir Baba/Kocali Türbe/Ziyaretgâhında bulunan ve 1335 hicri (miladi 1917) tarihine ait bir mezar taşıdır. Tunceli Müzesi kurucu müdürü ve arkeolog Kenan Öncel bu Dikmetaş formunda olan mezar taşının göre; soyutlanmış insan biçimli (Balbal formu) mezar taşı geleneğini temsil ettiğini ifade etmektedir. Kazıma ve kabartma

tekniklerinin bir arada kullanıldığı mezar taşında üst bölümde kabartma tekniğiyle işlenmiş ay motifi ve hemen altında çok kollu yıldız ya da güneş motifi ve altında iki adet üçgenimsi motif bezeme olarak işlenmiştir. Gövde bölümünde ise dikdörtgen bir panel içerisine kazıma tekniğiyle işlenmiş kitabe metni yer almaktadır (Öncel, 2023, 2). Kitabe içerisinde ise; “*Bismillahirrahmanirrahim*” yazmaktadır ve üzerinde görüldüğü gibi ay yıldız motifi işlenmiştir. Arkeolog Özgür Şahin ise; Orta Asya, Horasan kültürü içerisinde Balbal geleneğinin- Taş Baba-Taş Ata olarak bilinen köklü bir geleneğin devamı niteliğinde olduğunu ifade etmektedir (Şahin, 2022, 17). Sefer Akkuş ise; bu mezar taşlarının Malatya’dan geldiklerini ifade eden Aktaş Babaları’nın hem Onar-Arapgir’deki Onar Dede ve hem de Şeyh Hasan köyündeki Şı/Şâh (Şeyh) Ahmet Dede ve Seyyid Teslim Abdal türbesindeki mezar taşlarındaki simge, motif ve tipolojilerinin benzerliklerinin olduğunu tespit ettiğini ifade etmektedir (Şenol, 2023, 512). Aynı şekilde Aktaş köyüne yakın olan Yakatarla’dan (Zarük) köyünden göç eden Aktaş Babalarına mensup Sadıkoğullarının Erzincan Kılıçkaya (Surbahan) köyüne yerleşmişlerdir ve niyaz olunan ziyaretgahlarındaki mezar taşlarında da bu benzerlikler tespit edildi. Buna göre; Nazife Ana’nın Büyük Dedesi olan Sadık Dede; mezarı soyutlanmış insan formunu temsil etmekte olup fes başlıklı olarak tasvir edilmiştir. Baş ve ayak şahideli sanduka tipinde bir mezar grubuna ait olan Sandukanın üzerindeki süslemelerde tabanca, kütüklük (mermi şeridi) ve kılıç motifleri sırasıyla kazıma tekniğiyle işlenmiştir ve muhtemelen 19. yüzyıla aittir (Şahin, 2024:1).



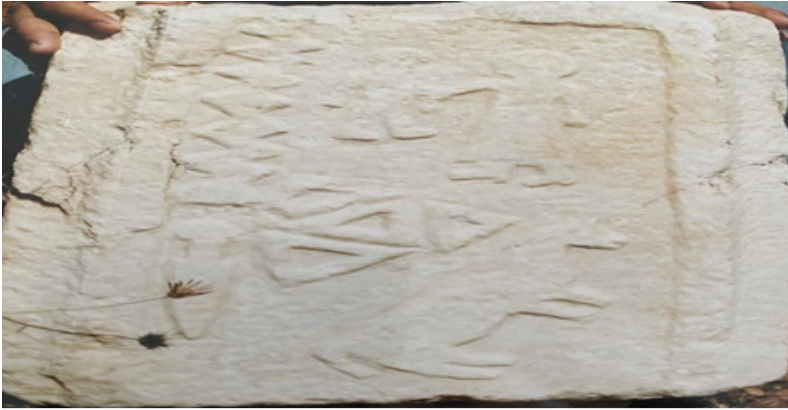
Fotoğraf 4. Pir Baba/Kocalı Türbe/Ziyaretgâhındaki anıt mezar taşı, Soyutlanmış İnsan Biçimli Mezar Taşı (Balbal formu). Hıdır Şenol arşivi, Ovacık, 2022.

Fotoğraf 4. Pir Baba/Kocalı Türbe/Ziyaretgâhındaki dikme taş formunda olan mezar taşı, soyutlanmış insan biçimli mezar taşı geleneğinin devamı niteliğinde olup, Horasan kültürü içerisinde Taş Baba – Taş Ata olarak bilinen (Balbal) geleneğini temsil ettiğini ifade etmektedir. Altlık üzerine dikey olarak konulan mezar taşının gövde bölümü dikdörtgenimsi keskin hatlara sahip olup, baş kısmı ise hafif üçgenimsi formda ve keskin hat geçişlerinin olduğu görülmektedir. Gövde üzerinde kabartma tekniğiyle işlenmiştir. Ele benzer altı adet bezeme motifi görülmektedir. Baş bölümünde ise; yine kabartma tekniğiyle işlenmiş hatları zikzak şeklinde birbirini tamamlayan hafif üçgenimsi bir geometrik motif ve içinde tanımlanamayan bezemeler vardır (Şahin, 2023, 1).



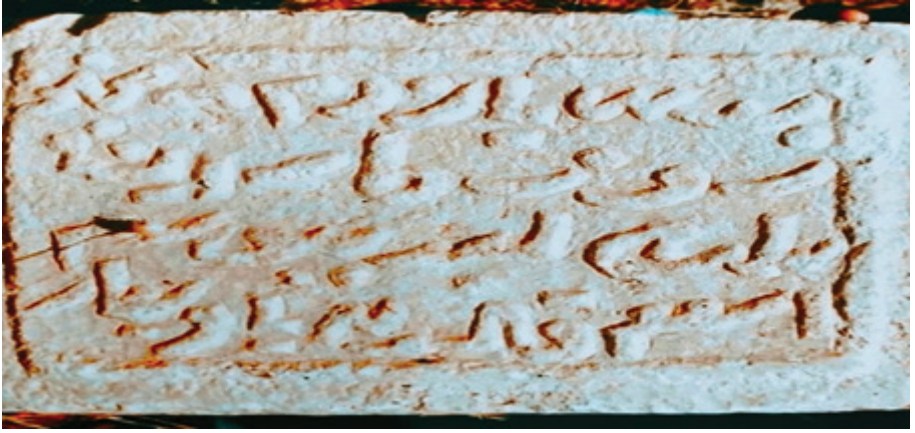
Fotoğraf 5. Pir Baba/Kocali Türbe/Ziyaretgâhındaki anıt mezar taşı, Soyutlanmış İnsan Biçimli Mezar Taşı (Balbal formu). Hüsniye Şenol arşivi. Ovacık, 2022.

Aktaş Babaları'nın türbe/ziyaretgâhlarındaki dikme taş formunda olan bir mezar taşıdır. Beyaz kireç taşından yontularak işlendiği ve yine yukardaki mezar taşın da olduğu gibi; soyutlanmış insan biçimli mezar taşıdır. Bu da Horasan'dan buraya taşınan bir geleneğin devamıdır. Gövde formu dikdörtgen olup keskin hatlara sahip olduğu görülen bu mezar taşında, baş bölümünde *kavuklu/serpuşlu* bir üslupta işlendiği için Anadolu Bektaşî geleneği içerisinde değerlendirilmektedir (Şahin, 2023, 1).



Fotoğraf 6. Pir Baba/Kocali Türbe/Ziyaretgâhındaki anıt mezar taşı, anıt mezar taşı, Soyutlanmış İnsan Biçimli Mezar Taşı (Balbal formu). Hüsniye Şenol arşivi. Ovacık, 2022.

Pir Baba/Kocali'de türbe/ziyaretgâhında; dikdörtgen formunda olan mezar taşı parçasının Fotoğraf 6'da görülmektedir. Ön yüzünde kabartma tekniğinde işlenmiş ve dikdörtgen bir panel ile sınırlanmış yüzey üzerinde pastoral bir koreografi anlatımı içeren sahne alıntısı vardır. İnsan ve hayvan figüratif bezemelerin yanı sıra, geometrik şekiller ve hançer bezemesi görülmektedir. Mezar taşında imgesel olarak tasarlanan sahnede hakka yürüyen mezar sahibi bu Eren, muhtemelen eşi tarafından sonsuzluğa uğurlanmaktadır (Şahin, 2023, 1).



Fotoğraf 7. Pir Baba/Kocali Türbe/Ziyaretgâhındaki anıt mezar taşı, Soyutlanmış İnsan Biçimli Mezar taşı. Hüsniye Şenol arşivi. Ovacık, 2022.

Aktaş Babalarının Pir Baba/Kocali'deki anıt mezarlarındaki dikdörtgen formda olan mezar taşı parçasının Fotoğraf 7'de görünen yüzünde yine kabartma tekniğiyle işlendiği görülmektedir. Dikdörtgen bir panel ile sınırlandırılmış yüzey üzerinde yer alan Kitabede dört satırdan oluşup, celi sülüs hat ile kabartma olarak yazılmıştır. (Şahin, 2023, 2). Osmanlı Türkçesiyle yazılmış olup Farsça sözcükler de mevcuttur. Okunabildiği kadarıyla kitabe şu şekildedir:

“Bu mihnedi rüzigardan ... (okunmuyor) ismim kalsın yadigâr”. Türkçe tercümesi: “Bunu bu zorlu geçen günlerde yazdım, ismim kalsın hatıra.” (Akkuş, 2023, 1).



Fotoğraf 8. Pir Baba/Kocali Türbe/Ziyaretgâhındaki anıt mezar taşları, Soyutlanmış İnsan Biçimli Mezar taşlarından örnekler. Hüsniye Şenol arşivi. Ovacık, 2022.

Sonuç

Tunceli Kent Belleği ile ilgili olarak yaptığımız bu çalışma, tarihin derinliklerinden günümüze kadar gelen söylenceler, menkıbeler ve sözlü tarih kırıntıları ile somut kültür unsurlarına dayalı bir bilimsel gerçeklik araştırması olarak değerlendirilmelidir. Araştırmanın güçlükleri konusunda Geertz'in şu değerlendirmesinin altını bir kere daha çizmemiz gerekmektedir: *Şimdilik önemli olan Metnin ayrıntılarından çok, yalnızca etnografyanın ön açıklasıdır. Etnografin aslında daha otomatikleştirilmiş veri toplama rutinlerini takip ettiği durumlar dışında (elbette yapması gerektiği gibi)*

karşı karşıya olduğu şey, birçoğunun üst üste bindirildiği veya düğümlendiği karmaşık kavramsal yapıların çokluğudur. Aynı anda tuhaf, düzensiz ve açık olmayan ve bunu bir şekilde önce kavramak, sonra anlatmak zorundadır. Ve bu, faaliyetinin en gerçekçi saha çalışması seviyeleri için geçerlidir: bilgi verenlerle röportaj yapmak, ritüelleri gözlemek, akraba terimlerini ortaya çıkarmak, somut malzemenin sınırlarının izini sürmek, aile ve demografi çalışması yapmak ön çalışmaları tamamlayan unsurlar arasındadır. Etnografya araştırması bir yapı inşa etmek anlamında okumaya çalışmak gibidir. Zaman zaman yabancı, soluk, eksilteli noktalarla, tutarsızlıklarla, süpheli düzeltmelerle ve taraflı yorumlarla dolu katmanlardan gerçekleri bulmaya çalışmaktır.” (Geertz, 1973, Say. 10).

Geertz'in burada sözünü ettiği metin hiç kuşkusuz sosyal antropoloji ve etnografinin bütün saha bulgularıdır. Bu bulguların değerlendirilmesi, kavramlar arasındaki tutarlılık (coherence) ve bağdaşıklığın (cohesion) ortaya konulması, aralarındaki gerçekliğin ortaya çıkarılması en büyük sorunlardan biridir. Bu çalışmada yapılan geçmişten günümüze gelen kültürel değerlerin yaşayan unsurları üzerinde bir analiz çalışması hedeflenmiştir.

Tunceli'deki Alevi Ocakları hem mekânları hem pratikleriyle inançsal varlıklarına devam etmektedir. Baba ve Anaların Cemlerde sundukları inanç ritüelleri, verilen gülbenk (dua) ile toplum canlı ve ruhsal sağlıklı tutulmaya çalışılmaktadır. Ocak mensuplarının ebedi mekân eyledikleri ziyaretgâhlar/türbeler bugün de hem şehirde hem de dışarıdan gelen ziyaretçiler tarafından ziyaret edilmektedir. İçinde yaşanan post modern süreç içerisinde Ocaklar ve mensupları yeni yollar aramaya teşvik etmektedir. Özellikle sosyo-ekonomik nedenlerden dolayı göç vermiş olan Ocaklar, bazı mensupları yeniden mekânlara dönüp inanç ve kültürü korumak için uğraş vermektedirler. Bunun için vakıflar kurulmakta, ocaklar resmi olarak tescillendirilmekte, ziyaretgâhlar/türbeler onarılmakta ve yolları yeniden düzenlenmektedir.

Ayrıca Tunceli Ocakları ile ilgili son yıllarda sayıları çoğalan akademik çalışmalar Ocakların birbiriyle olan ilişkilerinde ve Ocakların daha fazla görünürlüğüne katkı sunmaktadır. Böylesi çalışmalar da Şı/Şâh Ahmet Ocağı (Şeyh Ahmet) ve ona bağlı olan Aktaş Babalarından olan Pir Baba/Kocali (Koca Ali) örneğinde olduğu gibi; tarihsel süreç içerisinde geldikleri mekânlar olan Horasan, Malatya ve Şeh Hasan'daki türbe/ziyaretgâhlar ile benzeri motif ve semboller taşıdıkları tespitine varılmıştır. Aynı şekilde Hünkâr Bektaş Veli anıt mezar taşlarının şekillerinde de Aktaş Babalarından olan Pir Baba/Kocali (Koca Ali) anıt mezarlarında çok benzerlikler tespit edilmiştir. Bu aynı zamanda inançsal bağlılığı ifade etmektedir ve ilişkilerin yeniden canlanmasına vesile olmaktadır. Aynı zamanda Şı/Şâh Ahmet ve Şı/Şâh Hasan Ocakları tarihsel süreçler içerisinde önemli görevler üstlendikleri görülmektedir. Yaşanan süreçler içerisinde geldikleri Malatya'daki mekânları ve inançsal hizmetler sekteye uğramadan yaşanırken, Batı Tunceli'deki mekânlar ise yeniden düzenleme ihtiyacı doğmuştur. Bu Ocağın temsilcilerinin ayrıca inançlarından dolayı yaşadığı göç süreçleri elbette bunda etkili olmuştur.

Çalışmanın dördüncü bölümünde Teun A. Van Dijk'ın eleştirel söylem analizi göstermiştir ki Alevilerin kültürel belleği yaşadıkları kentlerin ve mekânların belleği ile iç içe geçmiştir. Alevi inanç ve felsefesinin yeni nesillere aktarılması ve günümüzde geçirdiği dönüşümler özellikle sözlü anlatılarla gerçekleşmiştir. Türbe/Ziyaretgâhlara geçmişe verilen değeri göstermiştir. Mezar taşları üzerindeki yazıların günümüzdeki geçerliliklerini kültürel bağlamda koruması sayesinde de kent belleği ve Alevi inancı canlı kalmaktadır. Bu inancın devamlılığı için Aktaş Babaları'ndan Pir

Baba/Kocalı (Koca Ali) torunu Saycan Baba'nın ifade ettiği gibi; “doğru dur, doğru duvar hiçbir zaman yıkılmaz” anlayışı önemlidir. Yol yürüten Ana ve Babalar'ın 72 millete aynı gözle bakan yeni nesiller yetiştirirken, bireylerin rızalık sistemine dayalı; ikrar verip, özü ve sözü bir olan ve adaleti savunan, Canı merkeze alan Alevi toplumu insanlığa iyi gelecektir. Bahsedilen bütün bu aktiviteler ve söylemler Alevi toplumunun yaşadığı hafıza kaybının önüne geçmek için gerçekleşen çabalarıdır. Çalışmada ayrıntıları ile belirtilen Alevi kültürü, kültürel çeşitliliği ve bütünleştirici tavrı açısından adeta barışçıl söylemler hazinesidir. Bu kültürün ve söylemlerin gelecek nesillere aktarılması açısından çalışmada adı geçen Alevi merkezleri, geçmiş değerlerin ve kültürel birikimin aktarılması açısından Tunceli kent belleğini yaşatan mekanlardır. Çalışmada bahsi geçen bütün bu Alevi merkezleri, dede ve babaların söylemleriyle birlikte mezar taşları da ayrıca Alevi toplumsal hafızasının canlı tutulmasına çok önemli katkıları olmaktadır. Bütün bunlar dijitalleşen toplumda derinleşen toplumsal hafıza kaybına karşı özgün mücadele örnekleridir. Çalışmada ayrıntıları verilen ritüeller, otantik anlatılar ve söylemler kaybolmaya yüz tutmuş Alevi kültürel mirasının ve belleğinin aktarımında geçmişi bugüne bağlayan önemli kilometre taşlarıdır. Özellikle somut olmayan kültürel mirasın aktarımında Alevi ocakları kentin tarihsel anlatisinin aktarımı ve kültürel belleğin yaşatılması açısından önemli bir fonksiyona sahiptir. Bu yönüyle bu çalışma daha sonra Alevi kültürünün ve kültürel mirasın aktarımında yaşanan hafıza kaybı ve kent belleğinin yaşatılmasına dair yapılacak olan çalışmalara bir girizgâh olmaktadır.

Kaynaklar

- Arıkan, Zeki. “1518 (924) Tarihi Çemişgezek Livası Kanunnamesi”, *Tarih Dergisi*, Sayı 34, Say: 101 vd. 2011.
- Ayyıldız, Bektaş. *Buyruk, İmamı Cafer Buyruğu*, Ankara: Ayyıldız Yay., (t.y.).
- Berentjes, Burchard. *Die orantialische Welt*, Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaft, 1972.
- Bozarslan, Mehmet Emin. *Şerephan, Şerefname*, İstanbul: Yön Matbaacılık, 1976.
- Çakmak, Yalçın. *Sultan'ın Kızılbaşları, II. Abdülhamid Dönemi Alevi Algısı ve Siyaseti*, İstanbul: İletişim Yay., 2019.
- Çevik, Cafer. *Dersim'in Yazılamayan Hazin Hikayesi*, İstanbul: Demos Yay., 2020.
- Demirdöğen, Ahmet. *Dersim'de Bir Köy: Kozluca* (Bir Köy Monografisi), Kalan Yay., 2020.
- Dersimi, N. *Hatıratım*, İsveç: Roja Nu Yay., 1986.
- Genç, Vural. *Arabgir Tarihinin Kaynakları 1-2 Cilt*, Ankara: Kerem Aydınlar Vakfı, 2020.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation Of Cultures Selected Essays*, New York: Basic Books, Inc., Publishers 1973.
- Gülççek, Ali Duran. *Der Weg der Aleviten (Bektaschiten) (Alevilerin (Bektaşilerin) Yolu)*, Köln: Ethnographia Anatolica Yayınevi, 1994.
- Gökalp, Kağan. Bulut, S. *Dersimli Diyar Ağa*, Ankara: Kripto Kitaplar, 2011.
- Kaleli, Lütfi. *Kimliğini Haykaran Alevilik*, İstanbul: Can Yayınları, 3. Baskı, 1997.
- Harman, M-E., Yavuz. Başköy Köyü Mezarlarına Farklı Perspektiflerden Bakmak, *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi [International Journal Of Social Sciences]* Uluslararası Hakemli E-Dergi/ Referee International E-Journal Yıl: 6, Sayı: 12, ISSN:2587-1811- Yayımlanma Tarihi: 30.09.2021.
- Havilland, A.V.-Prins, Harald. E.L. -Walrath, Dana- McBride, Bunny, *Kültürel Antropoloji*, İstanbul: Kaknüs Antropolji, 2008.
- Kalman, M. *Belge ve Tanıklarıyla Dersim Direnişleri*, İstanbul: Nujen Yay., 1995.
- Kaygusuz, İsmail. *Bilim Bütün Değerlerin Üstündedir, Hünkar Hacı Bektaş Veli'yi Nasıl Okumalıyız*, İstanbul: Hünkar Basım, 2016.
- Kaya, Ali. *Dersim'de Alevi Ocakları ve Ziyaretleri*, İstanbul: Ender şeyler yayıncılık, 2024.
- Kemali, Ali. *Erzincan: Tarihi, Coğrafi, İçtimai, Etnoğrafi, İdari, İhsai Tetkikat Tecrübesi*, Erzincan: Resimli Ay Matbaası, 1932.

- Koçak, Y., Özen. *Hamdullah Çelebi Savunması*, İstanbul: Serçeşme Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Korkmaz, Esat. *Etimolojik Kızılbaşlık Sözlüğü*, İstanbul: Demos Yayınları, 2016.
- Onar köyü- Arapgir Malatya tanıtım broşürü, El basımı, t.y.
- Özkan, H. "Erzincan ve Çevresinde Orta Asya Türk Geleneğini Sürdüren Bezemeli Mezar Taşları", *A.Ü. Türkiyat Enstitüsü Dergisi*; Sayı 15, Erzurum: 2010.
- Palabıyık, A. (2011). Pierre Bourdieu Sosyolojisinde "Habitus", "Sermaye" ve "Alan" Üzerine1. *Liberal Düşünce Dergisi*(62), 1-21, Sayı/Issue 1 1. 2020.
- Şahin, Özgür. *Tunceli Bölgesinde bulunan mezar taşları üzerine bir değerlendirme*, Munzur Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. Sunum dosyası. Tunceli: El basımı, 2022.
- Şahin, İsmail. *Şeyh Hasan ve Şeyh Ahmet Tavit (Dede), Şeyh Hasan köyünün kuruluş tarihçesi*, Malatya: Rek Tur, Reklam Matbaa Ltd. Şti, 2020.
- Şenol, Şengül. *D. Aleviten in der Presse unter Atatürk, Eine Untersuchung zur Berichterstattung türkischer Tageszeitungen*, Hanau: Haag+Herchen Verlag/Yayınevi, 2020.
- Şenol, Şengül "Alevi İnanç Geleneğinde Ovacık Aktaş Babaları: Pir Baba ve Kocalı", *Ovacık*, Ed. Hepkon, Z. Yılmaz, L.Ş., Aslan, Ş., Ankara: Ütopya Yayınları, 2023.
- Şerefoglu, Ş. K. – Başbuğ, H, *Millî ve Milli Birlik Bilinci*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1985.
- Sevgen, Nazmi. *Zazalar ve Kızılbaşlar*, Ankara: Kalan Basım Yayın, 1999.
- Türkçe Sözlük.10. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2005.
- Molyneux-Seel, L. "A Journey in Dersim", *The Geographical Journal*, Voll. 44, No. 1, pp 49-68, 1914.
- Ulaşoğlu, İsmet Hakan. *Daha iyi Ziyaret, huzurlu İbadet İçin İnanç merkezlerine yapılan düzenlemeler*, Tunceli İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Elazığ: Önder Matbaa, 2016.
- Ünal, Mehmet Ali. *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*, Ankara: Türk Tarih Kurum Basımevi, 1999.
- Yalçın, Alemdar, Yılmaz, Hacı. "*Şeyh Hasan Ocağı ve Sinemilli Oymağı Üzerine Yeni Bilgiler*", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara: 2004, Sayı 30.
- Yılmazçelik, İbrahim. *XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Dersim Sancağı (İdari, İktisadi ve Sosyal Hayat)*, Elazığ: Kişisel Yayın, 1991.
- Yınanç, Refet. Elibüyük, Mesut. *1560 tarihli Malatya Tahrir Defteri, Karye-i Birmelik mad.99-102*, Gazi Üniversitesi yayımları, Ankara, 1983.
- Van Dijk, Teun A., *Critical Discourse Analysis*, JWST555-22, KWST555-Tannen January 16, 2015.
- Tapper, Richard, İran Sınır Boylarında Şahsevenler, Ankara: İmge Yayınları, 2004.
- Türkay, Cevdet. Osmanlıda Aşiretler Oymaklar, İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.

Kaynak Kişiler

- KK1:** Nazife ANA, (88 yaşında, ilkokul mezunu, emekli).
- KK2:** Saycan BABA, (89 yaşında, 2022 yılında vefat etti, ilkokul mezunu, emekli).
- KK3:** Rüstem POLAT, (73 yaşında, 2021 yılında vefat etti, İlkokul mezunu).
- KK4:** Hüseyin POLAT, (88 yaşında, 2007 yılında vefat etti, ilkokul mezunu, emekli).
- KK5:** Hasan POLAT, (93 yaşında, ilkokul mezunu, emekli).
- KK6:** Mustafa DÜZGÜN, (78 yaşında, üniversite mezunu, emekli).
- KK7:** Gülseren POLAT, (63 yaşında, lise mezunu, işçi).
- KK8:** Erdal POLAT, (69 yaşında, lise mezunu, çiftçi).
- KK9:** Mustafa DOĞAN, 73 yaşında, lise mezunu, emekli).
- KK10:** Ümmet KAYGUSUZ (75 yaşında, lise mezunu, emekli).
- KK11:** Mustafa DÜZGÜN, (76 yaşında, üniversite mezunu).
- KK12:** Kenan ÖNCEL (60 yaşında, üniversite mezunu, memur).
- KK13:** Sefer AKKUŞ, (61 yaşında, Üniversite mezunu, araştırmacı-yazar).

Fotoğraflar

- Nazife Ana ve Saycan Baba*; Aktaş Babaları, Polat ve Gülperi Şenol arşivi, Ovacık 2000. Fotoğraf 1.
- Kocalı Türbesi/Ziyaretgâhi*- Kocalı-Aktaş Babaları. Ali Haydar ve Hüsnüye Şenol arşivi, Ovacık, 2021. Fotoğraf 2.

Pir Baba/Kocali Türbe/Ziyaretgâhındaki anıt mezar taşı, Hüsniye Şenol arşivi, Ovacık, 2022. Fotoğraf 3.

Pir Baba/Kocali Türbe/Ziyaretgâhındaki anıt mezar taşı, Hıdır Şenol arşivi, Ovacık, 2022. Fotoğraf 4.

Pir Baba/Kocali türbe/ziyaretgâhındaki anıt mezar taşı, Hüsniye Şenol arşivi, Ovacık, 2022. Fotoğraf 5.

Pir Baba/Kocali Türbe/Ziyaretgâhındaki anıt mezar taşı, Hüsniye Şenol arşivi, Ovacık, 2022. Fotoğraf 6.

Pir Baba/Kocali Türbe/Ziyaretgâhındaki anıt mezar taşı, Hüsniye Şenol arşivi, Ovacık 2022. Fotoğraf 7.

Pir Baba/Kocali Türbe/Ziyaretgâhındaki anıt mezar taşları, Soyutlanmış İnsan Biçimli Mezar taşları. Hüsniye Şenol arşivi, Ovacık 2022. Fotoğraf 8.

Extended Abstract

In today's world, the history, identity and spirit of a city can exist with the beliefs, belief philosophy and cultural richness of the society in which it was lived in the past. It is stated that while a significant part of Alevi Ocakıs came from Khorasan at certain historical intervals in the last thousand years and made Anatolia their homeland, the communities of Şı/Şâh Ahmet and Şı/Şâh Hasan Ocakıs travelled from Malatya to West/Tunceli and preached the Alevi faith (Nazife, 2021, 3). According to Alemdar Yalçın, it is stated that they came to Anatolia from Uzbekistan Sayram region via Isfahan under the leadership of Sheikh Hasan and Sheikh Ahmet (Yalçın-Yılmaz 2004: no: 30). Saycan Baba, one of the Aktaş Babas, who stated that they are the continuation of the Great Dede Şı/Şâh Ahmet (Sheikh Ahmet), stated that they are members of this Quarry (Saycan Baba, 2021, 4). The Aktaş Babas, who took their name from Büyük Baba, who was a seyyit (seyyid), represent the Şı/Şâh Ahmet Quarry in this region. According to the oral information of the Aktaş Babas, Büyük Baba was born in 1780 and came to the place where he lives today, and they are the Babas who founded the hamlet. Kocali's birth is estimated to be around 1800. Then; Kucali, Seydemed (Seyyit), his children are Seğelu (Seyyit Halil), Seyyit Ali and Seyferat (Seyyit Ferat). Saycan Baba is the son of Seyyit Ali (Saycan Baba, 2021, 3), (Şenol, 2023, 507). Pir Baba and his son Kocali (Koca Ali) have a mausoleum/visitation centre in Aktaş hamlet and the communities living here make niyaz to their visit centre. According to the decision taken by the Erzurum Regional Board for the Protection of Cultural Assets in 2022, Koca Ali (Kocali) Tomb/Visitation Area was registered as an immovable cultural asset and a protected area. While it is stated that the tombstones in Pir Baba / Kocali Tomb / Visitation are the continuation of a deep-rooted tradition known as Balbal tradition - Taş Baba - Taş Ata in Khorasan culture (Şahin, 2022, 17). According to Sefer Akkuş; he states that the Aktaş Babas, who stated that these tombstones came from Malatya, have similarities of symbols, motifs and typologies in the tombstones of Onar Dede in Onar-Arapgir and Şı / Şâh (Şeyh) Ahmet Dede and Seyyid Teslim Abdal in Şeyh Hasan village (Şenol, 2023, 512). Similarly, these similarities were also detected in the tombstones of Sadkoğulları (known as Sadkolar) in Erzincan Kılıçkaya (Surbahan) village, which are relatives of Aktaş Babaları and belong to the 19th century (Şahin, 2024.1).

In the Ottoman period, it is known that Şı/Şâh Ahmet (Sheikh Ahmet) and Şı/Şâh Hasan Quarries took active roles in Çemişgezek Sanjakbeydom after the Battle of Çaldıran (1514) (Ünal, 1999, 323, Map 1) and in Hozat Livası established in 1848; for example, Kara Süleyman, the great grandfather of the Ağdat Babas of Şı/Şâh Ahmet Quarry, was appointed as a road guardian to West-Tunceli in 1860 (Yılmazçelik, 1999, 35-36). In the last quarter of the 19th century, with the guidance of Aktaş and Ağdat Babas, who had a great spiritual and physical power in the west of Tunceli in the last quarter of the 19th century, the region was heroically protected against the Russian invasion in 1877/1878, contrary to the misinterpretations of some historians, Nazife Ana and Saycan Baba from our oral sources gave extensive information about these events during the field studies (Nazife Ana, 2013, 3). From 1908 onwards, members of this quarry also took part in the Union and Progress Party government that came to power, and in the founding of the Republic of Turkey, Diyar (Diyap Ağa) Yıldırım, Hasan Hayri Kankotan, Ahmet Ramiz Tan, Mustafa Öztürk, Abdülhak Tevfik Gençtürk represented Dersim as deputies

(MPs) in the Founding Assembly of the Republic of Turkey (Çevik, 2020, 784-785). This study on Tunceli City Memory should be considered as a scientific reality research based on myths, legends and oral history fragments and tangible cultural elements coming from the depths of history to the present day.

HACI BEKTAŞ VELİ İLE İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR YÖNELİK BİBLİYOMETRİK BİR İNCELEME

A BIBLIOMETRIC REVIEW OF THE STUDIES ON HACI
BEKTASH VELİ

FATMA SÜREYYA KURTOĞLU*

Sorumlu Yazar

Öz

Hacı Bektaş Velî, düşünce dünyası Hoca Ahmet Yesevî tarafından oluşturulan Türk tasavvuf geleneğine dayanan, fikir ve eserleriyle Türk ve dünya toplumlarının aydınlanmasına katkılar sunmuş önemli bir tasavvuf büyüğüdür. Hacı Bektaş Velî'nin insanlığa bu hizmeti dolayısıyla çok farklı bilim dalları tarafından birçok çalışmaya konu edinildiği bilinmektedir. Yüzyıllar geçse de Hünkâr'ın öğütlerinin, yaşam tarzının ve eserlerinin etkisinin çağımızda da güncelliğini koruduğunu söylemek yanlış olmaz. Dolayısıyla bu zamana kadar Hünkâr hakkında yapılan çalışmaların genel bir fotoğrafını görmek onunla ilgili yapılacak daha sonraki çalışmalara fikir vermesi açısından önemli görülebilir. Bu bağlamda çalışmanın amacı Hacı Bektaş Velî hakkında yazılan makalelerin bibliyometrik yönlerini analiz etmektir. Çalışmada Web of Science ve Scopus veri tabanlarından toplanan veri setini incelemek için R-Studio aracı kullanılmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre Hacı Bektaş Velî konusundaki çalışmaların seyri 2009 yılında en yüksek seviyeye ulaşmış sonradan durağanlaşmışsa da son yıllarda tekrar yükselme eğilimindedir. "Hacı Bektaş Velî" anahtar kelimesinin ilk kez yer aldığı 5 makale 2008 yılında yayımlanmıştır. Hacı Bektaş Velî konusunda daha çok eğitim araştırmaları ve diğer inanç sistemleri ile Hacı Bektaş Velî'nin görüşlerinin ilişkilendirildiği çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bu konuda en üretken ülkeler Türkiye, ABD, Azerbaycan, İran ve Kuzey Makedonya'dır. Hacı Bektaş Velî hakkında yazılan makalelerin Hacı Bektaş Velî, Bektaşizm, Bektaşî, Alevizm, Sufizm gibi konulara daha fazla dikkat çektiği tespit edilmiştir. Sınırlılıklar değiştirilerek yapılacak benzer araştırmaların Hacı Bektaş Velî konusunu incelemek isteyen araştırmacılara genel bir bakış açısı sunması düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hacı Bektaş Velî, Bibliyometrik analiz, R-Studio

Abstract

Hacı Bektaş Velî is an important Sufi elder whose world of thought is based on the Turkish Sufi tradition created by Hodja Ahmet Yesevî and who has contributed to the enlightenment of Turkish and world societies with his ideas and works. It is known that Hacı Bektaş Velî has been the subject of many studies by many different branches of science due to this service to humanity. Although centuries have passed, it would not be wrong to say that the influence of Hünkâr's advice, lifestyle and works remain relevant in our age. Therefore, it may be considered important to see a general picture of the studies on Hünkâr in order to give an idea for future

Araştırma Makalesi / Künye: KURTOĞLU, Fatma Süreyya. "Hacı Bektaş Velî ile İlgili Yapılan Çalışmalara Yönelik Bibliyometrik Bir İnceleme". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 45-61. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1624212>

* Doç. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yabancılar Türkçe Öğretimi ABD, Ankara, Türkiye, E-mail: fatma.kurtoglu@hbv.edu.tr; ORCID: 0000-0002-2914-4193.

studies on him. In this context, the aim of this study is to analyze the bibliometric aspects of journal publications on Hacı Bektaş Velî. R-Studio tool was used to analyze the dataset collected from Web of Science and Scopus databases. According to the results of the research, the course of studies on Hacı Bektaş Velî reached its highest level in 2009 and then stagnated, but it has tended to increase again in recent years. The first 5 articles with the keyword “Hacı Bektaş Velî” were published in 2008. It is seen that studies on Hacı Bektaş Velî are mostly related to educational research and other belief systems and Hacı Bektaş Velî’s views. The most productive countries in this field are Turkey, USA, Azerbaijan, Iran and North Macedonia. It has been determined that the articles written about Hacı Bektaş Velî draw more attention to issues such as Hacı Bektaş Velî, Bektaşizm, Bektaşî, Alevism, Sufism. It is thought that similar studies to be conducted by changing the limitations will provide a general perspective to researchers who want to examine the subject of Hacı Bektaş Velî.

Key Words: Hacı Bektaş Velî, Bibliometric analysis, R-Studio

1. Giriş

Bütün dünyada toplulukları bir arada tutan, onları bir şuur etrafında toplayan şahsiyetler vardır. Bunlar yapmış oldukları işler, ortaya koydukları eser ve görüşleriyle toplumlarının millî ve manevî kimliğinin inşasına katkılar sunmaktadırlar. Türk milleti, bu bağlamda değerlendirilebilecek Hoca Ahmed Yesevî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Hacı Bayram Velî, Ahi Evran, Yunus Emre gibi son derece önemli pek çok isme sahiptir.

Hacı Bektaş Velî, düşünce dünyası Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî tarafından oluşturulan Türk tasavvuf geleneğine dayanan, fikir ve eserleriyle özelde kendi tasavvuf görüşü etrafında birleşen müritlerinin genelde ise Türk toplumunun aydınlanmasına katkılar sunmuş önemli bir tasavvuf büyüğüdür.

Diğer pek çok tasavvufî isimde olduğu gibi tarihî kaynaklarda Hacı Bektaş Velî’nin ailesi, çocukluğu ve yetişmesi ile ilgili bilgiler bulunmamaktadır. Onun hakkında bilinenler, menkıbevi hayat hikâyesi olan *Velâyetnâme* ile Elvan Çelebi’nin *Menâkıbu’l-Kudsiyye fî Menâsibi’l-Ünsiyye* ve Ahmed Eflâkî’nin *Menâkıbu’l-ârifin* adlı eserlerinden elde edilen bilgilerden ibarettir (Ocak, 1996: 455). 1207-1270 yılları arasında yaşadığı bilinen Hacı Bektaş Velî, Horasan’ın Nişabur şehrinde doğmuş, orada yetişmiş, daha sonra Anadolu’ya gelmiştir. Arapça bilmesi, İslâmî ana kaynaklara vukufiyeti, Anadolu ve Anadolu dışına taşan tesirleri onun ciddi bir eğitim aldığıın işaretleridir (Duran, 2014).

“Bektaşilik, kökleri, tarihi bir vakta olarak, Türklerin İslamiyet’i tanımaya başladıkları dönemlere kadar uzanan belli siyasi, tarihi, coğrafi, içtimai, iktisadi ve kültürel şartların tedricen oluşturduğu bir İslami inanç ve kültür olgusudur. Türklerin İslam’a bakış ve onu anlayış, yorumlayış ve yaşayışlarına dair ilk izlerin kümelendiği bir inceleme alanıdır.” (Fığlalı, 2006: 254). “Hacı Bektaş-ı Velî’nin tasavvuf düşüncesi, yaşadığı çevre icabı, hiç şüphesiz İslam fikhinin sıkı kurallarıyla sınırlandırılan Ortodoks bir anlayış değil, Horasan Melâmetiyyesi’nin kuru zühhd (asetizm) karşısı cezbeci (ekstatik) karakterini yansıtan bir düşüncedydi. Bundan da öte, bu İslâm anlayışı, İslâm süflüğünün yapısından kaynaklanan geniş bir hoşgörüyeye dayanan, mühtedileri birdenbire eski kültür çevrelerinden koparmadan, bu kültürden gelen eski inançlarını da kendi içerisinde değerlendiren bağdaştırmacı (senkretik), yeni bir İslâm anlayışıydı.” (Ocak, 2002: 656). Bu özelliklerinin yanı sıra devletin XVI. yüzyıldan itibaren resmen tanıdığı, sünnî olmayan tek tarikat olması sebebiyle Bektaşilik, Türk ve yabancı araştırmacıların en çok ilgisini çeken ve en çok araştırılan tarikat olmuştur (Ocak, 1992: 373).

Hacı Bektaş Veli'nin dinî ve tasavvufî muhtevalı pek çok eseri vardır. Bunların en tanınmış *Makâlât*'tir. Aslı Arapça olan ve tasavvufî konularda yazılmış müstakil risalelerden oluşan eser, klasik tertibe uygun olarak besmele, Allah'a hamd, Peygamber'e salavat ile başlamaktadır. Eserde çeşitli konuları ele alan on bir bölüm bulunmaktadır. Tasavvufî düşüncelerini yaymak, hayat ve kâinat hakkındaki telakkilerini geniş kitlelere aktarmak amacıyla uygun olarak didaktik ve akıcı bir üslupla kaleme alınan eserde zor anlaşılacak konular, sohbet havasında ve somut örneklerle daha anlaşılır hâle getirilmiştir. İslam itikat, ibadet ve ahlakına ait hususlar ayet ve hadislerle desteklenerek ferdî ve içtimai ahlaka ait unsurlar ortaya konulmuştur. Pek çok dinî ve tasavvufî meselenin oldukça geniş biçimde ele alındığı bu eserin en önemli özelliği, Hacı Bektaş'ın fikirlerinin tespitinde kullanılacak asıl kaynak hüviyeti taşıyor olmasıdır (Duran, 2014).

Bir başka eseri *Besmele Tefsiri*'nde ise bismelenin faziletleri anlatılmaktadır. Bu eserde Yaratıcı'nın Allah, Rahmân ve Rahîm adları üzerinde durularak her işe "Besmele" ile başlamanın fazilet ve yararlarından bahsedilmiş, Allah'ın lütfu, ihsanı, bağışlayıcılığı ve cömertliği gibi konular, insanlar arası ilişkilerde de aynı temalar üzerine oturtulmuştur (Duran, 2010: 205-207).

Fatiha Tefsiri'nde Fatiha Suresi, kelime kelime açıklanmış, Fatiha okumanın fayda ve faziletleri çeşitli ayet ve kıssalarla desteklenerek yorumlanmıştır (Altınok, 2010a: 171).

Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye, didaktik bir üslupla ve soru cevap şeklinde Farsça olarak kaleme alınmıştır. Diğer eserlerinde olduğu gibi insanın kendini arındırması, dervişin yapması gerekenler, Allah'a ulaşmanın yolları, veliliğin hâlleri, nefsin makamları gibi çeşitli dinî ve tasavvufî meseleler ayet, hadis ve Abdulkadir Geylanî, Ahmed Yesevî, Tüsterî, Kuşeyrî gibi tasavvuf büyüklerinin sözleriyle izah edilmiştir (Duran, 2014).

Farsça kaleme alınan *Kitâbu'l-Fevâid*'i ise dinî ve tasavvufî konuların ele alındığı didaktik bir eserdir. *Makâlât*'la olan benzerliği dolayısıyla Hacı Bektaş Veli'ye ait olduğu kabul edilen eser (Altınok, 2010b), Coşan'a göre yapılan muhtelif ilave ve tahriflerle aslı hüviyetinden uzaklaşmıştır (1986: XL).

Hacı Bektaş Veli, eserleri ve düşünce dünyasıyla ilgili pek çok araştırma kaleme alınmıştır. Bunlardan Duran (1995), Özcan (2001), Şahin (2007), Salman (2012), Kardaş (2016) ve Kurum (2021)'un doktora; Dündar (2002), Aka (2003), Çalışkan (2005), Aslan (2007), Bozkurt (2008), Macit (2012), Çukurluöz (2018), Yıldızhan (2018), İncel (2019), Şahin (2019), Kurtoğlu (2021), Karagöz (2021), Şahin (2023), Yazar (2022) ve Ulusoy (2024)'un yüksek lisans tezleri bu konudaki belli başlı çalışmalardır.

Bunların dışında Coşan (1986), Noyan (1986), Gölpınarlı (1995), Ocak (1997), Güzel (2002), Aytaş ve Yılmaz (2004), Duran (2007), Duran ve Gümürlüoğlu (2010), Aytaş, Özkan, Duran, Bankır ve Altınok (2010), Altınok (2010a), Altınok (2010b), Kurtoğlu (2015)'nin Hacı Bektaş Veli'yi konu eden çalışmaları da dikkat çekmektedir.

Genel olarak Bektaşilik düşüncesi ile Bektaşiliğin Türk kültürü ve tasavvuf geleneğindeki yerini konu alan çalışmalar da mevcuttur. Bunlardan bilhassa Atalay (2018), Eröz (1977), Öztürk (1990), Ocak (1980;1981;1983), Fıglalı (2006) ve Coşan (2019) Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik araştırmalarında en çok başvurulan kaynaklar arasındadır.¹

¹ Hacı Bektaş Veli ile ilgili 2010 yılına kadar yapılan yayınlar için bk. (Çimenli, 2010).

Bu araştırmada yukarıda da değinilmiş olan araştırmalardan farklı olarak herhangi bir kategori sınırlaması yapmadan Hacı Bektaş Velî ile ilgili makaleler üzerine bibliyometrik analiz gerçekleştirilmiştir. WoS ve Scopus veri tabanlarında yer alan ve WoS veri tabanında topic sekmesinde; Scopus veri tabanında ise makale başlığı, zet ve anahtar kelimeler içerisinde Hacı Bektaş Velî geçen araştırmalara odaklanılmıştır. Böylelikle bu çalışmada Hacı Bektaş Velî literatürü ile ilgili genel bir perspektif ortaya koymak amaçlanmıştır. Diğer bir ifadeyle çalışmada literatürdeki ana odak noktası Hacı Bektaş Velî olan farklı bilim dallarında yer alan çalışmalara ulaşmak hedeflenerek bundan sonra Hacı Bektaş Velî ile ilgili yapılacak çalışmalara farklı bir bakış açısı sunmak hedeflenmiştir. Bu bağlamda ilgili konu alanını bütüncül bir Şekilde incelemek için çalışma aşağıdaki sorulara cevap vermeyi amaçlamaktadır:

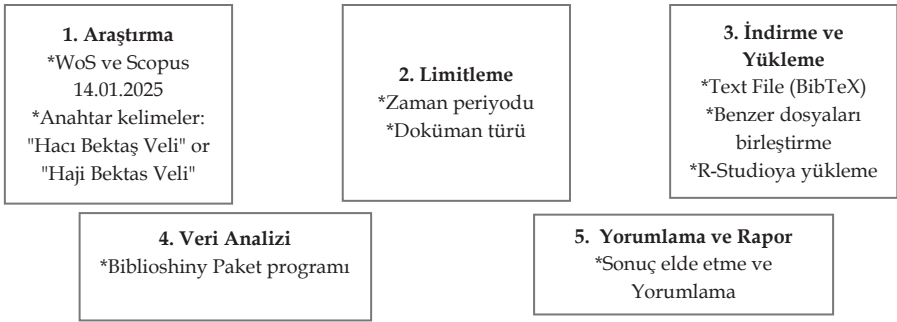
1. Hacı Bektaş Velî ile ilgili yayınlanan makalelerin yıllara göre dağılımı nasıldır?
2. Hacı Bektaş Velî'ye en çok ilgi duyan araştırmacılar kimlerdir?
3. Hacı Bektaş Velî konusunda en üretken ülkeler hangileridir?
4. Hacı Bektaş Velî ile ilgili en çok ilgi gören makaleler hangileridir?
5. Hacı Bektaş Velî konusuyla ilgili en çok makale yayımlanan dergiler hangileridir?
6. Hacı Bektaş Velî ile ilgili yayımlanan makalelerde en çok kullanılan anahtar kelimeler hangileridir?

2. Yöntem

Bu araştırma Web of Science (WoS) ve Scopus veri tabanlarında yer alan da Hacı Bektaş Velî ile ilgili makalelerin bibliyometrik analiz yöntemine uygun olarak incelenmesi amacıyla gerçekleştirilmiştir. Literatüre dayalı yapılan açıklamalara bakıldığında bir araştırma alanına ilişkin yapılan *alışmaların* farklılaşması ve artışıyla birlikte bilimsel *ktuların* yeni eğilimler oluşturduğu ifade edilmektedir. Ortaya *ıkan* bu eğilimler farklı istatistiksel analizler yardımıyla belirlenebilmektedir. Bibliyometrik analiz de bu analizlerden biri olarak bilinmektedir. Bu analiz yöntemi, belirlenmiş bir konuda gerçekleştirilen *alışmaları* araştırmacının/araştırmacıların ihtiyaç duyduğu parametreler (yıllara göre araştırma *retim* grafiği, etkili yazarlar ve kurumlar, yazarların iş birliği ve atıf ağı vb.) dahilinde ortaya koyan geniş *aplı* istatistikleri içermektedir (Aria & Cuccurullo, 2017; McBurney & Novak, 2002). Bu bağlamda *alışmada*, WoS ve Scopus veri tabanlarında yer alan ve WoS veri tabanında konu, Scopus veri tabanında ise makale başlığı, *zet* ve anahtar kelimeler içerisinde Hacı Bektaş Velî geçen dergi makaleleri analiz edilmiştir.

2.1. Veri toplama süreci

Bibliyometrik analize konu olan çalışmalarda genelde belirlenen konu alanı ile ilgili yeterli sayıya ulaşmış çeşitli çalışmalardan (makale, kitap, bildiri ve tez) oluşan yayın türlerinden meydana gelen veri seti incelenerek (Ellegaard & Wallin, 2015) işlem gerçekleştirilmektedir. Bu bağlamda araştırmamızda WoS ve Scopus veri tabanlarındaki dergi makaleleri incelenmiştir. Araştırmadaki veri setine erişimin sınırları Şekil 1'deki görselde yer almaktadır.



Şekil 1. Veri Toplama Süreci

Çalışmada günümüzde görece en çok takip edilen veri tabanları olan WoS ve Scopus'ta yer alan yayınlar değerlendirilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak araştırmanın amacı doğrultusunda “Hacı Bektash Veli” or “Hacı Bektas Veli” or “Hacı Bektas Veli” anahtar kelimesi WoS'ta taranmıştır. Bu taramada Bu taramada anahtar kelime ve özet gibi kriterleri göz önünde bulundurularak ve aranan kelime/kelime gruplarının ilişkili olduğu çalışmaların kapsamı düşünülerek. “topic” seçeneği tercih edilmiş ve 53 adet çalışmaya ulaşılmıştır. Daha sonra Scopus veri tabanında “article title, abstract, keywords” içerisinde “Hacı Bektash Veli” or “Hacı Bektas Veli” or “Hacı Bektas Veli” yazılarak tarama yapılmıştır. Bu tarama da ise 146 çalışmaya ulaşılmıştır. Her iki veri tabanından ilk taramada 199 çalışma elde edilmiştir. İlgili çalışmalara ulaşırken, veri setindeki yayınlarda yayın türü, -ciddi akademik yayın süreçlerinden geçtiklerini düşündüğümüz- “article (WoS ve Scopus)” ve “review (Scopus)” olarak sınırlandırılmış ve bu sınırlama sonrasında WoS veri tabanında 51, Scopus veri tabanında 128 çalışmaya ulaşılmıştır. Daha sonra, WoS ve Scopus veri tabanlarında Hacı Bektaş Veli'nin bir çalışmada ilk kez kullanımının 2008 yılında gerçekleştiği tespit edilmiş ve çalışmada zaman aralığının başlangıç tarihi olarak 2008 yılı sınır olarak kabul edilmiştir. Verilerin indirildiği tarih 14.01.2025'dir. Dolayısıyla veri setine bu tarihe kadar olan yayımlanmış çalışmalar (2008-2024) dahil edilmiştir. Bu sınırlandırmalar sonrasında elde edilen veri setleri “BibTeX” file dosyası şeklinde bilgisayar ortamına kaydedilmiştir. Bu kaydetme sonrasında her iki veri tabanından elde edilen 179 adet çalışmaya ait veriler R yazılımında geliştirilen bir kod yardımıyla birleştirilerek mükerrer çalışmalar ayıklanmıştır. Bu ayıklama işlemi sonucunda mükerrer 67 adet çalışma elenerek WoS ve Scopus veri tabanlarından indirilmiş mükerrer olmayan Hacı Bektaş Veli ile ilgili nihai 112 çalışma üzerinden analizler gerçekleştirilmiştir.

2.2. Verilerin analizi

Elde edilen verilerin analizi için R istatistik programının altyapısı ile uyumlu çalışan R-Studio programından faydalanılmıştır. R programlama dili kullanıcılarına farklı seçenekler sunan açık kaynak kodludur. Bu durum onun sürekli güncellenmesine imkan tanımaktadır. Programın kullanıcıları <https://cran.r-project.org/> web sitesinde araştırmacılara sunulan paketlerden faydalanabilmektedir. Bu çalışmada ise veriler, sunulan paketlerden biri olan bibliometrix paketinden (University of Naples Federico II'den Massimo Aria ve Corrado Cuccurullo'nun işbirliği ile geliştirilen) faydalanılarak analiz edilmiştir. R-Studio'ya eklenen “bibliometrix” paketi aktif edilerek WoS ve

Scopus'tan indirilen ve R yazılımında geliştirilen bir kod yardımıyla birleştirilen “BibTeX” dosyası bu arayüze eklenmiştir. Ekleme işleminden sonra bibliometrix paketinin sunduğu yıllara göre üretkenlik grafiği, en ilgili araştırmacılar, ülkeler, Hacı Bektaş Veli'ye yönelik alanyazındaki trendler, anahtar kelime analizi gibi analiz türlerinden yararlanılarak elde edilen nicel veriler ve grafikler yorumlanmış, neticede Hacı Bektaş Veli ile ilgili makalelerin genel çerçevesi ve eğilimi belirlenmiştir.

3. Bulgular

Araştırmanın bu bölümünde incelenen veri setinde Hacı Bektaş Veli'yi konu edinen makale *çalışmalarına* dair elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Aşağıdaki tabloda Hacı Bektaş Veli'yi konu edinmiş dergi makalelerine ilişkin temel bilgiler sunulmuştur.

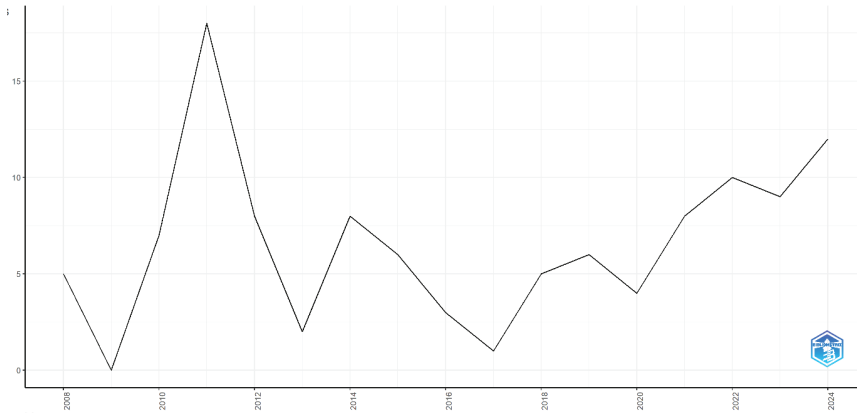
Tablo 1. Ana Bilgiler

Zaman aralığı	2008:2024
Belgeler	112
Yazarlar	124
Tek yazarlı çalışma	84
Makale	102
Derleme	10

Tablo 1'deki bilgilere göre 14 Ocak 2025 tarihinde erişilen veri setine göre WoS ve Scopus veri tabanlarında “Hacı Bektash Veli” or “Hacı Bektaş Veli” or “Hacı Bektaş Veli” anahtar kelimesi ilk kez 2008’de bir yazar tarafından kullanılmıştır. Her iki veri tabanında bu anahtar kelimeler ile gerçekleştirilen 112 makale (10 review) yayımlanmıştır. On altı yıllık bir süre içerisinde toplamda 124 farklı yazar Hacı Bektaş Veli üzerine çalışma gerçekleştirmiştir. Yukarıda yer alan tablo incelendiğinde yazarların çoğunun (f=84) araştırmalarını tek başlarına gerçekleştirdikleri görülmektedir.

Aşağıda yer alan Şekil 2’de WoS ve Scopus veri tabanlarında Hacı Bektaş Veli konulu makalelere yönelik bilimsel üretim grafiği yer almaktadır.

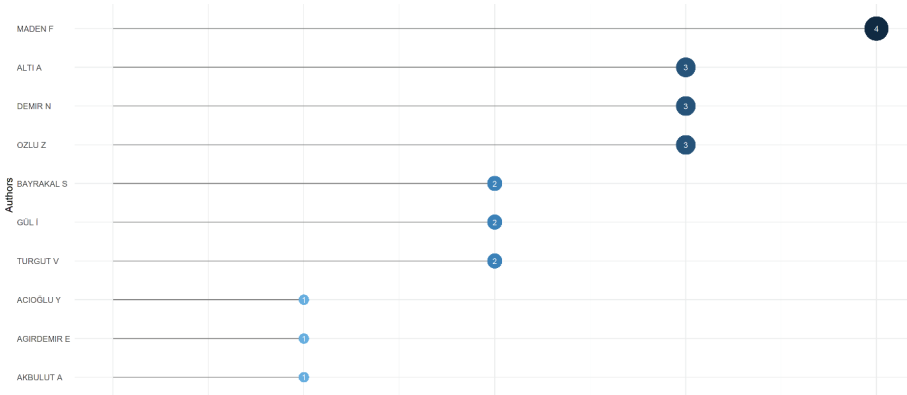
Şekil 2. Yıllık Bilimsel Üretim Grafiği



Yukarıda yer alan Şekil 2 incelendiğinde Hacı Bektaş Velî araştırmalarında makale çalışmasının ilk defa 2008 yılında başladığı görülmektedir. Farklı zaman dilimleri incelendiğinde genelde yayımlanan eserlerin yıllara bağlı olarak değişkenlik arz ettiği görülsede 2009 yılından sonra eser sayısının tepe noktasına ulaştığı görülmektedir. Bu durum 2009 yılının Hacı Bektaş Velî'nin doğumunun 800. yılı anısına UNESCO tarafından "Hacı Bektaş Velî Yılı" olarak ilan edilmesinden kaynaklanmış olabilir. Öte yandan Hacı Bektaş Velî ile ilgili makale üretiminde son yıllarda dalgalanmalar olsa da ilgili alandaki çalışmaların son bir kaç yıldır yeniden bir ivme kazandığı söylenebilir.

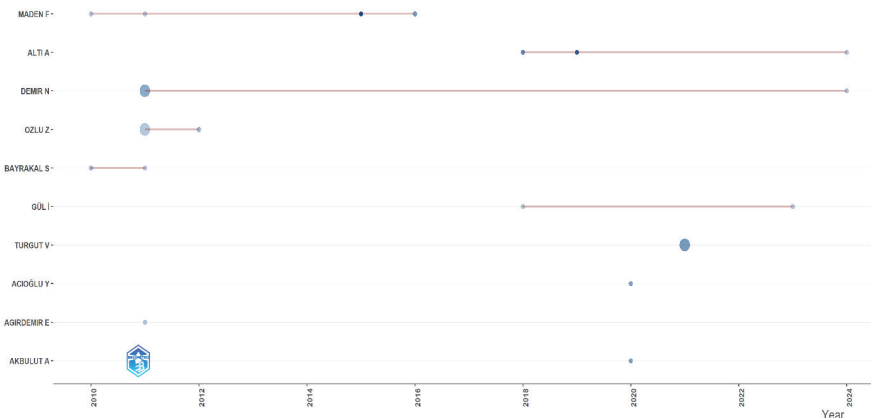
Aşağıda yer alan Şekil 3'de WoS ve Scopus veri tabanlarında Hacı Bektaş Velî konusuna ilgi duyan ilk 10 araştırmacı ve konuyla ilgili makale yazmaya başladıkları yıl ve ürettikleri makale sayıları yer almaktadır.

Şekil 3. En ilgili yazarlar



Şekil 3'te yer alan bilgilere göre Maden, F.'nin 4 makaleyle Hacı Bektaş Velî'ye ilişkin en ilgili yazar olduğu görülmektedir. Onu Altı, A., Demir, N. ve Özlü Z. takip etmektedirler. Diğer araştırmacıların ise bu yazarlara yakın sayıda makale ürettikleri görülmektedir. Hacı Bektaş Velî ile ilgilenen ilk 10 araştırmacının yayına başlama yılları ve atıf patlama değerleri Şekil 4'de yer almaktadır.

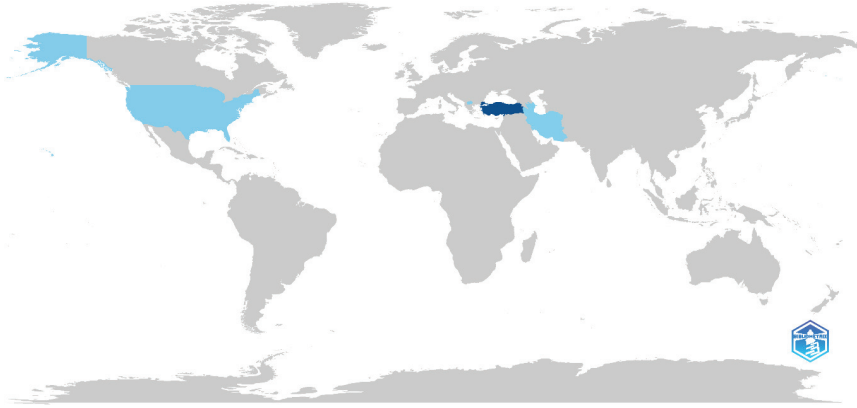
Şekil 4. Yazarların zaman içinde üretimleri



Şekil 4'te yer alan bilgilere göre makale sayısında birinci sırada olan Maden, F.'nin WoS ve Scopusla sınırlı olmak üzere Hacı Bektaş Velî üzerine ilk makalesini 2010'da yazdığı görülmektedir. Bu yazar 2016 yılına kadar 4 makale üretmiş ve daha sonraki yıllarda konuyla ilgili makale üretmemiştir. İlk 10 araştırmacı içerisinde bu konuyla son yıllara kadar ilgili olduğu görülen yazarlardan birisi Demir, N.'dir. Konuyla ilgili ilk eserini 2011 yılında yazmış olan yazarın 2024 yılında yayınlanmış eseri de vardır. Yazarlar arasında yer alan Altı, A. da konuyla ilgili ilk eserini 2018 yılında yayımlamıştır. Yazarın son yıllarda da bu konuyla ilgili yayınlanmış eseri bulunmaktadır. Bunun yanında yukarıda yer alan Şekil 4'teki noktaların büyüklüğü makale sayısı ile ilgili iken renk koyuluğu ise makaleye gelen atıf değeri hakkında ipucu vermektedir. Diğer yandan görsel incelendiğinde yıl başına en fazla makale yazan araştırmacının Maden, F. olduğu görülmektedir. Ancak Maden, F.'nin, 2015 yılında yazmış olduğu “Yeniçerilik-Bektaşılık İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşiler” (Maden, 2015) 2022) adlı çalışmanın alanda ilgi gören çalışma olduğu söylenebilir. Çalışma Yeniçerilik-Bektaşılık ilişkilerinin nasıl başladığını ve gelişme gösterdiğini tespit eden ve daha sonra Yeniçeri isyanlarında Bektaşilerin aldıkları tutumu inceleyen bir araştırma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aşağıda yer alan Şekil 5'te WoS ve Scopus veri tabanlarında Hacı Bektaş Velî üzerine yazılan makalelerin ülkelere göre bilimsel üretim haritasına yer verilmiştir.

Şekil 5. Ülkelere göre bilimsel üretim



Şekil 5'te yer alan bilimsel üretim haritasına bakıldığında buradaki gri rengin WoS ve Scopus veri tabanlarında Hacı Bektaş Velî ile ilgili herhangi bir makale üretiminin yapılmadığını belirttiği görülmektedir. Açık mavi renkli ülkeler Hacı Bektaş Velî ile ilgili makale üretiminin olduğunu, koyu mavi renkli ülkelerde ise bu konuyla ilgili bilimsel üretimin diğer ülkelere göre daha çok yapıldığını göstermektedir. 14 Ocak 2025 tarihi itibarıyla Hacı Bektaş Velî ile ilgili makalelerinin en fazla üretildiği ilk 10 ülke sırasıyla Türkiye (f=146), ABD (f=4), Azerbaycan (f=2), İran (f=1) ve Kuzey Makedonya (f=1) olmuştur. Bu bilgi, yukarıda sayılan ülkelerde, diğer ülkelere göre Hacı Bektaş Velî'nin daha fazla önem verildiğinin göstergesi sayılabilir.

Aşağıda yer alan Tablo 2'de Hacı Bektaş Velî makalelerinde en fazla referans alınan çalışmaların hangi ülkelerde gerçekleştirildiğine yönelik bilgiler yer almaktadır.

Tablo 2. *En fazla alıntı yapılan ülkeler*

Ülke	Toplam atf	Ortalama makale atfı
Türkiye	74	0,80
Azerbaycan	0	0.00
İran	0	0.00
Makedonya	0	0.00
ABD	0	0.00

Tablo 2’de yer alan bilgilere göre Hacı Bektaş Velî ile ilgili en fazla referans alınan makalelerin gerçekleştirildiği ülke Türkiye’dir. Diğer ülkelerin bilimsel üretimde ilk 10 ülke içerisinde yer almalarına rağmen alıntı sayılarında söz sahibi olmadıkları görülmektedir. Bu durum sözü edilen ülkelerdeki Hacı Bektaş Velî üzerine üretilen makalelerin alıntılanmadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Aşağıda yer alan Tablo 3’te WoS ve Scopus verilerine göre Hacı Bektaş Velî ile ilgili yazılan bilimsel makalelerin toplam alıntı sayıları yer almaktadır.

Tablo 3. *En çok atf alan makaleler*

Yazar ve Çalışması	Toplam atf
SOILEAU M, 2014, WELT ISLAM	7
TAŞĞIN A, 2019, TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAS VELİ ARŞ. DERGİSİ	7
MADEN F, 2015, TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAS VELİ ARŞ. DERGİSİ	6
ÖZLÜ Z, 2015, BELLETEN	5
KOKSAL M, 2021, TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAS VELİ ARŞ. DERGİSİ	4
KIZILKAYA O, 2019, TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAS VELİ ARŞ. DERGİSİ	4
AYHAN G, 2014, TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAS VELİ ARŞ. DERGİSİ	3
ALTI A, 2019, TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAS VELİ ARŞ. DERGİSİ	3
MADEN F, 2016, TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAS VELİ ARŞ. DERGİSİ	2
KÜÇÜKÖZYİĞİT U, 2015, TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAS VELİ ARŞ. DERGİSİ	2

Yukarıda yer alan Tablo 3’deki bilgiler ışığında toplam alıntı sayısına göre listelenen makalelerde uluslararası alanda Hacı Bektaş Velî konusunda çalışma yapan araştırmacılar tarafından en çok ilgi gören çalışmanın Soileau, (2014) tarafından yapılan “Conforming Haji Bektash: A Saint and His Followers between Orthopraxy and Heteropraxy” ve Taşğın ve Atay (2019) tarafından üretilen “Hazreti Şah’ın

Avazı Turna Derler Bir Kuştadır”: Hacı Bektaş Velayetnamesi’nde Turna ve Turna İlahisi” adlı eserler olduğu görülmektedir. Bunları takip eden diğer makalenin ise Maden (2015) tarafından kaleme alınan “Yeniçerilik-Bektaşılık İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşiler” adlı eserdir. Bu eserin uluslararası alanda ilgi gördüğü ifade edilebilir. Bu durum Şekil 4’de yer alan (yazarların zaman içinde üretimleri) bilgilerle de örtüşmektedir.

Aşağıda yer alan Tablo 4’te Hacı Bektaş Velî konusuyla ilgili yazılan bilimsel makalelerin en çok yayımlandığı dergilere yer verilmiştir.

Tablo 4. En ilgili kaynaklar

Kaynak	Makale (f)
TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAS VELİ ARŞ. DERGİSİ	91
MİLLÎ FOLKLOR	2
BELLETEN	1
BİLİMNAME	1
ESKİYENİ	1

Yukarıdaki Tablo 4’te yer alan dergilere bakıldığında konuyla ilgili en *çok* makalenin yayımlandığı derginin “Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi” olduğu görülmektedir. Bunu 2 makale ile “Millî Folklor” derdisi takip etmektedir. Bu dergilerin *özellikle* sosyal bilimler ve kültürel anlamda eserler yayımladığı bilinmektedir.

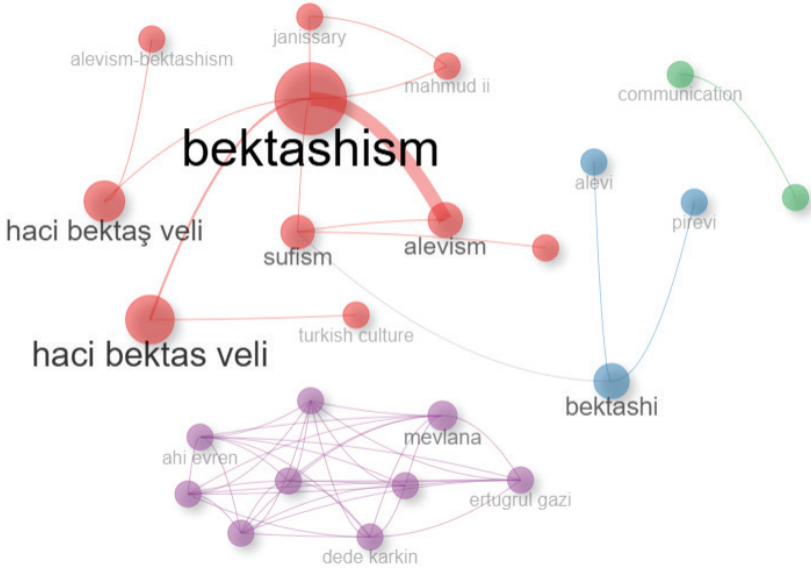
Aşağıda yer alan Şekil 6’da Hacı Bektaş Velî ile ilgili gerçekleştirilen makalelerde en fazla kullanılan anahtar kelimelerden oluşan keyword plus kelime bulutu yer almaktadır.

Şekil 6. Kelime bulutu



Yukarıda yer alan Şekil 8'deki kelime bulutu yapılandırılırken tek kelime ile sınırlandırılma yapılmıştır. Buna göre en fazla kullanılan 50 keyword plus limit olarak ayarlanmıştır. Buna göre en fazla kullanılan 50 keyword plus limit olarak ayarlanmıştır. Alan yazında (Garfield, 1990) keywords plus'ın, yazarların kullandıkları anahtar kelimelere oranla daha kapsamlı bilgiler içerdiği belirtilmektedir. Bu bağlamda herhangi bir alanda çalışmak isteyen araştırmacının dergilerin yönergelerinde belirtilen 3 ile 5 arasında anahtar kelime kullanması beklenmektedir. Çeşitli veri tabanları araştırmacılar tarafından kullanılan anahtar kelimeler üzerinden çalışılan alanla ilgili daha detaylı bilgilere erişebilmek için keyword plus üretmektedir. Üretilen bu keyword plus ilişkili olduğu diğer anahtar kelimelerle ilişki sıklığını ve konuyla ilgili genel eğilimi ortaya koymaktadır (Tripathi et al., 2018). Bu bağlamda yukarıdaki Şekil 6 incelendiğinde Hacı Bektaş Velî konusunda en sık kullanılan anahtar kelimeler Hacı Bektaş Veli, Bektaşizm, Bektaşî, Alevizm, Sufizm şeklinde devam etmektedir. Bu anahtar kelimeler ışığında, hangi anahtar kelimelerin hangi kelimelerle daha sık birlikte kullanıldığına yönelik yapılan "birlikte geçen kelimeler" analizi yapılarak Şekil 7'de gösterilmiştir.

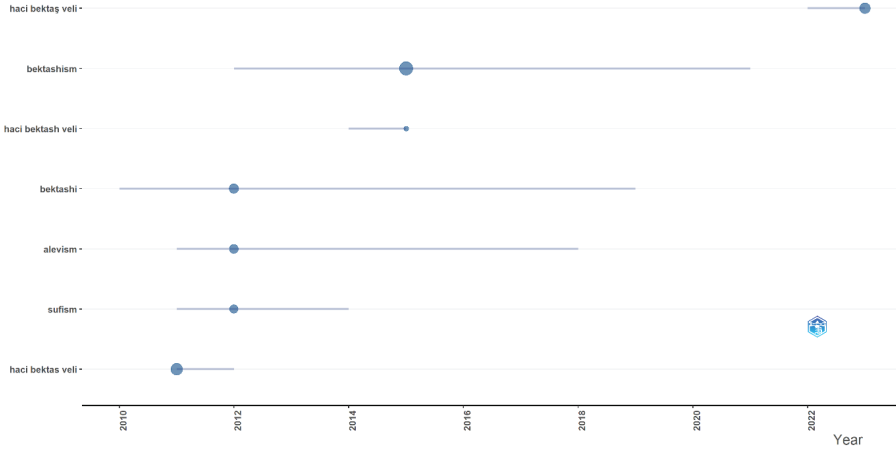
Şekil 7. Birlikte geçen kelimeler



Yukarıda yer alan Şekil 7'de hangi anahtar kelimelerin makalelerde hangi kelimelerle daha sık birlikte kullanıldığını gösteren gruplar gösterilmektedir. Bektaşizm, Hacı Bektaş Veli, Sufizm, Alevizm gibi anahtar kelime gruplarının belli büyük kümeler içinde yer aldığı görülmektedir. Öte yandan bazı araştırmalarda Mevlana, Ertuğrul Gazi, Dede Kargın, Ahi Evran gibi anahtar kelimelerin kendi başlarına ortak çalışmalarda yer aldıkları görülmektedir. Ana grupta yer alan Sufizm ile Bektaşî, Alevi ve Pirevi anahtar kelimeleri arasında zayıf da olsa bir bağ bulunmaktadır.

Aşağıda yer alan Şekil 8'da, WoS ve Scopus verilerine göre Hacı Bektaş Velî ile ilgili makalelerin oluşturduğu trend topics listesi bulunmaktadır.

Şekil 8. Genel eğilimler



Yukarıda yer alan Şekil 8’de göre en baştan beri Hacı Bektaş Veli konusu ile ilgili en fazla eğilim “Hacı Bektaş Veli” anahtar kelimesindedir. Bunu “Bektaşizm” takip etmektedir. Sufizm anahtar kelimesine göre Bektaşizm, Bektaşî ve kısmen de olsa Alevizm kelimeleri daha uzun soluklu olarak çalışılmış ve güncelliğini korumakta olan anahtar sözcüklerdir. Sonuç olarak Hacı Bektaş Veli konusuyla ilgili olabilecek çalışmalarda en çok kullanılan anahtar kelimenin yine Hacı Bektaş Veli olması bu konuyla ilgili yazıların bu anahtar kelime etrafında kümeleneceğini akıllara getirmektedir. Bu durum şekil 6’daki görselle de desteklenmektedir.

4. Sonuç ve Tartışma

Hacı Bektaş Veli ile ilgili makalelerin bibliyometrik incelemesinin gerçekleştirildiği bu çalışmada, incelenen konuyla ilgili makale sayısında özellikle 2009 yılından itibaren bir artış meydana geldiği görülmüştür. Bu durum 2009 yılının Hacı Bektaş Veli’nin doğumunun 800. yılı anısına UNESCO tarafından “Hacı Bektaş Veli Yılı” olarak ilan edilmesinden kaynaklanmış olabilir. Öte yandan Hacı Bektaş Veli ile ilgili makale üretiminde son yıllarda dalgalanmalar olsa da ilgili alandaki çalışmaların son bir kaç yıldır yeniden bir ivme kazandığı söylenebilir. İncelenen veri tabanlarına göre “Hacı Bektaş Veli” anahtar kelimesinin ilk kez yer aldığı 5 makale 2008 yılında yayımlanmıştır. Bu makalelere bakıldığında; “Hacı Bektaş Zamanında Nişabur’daki Kültürel Hayat” (Öztürk, 2008), “Hacı Bektaş Veli’nin Fatiha Tefsiri” (Özcan, 2008), “Ana Hatlarıyla Horasan’dan Anadolu’ya Alevilik ve Bektaşilik” (Şahin, 2008), “Ahmet Yesevi, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Veli’de İnsan Anlayışı” (Çetin, 2008), “Bir Göstergebilim Çözümlemesi; Hz. Ali’nin Şehadeti İllüstrasyonu” (Kayhan Kılıç, 2008) konularının temel alınarak çalışıldığı görülmektedir. Sonraki yıllarda da doğrudan Hacı Bektaş Veli’yi ve onunla ilişkilendirilebilecek eserleri konu edinen çalışmaların üretildiği görülmektedir.

Sonraki yıllarda da Hacı Bektaş Veli’ye ilişkin çalışmaların arttığı bu çalışmadan elde edilen sonuçlar ile de desteklenmektedir. Dolayısıyla çalışılan konular da bu artışla beraber giderek çeşitlenmektedir. Hacı Bektaş Veli konusunda eğitimsel araştırmaların, diğer inanç sistemleri ile Hacı Bektaş Veli’nin görüşlerinin ilişkilendirildiği çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Öte yandan Hacı Bektaş Veli

ile ilişkili sayılabilecek olan Alevilik (Ede, 2024) ve Bektaşilik (Yaman ve Ede, 2024) ilgili çalışmaların genel eğilimini ortaya koyan bibliyometrik çalışmaların da konuyla ilgili genel bir çerçeveye çizmesi bakımından üretildiği görülmektedir.

Hacı Bektaş Velî ile ilgili gerçekleştirilen makalelerin üretildiği ülkeler incelendiğinde Türkiye'nin açık ara farkla birinci sırada yer aldığı ve bunu ABD, Azerbaycan, İran ve Kuzey Makedonya gibi ülkelerin takip ettiği görülmektedir. İlk sırada Türkiye'nin yer alması diğer araştırmaların (Ede, 2024) bulgularıyla da desteklenmektedir. Bu durum Hacı Bektaş Velî'nin kültürel açıdan Türk toplumunun inancının bir parçası haline gelmiş olmasıyla açıklanabilir. Diğer taraftan Hacı Bektaş Velî ile ilgili en fazla araştırma yayımlayan derginin *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* olduğu tespit edilmiştir. Bu durum diğer araştırmaların (Ede, 2024; Yaman ve Ede, 2024) bulgularıyla da desteklenmektedir. Ayrıca araştırmamızdaki kelime bulutu analizine göre Hacı Bektaş Veli, Bektaşizm, Bektaşî, Alevizm, Sufizm gibi anahtar kelimeler ön plana çıkmaktadır. Hacı Bektaş Velî ile ilgili yazılan makaleler üzerinden birlikte geçen kelimelerin analiz verilerine göre Bektaşizm, Hacı Bektaş-ı Veli, Sufizm, Alevizm gibi anahtar kelimelerin fazla olması bu konu hakkında yazılan makalelerde inanç merkezli araştırmaların ön plana çıktığının göstergesi olabilir.

İncelenen veri tabanlarında Hacı Bektaş Velî'ye ilişkin yazılan makalelerin oluşturduğu verilere göre en çok kullanılan "Hacı Bektaş Veli" anahtar kelimesidir. Bunu "Bektaşizm" takip etmektedir. Sufizm anahtar kelimesine göre Bektaşizm, Bektaşî ve kısmen de olsa Alevizm kelimeleri daha uzun soluklu olarak çalışılmış ve güncelliğini korumakta olan anahtar kelimelerdir denebilir.

Bu bilgiler ışığında çalışmamızın sonuçlarının Hacı Bektaş Velî'ye yönelik tüm alanları kapsayan genel bir çerçeveye çizdiği söylenebilir. Bu bağlamda çalışmanın sonraki zamanlarda yapılacak Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik, Alevilik merkezli akademik çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Öneriler

1. Bu çalışmada dergi makaleleri incelenmiştir. Daha sonra diğer yayın türlerini de içine alacak şekilde çalışmalar gerçekleştirilebilir.
2. Bu araştırmada WoS'da konu, Scopus'da ise makale başlığı, özet ve anahtar kelimeleri ile elde edilen veri seti incelenmiştir. Gelecekte, araştırma konusunu ve başlığını temel alan farklı çalışmalar tasarlanabilir.
3. Bilimsel araştırmalar bulunduğu zaman diliminden etkilenmektedir. Bu araştırma 2025 yılına kadar olan çalışmalar incelenmiştir. Bu zaman diliminden sonrası için de güncel trendleri belirleyebilecek çalışmaların yapılabilir.

Kaynaklar

- Abdullah, M. *Değerler Eğitimi Kapsamında Ortaokul Öğrencilerinin Hacı Bektaş Veli Algılarının Belirlenmesi: Metafor Çalışması*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Aka, A. *Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnamesi'ne Göre Dini İnanç Adap ve Erkanlar*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Altınok, B. Y. "Fatiha Suresi Tefsiri". *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı*. Ed. G. Aytas. 169-201. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Altınok, B. Y. "Fevâid". *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı*. Ed. G. Aytas. 19-167. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Aria, M. & Cuccurullo, C. "Bibliometrix: An R-tool for comprehensive science mapping

- analysis". *Journal of Informetrics*. 11/4 (2017), 959–975.
- Aslan, F. *Hacı Bektaş-ı Veli'nin Düşünce Dünyası*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Atalay, B. *Bektaşilik ve Edebiyatı*. haz. Gürol Pehlivan. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2018.
- Aytaş, G.-Yılmaz H. *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Araştırma Merkezi Yayınları, 2004.
- Aytaş, G.-Özkan, Ö.-Duran, H.-Bankır, M.-Altınok, B. Y. *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Bozkurt, H. *Hacı Bektaş-ı Veli'nin Din Tasavvuru*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çalışkan, Z. Ü. *Hacı Bektaş Velî'nin Makâlâtı ile Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserlerindeki Ortak ve Farklı Motifler Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Çetin, A. Y. "Ahmet Yesevi, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Velî'de İnsan Anlayışı" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 47 (2008), 43-49.
- Çimenli, H. *Hacı Bektaş-ı Velî Bibliyografyası*. Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi, (Nevşehir Hacı Bektaş Velî Üniversitesi) Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Coşan, M. E. *Makâlât*. Ankara: Seha Neşriyat, 1986.
- Coşan, M. E. *Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik*. İstanbul: Server Yayınları, 2019.
- Çukurluöz, Ö. *Hacı Bektaş Velî Düşüncesinde İnsan Anlayışı*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Dündar, S. *Vilâyet-name-i Hümkâr Hacı Bektaş Velî*. Mersin: Mersin Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Duran, H.-Gümüşlüoğlu, D. *Hümkâr Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Duran, H. *Hacı Bektaş Velî ve Velâyet-name'de Geçen Keramet Motifleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995.
- Duran, H. *Velâyetnâme*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Duran, H. "Besmele Tefsiri". *Hacı Bektaş Velî Külliyyatı*. Ed. G. Aytaş. 203-327. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Duran, H. "Hacı Bektaş Velî". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. (2014) <http://www.turkedebiyatilisimlersozluugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=5684> [Erişim Tarihi: 15.11.2024]
- Ede, Ş. "Alevilik Alanında Yayınlanmış Makalelerin Bibliyometrik Analizi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 112 (2024), 99-126.
- Eflâkî Ş. A. *Menâkıbu'l-Ârifin*, çev. Tahsin Yazıcı. Ankara: TTK Yayınları, 1959.
- Eröz, M. *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul. 1977.
- Erünsal, İsmail E. - Ocak, A. Y. *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1984.
- Fiğlalı, E. R. "Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik'ten". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 40 (2006), 253-263.
- Fiğlalı, E. R. *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Garfield, E. "Keywords Plus: ISI's Breakthrough Retrieval Method. Part 1. Expanding Your Searching Power on Current Contents on Diskette". *Current Comments* 1/32 (1990), 5-9.
- Gölpınarlı, A. *Vilâyet-nâme-Menâkıb-ı Hümkâr Hacı Bektaş-ı Velî*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1995.
- Güzel, A. *Hacı Bektaş Velî ve Makâlât*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- İncel, F. *Hacı Bektaş Velî'de Tanrı Alem İlişkisi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karagöz, N. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Geçiş Bağlamında Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kardaş, S. *Ali Nihânî'nin Manzum Hacı Bektaş-ı Velî Velâyetnamesi (İnceleme-metin-sadeleştirme-dizin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Kayhan Kılıç, S. "Bir Göstergibilim Çözümlemesi; Hz. Ali'nin Şehadeti İllüstrasyonu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 48 (2008), 225-239.

- Köksal, M. F. *Uzun Firdevsî Manzum Vilâyet-nâme*. Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları, 2018.
- Kurtoglu, F. *Bektaşilik ve Hacı Bektaş Veli'nin Besmele Tefsiri-Makalat'ında Fert Ve Toplum Anlayışı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kurtoglu, O. *Yozgatlı Nihâni-Velâyet-nâme-i Hacı Bektaş-ı Velî*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2015.
- Kurum, U. *Bektaşî Velâyetnâmelerinin Motif Yapısı*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Macit, C. C. *Manzum Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâmesi Üzerine Bir İnceleme*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Maden, F. “Yeniçerilik-Bektaşilik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşiler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 73 (2015), 173-202.
- McBurney, Melissa K., & Novak, Pamela L. “What is bibliometrics and why should you care? In Proceedings”. *IEEE International Professional Communication Conference*. 108-114. 2002.
- Noyan, B. *Firdevsî-i Rûmî-Manzum Hacı Bektaş Veli Vilâyetnâmesi*. Aydın. 1986.
- Ocak, A. Y. *XIII. Yüzyılda Anadolu'da Baba Resûl (Babailer) İsyanı ve Anadolu'nun İslâmlaşması Tarihindeki Yeri*. İstanbul. 1980.
- Ocak, A. Y. *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul. 1983.
- Ocak, A. Y. “Bektaşilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/373-379. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ocak, A. Y. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara: TTK Yayınları, 1997.
- Ocak, A. Y. “Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce”. *Türkler* 7/649-663. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Ocak, A. Y. “Kalenderiler ve Bektaşilik”. *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan*. İstanbul, 297-308. 1981.
- Ocak, A. Y. “Hacı Bektaş-ı Velî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14/455-458. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özcan, H. *Bektâşî Âdâb ve Erkânı*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Özcan, H. “Hacı Bektaş Veli'nin Fatıha Tefsiri”. *Millî Folklor* 20/80 (2008), 39-52.
- Özkan, Ö. - Bankır, M. “Makâlât”. *Hacı Bektaş Veli Külliyyatı*. Ed. G. Aytas. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 473-775. 2010.
- Öztürk, M. “Hacı Bektaş Zamanında Nişabur'daki Kültürel Hayat”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 45 (2008), 145-153.
- Şahin, A. K. *Ana Hatlarıyla Horasan'dan Anadolu'ya Alevilik ve Bektaşilik*. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 45 (2008), 205-209.
- Şahin, E. *Velâyetnâmelerde Yol ve Yolculuk: Halk Bilimi ve Tasavvuf Bağlamında Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Şahin, F. *Hacı Bektaş Veli Felsefesine Eğitsel Bir Bakış*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şahin, H. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Dönemi'nde Dinî Zümreler (1299-1402)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Salman, M. *Günümüz Türkiye'sinde Baba Soylu, Kutsal Bir Aile: Hacı Bektaş Veli'nin Evlatları: Ulusoy ailesi üzerine etnografik bir çalışma*. Ankara: ODTÜ. Doktora Tezi, 2012.
- Soileau, M. “Conforming Hacı Bektash: A Saint and His Followers between Orthopraxy and Heteropraxy” *Die Welt des Islams*. 54/3-4 (2014), 423-459.
- Taşgın, A. ve Atay, Ö. “Hazreti Şah'ın Avazı Turna Derler Bir Kuştadır: Hacı Bektaş Velâyetnâmesi'nde Turna ve Turna İlahisi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 92 (2019), 83-100.
- Tripathi, M., Kumar, S., Sonker, S. K., & Babbar, P. “Occurrence of Author Keywords and Keywords Plus in Social Sciences and Humanities Research: A Preliminary Study”. *Journal of Scientometrics and Information Management*, 12/2 (2018), 215-232.
- Yaman, A. ve Ede, Ş. “Bektaşilik Konusunda Yayınlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi”. *SÜREK Alevilik - Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi*. 3 (2024), 10-38.
- Öztürk, Y. N. *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, İstanbul. 1990.

- Yazar, M. *Budist ve Bektaşî Menâkıbnâmelerinin Karşılaştırılması: Lalitavistara ve Velâyetnâme Örneği*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yıldızhan, N. *Hacı Bektaş Veli'nin Velâyetname'sindeki Doğa Sembolleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Extended Summary

Hacı Bektaş Velî is an important Sufi elder whose thoughts are based on the Turkish Sufi tradition established by Ahmet Yesevî and who contributed to the enlightenment of his disciples and Turkish society with his ideas and works. As with many other Sufi figures, there is not much information about Hacı Bektaş Velî's family, childhood and upbringing in historical sources. What is known about him consists of the information obtained from his legendary works. Many graduate studies (Duran 1995, Özcan 2001, Şahin 2007, Salman 2012, Kardaş 2016 and Kurum 2021, Dündar 2002, Aka 2003, Çalışkan 2005, Aslan 2007, Bozkurt 2008, Macit 2012, Çukurluöz 2018, Yıldızhan 2018. İncel 2019, Şahin 2019, Kurtoğlu 2021, Karagöz 2021, Şahin 2023, Yazar 2022 and Ulusoy 2024) have been conducted on Hacı Bektaş Velî, his works and his world of thought. Apart from these, the studies of Coşan (1986), Noyan (1986), Gölpınarlı (1995), Ocak (1997), Güzel (2002), Aytaş and Yılmaz (2004), Duran (2007), Duran and Gümüştüoğlu (2010), Aytaş, Özkan, Duran, Bankır and Altınok (2010), Altınok (2010a), Altınok (2010b), Kurtoğlu (2015) on Hacı Bektaş Velî also draw attention. There are also studies on the idea of Bektashism in general and the place of Bektashism in Turkish culture and Sufi tradition. In particular, Atalay (2018), Eröz (1977), Öztürk (1990), Ocak (1980;1981;1983), Fırlıklı (2006) and Coşan (2019) are among the most frequently consulted sources in Bektashism research. In this study, unlike the studies mentioned above, bibliometric analysis was carried out on articles related to Hacı Bektaş Velî without any category limitation. We focused on the studies in WoS and Scopus databases, in which Hacı Bektaş Velî was mentioned in the author keyword in the WoS database and in the article title, abstract and keywords in the Scopus database. In this way, it is aimed to reach the studies in different disciplines whose main focus in the literature is Hacı Bektaş Velî and to offer a different perspective to the future studies on Hacı Bektaş Velî. With this research, answers to these questions will be sought:

- What is the distribution of articles published on Hacı Bektaş Velî according to years?
- Who are the researchers most interested in Hacı Bektaş Velî?
- Which countries are the most productive in the field of Hacı Bektaş Velî?
- Which are the most popular articles on Hacı Bektaş Velî?
- Which journals publish the most articles on Hacı Bektaş Velî?
- What are the most commonly used keywords in the articles on Hacı Bektaş Velî?

In this study, a bibliometric analysis was conducted on articles on Hacı Bektaş Velî. This analysis method includes a wide range of statistics that reveal the studies carried out on a determined subject within the parameters required by the researcher/researchers. In this context, the study analyzed journal articles in WoS and Scopus databases, which include Hacı Bektaş Velî in the subject in WoS database and in the article title, abstract and keywords in Scopus database. For the analysis of the data obtained, the R-Studio program, which is compatible with the infrastructure of the R statistical program, was used. The R programming language is open source, offering different options to its users. This situation allows it to be constantly updated. Users of the program can benefit from the packages offered to researchers on the website <https://cran.r-project.org/>. In this study, the data were analyzed using the bibliometrix package, which is one of the packages offered. In this part of the research, the findings obtained from the article studies on Hacı Bektaş Velî in the analyzed data set are given. These are expressed in tables and figures titled "Annual Scientific Production, Most Relevant Authors, Authors' Production Over Time, Scientific Production by Countries, Most Cited Countries, Most Cited Articles, Most Relevant Sources, Keyword Plus Word Cloud Consisting of the Most Used Keywords, Words Used Together, Trends Related to the Subject of Hacı Bektaş Velî". In this study, in which a bibliometric analysis of the articles on Hacı Bektaş Velî was carried out, it was seen that there has been an increase in the number of articles on the subject examined, especially since

2009. This may be due to the fact that 2009 was declared as the “Year of Hacı Bektaş Veli” by UNESCO. On the other hand, although there have been fluctuations in the production of articles on Hacı Bektaş Veli in recent years, it can be said that the studies in the related field have gained momentum again in the last few years. According to the analyzed databases, 5 articles with the keyword “Hacı Bektaş Veli” for the first time were published in 2008. The increase in studies on Hacı Bektaş Veli in the following years is also supported by the results obtained from the research. Therefore, the subjects studied are gradually diversifying with this increase. When the countries where the articles on Hacı Bektaş Veli were produced are analyzed, it is seen that Turkey ranks first by far, followed by countries such as the USA, Azerbaijan, Iran and North Macedonia. The fact that Turkey ranks first is also supported by the findings of other studies. This can be explained by the fact that Hacı Bektaş Veli has culturally become a part of the belief of the Turkish society. On the other hand, it was determined that the journal that published the most research on Hacı Bektaş Veli was the Journal of Turkish Culture and Hacı Bektaş Veli Research. This situation is also supported by the findings of other studies. In addition, according to the word cloud analysis in our research, keywords such as Hacı Bektaş Veli, Bektaşizm, Bektaşî, Alevism, Sufism come to the fore. According to the data generated by the articles written about Hacı Bektaş Veli in the analyzed databases, the most commonly used keyword is “Hacı Bektaş Veli”. This is followed by “Bektashism”. In the light of this information, it can be said that the results of the research draw a general framework covering all areas of Hacı Bektaş Veli. In this context, it is thought that the study will contribute to the academic studies centered on Hacı Bektaş Veli, Bektaşizm and Alevism to be conducted in the future. In this study, journal articles were analyzed. Later, studies can be conducted to include other types of publications. In this study, the dataset obtained from WoS by topic and Scopus by article title, abstract and keywords was analyzed. In the future, different studies can be designed based on the research topic and title. Scientific research is affected by the time period. This research examined studies until 2025. Studies that can identify current trends can also be conducted after this time period.

OCAK KELİMESİNİN ASLI: DAĞLIK ALTAY'DAN KURAY II (A 5) YAZITI ÜZERİNDE YENİ BİR OKUMA VE ANLAMLANDIRMA

THE ORIGIN OF *OCAK*: A NEW READING AND INTERPRETATION OF
THE KURAY II (A 5) INSCRIPTION FROM MOUNTAINOUS ALTAI

ERHAN AYDIN*

Öz

Türk Runik harfli metinlerle ilgili, bir yandan yeni yazıtlar bulunurken bir yandan da önceki yazıtlar hakkında yeni okuma ve anlamlandırma denemeleri yapılmaktadır. Bu nedenle bu külliyat hakkında yapılan çalışmalar artık binlerle ifade edilmektedir. Türk Runik harfli eski Türk yazıtlarının önemli bir bölümü Rusya Federasyonu'na bağlı Dağlık Altay Cumhuriyeti sınırları içerisinde bulunmaktadır. Bu bölge yazıtları hakkında yapılan çalışmalar öteki bölge yazıtlarına nispeten çok azdır. Bunun en önemli nedenlerinden biri, kuşkusuz bölgeye ulaşmanın güçlüğü ve araştırmacıların elinde yeteri kadar fotoğraf vb. materyal bulunmamasıdır. Ancak son yıllarda bu bölge yazıtları üzerinde yeni yayınlar yapıldı. Özellikle Larissa N. Tıbkova, İrina A. Nevskaya ve Marcel Erdal'ın 2012 yılında yayımladığı katalog, bu bölge yazıtları üzerindeki çalışmaların artmasına kuşkusuz yardım etmiştir.

Bu makalede Dağlık Altay Cumhuriyeti yazıtlarından olan ve 5 numara ile bilinen Kuray II Yazıtı'nın seçilebilen harfleri üzerinde yeni bir okuma ve anlamlandırma dikkatleri sunulacaktır. Bu okuma ve anlamlandırma, aynı zamanda Tonyukuk Yazıtı'nın I. taşın Güney yüzünün 1. satırındaki tartışmalı yer için de yeni fikirler geliştirmeye yardım edecektir. Makalede *ocak* kelimesinin ilk şeklinin bu yazıttan elde edildiği, tartışmalar yapılarak ortaya konacaktır.

Anahtar kelimeler: Eski Türkçe, Eski Türk Yazıtları, Dağlık Altay Yazıtları, Kuray II Yazıtı, Ocak.

Abstract

While new inscriptions are being found about the Turkic Runic letter texts, new reading and interpretation attempts are also being made about the previous inscriptions. For this reason, the number of studies on these texts is now expressed in the thousands. A significant part of the Old Turkic inscriptions with Turkic Runic letters are located within the borders of the Mountainous Altai Republic of the Russian Federation. Studies on the inscriptions of this region are very few compared to the inscriptions of other regions. One of the most important reasons for this is the difficulty of reaching the region and the lack of sufficient materials such as photographs by researchers. However, in recent years, new studies have been published on the inscriptions of this region. In particular, the catalogue published by Larissa N. Tıbkova, İrina A. Nevskaya and Marcel Erdal in 2012 helped to increase the work on the inscriptions of this region.

This article presents a new reading and interpretation of the Kuray II Inscription, known as number A 5, which is one of the Mountainous Altai Republic inscriptions. This reading and

Araştırma Makalesi / Künye: AYDIN, Erhan. "Ocak Kelimesinin Aslı: Dağlık Altay'dan Kuray II (A 5) Yazıtı Üzerinde Yeni Bir Okuma ve Anlamlandırma". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 63-73. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1597453>

* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi, İzmir / Türkiye, E-mail: erhan.aydin@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4795-7320.

interpretation will also help develop new ideas for the controversial location of the first line of the southern face of stone I of the Tonyukuk Inscription. In the article, it will be demonstrated through discussions that the first form of the word *Ocak* was derived from this inscription.

Key Words: Old Turkic, Old Turkic Inscriptions, Mountainous Altai Inscriptions, Kuray II Inscription, *Ocak*.

Giriş

Bugün Rusya Federasyonu'na bağlı Dağlık Altay Cumhuriyeti sınırları içerisinde ele geçen Türk Runik harfli yazıtlar, G. İ. Spasskiy'in 1818 yılında yayımlanan *Sibirskiy Vestnik*. Çast I: *Drevnosti Sibiri* başlıklı çalışmasından beri bilinmektedir. 1865 yılında Katanda köyü yakınlarındaki bir kurganda yapılan kazılarda bulunan gümüş bir maşrapanın altındaki Türk Runik harfli metin önemli bir keşif olsa da her nedense Radloff'un ilgisini çekmemiş, ardından P. M. Melioranskiy tarafından yayımlanmıştır (Nevskaya, 2011, 10); (Erdal - Kubarev, 2019, 230). Radloff'un bu metin başta olmak üzere Dağlık Altay yazıtlarıyla ilgilenmemesinin nedeni, yazıt metinlerinin kısalığı olmalıdır. Zaten 1889'da Nikolay M. Yadrintsev'in bulunduğunu duyurduğu Köl Tegin ve Bilge Kağan yazıtlarının metinlerinin daha uzun ve bir cephesinde Çince bölüm bulunmasından dolayı Radloff'un tüm dikkatini ve enerjisini Moğolistan'da ele geçen yazıtlara verdiğini söylemek gerekir.

Dağlık Altay yazıtları öteki yazıtlara göre daha az incelenmiş ve yayımlanmıştır. Bunun nedenlerinden biri 2010'lu yıllara kadar iyi fotoğraf ya da çizimlerinin bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak 2012 yılında Larissa N. Tıbıkova, İrina A. Nevskaya ve Marcel Erdal'in yürüttüğü Dağlık Altay Yazıtları projesi kapsamında o güne kadar bilinen yazıtların transliterasyonu, transkripsiyonu ve Rusçaya aktarmasını içeren katalog, bu alandaki çalışmaların artmasına vesile olmuştur. Gorno-Altaysk Gosudarstvennyy Universitet'in kataloğu yayımlaması; ayrıca projenin paydaşlarından Frankfurt am Main'deki Goethe Universität'in fotoğraflar dâhil, tüm materyali internet sayfasında paylaşması, yazıtların iyi fotoğraflarına ulaşmaya imkân vermiştir. Bu katalogdan başka, biri Dmitriy D. Vasilyev'in ve diğeri Kadıralı Konkobayev vd.'nin olmak üzere iki çalışma daha yayımlandı. Ancak ne yazık ki Türkiye'de Dağlık Altay yazıtlarını içeren bütüncül bir yayın henüz bulunmamaktadır. Bu satırların yazarı tüm enerjisini bu bölgedeki yazıtlara vermekte, kısa zaman içerisinde yayımlamayı hedeflemektedir.

Makalenin konusunu oluşturan Kuray II (A 5) Yazıtı, Kuray I (Aydın, 2022) maşrapasında olduğu gibi 1935 yılında S. V. Kiselëv tarafından yürütülen Kuray IV mezar alanının 1 nolu kurganında yapılan kazılarda ele geçmiştir. Yazıt metninin bulunduğu kemer seti birkaç gümüş yıldızlı parçadan oluşmakta; tokalar, çiçek süslemelerle süslenmiş 21 dörtgen levha, alt kısımda dörtgen bir delik, 9 ay levhası ve büyük bir kemer tokası bulunmaktadır. Türk Runik harfli metin, kemer tokası üzerinde yer almaktadır. Bu değerli eser, bugün Moskova Devlet Tarih Müzesinde korunmaktadır (Tıbıkova vd., 2012, 119).

Metin kemer tokasının üst sağ tarafından başlayarak sona doğru gelince sola kıvrılıp iki harfin ardından tekrar sola kıvrılarak tokenin sonuna kadar ilerler.

1. Yazıtla İlgili Önceki Okuma, Anlamlandırma ve Değİnmeler

Aşağıda yazıtla ilgili yayınlar ve değİnmeler tarih sırası ile verilmiştir:

Kiselėv:

otč^a q kün... *quš^a γ* “хозяйин (господин) Ак-Кюн...кушак...= “sahibi (bay) Ak-Kyun ... kemer...” Kiselėv, harfleri şöyle tespit eder: :·· ·ʃ^ʌʌŋl ·· ʃŋŋŋlʌ ^ʌ> (1936, 284).

Borovkov:

ut^ač^o künⁱm qop is ... “Побеждай (приобретай), род мой, много ...= Kazanç (satın almak), ailem, çok şey ... (Ailem çok şey kazansın)” (1963, 194).

Nadelyayev vd.:

Drevnetyurkskiy Slovar’da yazıtın 7 veya 8. yüzyıldan kaldığı bilgisi ile birlikte yazıtın numarası A 6 olarak verilir (1969, XXI).

Koçeyev:

V. A. Koçeyev yazıt hakkında kısa bilğiden sonra yazıt üzerinde yapılan çalışmaların künyelerini verir (2006, 25). Kitabın sonunda Kuray II Yazıtı’na ait herhangi bir fotoğraf veya çizim bulunmamaktadır.

Tıbıkova vd.:

ot č(a)k! kün(ü)m kop // ut(d)(a)č(i) kün(ü)m kop[...]. “Высеки огонь! Моих дней много... // Победных дней у меня много /мой победный день поднимается... =Ateşi yakın! Günlerim çoktur ... // Kazanacağım günlerim çoktur / muzaffer günüm doğuyor.” (2012, 120).

Tıbıkova vd. iki türlü okur ve anlamlandırır: *ot č(a)k! kün(ü)m kop // ut(d)(a)č(i) kün(ü)m kop[...]* “Высеки огонь! Моих дней много... // Победных дней у меня много /мой победный день поднимается...” Çak içinse ‘ateşe vurmak, çakmaktaşıyla ateş yakmak’ olabileceği gibi *otçok* ‘kamp ateşi’ olarak da okunabileceği belirtilir, ancak ikinci okuma daha olası görülür. *ut(d)(a)č(i) kün(ü)m kop[...]*, buradaki *ut-* ‘kazanmak’ anlamıyla belirlenir ve “zafere ulaşacağım gün” olarak anlamlandırılması gerektiği savunulur. Ayrıca bu okumadaki *-dAčI* sıfat-fiil ekinin az kullanıldığı, ancak runik harfli el yazmalarında daha çok tespit edildiği, ayrıca *kop* ‘hepsi’ ya da ‘yükselmek’ fiilinin kök biçimi olabileceği vurgulanır (2012, 120). Tıbıkova vd.’nin harf tespitleri ise şöyledir: ? ? ^/1> ŋ/Γ+ʎ> ʃ ʃ ʃ ŋ/(ʃ)ʃ+(ʃ)Γ/ʌ ^> Ayrıca krş. http://www.altay.uni-frankfurt.de/A5/A5_O.HTM

Vasilyev:

otaçı aq künüm qop(muş) – “Otaçı (babalar “doktor” olarak tercüme edilen ad veya takma ad), iyi güneşim doğdu!” (2013, 39).

Konkobayev vd.:

(u)t ç(a)k kün(i)m kop (a)g(i)ş (a)ş(i)l “победоносные мои дни, поднимайтесь, возвышайтесь, множьтесь “muzaffer günlerim, yüksel, ayağa kalk, çoğal!” (2015, 29).

Mozioğlu:

Kitap, Tıbıkova vd.’nin hazırladığı kataloğun Türkçesi olduğu için katalogdaki bilgiler aktarılır (2016, 286-287).

2. Yeni Okuma ve Anlamlandırma Önerisi

...^/1>1>1>1>1>1>1>1>1>1>

otçok küin menği/ü alp? s² s²? t(?) ş l' ? ? ö/ü s²

Ocak (ve) güneş ebedî (kalsın!) Alp? ...

3. Notlar:

Kemer tokası üzerindeki metin hakkındaki okumaların çeşitli olmasının nedeni, aşınma ve çizilme neticesinde meydana gelen çiziklerle harflerin birbirine karışması olarak gösterilebilir. Fotoğrafta da görüleceği üzere, sağ üstten başlayan harfler, tokenın sonuna doğru sola kıvrılır ve alt bölümden devam eder. Ancak bu alt bölüm, tokenın sağa yatırılması ile düz olarak okunabilmektedir. Yani yazan kimse tokenın sonuna yaklaştıkça yazıyı sola kıvrımış olmakta, dolayısıyla metni okumak için sağa doğru çevirmek gerekmektedir. Metnin ilk kelimesi yeterince açık yazılmış olmasına rağmen, naşirlerce çok farklı şekillerde okunup anlaşılmıştır.

3.1. Otçok ‘ocak’: Kelime yazıtlar dönemi Türkçesinde tespit edilmemiştir. Aslında kelimenin yapısıyla ilgili çok farklı düşüncelerin ortaya çıkmasında, Tonyukuk Yazıtı’ndaki atasözü nitelikli cümle etkili olmuştur. Cümle şöyledir: Tonyukuk I Güney 1 (8): *Kéyik yéyü tavışgan yéyü olurur ertimiz bodun bogzı tok erti yağımız tegre uçuk teg erti biz elbeg? ertimiz* “Yaban hayvanı yiyerek tavşan yiyerek yaşıyorduk. Halkın karnı toktu. Düşmanlarımız etrafta tahıl kabuğu, saman gibi (mec. yoksul, sefalet içinde) idi, biz zengin (bolluk içinde) idik.” (Aydın, 2019a, 177). Tonyukuk Yazıtı’ndaki iki sorunlu kelime *oçuk/uçuk* vs. ile *aş<t>eg/elbeg* vs.’den ikincisi bu konu ile ilgili olmadığı için üzerinde durulmamıştır. *Oçuk/uçuk* okuyanların esasen düşüncesi *uç-* ‘uçmak’ fiilinden ‘bir tür kuş’ ya da ‘ocak’ olabileceği yönündedir. Aşağıda, Tonyukuk Yazıtı’ndaki kelimenin naşirlerce okunuşu ve anlamlandırılması bulunmaktadır:

Orkun *uçuk* ‘kuş’ (1936, 102) ve (1941, 122); Gabain *uçuk* ‘uçar’ (1988, §286); Malov *uçuk* ‘kuş’ (1951, 61 ve 65); Giraud *uç-uk* ‘envolé’ (1961, 155); Stebleva *uçuk* ‘kuş’ (1965, 125); Tekin *uçuc* ‘summit, peaks(?)’ (1968, 389); Nadelyayev vd. *uçuc* ‘kuş’ (1969, 604); Ergin *oçuk* ‘ocak’ (1970, 124); Clauson *uçuk* ‘kuş, kuş sürüsü’ (1972, 23a); Erdal *uçuk* okur ve *uç-* fiilinden spontane bir kelime olduğunu savunur (1991, 252); Recebov ve Memmedov *uçuk* ‘guş, ov guşu’ (1993, 381); Tekin *oçuk* ‘ocak’ (1994, 63); Berta *uç* ‘sınır’+(o)k (kuvvetlendirme edati) (1995, 315-316); Tekin *oçoq* ‘hearth’ (1995a, 213); *oçuk* ‘ocak’ (1995b, 107); Rybatzki *uçuc* ‘wie eine Schar gewöhnlicher Vögel’ (1997, 87); Taube *uçuk* ‘Gefleug’ (2002, 336); Karcavbay *uçuk* ‘jirtkiş kus’ (2003, 216 ve 221); Berta *uçuk* ‘saman çöpü’ (2004, 48 ve 77); Geng *uçuk* ‘kuş’ (2005, 96-97); Aydın *uçuk* ‘saman çöpü, kabuğu; tahıl kabuğu (mec. yoksul; zavallı; sefalet içinde)’ (2008, 97); Ölmez *oçuk* ‘ocak’ (2013, 177, 185 ve 355); Ünal *oçuk* ‘azalmış, tükenmiş’ (2013, 122); Ercilasun *uçuk* ‘yırtıcı kuş’ (2016, 600-601); Şirin *oçuk* ‘ocak’ (2016, 332, 638 ve 736).

Yukarıda görüldüğü üzere; daha çok *uç-* ‘uçmak’ fiilinden hareket edilerek ‘kuş; yırtıcı kuş’ vs. anlamlandırılmıştır. Ergin’den itibaren, ancak Tekin’in yaygınlaştırdığı ‘ocak’ olarak anlamlandırılanların ise büyük çoğunlukta olduğu anlaşılmaktadır. Tonyukuk Yazıtı’ndaki tanıgım ‘ocak’ olmadığı yeterince açık olmasına rağmen naşirlerin bu anlamlandırmada ısrarı tuhaftır. Çünkü Eski Uygur Türkçesi metinlerinde *otçuk* olarak tespit edilen bir kelimenin daha öncesinde *t* sesinin yitimi ile *oçuk/oçuk* olması mümkün değildir. Eski Uygur Türkçesi tanıkları için bk. (Wilkens, 2021,

517). Wilkens'in verdiği Moğolca *oçoγ* tanığı da Tonyukuk Yazıtı'ndaki şeklin 'ocak' anlamında bir *oçuk/oçok* olmayacağını göstermektedir. Ancak Ahmet Caferoğlu, *oçak* ve *oçuk*'u madde başı alır; her nedense *otçuku* vermez (1993, 92). Kâşgarlı'daki *oçak* ve *oçuk* ve *köçürme oçuk* 'bir yerden bir yere taşınabilen ocak' (Ercilasun - Akkoyunlu 2005, 734 ve 770) tanıklarında ikinci ünlüsü hem *a* hem *u* (muhtemelen *o*) sesli iki tanık bulunması normal değildir.

Kelimenin yapısı genel kanaat olarak *ot* 'ateş' ile açıklanmaktadır. Nadelyayev vd. Kâşgarlı'dan *oçaqı* madde başı alır, *oçuq* ve *otçuq* biçimleri ile de karşılaştırır. (1969, 362 ve 373). Clauson *oçok/oçak* maddesinde ele alır ve 'hearth, fireplace' anlamını verir (1972, 24a). Doerfer ise *oçāk* madde başında gösterir (1965, No. 421). Doğrudan *ocak* kelimesi üzerinde duran Vahit Türk, kelimenin en eski biçiminin Tonyukuk Yazıtı'nda tespit edildiğini belirtir ve kökün *od* ile ilişkisinden söz ederek *ot* ile *ocak* arasındaki ilişkinin *t~ç* ses denkliliği ile de düşünülebileceğini belirtir (2009, 252). Arzu Yıkılmaz, *oç-a-k* şeklinde bulunan *oç* kökünü *-t~-ç-* denkliliği ile açıkladığını belirtir ve Günay Karaağaç'ın *t~ç* denkliliğinin Türkçenin yazılı döneminden öncesinde gerçekleştiği bilgisini aktarır; sonuç itibarıyla *ocak* kelimesinin *ot* kökünden yapıldığını ve en eski tanığın Tonyukuk Yazıtı'nda bulunduğunu savunur. Yazıda çağdaş Türk yazı dilleri ile öteki dillere verilmiş biçimler tek tek gösterilir. Makalede ele alınan konulardan biri de *ocak* kelimesinin temel anlamından kazandığı yan ve mecaz anlamlardır (2023, 624 ve 626).

Sevan Nişanyan, Eski Türkçe yazılı örneği bulunmadığını, ancak **ōt-çak* biçiminden evrildiğini belirtir (Nişanyan Sözlük, <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/ocak>). Nişanyan'ın Eski Türkçe biçimi ya dikkate almadığı ya da görmediği sonucuna varmak mümkündür. İsmet Z. Eyuboğlu'nun, *odag* > *odağ* > *oçag* > *oçağ* > *ocag* > *ocağ* şeklinde bir gelişme gösterdiğini iddia etmesi ve bazı araştırmacıların bunu benimsemesi ise anlaşılabilir (Eyuboğlu, 1988, 235) ve (Deniz, 2012, 221). Kelimeyle ilgili ayrıca bk. (Gülensoy, 2007, 610). Kelimenin sonraki dönem Türkçe metinlerdeki görünüşü ile çağdaş Türk yazı dillerindeki biçimleri için bk. (Temel, 2014, 305-307).

Sonuç itibarıyla Kuray II (A 5) Yazıtı'nın hemen başında bulunan kelime *otçokl/otçuk* olmalıdır. Dolayısıyla Tonyukuk Yazıtı'nda *oçuk* vs. okunarak 'ocak' anlamı verilmesinin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak araştırmacıların hemfikir olduğu konu ise kökünün *ot* ile ilişkisidir. Buna göre; kelimenin yapısı *ot+çok* ~ *ot+çuk* olarak açıklanabilir. Bugün çağdaş Türk yazı dillerinin büyük bölümünde ikinci hecede düz-geniş *a* bulunması, eski şeklinin geniş-yuvarlak *o* olduğuna kanıt gösterilebilir.

3.2. Meñi/Meñü? 'ebedî, sonsuz': Kelimenin yazımında sıra dışı bir şey bulunmamakla birlikte naşirleri farklı okumaya iten nedenin *η* ile *i* harflerinin yazımıdır. Bu iki harften *η*'nin sol çizgisinin üst bölümü ile *i* harfinin sağ üstteki çizgisinin birleşmiş gibi görünmesidir. Aslında Tıbıkova, Nevskaya ve Erdal'ın kataloğunun internet sayfasında verilen yüksek çözünürlüklü fotoğrafta iki harfin yukarıda anılan çizgilerinin birleşmediği görülmektedir. Eğer birleşmiş olsaydı harfin *k'* olarak teşhis edilmesi mümkün olabilirdi. Zaten naşirlerin bir bölümünün *kop* okuması, harfin *k'* olarak teşhis edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak aşağıda verilen fotoğrafta iki çizgi arasında bir boşluk olması açıkça görülmektedir. Üstelik her iki çizginin aynı hizada olmaması, yazan kimsenin tek değil, iki harf nakşettiğine kanıt olarak değerlendirilebilir.



Kelime *meñi* de okunabilir ve ‘ebedî, sonsuz’ anlamı verilebilir. Yazıtlar dönemi Türkçesinde *meñi* şekli ele geçmemiş olmakla birlikte kelimenin *beñgü* (Köl Tegin Güney 8, 11, 12, 13; Bilge Kağan Kuzey 6, 8, 15; Altın-Köl I (E 28), 9; Uybat IV (E 33), 4 vs.), *beñigü* (Ongi Ek 2; Tuekta IV (A 88), 1), *beñkü* (Çaa-Höl VIII (E 20), 1; Kara-Yüs I (E 39), 1; Abakan (E 48), 6); Bayan-Kol (E 100), 1; Kalbak-Taş XXII (A 45) vs.), *beñü* (Biger II; Kara-Sug (E 9), 3; Uybat I (E 30), 3; Saygın (E 57), 1; Kalbak-Taş XIV (A 56) vs.) *meñkü* (Kara-Yüs I (E 39), 5); *meñgü* (Adrianov Koleksiyonundan Bir Yazıt, 1) gibi farklı yazımları mevcuttur. Bu kadar farklı yazım, *meñi* okumayı haklı kılmamakla birlikte, *i* harfinin sağ üst tarafında muhtemel bir çizgi ile *ü* harfi de elde edilebilir. Bir başka olasılık ise *meñi* ‘mutluluk’ olmasıdır. Bu kelime Türk Runik külliyatta yalnızca Küli Çor Batı 3’te *beñi* biçiminde tespit edilmiştir: ... *kagan elinte karıp edgü beñi körti* “... kağanın ülkesinde yaşlanıp iyilik (ve) mutluluk gördü.” (Aydın, 2017, 134). Clauson kelimenin ‘joy’ anlamında olduğunu, Uygur ve Karahanlı metinlerinde de tespit edildiğini, *beñgü* ile de kolayca karıştırılabileceğini vurgular (1972, 348b ve 770a). Irk Bitig’de *meñi* ‘sevinç’ *meñile-* ‘sevinmek, mutlu olmak’ ve *meñilig* ‘sevinçli, mutlu’ olarak tespit edilmiştir (Yıldırım, 2017, 328). Ayrıca Räsänen, Uyg. *mäñi* ‘Freude, Glück, selig’, Uyg. *mäñigü* ‘Seligkeit’, Uyg. *mäñilä-* ‘sich freuen’ örneklerini vermiş, ancak **bäñi* ‘Gehirn’ ile ilişkilendirmiştir (1969, 334). Räsänen’in ‘beyin’ anlamındaki *beñi* ile aynı sayması dikkatsizlikle açıklanabilir. Eski Uygur Türkçesi metinlerinde ise *mäñi* 1. ‘neşe, sevinç, sevinme, sürür, keyflenme’, 2. ‘ebedî, bengü, ölmez’ anlamları verilmiştir (Caferoğlu, 1993, 87). Caferoğlu da muhtemelen *beñgü* ‘ebedî, sonsuz’ ile karıştırmış olmalıdır. Kutadgu Bilig’de *meñi* ve *meñilik* yer alır (Arat, 1979, 313). Mukaddimetü’l-Edeb’deki *meñlü* ‘sevinçli, neşeli’ (Yüce, 1993, 156), *meñilünün*, vurgusunu yitiren *i* sesinin düşmüş hâli olmalıdır. Kelime hakkındaki ayrıntı için bk. (Aydın, 2014, 34-35). Sonuç itibarıyla Kuray II Yazıtı’ndaki kelime *meñi* olarak da düşünülebilir; ancak bu anlam ile cümlenin tümü birbiri ile ilişkisini kaybeder. Kemer tokasına harfleri nakşeden kimse *meñü* kelimesini yazarken *ü* yerine *i* ile yazmış olabileceği gibi, güçlü bir olasılıkla ‘ebedî, sonsuz’ anlamlı kelimeyi *meñi* biliyor da olabilir. Bu da doğal olarak diyalektik bir çıkarım olacaktır. Bu satırların yazarı ikinci olasılığı düşünmekten yanadır.

3.3. Alp? “Alp, Kahraman”

Satırın sonundan sola doğru kıvrılan iki harfi anlamak gerçekten güçtür. İlk harf *o/u* ya da *l'*; ikincisi *p* ya da *s'* olmalıdır. Bu durumda *Alp* okunarak kişi adının ilk bölümü olarak değerlendirilebileceği gibi *uş* okunarak ‘işte!’ anlamı da verilebilir. Hangisinin doğru olduğunu ya da sola devam eden öteki satırın başı olup olmadığını anlamak güçtür.



3.4. Kemer Tokasının Geri Kalan Bölümü

Kemer tokasının sola doğru devam eden, ancak ilk satırın tam tersine yazılmış son bölümünde seçilebilen birkaç harf bulunsa da ilk bölümünde iki ya da üç düz çizgiden bir şey çıkarmak mümkün değildir. İlerleyen bölümde ise *s'*, *l'* ve *s'* seçilebilmekte, ancak önu ve arkası belirsiz olduğu için bir şey söylemek güçleşmektedir.



Değerlendirme ve Sonuç

Kuray II (A 5) Yazıtı tek bir metin içerse de üç bölümden oluşuyor, denebilir. Bunlar; sağdan sola üst bölüm, sola yatan bölüm ve tekrar sola ancak ilk bölümün tam tersine işlenmiş Türk Runik harfli bir metinden söz edilmektedir. Harflerin silinmiş veya yıpranmış olması dolayısıyla tümünü okumak mümkün olmasa da ilk bölümden Türkçe bir metin olduğu anlaşılmaktadır. İlk kelime *oçok*, ‘ocak’ kelimesinin şimdilik bilinen en eski tanığı olarak değer kazanmaktadır. Zaten Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesi metinlerinden tespit edilen *oçuk/oçok?* ve *oçak* biçimlerinin asli olmadığı açıktır. En eski biçimin *oçuk* olduğunu var sayan araştırmacılar, kelime içerisinde *otu* görmek için *t~ç* ses denkliği konusuna başvurmak zorunda kalmıştır. Kelimenin kökünün *ot* ‘ateş’ olduğunda kuşku bulunmamaktadır. Ayrıca, Tonyukuk I Güney 1’deki kelimenin *oçuk* okunup ‘ocak’ olarak anlamlandırılmasının doğru olmadığı sonucu elde edilmektedir.

Kemer tokasına yazan kimse ocağının da güneşin de ebedi olduğunu vurgulayarak ocağının sönmemesi dileğinde bulunduğu düşünülebilir. Eski Türk yazıtlarında bu türden esenlik dileyen cümlelere epeyce örnek gösterilebilir. Esenlik dileme, yakarış ve alın yazısı konularındaki tanıklar için bk. (Aydın, 2019b) ve (Aydın M., 2024).

Kemer tokasının geri kalan bölümünün okunamıyor olması büyük bir şanssızlıktır. Küçük ve önemsiz gibi görünen bir yazıttan hem bir yakarış veya iyi dilek söz konusu iken hem de Tonyukuk Yazıtı'ndaki atasözü niteliğindeki cümlelerin ocaktan söz etmediği ortaya çıkmış olmaktadır.

Kaynaklar

- Arat, Reşid R. *Kutadgu Bilig I, Metin*. 2. bs. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1979.
- Aydın, Erhan. "Tonyukuk Yazıtındaki Problemler Üzerine". *Bilig* 45, (2008), 91-102.
- Aydın, Erhan. "Külü Çor Yazıtının Eski Türkçenin Söz Varlığına Katkıları". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 35, (2014), 31-41.
- Aydın, Erhan. *Orhon Yazıtları, Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Külü Çor*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017.
- Aydın, Erhan. *Türklerin Bilge Atası Tonyukuk*. İstanbul: Kronik Kitap, 2019a.
- Aydın, Erhan. "Eski Türk Yazıtlarında Yakarış ve Esenlik Dileme İfadeleri". *Dil Araştırmaları* 24, (2019b), 15-30.
- Aydın, Erhan. "Dağlık Altay Yazıtlarından Kuray I (A 4) Üzerinde Yeni Bir Okuma ve Anlamlandırma". *Journal of Old Turkic Studies* 6/1, (2022), 7-20.
- Aydın, Mihriban. "Eski Türk Yazıtlarında Alın Yazısı ve Bunun Dinî Anlamı Üzerine Notlar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 109, (2024), 139-147.
- Berta, Árpád. "Neue Lesung- und Deutungsvorschläge für die Inschrift Toñuquq". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 48/3, (1995), 313-320.
- Berta, Árpád. *Szavaimat Jól Halljátok, A Türk és Ujgur Rovásírásos Emlékek Kritikai Kiadása*. Szeged: Jate, 2004.
- Borovkov, A. K. "Yeniseyskiye nadpisi na sosudah". *Tyurkologičeskiye İssledovaniya*, Moskva-Leningrad, 1963, 190-196.
- Caferoğlu, Ahmet. *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Enderun, 1993.
- Clauson, Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University, 1972.
- Deniz, Kemalettin. "Dil Sosyolojisi Açısından "Ocak" Kavramı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 64, (2012), 219-232.
- Doerfer, Gerhard. *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen II*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1965.
- Ercilasun, Ahmet B. *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh, 2016.
- Ercilasun, Ahmet B. - Ziyat Akkoyunlu. *Divânu Lugâti'l-Türk*. 2. bs. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2016.
- Erdal, Marcel. *Old Turkic word formation. A Functional Approach to the Lexicon I-II*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1991.
- Erdal, Marcel - Gleb Kubarev. "Güneydoğu Altay'daki Sarı-Kobı Yazıtı". Rysbek Alimov (Çev.), *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 30, (2019), 229-241.
- Ergin, Muharrem. *Orhun Abideleri*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1970.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal, 1988.
- Gabain, A. von. *Eski Türkçenin Grameri*. Mehmet Akalın (Çev.), Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.
- Geng Shimin (耿世民). 古代突厥文碑铭研究 [Gudai Tujue wen beiming yanjiu]. Beijing: Zhongyang Minzu Daxue chubanshe, 2005.
- Giraud, René. *l'Inscription de Bain Tsokto*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1961.
- Gülensoy, Tuncer. *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2007.
- Karcavbay, Sartkojaulı. *Orhon Müraları*. Astana, 2003.
- Kiselëv, S. V. "Sayano-Altayskaya arheologičeskaya ekspeditsiya 1935 g." *Sovetskaya Arheologiya* 1936/1, (1936), 282-285.
- Koçeyev, V. A. *Svod drevnyurkskih runičeskih pamyatnikov Gornogo Altaya*. Gorno-Altaysk: Ministerstvo kul'turı RA, 2006.

- Konkobayev, Kadıralı - Nurdin Useev - Negizbek Şabdanalıyev. *Atlas Drevnetyurkskih pismennih pamyatnikov Respubliki Altay*. Astana: Gılım, 2015.
- Malov, Sergey Ye. *Pamyatniki drevnetyurkskoy pis'mennosti, teksti i issledovaniya*. Moskva-Leningrad, 1951.
- Mozioglu, Emine. "Altay Yazıtları". İgor Kormuşin - Emine Mozioglu - Risbek Alimov - Fikret Yıldırım (Hzl.): *Yenisey-Altay-Kırgızistan Yazıtları ve Kâğıda Yazılı Runik Belgeler*. Ankara: Bilgesu, 2016, 228-311.
- Nadelyayev, V. M. - D. M. Nasilov - E. R. Tenişev - A. M. Şçerbak. *Drevnetyurkskiy Slovar'*. Leningrad: Nauka, 1969.
- Nevskaya, İrina A. "Recently discovered Old Turkic Runic inscriptions in Mountainous Altai". *Orta Asya'dan Anadolu'ya Alfabeler*, Ed. Mehmet Ölmez - Fikret Yıldırım, İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 62, 2011, 9-20.
- Orkun, Hüseyin N. *Eski Türk Yazıtları I*. İstanbul: Türk Dil Kurumu, 1936.
- Orkun, Hüseyin N. *Eski Türk Yazıtları IV*. İstanbul: Türk Dil Kurumu, 1941.
- Ölmez, Mehmet. *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*. Ankara: BilgeSu, 2013.
- Recebov, Ebülfez - Yunus Memmedov. *Orhon-Yenisey Abideleri*. Bakı, 1993.
- Räsänen, Martti. *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkssprachen*. Helsinki: Lexica Societatis Fenno-Ugricae, 1969.
- Rybatzki, Volker. *Die Toñukuk-Inschrift*. Szeged: Studia Uralo-Altaica, 1997.
- Spasskiy, G. İ. *Sibirskiye Vestnik'*. Çast I: Drevnosti Sibiri. Sanktpeterburg', 1818.
- Stebleva, İ. V. *Poeziya Tyurkov VI-VIII. vekov*. Moskva: Izdatelstvo Nauka, 1965.
- Şirin, Hatice. *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2016.
- Taube, Jacob. "Eine runentürkische Inschrift (Tonyukuk, 01-16) im Lichte von Jean Gebsters Geschichte der Bewusstwerdung (Mit einem Nachtrag zu Tonyukuk 17-32)". *Splitter aus der Gegend von Turfan, Festschrift für Peter Zieme anlässlich seines 60. Geburtstags*, Yay.: Mehmet Ölmez - Simone-C. Raschmann, İstanbul-Berlin, 2002, 333-365.
- Tekin, Talat. *A Grammar of Orkhon Turkic*. Bloomington: Indiana University, 1968.
- Tekin, Talat. *Tunyukuk Yazıtı*. İstanbul: Simurg, 1994.
- Tekin, Talat. "Some Remarks on the Tunyukuk Inscription". *Beläk Bitig. Sprachstudien für Gerhard Doerfer zum 75. Geburtstag*, Hrsgb.: Marcel Erdal - Semih Tezcan, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995a, 209-222.
- Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları, Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*. İstanbul: Simurg, 1995b.
- Temel, Emine. "Ocak Sözü'nün Kökeni, Türevleri ile Farklı Dil, Lehçe ve Ağızlardaki Kullanım Şekilleri". *Ekmek Kitabı*, Ed.: Emine Gürsoy Naskali, İstanbul: Kitabevi, 2014, 301-317.
- Tıbıkova, Larissa N. - İrina A. Nevskaya - Marcel Erdal. *Katalog Drevnetyurkskih Runičeskih Pamyatnikov*. Gorno-Altaysk: Gorno-Altaysk Gosudarstvenniy Universitet, 2012.
- Türk, Vahit. "Ocak Sözü ve Ailesi". *Gazi Türkiyat* 5, (2009), 251-258.
- Ünal, Orçun. "Tunyukuk Yazıtı'nda Geçen İki Problemlili Sözcük Üzerine". *4. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi Bildirileri*, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, 2013, 117-130.
- Vasilyev, Dmitriy D. *Korpus Tyurkskih Runičeskih Nadpisey Yujnoy Sibiri. Çast' 1: Drevnetyurkskaya Epigrafika Altaya*. Astana: Too (Prosper Print), 2013.
- Wilkens, Jens. *Handwörterbuch des Altuigurischen, Altuigurisch-Deutsch-Türkisch*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2021.
- Yıkılmaz, Arzu. "'Ateş' Anlamıyla ot Sözü ve Türevleri". *Turkish Studies - Language* 18/1, (2023), 611-632.
- Yıldırım, Fikret. *İrk Bitig ve Orhon Yazılı Metinlerin Dili*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2017.
- Yüce, Nuri. *Mukaddimetü'l-Edeb*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1993.
- İnternet Kaynakları*
http://www.altay.uni-frankfurt.de/A5/A5_O.HTM (Erişim tarihi: 01.12.2024).
http://www.altay.uni-frankfurt.de/A5/KURAY2_X.PNG (Erişim tarihi: 01.12.2024).
<https://www.nisanyansozluk.com/kelime/ocak> (Erişim tarihi: 01.12.2024).

Fotoğraflar

https://www.altay.uni-frankfurt.de/A5/KURAY2_F.JPG



http://www.altay.uni-frankfurt.de/A5/KURAY2_X.PNG

Extended Abstract

The first written documents of the Turks are texts written on monument stones, tombstones, rocks and various objects with the Turkish runic letter system. The number of these texts, discovered in various geographies of Asia, exceeds five hundred today. Studies on old Turkic inscriptions began with Danish Turkologist V. Thomsen deciphering the letters in 1893, and have continued with unwavering excitement since then. The first known written documents of the Turks do not only provide information about the sounds, shapes, meanings and sentence structure of the old Turkish language. It is the main reference source on many subjects such as the social life, economy, beliefs, joys and sorrows of the Turks in the seventh and eighth centuries. For this reason, researchers working in various fields of social sciences always use these texts as sources in their studies about Turks. For this reason, the number of studies done on these texts is very high.

The most famous of the old Turkic inscriptions are Köl Tegin, written by Bilge Kağan; Bilge Kağan, written by Tengri Kağan, the son of Bilge Kağan; It is the Tonyukuk Inscription written by Tonyukuk. Apart from these three inscriptions, it is also necessary to mention Ongi and Küli Çor, two of the famous inscriptions of the Second Turk Khaganate period. Apart from these five important inscriptions, there are also inscriptions in Mongolia, Southern Siberia (Mountainous Altai, Tyva, Khakassia), Kyrgyzstan, Kazakhstan and the People's Republic of China.

While new inscriptions are being found about the Turkic Runic letter texts, new reading and interpretation attempts are also being made about the previous inscriptions. For this reason, the number of studies on these texts is now expressed in the thousands. A significant part of the Old Turkic inscriptions with Turkic Runic letters are located within the borders of the Mountainous Altai Republic of the Russian Federation. Studies on the inscriptions of this region are very few compared to the inscriptions of other regions. One of the most important reasons for this is the difficulty of reaching the region and the lack of sufficient materials such as photographs by researchers. However, in recent years, new studies have been published on the inscriptions of this region. In particular, the catalogue published by Larissa N. Tıbıkova, İrina A. Nevskaya and Marcel Erdal in 2012 helped to increase the work on the inscriptions of this region.

This article presents a new reading and interpretation of the Kuray II Inscription, known as number 5, which is one of the Mountainous Altai Republic inscriptions. This reading and interpretation will also help develop new ideas for the controversial location of the first row of the southern face of Stone I of the Tonyukuk Inscription. In the article, it will be demonstrated through discussions that the first form of the word *Ocak* was derived from this inscription.

The word *Ocak* lives in Turkish with many connotations other than its basic meaning. Therefore, the fact that the first form of the word was found on a small belt buckle is considered an important discovery for Turkish Language studies as well as for many areas of social sciences, especially history, culture, belief systems.

PİR-İ TÜRKİSTAN'IN İZİNDE: HOCA AHMET YESEVİ'NİN TİMURLULAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ*

IN THE FOOTSTEPS OF PIR-I TURKISTAN: THE INFLUENCE OF HOCA
AHMET YESEVI ON THE TIMURIDS

ZAFER SEVER**

Sorumlu Yazar

Öz

Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi, Türk dünyasının en önemli ve ortak değerlerinden biridir. Türkler, tarih boyunca farklı zaman dilimlerinde geniş bir coğrafyaya yayılmış olsalar da Hoca Ahmet Yesevi'ye olan derin saygılarını ve bağlılıklarını daima sürdürmüşlerdir. Özellikle Türkistan bölgesinde hüküm süren devletler arasında Yesevi büyük bir itibar kazanmış; halkın ve yöneticilerin manevi lideri olarak kabul görmüştür. Bu devletler arasında 14. asırda Türkistan'da hâkimiyet kurmaya başlayan Timurlular da yer almaktadır. Birçok tarihi kaynak ve rivayet, Hoca Ahmet Yesevi'nin Timurlular üzerindeki etkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Kaynaklarda geçen bilgilerin doğruluğu tartışmalı olsa da Yesevi'nin Timurlular üzerindeki manevi gücü göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Genellikle askeri başarıları, sert siyasi hamleleri ve savaşçı kimlikleri ile tanınan Timurlular, bu yönleriyle tarih sahnesinde güçlü bir imaj çizmiştir. Ancak, bu dönemin sadece askeri ve siyasi olaylarla sınırlı kalmayan daha etkin bir manevi veçhesi de bulunmaktadır. Hoca Ahmet Yesevi'nin düşünceleri, öğretileri ve manevi rehberliği, Timurlu devleti üzerinde kuvvetli bir tesir yaratmış ve bu tesirler çeşitli kaynaklar tarafından dile getirilmiştir. Bu araştırma, tarih yazımında genellikle Timur ve Timurluların askeri ve siyasi başarılarına odaklanan geleneksel bakış açısının ötesine geçerek, bu güçlü imparatorluğun manevi dünyasını incelemeyi ve özellikle Hoca Ahmet Yesevi ve Yeseviliğin Timurlular üzerindeki gücünü ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Yesevi, Yesevilik, Timur, Timurlular, Türkistan.

Abstract

Pir-i Turkistan Hoca Ahmet Yesevi is one of the Turkish world's most critical and common values. Although Turks have spread over a vast geography in different periods throughout history, they have always maintained their deep respect and loyalty to Hoca Ahmet Yesevi. Especially among the states ruling in the Turkestan region, Yesevi gained a great reputation and was accepted as the people's spiritual leader and ruler. Among these states are the Timurids, who began to dominate in Turkestan in the 14th century. Many historical sources and narratives clearly reveal the influence of Hoca Ahmet Yesevi on the Timurids. Although the accuracy of the information in the sources is controversial, it is important to show the spiritual power of Yesevi on the Timurids. The Timurids, who are generally known for their military

Araştırma Makalesi / Künye: SEVER, Zafer. "Pir-i Türkistan'ın İzinde: Hoca Ahmet Yesevi'nin Timurlular Üzerindeki Etkisi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 75-84. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1591791>

* "Bu çalışma 09-11 Eylül 2024 tarihleri arasında Kazakistan'da Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesin'nde gerçekleştirilen Türk Dünyası ve Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu'nda "Ahmet Yesevi'nin Timurlu Hükümdarları Üzerindeki Tesiri" adlı sözlü sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi, E-mail: zafer.sever@erzurum.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1876-0246.

successes, fierce political moves and warrior identity, have drawn a strong image on the stage of history with these aspects. However, this period also had a more effective spiritual aspect not limited to military and political events. The thoughts, teachings and spiritual guidance of Hoca Ahmet Yesevi strongly influenced the Timurid state, and various sources have expressed these influences. This research aims to go beyond the traditional historiographical focus on the military and political achievements of Timur and the Timurids to examine the spiritual world of this powerful empire and, in particular, to reveal the power of Hoca Ahmad Yesevi and Yesevism on the Timurids.

Key Words: Ahmet Yesevi, Yesevism, Timur, Timurids, Turkestan.

Giriş

Hoca Ahmet Yesevi, Türklerin manevi hayatında asırlar boyunca derin izler bırakan ve etkisi günümüze kadar devam eden büyük bir mutasavvıftır. O, Türk halkı arasında sufilik geleneğinin kurucusu olarak kabul edilir ve bu geleneğin temellerini atarak Türk topluluklarının manevi yaşamında önemli bir rol oynamıştır. Ahmet Yesevi, manevi yolculuğunda rehberi ve mürşidi olan Arslan Baba'dan teslim aldığı emaneti, yani derin ve kutsal bilgeliği, insanlara "Hikmet" adı verilen öğretiler aracılığıyla tedricen ve sabırla aktarmıştır. Bu hikmetler, insanların kalplerine ve ruhlarına nüfuz ederek onları aydınlatmış, manevi dünyalarını zenginleştirmiştir. Ahmet Yesevi, sadece bulunduğu coğrafyayla sınırlı kalmayıp, Horasan Erenleri olarak bilinen manevi yol arkadaşlarıyla birlikte öğretilerini dünyanın dört bir yanına taşımıştır. Yesevi'nin manevi mirası, Türkistan'dan Anadolu'ya, oradan da daha geniş coğrafyalara ulaşarak geniş kitleler üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Bu sayede, Türk-İslam dünyasında tasavvuf anlayışı kök salmış, insanların manevi yaşamlarında rehberlik eden bir ışık olmuştur (Köprülü, 1991, 31-43). Bu nedenle Türkistan ve diğer Türk dünyası üzerindeki manevi etkisi devam eden Ahmet Yesevi'ye "Pir-i Türkistan", "Hazret-i Türkistan" ve "Hazret Sultan" gibi ünvanlar layık görülmüştür (Bice, 2016, 13).

Ahmet Yesevi'nin hayatı, kişiliği ve etkisi hakkında elimizdeki tarihî belge ve bilgiler ne yazık ki oldukça sınırlıdır. Mevcut olan kaynaklar da çoğunlukla menkıbelerle, yani efsanevi hikayelerle iç içe geçmiş durumdadır. Bu durum, onun yaşamı ve eserleri hakkında kesin ve detaylı bilgilere ulaşmayı zorlaştırırsa da manevi mirası ve bıraktığı etki yüzyıllardır canlılığını korumakta ve bugün bile insanlara ilham vermeye devam etmektedir. Ahmet Yesevi yaşadığı dönemde ve sonrasında Türkistan bölgesindeki devlet adamları tarafından büyük bir saygıyla anılan önemli bir kılavuz olmuştur. Taşkent, Sir Derya ve Seyhun nehirleri boyunca konargöçer yaşayan Türkler arasında da güçlü bir etki bırakmıştır (Güzel, 1999, 126). Onun bilgeliği, ilmi ve tasavvufi derinliği, devlet adamları arasında da büyük takdir toplamış; bu sayede kendisi sadece halkın değil, aynı zamanda devlet adamlarının da büyük saygı duyduğu bir kişi haline gelmiştir. Fuad Köprülü, Yesevi'nin etkisinin daha çok Kuzey Türkleri arasında Sir Derya çevresinde görüldüğünü; Fergana, Hive, Buhara ve Semerkant gibi yerlerde ise Nakşibendiliğin yayılmasından sonra hissedilmeye başladığını ifade eder (Köprülü, 1991, 57).

Yesevi'nin Timurlular Üzerindeki Etkisi

Ahmet Yesevi Türkistan'da kurulan birçok devlette olduğu gibi Timurlu hükümdarlar arasında da büyük bir saygı ve itibar görmüştür. Aslında Timurlu hükümdarları hayatta olan veya vefat etmiş din adamlarına karşı derin bir muhabbet

beslemiş, hürmet göstermiş ve bu saygıyı her zaman sürdürmüşlerdir. Özellikle saygı duydukları din büyüklerinin mezarlarını ve türbelerini sık sık ziyaret etmişlerdir. Bu ziyaretler sırasında, hükümdarlar dua ederken yalnızca kendi manevi huzurları için değil, aynı zamanda devletlerinin siyasî ve askerî çıkarları doğrultusunda başarıya ulaşmak için de bu büyük zatların ruhaniyetlerinden faydalanmak istemişlerdir. Ziyaret ettikleri kutsal mekanlarda, kendilerini manevi olarak güçlendirmek amacıyla dua ederken, aynı zamanda çevrede bulunan yoksul ve muhtaç insanlara da sadaka dağıtarak, hayırseverlik görevlerini yerine getirmişlerdir (Yüksel, 2009, 191). Timurlu hükümdarlar böylece din adamlarına saygılarını gösterirken aynı zamanda halkın gözünde yüce bir konuma da yerleşmişlerdir.

Ahmet Yesevi'nin Timurlu hükümdarları üzerindeki manevi etkisi, tarihî belgelerde ve kaynaklarda sıklıkla değinilen konulardan biri olmuştur. Bu etkinin özellikle Emir Timur'un yaşamında, kritik dönemlerde ve mühim karar anlarında ortaya çıktığı görülmektedir. Yesevi'nin Timur üzerinde derin bir iz bıraktığına dair pek çok rivayet ve anlatım mevcuttur. Bu bağlamda, müellifi ve ne zaman kaleme alındığı kesin olarak bilinmeyen bir risalede¹ Ahmet Yesevi ile Timur arasındaki ilişkiye dair önemli bilgiler yer almaktadır. Bu risale, Ahmet Yesevi'nin Timur üzerindeki etkisini ayrıntılı bir şekilde ele almakta ve Timur'un başarısında Yesevi'nin manevi öğretilerinin rolüne dair çeşitli anlatımlara yer vermektedir. Bu rivayetler, Yesevi'nin manevi gücünün Timur'un stratejik ve politik kararlarına nasıl yön verdiğini, onun zaferlerine nasıl bir manevi destek sağladığını ortaya koymaktadır.

Söz konusu kaynaklarda Timur'un hükümdar olma süreci, Yesevi'nin bir dörtlüğüyle tefe'ül² ederek Osmanlı Devleti hükümdarı Sultan Beyazıt'a karşı zafer kazanmasının bildirilmesi ve Hoca Ahmet Yesevi'nin kabrinin bulunduğu yere büyük bir külliye inşa ettirmesi farklı açılardan ele alınmakta ve çeşitli şekillerde anlatılmaktadır. Mezkûr risalede Timur'un tahta çıkışı şu şekilde anlatılmaktadır:

"Emîr Timur-i Sâhib -kırân'ın Buhârâ'ya padişah oluşlarından önce Arap tarafının meşayihlerinin fütuh dolu ruhları iki padişah evlâdını alıp geldiler. Ve Acem tarafının meşayihleri da Hâce Ahmed Yessevî başta olmak üzere, onların fütuh dolu ruhları Emîr Timur'u alıp vardılar. Arap meşayihleri, "O iki padişah evlâdından birisini padişah kılmak isteriz." dediler. Türk meşayihleri "Emîr Timur padişah olmalı." dediler. Nihayet iki taraf toplanıp Emîr Timur'un sözcülüğünü Hâce Ahmed Yessevî aldılar. O iki padişah evlâdının sözcülüğünü ise Arap meşayihinden biri aldı. İki taraf anlaşıp üç padişah evlâdının ortalarına bir kadeh koydular. " Her üçü kadehe vursun. Hangi biri vurduğunda kadeh sadâ verirse, o padişah olsun." dediler. Anlaşmaları şu oldu: O iki Arap padişah evlâdları vurunca, kadeh ses vermedi. Ondan sonra Emîr Timur vurdular, kadeh ses verdi. Mübarek ruhlar, Emîr Timur Küregen'i padişah kıldular. Otuz yedi yıl padişahlık etti. Emîr Timur Küregen Hâce Ahmed Yessevî Hazretleri'nin fütuh dolu ruhlarından bu müjdeyi gördükleri

1 Metin 92 satırlık ta'lik hatla kaleme alınmıştır. Kim tarafından te'lif edildiği ve ne zaman yazıldığı bilinmemektedir. Müstensihinin Abdu's-selâm Hâce Feyzu'llâh Kâtib-oğlu adlı bir kişi olduğu istinsah kayıdından anlaşılmaktadır. Bk. Kemal Eraslan, "Hâce Ahmed Yesevî ve Emir Timur Hakkında Bir Belge", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Bahar (12), 2010, s. 357-358.

2 Tefe-ül kelime anlamı olarak "fal hayr addetme", "uğur sayma", "fal açma", "fal atma" gibi anlamlara gelmektedir. Bk. Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2010, s. 420; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2000, s. 1058; "Tefe'ül" bir nevi fal tutma eylemi olarak bilinir ve temel anlamı itibarıyla bir kişinin gelecek hakkında olumlu ya da iyimser tahminlerde bulunması anlamına gelir. Bununla beraber bu terim kişinin gelecekte karşılaşılabileceği olaylara dair umutlu bir beklenti içinde olmasını ifade eder. Bk. İlyas Çelebi, "İslam'da Fal", *DİA*, İstanbul 1995, XII, s. 138.

vakitte niyet kıldılar ki “Hâce Ahmed Yesevî Cenapları’nın kabri üstüne yüce bir imaret kılalım.” diye İmaretin hücrelerinde mollarlar ders verir imişler. Mollalara ayrıca vakf da belirlenmiş” (Eraslan, 2010, 393).

Risalede dile getirildiği gibi Emir Timur’un tahta çıkışı Yesevi’nin manevi etkisine bağlanmakta ve Timur’un bu müjdeyi Yesevi’den aldığı için onun mezarının bulunduğu yere bir türbe inşa etmeyi amaçladığı görülmektedir. Aynı risalede Timur’un Altın Orda hükümdarı Toktamış’a karşı kazandığı zaferi de yine Yesevi’nin himmetine atfettiği ve zaferin ardından Yesevi’nin kabrine bir imaret yapma düşüncesini bu nedenle benimsediği ifade edilmektedir. Bu bağlamda metinde türbenin yapıma sebebi şu şekilde zikredilir:

“Toktamış Kalmak Türkistan ve civarını yağmalayıp ve esir edip ganimetleri alıp gidişinin haberi Buhara’da Emîr Timur-i Sâhib-kırân’ın kulağına erişmesi cuma günü idi ve namazdan sonra bir nice asker toplayıp gazâ niyetiyle Türkistan şehrine doğru atlandılar. Bir nice yol gittikten sonra Sir deryasından geçip Türkistan şehrine dahil oldular... Sir deryası boyunca yürüyüp Etil suyu kenarına varıp Toktamış ile savaştı, kaçırıp ganimetlerini aldı. Zikri geçen Toktamış ... yalnız olarak Etil suyundan geçti. Orada Emîr Timur Bahadır, Etil kenarında durup Toktamış’a dediler ki: “Ey Toktamış, seni Toktamış Bahadır diye adlandırırılar; attan in, on adım bu yana yürü de boyunu göreyim.” Toktamış attan inip on adım o tarafa yürüdü. Sonra dedi ki: “Atına bin! “Atına binince Emîr Timur dedi ki: “Ey Toktamış, attan in dedim, indin. Bin dedim, bindin, seni hükümüm altına aldım.” Bu söz tesir edip “Asl olsan, ölürsün, nekes olsan, yürürsün.” dediğine kazâsı erişip o yerde vefat etti. Ondan sonra Emîr Timur-i Sâhib-kırân’a gelip ârifler sultanı ve muhakkikler bürhanı Hâce Ahmed Yesevî Hazretleri’nin, Allah’ın rahmeti üzerine olsun, mübarek kabirlerinin üstüne yüce bir imaret yaptırdı ve altı yılda tamamlandı (Eraslan, 2010, 391-392).

Yukarıdaki rivayetlerin yanı sıra, Emir Timur’un Hoca Ahmet Yesevi’nin türbesini yaptırtmasının arkasında Yesevi’nin gösterdiği bir keramet olduğu da anlatılmaktadır. Bu rivayete göre, Timur, Hızır Aleyhisselam ile birlikte Buhara’ya gitmeye karar verir. Ancak yolda Türkistan’a uğrar ve burada Yesevi, Timur’un rüyasına girer. Rüyasında, Yesevi, Timur’a hitap ederek “Ey yiğit! Çabuk Buhara’ya git, inşa’Allah oradaki şahın ölümü senin elindedir, senin başından çok şeyler geçse gerektir, bütün Buhara halkı zaten seni bekliyorlar” der. Bu rüyayı gören Timur, uyandığında Allah’a şükreder ve bu rüyayı ilahi bir işaret olarak kabul eder. Ertesi gün, Türkistan hâkimi Nogaybak Han’ı yanına çağırır ve ona Yesevi’nin kabri üzerine türbe yaptırtması için hatırı sayılır bir miktarda para verir. Nogaybak Han, Timur’un bu isteğini yerine getirir ve bir külliye inşa eder (Köprülü, 1991, 41). Şerefüddin Ali Yezdî dönemin önemli kaynakları arasında yer alan *Zafername* adlı eserinde söz konusu kerametlerin dışında Timur’un Taşkent’e giderken Yesi’ye (Türkistan) geldiğini ve Yesevi’nin kabrini ziyaret ettiğini belirtir. Yine Timur’un “Bu aziz kişi Muhammed Hanife’nin torunlarından” dediğini ve kabri üzerine yüksek bir bina inşa edilmesini ifade ettiğini zikreder. Bununla birlikte Yezdî bina üzerine büyük bir tak koyulduğunu ve adeta gökyüzüyle sohbet ettiğini dile getirir. Ayrıca kaynakta Timur’un yapılacak yapının duvarlarının çinilerle kaplanması yönünde emir verdiği de yer almaktadır (Yezdî, 2013, 275).

Türbenin inşa sürecinde bazı ilginç olayların yaşandığına dair rivayetler söz konusudur. Bir rivayete göre Hoca Ahmet Yesevi’nin türbesinin duvarlarının örülmeye başlandığı sırada her gece yarısı yeşil olan bir boğa gelip yapılan duvarları yıkar. Duvarlar tekrar yapılmaya başlansa da yine boğa tarafından yıkılmaya devam eder. Timur bu olayı düşünürken rüyasında bir adam belirir ve Timur’a Yesevi’nin

ilk mürşidi olan Arslan Baba'nın mezarına bir türbe yapılmasını, ancak bu şekilde türbenin inşasının tamamlanacağını söyler. Timur rüyasında gördüğü bu talebi Otrar şehri yakınlarındaki Arslan Baba'nın mezarının üzerine bir türbe inşa ettirdikten sonra türbenin inşası devam eder (Masson, 1930, 21). Türbenin yapımıyla ilgili anlatılan başka bir rivayete göre de türbenin inşası için işçiler tuğlaları Sauran kentinden elden ele vererek Yesi'ye kadar getirmiştir (İstoriya g. Turkestan, 2003, 23).

Ahmet Yesevi'nin manevi gücüne inanan Timur nihayetinde 1397-1399 yıllarında dönemin en görkemli yapılarından birini inşa ettirmiştir. Türkistan'da devrin önemli mimarlarından Hoca Hüseyin Şirâzî külliyesinin inşası için görevlendirilmiştir (Hasanov, 2010, 204-205). Bu yapının, yani türbenin mimari özellikleri olağanüstü bir ihtişamlı bir görünüme sahiptir. Türbede yer alan kocaman kubbe, iki görkemli minare, sayısız sofalar ve zarif kümbetler yapının mimari güzelliğini ve eşsizliğini ortaya koyar. Bu türbenin inşası, Timur'un Ahmet Yesevi'ye olan derin hürmetinin bir sembolü olarak kabul edilirken, aynı zamanda Türkistan halkı üzerinde de büyük bir etki yaratmıştır. Türkistanlılar, Timur'un Yesevi'ye gösterdiği bu büyük hürmetten dolayı onu bileği bükülmez bir hükümdar olarak kabul etmeye başlamıştır. Bu inanç, Timur'un manevi desteği sayesinde zaferlerinin ve gücünün pekiştiği düşüncesini yaygınlaştırmış, onun hem askeri hem de manevi anlamda güçlü bir hükümdar olarak kabul edilmesini sağlamıştır (Yüksel, 2009, 191-192). Ayrıca Timur sadece yapının inşaatıyla yetinmeyip Hoca Ahmet Yesevi türbesinin yararına bir vakıf kurmuş ve bir vakfiye yayınlamıştır. Vakıf kurucusu Emir Timur'un şartlarına göre, Hasan Şeyh'in oğlu ve Hoca Ahmet Yesevi'nin kardeşi Sadraddin Şeyh'in soyundan gelen Şeyh Mir Ali Hoca mütevellî olarak atanmıştır. Bu görev kendisinden sonra erkek nesline devredilecek şekilde düzenlenmiştir (kazneb.kz; İstoriçeskie Dokumentı, 2017, 138-144).³

Kaynaklar, Timur'un Hoca Ahmet Yesevi'ye sadece manevi bir bağlılıkla değil aynı zamanda stratejik kararlarda da onun rehberliğine başvurduğunu zikretmektedir. Rivayete göre Timur Devleti ve Osmanlı Devleti arasında 1402 yılında gerçekleşen Ankara Savaşı'nda Osmanlı hükümdarı Sultan Bayezid'e karşı Anadolu'ya doğru sefere çıkmadan önce Timur, Hoca Ahmet Yesevi'nin eserinden tefe'ül etmiştir. Timur'un tefe'ül ettiği rivayet olunan dörtlük şu şekildedir:

Yeldâ kiçeni şem-i şebistân itken
Bir lahzada âlemni gülistân itken
Bir müşkil işim tüşüpdür âsân itkil
Ey barçanı müşkilini âsân itkil

[Uzun geceyi mum gibi aydınlatan
Bir çırpıda dünyayı gül bahçesi eden
Ne zaman çetin işim olsa kolaylaştıran
Ey herkesin müşkülünü kolay eden.]

Risalede Timur'un "Ben bu ruba'iyi hıfzettim. Kayser-i Rum askeriyle karşılaştığımda bunu yetmiş defa okudum, zafer hâsıl oldu" sözlerini dile getirdiği rivayet edilmektedir (Eraslan, 2010, 392).⁴ Yine dönemin en önemli kaynakları

3 Belge Kazak Ulusal Elektronik Kütüphanesi'nde Farsça ve Rusça tercümesi şeklinde yayınlanmıştır. Ayrıca bk. <https://kazneb.kz/index.php/ru/catalogue/view/155625> ; İstoriçeskie Dokumentı *Mavzoleyâ Hoca Ahmada Yasavi*, Muminov, A. K., Kumekov, B. E., Sultanov, U. A., vd., Master PO JSS, Astana 2017.

4 Fuad Köprülî de bu bilgilere yer verir. O, bu bilgileri Hucendli Kadı Mahdum Nebi Can Hâtif ta-

arasında yer alan Nizamüddin Şâmi'nin *Zafernâme*'sinde bahsi geçen tefe'ül ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte, *Zafernâme*'de Timur'un, Yıldırım Bayezid'e savaş öncesinde barış ve huzur temennisiyle bir davet gönderdiği, ancak Bayezid'in bu daveti kabul etmediği belirtilmektedir. Ayrıca Timur'un savaş henüz vuku bulmadan önce sessizce bir köşeye çekilerek Allah'a içten dualar ettiği ve bu samimi yakarılarının karşılığını aldığı da eserde vurgulanmaktadır. *Zafernâme*'deki anlatıma göre, savaş sırasında *Kur'an-ı Kerim*'de zaferle ilgili âyetler işitilmiş ve bu âyetlerin gökler tarafından da zikredildiği ifade edilmiştir (Şâmi, 1987, 307-309). Bu anlatımlar *Zafernâme*'nin yalnızca Timur'un askeri başarılarına odaklanmadığını, aynı zamanda onun manevi yönünü de güçlü bir şekilde ön plana çıkardığını göstermektedir.

Timurlular döneminde tefe'ül açma geleneği yalnızca Ankara Savaşı özelinde değil, Timurluların sosyal ve askeri hayatlarında da çeşitli vesilelerle karşımıza çıkmaktadır. Tarihi kaynaklarda Timur'a ad verilmesi sırasında da tefe'ül açıldığına dair bilgiler mevcuttur. Aynı zamanda, Timur'un katıldığı pek çok askeri seferde de bu geleneğin tekrarlandığı ve Timurluların hayatında tefe'ül açma geleneğinin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Dolayısıyla bu gelenek Timurlu kültüründe mühim bir rol oynamış ve Timur'un hayatının birçok önemli anında bu geleneğin izlerine rastlanmıştır. Rivayete göre, Timur'a isminin şu şekilde verildiği dile getirilir: Timur'un babası Turagay, Timur doğmadan önce bir gece rüya görür. Rüya, bir meleğin eline bir kılıç verdiğine, kılıcı dört bir yana salladığına şahit olur. Sabah olduğunda bu rüyayı, namaz kıldığı mescidin imamı Şeyh Zeydüddin'e anlatır. Şeyh, rüyayı yorumlayarak, Allah'ın ona bir erkek evlat vereceğini ve bu çocuğun kılıcıyla dünyayı fethedeceğini, İslam'ı yayacağını söyler. Ayrıca babasına, çocuğun eğitimini ihmal etmemesini, ona *Kur'an* ve hat sanatını öğretmesini tavsiye eder. Timur doğduğunda babası Şeyh Zeydüddin'e giderek oğluna isim vermesini ister. O sırada imam, *Kur'an*'dan bir âyet okur. Âyette geçen "temuru" kelimesi "çalkalanma" anlamına gelir, ancak telaffuz olarak "Temur" ismine benzediği için Şeyh, bu kelimedenden esinlenerek Timur'a "Temur" adını verir. Bu isim, demir anlamına gelir ve Timur'un güçlü karakterine atfedilir (Bilkan, 2010, 135).

Bununla birlikte Timur'un hemen hemen yaptığı bütün seferlerde tefe'ül açtığı kaynaklarda yer almaktadır. Emir Timur, Hindistan seferi için kurultayı toplamıştır. Kurultayda yer alan âlim ve emirlerin görüşlerini dinlemiş, bazı muhalif seslere muhatap olmuştur. Bazı emirler "Eğer biz Hindistan'ı alınca orada durup kalırsak neslimiz yok olur. Sonradan olan çocuklarımız aslından ayrılıp dilleri Hintçe olup gider." diyerek, sefere çıkmama düşüncesini önerirler. Ancak bütün karşıt görüşlere rağmen Timur, *Kur'an'ı Kerim*'den âyet açma yoluna giderek Allah neyi emrederse ona uyalım der ve tefe'ül eder. Tefe'ül sonucunda şu âyet karşısına çıkar: "Ey peygamber! İnkârcılarla ve ikiyezlülerle savaş". Bunun üzerine sefere karşı çıkanların âyetin anlamını öğrenince sessiz kaldıkları kaynakta ifade edilmektedir (Timur Muhammed, 2018, 60).

Timur'un, muhalif sesleri susturmak amacıyla bu stratejiyi kullandığı çeşitli kaynaklarda yer almaktadır. Bu stratejiyi benimsemesinin temel nedenlerinden birinin hem içerideki hem dışarıdaki muhalif görüşlere karşı bir savunma oluşturarak kendi otoritesini pekiştirmek olduğu ifade edilebilir. Özellikle Osmanlı Devleti gibi güçlü bir Türk-İslam devletiyle girdiği savaş sırasında muhalefeti zayıflatmak ve kontrolü

rafından Türkçeye tercüme edilen, *Vakı'at-ı Timur* eserinden nakleder. Bk. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 41.

ele almak amacıyla bu yönteme başvurduğu söylenebilir. Söz konusu rivayetlerde ve anlatımlarda Timur'un sadece askeri alandaki başarılarıyla yetinmediği, aynı zamanda siyasi rakiplerini ve muhaliflerini bastırmada da son derece kararlı ve planlı bir tutum sergilediği görülmektedir. Böylece Timur'un liderliği altında kurduğu imparatorluğun istikrarını sağlamak için yalnızca savaş alanında değil, siyasi arenada da etkili adımlar attığı anlaşılmaktadır. Timur'un Hindistan seferi, yalnızca askeri başarılar elde etmekle kalmamış, aynı zamanda Türkistan kökenli düşünce ve tasavvuf kültürünün Hindistan topraklarına ulaşmasına vesile olmuştur. Bu sefer sonrasında Yesevi öğretisine bağlı dervişler ve mutasavvıflar Hindistan'da İslamiyet'in yayılmasında ve yerel kültürlerle kaynaşarak bu topraklarda etkili olmasında önemli bir rol oynamıştır. Yesevi dervişleri Hindistan'ın sosyal ve kültürel yapısına dahil olarak, İslam'ın tasavvuf üzerinden Hint kültürüne nüfuz etmesini sağlamıştır (Arslan, 2017, 399-400).

Timur'un, Yesevi şeyhlerinden Hâce Bâyezîd ile yaşadığı bir sohbet de Ali Şir Nevâyi'nin *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve* adlı eserinde ilginç bir anekdotla aktarılır. Rivayete göre Timur, Hâce Bâyezîd'le sohbet etmeye giderken kendi kendine şeyhin manevi âlemlerle bir bağı varsa, bize sıcak helva ikram eder diye düşünmüştür. Timur'un bu düşüncesini öğrenmiş gibi, Hâce Bâyezîd sohbetlerinin sonunda ona sıcak helva ikram eder. Bu olay Timur'u son derece etkilemiş ve Hâce Bâyezîd'in manevi kuvvetine olan inancını güçlendirmiştir. Söylentilere göre bu olaydan etkilenen Timur, Hâce Bâyezîd'in müridi olmuş, onun adına bir tekke kurmuş ve çeşitli vakıflar bağlamıştır (Ali Şir Nevâyi, 1979, 385).

Bartold, Timur'un defnedilmesi üzerine yaptığı çalışmada, Timur'un din adamlarına karşı büyük bir hürmet gösterdiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Timur'un özellikle Seyyid Bereke'nin türbesinin yanına gömülmeyi arzuladığına dair rivayetlere de çalışmasında yer vermiştir (Bartold, 1915, 24-27). Fuad Köprülü, bu noktada eleştirel bir bakış açısı sunmaktadır. Köprülü'ye göre, Timur'un siyasi stratejisinde halkın desteğini kazanmak ve iktidarını daha sağlam bir zemine oturtmak adına özellikle dönemin saygın din adamları, şeyhler ve hocalarla yakın bir ilişki kurma yolunu seçmiştir (Köprülü, 1991, 57). Benzer bir yorumu İsmail Aka da yapmaktadır. Aka'ya göre Timur seferlerini her ne kadar bir "gaza" havasında yapmış olsa da dini amacına erişebileceği bir araç olarak kullanmıştır (Aka, 2000, 460). Ahat Andican ise olaya başka bir pencereden olaya bakarak Timur'un kendisini destekleyen ve siyasi hırslara sahip olmayan din adamlarıyla kendisine fayda sağlayacak şekilde usta bir lider olduğunu dile getirir ve Hoca Ahmet Yesevi'yle olan ilişkisini de bu şekilde izah eder (Andican, 2019, 417). Bu görüşlerde Timur'un liderliğinde dinin rolünü salt manevi bir kavram olarak değil, politik stratejisinin bir parçası olarak düşündüğü görülmektedir. Tüm bu görüşlerin yanı sıra şüphesiz Timur'a karşı en ağır eleştirileri yapan kişilerin başında İbni Arabşah gelir. Arabşah, Timur'un Abbas, Cihanşah, İdiku Timur gibi "dinsiz imansız" kırk kişiyi çevresine topladığını ifade eder (İbni Arabşah, 2012, 35). İbni Arabşah söylenenlerin aksine Timur için çok farklı bir portre çizer.

İsmail Aka, Timur'un Türk-İslam devletlerine seferler düzenlediği için hem döneminde hem de daha sonraki dönemlerde ağır bir şekilde eleştirildiğini belirtir. Ancak bu tutumun, dönemin hakimiyet anlayışı açısından değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder (Aka, 2002, 111). Bununla birlikte Timur'un Müslümanların emiri olmayı başardığını belirten Hayrunisa Alan modern anlayışla onu nasıl görmek istediğimizden ziyade o dönemin insanının kendisini nasıl gördüğünün daha önemli olduğunu zikreder (Alan, 2020, 93).

Timur döneminin ardından diğer Timurlu hükümdarlar üzerinde de Yesevi ve Yesevilik'in etkisini görmek mümkündür. Özellikle din adamlarının devlet içerisinde

etkin olduğu Ebu Saïd Mirza döneminde Yesevi'nin izleri görülmektedir. Timurlu hükümdarı Sultan Ebû Saïd Mirza'nın (1451-1469) hükümdar olmasında da Yesevi'nin bir hikmeti rivayet olunur. Rivayete göre, dönemin önemli âlimlerinden biri olan Ubeydullah Ahrar, henüz adı ve şöhreti duyulmamış olan Ebû Saïd Mirza'nın ismini bir kâğıda yazar ve bu kâğıdı sarığının kıvrımına saklar. Bunu fark eden müridleri, müşidlerine “Ebû Saïd Mirza kimdir?” diye sorarlar. Ubeydullah Ahrar onlara şu cevabı verir: “O, bize, size, Taşkent, Semerkand ve Horasan halkına sultan olacak adamdır!” Gerçekten de kısa bir süre sonra Ebû Saïd Mirza'nın yıldızı parlamaya başlar ve ismi tüm Türkistan'a yayılır. Bu dönemde Sultan Ebû Saïd Mirza da ilginç bir rüya görür. Rüyasında, Ubeydullah Ahrar, Hoca Ahmet Yesevi'nin işaretleriyle onun için dua edip Fâtiha okur. Rüyasında Hazret Sultan Yesevi'ye, kendisine dua eden ve Fâtiha okuyan bu velinin kim olduğunu sorar ve adının “Ubeydullah Ahrar” olduğunu öğrenir. Sabah uyandığında, yanında bulunanlara, Ubeydullah Ahrar adında birini tanıyıp tanımadıklarını sorar. Kendisine, Taşkent'te bu isimde bir müşid bulunduğu haberi verince, hemen Taşkent'e doğru yola çıkar ve nihayet Taşkent'te Hoca Ubeydullah Ahrar ile karşılaşır. Onunla görüşüp duasını alır ve Fâtiha okumasını rica eder. Bu talep üzerine Ubeydullah Ahrar gülümseyerek Ebû Saïd Mirza'ya şöyle der: “Fâtiha bir kez olur (okunur).”

Ebû Saïd Mirza'nın saltanat dönemi, Timur'un torunu Uluğ Beğ'in dönemine kıyasla, din adamlarının siyaset ve toplum üzerinde daha etkili olduğu bir dönemdir. Bu çerçevede, özellikle Nakşibendi tarikatının en önemli şeyhlerinden biri olan Ubeydullah Ahrar'ın, Ebû Saïd Mirza tarafından Semerkant'a davet edilmesi, bu dönemde din adamlarının etkisinin ne derece büyük olduğunu göstermektedir. Ahrar'ın, Timurlular Devleti'nde uzun yıllar boyunca etkin bir rol oynadığı da kaynaklarda belirtilmektedir (Aka, 1991, 85; Yüksek, 2009, 129). Bu bağlamda, hükümdar ve şeyh arasında güçlü bir manevi ve siyasi ittifakın kurulmuş olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Sultanın Ubeydullah Ahrar'la, Hoca Ahmet Yesevi'yi rüyasında görmesi ve Yesevi'nin Ubeydullah Ahrar'a onun adına Fatiha okutması için işaret etmesi Sultanın, Nakşibendi tarikatının önemli şeyhlerinden Ubeydullah Ahrar ile kurduğu manevi bağın, Hoca Ahmet Yesevi'nin rehberliği ile daha da pekiştiği aktarılan rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bu tür rivayetler, Ahrar'ın manevi liderliğinin köklerinin çok daha derin bir gelenekten beslendiğini ve Yesevi'nin manevi rehberliğinin Ahrar'la devam ettiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla, bu durum Ahrar'a manevi anlamda büyük bir güç kazandırmış ve halkın gözünde onu daha etkili bir lider konumuna yükseltmiştir. Bu rüya ve işaretler, sadece birer sembol olmakla kalmamakta, aynı zamanda dönemin dini ve siyasi dengelerinin anlaşılması için de önemli ipuçları sunmaktadır.

Ahmet Yesevi'nin Türkistan'da başlattığı manevi hareket, yani Yesevilik, özellikle Timurlular döneminde büyük bir gelişme göstererek zirveye ulaşmıştır. Timur'un halefleri döneminde, Ubeydullah Ahrar gibi önemli şahsiyetlerin öncülüğünde Mâverâünnehir'de ortaya çıkan Nakşibendilik akımıyla birlikte Yesevilik, kendini daha güçlü bir şekilde ifade etme fırsatı bulmuştur. Bu manevi hareket, Timur'dan sonraki dönemde Timurlular arasında yaygınlaşan Nakşibendiliğin temelini oluşturarak, Timurlu yöneticilerin manevi duygularını kuvvetlendirmiştir. Sonuç olarak bu durum Timurlu yöneticilerini toplum tarafından manevi liderler olarak kabul görme arzusu doğrultusunda bazı eylemler yapmaya yöneltmiştir (Tezcan, 2007, 425). Bununla birlikte Timur hanedanından Babürlü Hümayun Mirza⁵ zamanında da Yesevi'nin izlerini görmek mümkündür. Onun Hindistan'da muzaffer olmasının yine Yesevi'nin

5 Babürlü İmparatorluğu'nun kurucusu Babür'ün oğludur. Ayrıntılı bilgi için bk. Enver Konukçu, “Hümayûn”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 481-483.

dua ve işaretiyle mümkün olduğu söylenmektedir (Hasanov, 2010, 209). Görüldüğü üzere Timur soyluların Yesevi'nin manevi rehberliğine neredeyse her dönem ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Hoca Ahmet Yesevi, Türkistan'ın manevi dünyasında kalıcı izler bırakarak bölgedeki devletler ve yöneticileri üzerinde derin bir etki oluşturmuş önemli bir kişi olarak kabul edildiği Timurlular döneminde de açıkça görülmektedir. Özellikle Timurlular dönemine ait bazı rivayetler, onun nüfuzunu açıkça yansıtmaktadır. Bu rivayetlerin doğruluğu tartışmalı olup bir kısmı mantık çerçevesinde kabul edilemese bile, Timurlular üzerindeki etkisini anlamak ve dönemin kültürel ve manevi iklimini değerlendirmek açısından büyük öneme sahiptir. Bu tür anlatılar Yesevi'nin öğretilerinin Timurlular üzerindeki etkisini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Ayrıca o zamanki yönetici sınıfın, dini ve manevi figürleri nasıl algıladığına dair bize önemli ipuçları sunmaktadır.

Dönemin kaynaklarında ağırlıklı olarak Timur ve diğer Timurlu hükümdarların güçlü bir manevi yönlerinin olduğuna sıkça vurgu yapıldığı veya bu niteliklerinin özellikle öne çıkarılmak istendiği görülmektedir. Bu bağlamda Fuad Köprülü'nün de iddia ettiği gibi Timur'un iktidarını güçlendirme stratejisi olarak dini ve manevi önderlerle yakın ilişkiler kurduğu yönündeki görüşler dikkate değerdir. Ancak bazı eleştiriler olsa da Timurluların bu manevi yönü göz ardı edilemez bir gerçekliktir. Ayrıca Timur'un Hoca Ahmet Yesevi'nin türbesini yaptırdığı ve türbe için vakıf kurduğu tarihi bir gerçekliktir. Bu bilgiler bile Timur'un Yesevi'ye olan hürmetini ortaya koymak için yeterlidir. Bununla birlikte Timurluların gerçekleştirdiği seferler sonucunda Yesevilik geleneği de geniş bir yayılma alanı bulmuştur. Dolayısıyla Hoca Ahmet Yesevi ve Yesevilik geleneğinin, Timur ve Timurlular üzerinde derin bir etki bıraktığı ve Timurluların Yesevilik de geniş coğrafyalara yayılmasını sağladığını söylemek isabetli bir değerlendirme olacaktır.

Kaynaklar

- Aka, İsmail, "Timur Sadece Bir Asker Mi İdi", *Belleten*, C. 64, S. 240, 2000, 453-466.
- Aka, İsmail, "Timur, Din ve Ulemâ", *XIV. Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, C. 1, Ankara 2002, 107-111.
- Aka, İsmail, *Timur ve Devleti*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1991.
- Alan, Hayrunisa, *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular 1360-1506*, Ötügen, İstanbul 2020.
- Ali Şir Nevâyi, *Nesâyimü'l-Mahabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve*, Haz. Kemal Eraslan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1979.
- Andican, A. Ahat, *Emir Timur*, Selenge, İstanbul 2019.
- Arslan, Hammet, "İslam'ın Hint Kültürüne Etkisi: Ahmet Yesevi, Kabir ve Guru Nanak Örneği", *I. Uluslararası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Ahmet Kartal, Ankara 2017, 399-422.
- Bartold, V., *O Pogrebenii Timura*, Petrograd 1915.
- Bice, Hayati, *Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi*, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi İncele Araştırma Dizisi No: 33, Ankara 2016.
- Bilkan, Ali Fuat, "Tefeül ile Ad Verme Geleneği ve Emir Timur'un Adı", *Milli Folklor*, 22 (85), 2010, 133-137.
- Çelebi, İlyas, "İslam'da Fal", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 138-139.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2000.
- Eraslan, Kemal, "Hâce Ahmet Yesevî ve Emir Timur Hakkında Bir Belge", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Bahar (12), 2010, 353-438.
- Güzel, Abdurrahman, *Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı*, Akçağ Yay., Ankara 1999.
- Hasanov, Nadirhan "Hoca Ahmet Yesevi ve Türk Hükümdarları (Emir Timur Örneği)", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 9-10, Bişkek 2010, 203-209.

- Hoca Ahmet Yassavi, İstoriya g. Turkestan (Yassı)*, İzdatelstvo İman, Kazan 2003.
<https://kazneb.kz/index.php/ru/catalogue/view/155625> (Erişim tarihi 25.08.2024)
- İbni Arabşah, *Acâibul Makdûr*, Çev. Ahsen Batur, Selenge, İstanbul 2012.
- İstoriçeskie Dokumentı Mavzoleya Hoca Ahmada Yasavi, Muminov, A. K., Kumekov, B. E., Sultanov, U. A., vd., Master PO JŞS, Astana 2017.
- Konukçu, Enver, "Hümayûn", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 481-483.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Masson, M. E., *Mavzoley Hoca Ahmeta Yasevi*, Sır-Darinskoe Otdelenie Obşestva İzüçeniya Kazakstana, Taşkent 1930.
- Nizamüddin Şâmi, *Zafernâme*, çev. Necati Lugal, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1987.
- Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2010.
- Şerefüddin Ali Yezdî, *Emîr Timur (Zafernâme)*, Selenge, Çev. Ahsen Batur, İstanbul 2013.
- Tezcan, Mehmet, "Timur Devrinde Din-Devlet İlişkileri ve Timur'un Din Adamlarına Bakışı", *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, Ed. Abdulvahap Kara, Ömer İşbilir, İstanbul 2007, s. 419-450.
- Timur Muhammed, *Tüzükât-ı Timur Timur'un Günlüğü*, haz. Kutlukhan Şakirov, Adnan Aslan, İnsan Yayınları, İstanbul 2018.
- Yüksel, Musa Şamil, *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2009.

Extended Abstract

Pir-i Turkistan Hoca Ahmet Yesevi is one of the Turkish world's most critical and common values. Hoca Ahmet Yesevi is a great Sufi who left deep traces in the spiritual life of the Turks for centuries and whose influence continues today. He is considered the founder of the Sufi tradition among the Turkish people and played an important role in the spiritual life of the Turkish communities by laying the foundations of this tradition. Yesevi's spiritual legacy has reached from Turkestan to Anatolia and from there to broader geographies, leaving a lasting impact on the masses. As in many states established in Turkestan, Ahmet Yesevi was highly respected and honored among the Timurid rulers. The spiritual influence of Ahmet Yesevi on the Timurid rulers has been one of the issues frequently mentioned in historical documents and sources. This influence was especially evident in Emir Timur's life, critical periods, and crucial decision-making moments. There are many rumors and accounts that Yesevi left a deep impression on Timur. In this context, a treatise of unknown authorship and time of writing contains important information about the relationship between Ahmet Yesevi and Timur. This treatise discusses the influence of Ahmet Yesevi on Timur in detail and includes various narratives about the role of Yesevi's spiritual teachings in Timur's success. These narratives reveal how Yesevi's spiritual power guided Timur's strategic and political decisions and provided spiritual support for his victories. At the same time, there are also many narratives about Timur's construction of Yesevi's mausoleum.

These narratives help us to understand the influence of Hoca Ahmet Yesevi's teachings on the Timurids. They also provide us with important clues as to how the ruling class of the time perceived religious and spiritual figures. Even if the accuracy of these narrations and narratives is controversial, and some of them cannot be accepted within the logic framework, they are of great importance in understanding the impact on the Timurids and evaluating the cultural and spiritual climate of the period. Apart from the rumors, there are also historical facts that should be discussed. The fact that Timur built the mausoleum of Hoca Ahmet Yesevi and established a foundation for the mausoleum is a fact accepted by everyone. This information alone is sufficient to reveal Timur's reverence for Yesevi. These narrations continued even after Timur. Especially during the reign of Ebu Said Mirza, we come across narratives about Yesevi's influence. In later centuries, during the reign of Mughal Humayun Mirza, a descendant of the Timurids, we see the prayers and signs of Yesevi in the expeditions. On the other hand, as a result of the campaigns carried out by the Timurids, the Yeseviism tradition also found a widespread area. Therefore, it would be an accurate assessment to say that Hoca Ahmet Yesevi and the tradition of Yeseviism deeply impacted Timur and the Timurids and that the Timurids ensured the spread of Yeseviism to broad geographies. This study aims to reveal the influence of Hoca Ahmet Yesevi and Yeseviism on the Timurids.

SEYYİD NESİMİ'NİN TUYUĞLARINDA PARALELİZM PARALLELİSM İN SAYYİD NESİMİ'S TUYUGHS

HÜSEYİN YILDIZ*

Öz

Türk dil bilimindeki çalışmaların XXI. yüzyıldan itibaren kümelendiği alt kollarından biri olan stilistik (biçem bilimi), aynı zamanda edebiyat bilimini de yakından ilgilendirmektedir. Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine uzanan zaman diliminde özellikle manzum eserlerde görülen paralelizmin, Azerbaycan sahası Eski Oğuz Türkçesiyle yazan ve Klasik Türk edebiyatı şairleri arasında sayılan Seyyid Nesimi'nin şiirlerinde de yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu sebeple bu çalışmada Seyyid Nesimi'nin stilistik kabiliyetinin bir ürünü olarak paralelizm örnekleri ele alınacaktır. Amaç Seyyid Nesimi'nin tuyuğlarındaki paralel ifadelerden hareketle, yazarın edebî kabiliyetini ortaya koymaya katkıda bulunmaktır. Nesimi'nin tuyuğlarının tespitinde temelde altı çalışmadan faydalanılmıştır: Köksal 2000, Zülfe 2005, Köksal 2009, Çalka 2019, Özdemir 2020a, Özdemir 2020b. Bu altı çalışmaya ilave olarak gerektiğinde Kürkçüoğlu 1973 ve Ayan 2014 ile de karşılaştırmalar yapılmıştır. Böylelikle 600 tuyuğ tespit edilmiştir. Çalışmada Yıldız 2018 sınıflandırması temelinde geliştirmeler yapılarak; veriler üç kategori esaslı sınıflandırmaya tabi tutulmuş, değerlendirmeler de bu sınıflandırma üzerinden yapılmıştır. Seyyid Nesimi'nin tuyuğları paralelizm bakımından incelendiğinde, rastlanan çok sayıda örnek üç ana kategoride tasnif edilmiştir: tam paralelizm, kısmi paralelizm ve parçalı paralelizm. Tespit edilen örneklerden dörder veri her kategoride ayrıca ele alınmış, diğer örneklerin ilgili bölüm sonunda yalnızca numarası belirtilmiştir. Kelime (K), ek (E) ve bağlayıcı ögeler (B) kısaltmalarıyla gösterilmiş, birden fazla dizede ortaklık gösterilenler kalın kodlanmıştır. Tam paralelizm örneklerinde eklerin kelimelere göre daha az kullanıldığı ancak ortaklık bakımından daha etkili olduğu görülmektedir. Yine bu kategoride bağlayıcı ögeler de ortaklık bakımından dikkat çekmektedir. Tuyuğlardaki tam paralelizme dair veri numaraları Ç/193, Ç/201, Ç/334 = Z/29, Ö/1/169 şeklinde gösterilebilir. Kısmi paralelizm örneklerinde kelime – ek dağılımı birbirine yakındır. Ortaklık bakımından ise eklerin daha üstün olduğu, bağlayıcı ögelerin ise genel olarak varlık gösteremediği tespit edilmektedir. Tuyuğlardaki kısmi paralelizme dair veri numaraları Ç/9, Ç/24, Ç/67, Ç/138, Ç/177, Ç/194, Ç/210, Ç/292 ve Ö/1/57 şeklinde gösterilebilir. Parçalı paralelizm verileri üç parçalı ve iki parçalı olarak iki alt başlıkta incelenmiştir. Üç parçalı paralelizm örneklerinde tuyuğun bir dizesi dışta bırakılmış ve kalan üç dize değerlendirilmiştir. Kelime – ek – bağlayıcı öge dağılımı birbirine yakın olan dizelerde ortaklık bakımından da yine üç kategoride sayıca yakınlık görülmektedir. Tuyuğlardaki üç parçalı paralelizme dair veri numaraları Ç/57, Ç/113, Ç/152, Ç/161 = Z/6, Ç/163, Ç/211, Ç/291, Ç/297, Ç/337= K2/2, Ö/1/58, Ö/1/119, Ö/1/131, Ö/1/162, Ö/1/191, Ö/1/192, K1/18, K1/26 ve K1/36 şeklinde gösterilebilir. İki parçalı paralelizm örneklerinde tuyuğun iki dizesi dışta bırakılmış ve kalan iki dize değerlendirilmiştir. Kelimelerin ek ve bağlayıcı ögelerin toplamı oranında dağılım gösterdiği, ortaklık bakımından ise üç kategoride sayıca yakın olduğu tespit edilmektedir. Tuyuğlardaki iki parçalı paralelizme dair veri numaraları Ç/49, Ç/50, Ç/66, Ç/69, Ç/73, Ç/144, Ç/289, Ç/293, Ç/330, Ç/336= K2/1, K1/31, Ö/1/12, Ö/1/33, Ö/1/43, Ö/1/56, Ö/1/58, Ö/1/118, Ö/1/130, Ö/1/179 ve Ö/1/188 şeklinde gösterilebilir. Tuyuğlarda düzensiz paralel yapılar da rastlanmaktadır, ancak bunlar paralelizm bakımından olgunlaşmadıkları için, kelime – ek –

Araştırma Makalesi / Künye: YILDIZ, Hüseyin. "Seyyid Nesimi'nin Tuyuğlarında Paralelizm". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 85-104. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1470533>

* Doç. Dr., Ordu Üniversitesi, E-mail: turkbilimci@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8055-7946.

bağlayıcı öge esaslı diziliş ve sayı analizlerine uygun değildir. Tuyuğlardaki düzensiz paralel yapılara Ç/6, Ç/235, Ç/284, Ö1/15, Ö1/59, Ö1/194, K1/2 ve K1/18 numaralı veriler örnek gösterilebilir. Sonuç olarak Seyyid Nesîmî'nin tuyuğlarından hareketle tespit edilen paralelizm örnekleri müellifin stilistik kabiliyetini ortaya koymada etkili olmaktadır. Bu verilerin diğer müelliflerin tuyuğlarıyla karşılaştırılması, Nesîmî'nin edebî konumunu belirlemede şüphesiz daha etkili olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Stilistik, Paralelizm, Eski Oğuz Türkçesi, Seyyid Nesîmî, Tuyuğ.

Abstract

Stylistics, which is one of the sub-branches of Turkish linguistics since the XXI century, is also closely related to the science of literature. It is seen that parallelism, which is seen especially in verse works in the time period extending from Old Turkic to Turkey Turkish, is also used intensively in the poems of Seyyid Nesîmî, who writes in Old Oghuz Turkic in Azerbaijan and is counted among the poets of Classical Turkish literature. For this reason, in this study, examples of parallelism as a product of Seyyid Nesîmî's stylistic ability will be discussed. The aim is to contribute to revealing the author's literary talent based on the parallel expressions in Seyyid Nesîmî's tuyuğs. Basically, six studies were used to identify Nesîmî's tuyuğs: Köksal 2000, Zülfe 2005, Köksal 2009, Çalka 2019, Özdemir 2020a, Özdemir 2020b. In addition to these six studies, comparisons were made with Kürkçüoğlu 1973 and Ayan 2014 when necessary. Thus, 600 tuyuğs were identified. In the study, improvements were made on the basis of Yıldız 2018 classification; the data were subjected to a classification based on three categories, and the evaluations were made based on this classification. When Seyyid Nesîmî's tuyuğs were analysed in terms of parallelism, a large number of examples were classified into three main categories: complete parallelism, partial parallelism and partial parallelism. Four of the identified examples are analysed separately in each category, and only the numbers of the other examples are given at the end of the relevant section. Word (K), affix (E) and binding elements (B) are indicated by abbreviations, and those showing commonality in more than one line are bold coded. In examples of full parallelism, it is seen that affixes are used less than words but are more effective in terms of commonality. In this category, binding elements also draw attention in terms of commonality. The data numbers for full parallelism in Tuyuğs can be shown as Ç/193, Ç/201, Ç/334 = Z/29, Ö1/169. In examples of partial parallelism, the word-attachment distribution is close to each other. In terms of commonality, it is determined that affixes are superior and binding elements are generally absent. The data numbers for partial parallelism in Tuyuğs can be shown as Ç/9, Ç/24, Ç/67, Ç/138, Ç/177, Ç/194, Ç/210, Ç/292 and Ö1/57. Fragmentary parallelism data were analysed under two sub-headings: three-part and two-part parallelism. In the three-part parallelism examples, one line of the tuyu was excluded and the remaining three lines were analysed. The distribution of words - affixes - binding elements is close to each other, and in terms of commonality, there is a similarity in number in three categories. The data numbers for three-part parallelism in tuyuğs can be shown as Ç/57, Ç/113, Ç/152, Ç/161 = Z/6, Ç/163, Ç/211, Ç/291, Ç/297, Ç/337= K2/2, Ö1/58, Ö1/119, Ö1/131, Ö1/162, Ö1/191, Ö1/192, K1/18, K1/26 and K1/36. In the two-part parallelism examples, two lines of the tuyu are left out and the remaining two lines are evaluated. It is determined that the words are distributed in proportion to the total number of affixes and binding elements, and in terms of commonality, they are close in number in three categories. The data numbers for bipartite parallelism in Tuyuğs are Ç/49, Ç/50, Ç/66, Ç/69, Ç/73, Ç/144, Ç/289, Ç/293, Ç/330, Ç/336= K2/1, K1/31, Ö1/12, Ö1/33, Ö1/43, Ö1/56, Ö1/58, Ö1/118, Ö1/130, Ö1/179 and Ö1/188. Irregular parallel structures are also found in Tuyuğs, but since they are not mature in terms of parallelism, they are not suitable for word - affix - connective element based sequence and number analyses. Examples of irregular parallel structures in tuyuğs are Ç/6, Ç/235, Ç/284, Ö1/15, Ö1/59, Ö1/194, K1/2, and K1/18. In conclusion, the examples of parallelism identified from Seyyid Nesîmî's tuyuğs are effective in revealing the stylistic ability of the author. Comparing this data with the tuyuğs of other authors will undoubtedly be more effective in determining Nesîmî's literary position.

Key Words: Stylistics, Parallelism, Old Oghuz Turkic, Sayyid Nesimî, Tuyugh.

Giriş

Uygulamalı dil bilimin alt dallarından biri olan ve Türkçede üslup bilim veya biçem bilim olarak da adlandırılan *stilistik* (*stylistics / stylistique / стилістика*) her türden metnin, özellikle de edebi metinlerin ve/veya konuşma dilinin dil kullanımı, vurgu ve tonlamadaki tercihleri bakımından incelenmesini konu edinen bilim dalı olarak tanımlanabilir. Bir başka ifadeyle stilistik; farklı bireyler tarafından farklı durumlarda veya ortamlarda kullanılan belirli dil çeşitlerine bağlı olarak şekillenen üslubu incelemektedir. Edebiyat bilimi ile dilbiliminin kesişme noktasında duran ve Türkçe literatürde *üslûp bilim / biçem bilim / deyiş bilim* gibi terimlerle de karşılanan *stilistik*, bir edebi metni oluşturan dil bilimsel unsurların nasıl, ne ölçüde ve ne amaçla kullanıldığını gösteren; dile bağlı kullanım farklılıklarını ortaya koyan bir terim olarak da değerlendirilebilir.

Felsefe, halk bilimi ve eğitim bilimlerinde *koşutçuluk* karşılığında kullanılan *paralelizm* (*koşutluk*) terimi, edebiyat incelemelerinde, özellikle şiir dilinde dizeler arasında şekil bakımından bir uyumun olması durumu olarak tanımlanmaktadır. Koşutluk olarak da adlandırılan paralelizm, bir bütün içerisinde birbirini tekrar eden, birbirine denk düşen söz ve söz gruplarının kullanılması ile ilgili olup paralelizmin esasını üç husus oluşturmaktadır:

- öğelerin sayısı bakımından eşitlik
- kelimelerin birbiriyle semantik ilgisi
- yapım ve çekim bakımından eklerin sistematığı

Türk dilinde paralelizm örneklerine en eski dönemden itibaren rastlanabilmektedir. Literatürde paralelizm konusuna odaklanan çalışmalar arasında Dilçin (2000 ve 2007), Üstünova (2004), Aslan (2010), Yıldız (2018) ve Yıldız-Yazıcı-Güler (2022) sayılabilir. Dilçin 2000 ve Dilçin 2007 Osmanlı sahası klasik Türk edebiyatı; Aslan 2010 Çağatay sahası Klasik Türk edebiyatı, Üstünova 2004 Anadolu sahası Eski Oğuz Türkçesi, Yıldız 2018 Orhun Türkçesi, Yazıcı 2021 Eski Türkçe, Yıldız-Yazıcı-Güler 2022 ise modern Türk edebiyatı alanlarından seçilen metinler esasında paralelizm konusunu işlemişlerdir. Bu çalışmada ele alınan Seyyid Nesimî'nin tuyuğları ise dil ve dönem bakımından Azerbaycan sahası Eski Oğuz Türkçesi sahasına girmektedir.

* * *

Türk dilinde paralelizm örneklerinin izleri tarihten günümüze pek çok eserde görülsede konunun iyi kavranması için şu örneklemin anlatılması yerinde olacaktır.

Bir yazara ya da şaire 20 değişkeni olan bir reçete verilip bununla uyumlu iki dize ya da cümle yazmasını istediğinizde beklentiniz şu hususlara riayet etmesi olsun:

- Her dizede 4 kelime yer alacaktır.
- Dizelerin ilk iki kelimesi isim köklü olmalıdır.
- Dizelerin son iki kelimesi fiil köklü olmalıdır.
- Dizelerin ilk iki kelimesi aynı zamanda istikaklı fiil olacaktır.
- Birinci kelimedede isim köküne isimden fiil yapma eki gelmelidir.
- Birinci kelimeye gelen isimden fiil yapma eki {+IA-} olmalıdır.
- Birinci kelimeye gelen isimden fiil yapma eki {+IA-}'dan sonra sıfat-fiil eki gelmelidir.
- Birinci kelimeye gelen isimden fiil yapma eki {+IA-}'dan sonra sıfat-fiil eki {-dUk} olmalıdır.
- İkinci kelimeye iyelik eki gelmelidir.
- İkinci kelimeye gelen iyelik eki 3. teklik kişiyi belirtmelidir.
- İkinci kelimeye gelen 3. teklik kişi iyelik ekinden sonra yükleme hali eki gelmelidir.
- İkinci kelimeye gelen 3. teklik kişi iyelik ekinden sonraki yükleme hali eki {+(I)n} olmalıdır.
- Üçüncü kelimeye zarf-fiil eki gelmelidir.
- Üçüncü kelimeye gelen zarf-fiil eki {-(y)U} olmalıdır.
- Üçüncü kelimeye gelen zarf-fiil eki {-(y)U}'da yardımcı ses bulunmamalıdır.
- Dördüncü kelimeye fiilden fiil yapma eki gelmelidir.
- Dördüncü kelimeye gelen fiilden fiil yapma eki {-d} olmalıdır.
- Dördüncü kelimeye gelen fiilden fiil yapma eki {-d-}'den sonra öğrenilen geçmiş zaman eki gelmelidir.
- Öğrenilen geçmiş zaman eki 3. teklik kişiyi belirtmelidir.
- Dördüncü kelime her iki dizede de aynı olmalıdır.

20 değişkenli bir ifadeyi dile getirmek, kaleme almak zor olsa da müellifin hayal dünyası ve yeteneği bu tür ifadelerin oluşmasına imkan sağlayabilmektedir. Bu tür paralel ifadelerin okuyucuya kolay gelmesinde oran arttıkça müellifin yaratıcılığı ve kabiliyeti de o oranda artacağı öngörüsünde bulunulabilir.

Köl Tigin bengü taşının doğu yüzü 6-7 satırlarında (= Bilge Kağan Doğu Yüzü 7) yer alan sekiz kelimelik ifadeler aslında tam da yukarıda belirten 20 değişkenli bir yapıyı işaret etmektedir.

KD/6-7=BD/7

illedük ilin ıçğını idmiş / kaganladuk kaganın yitürü idmiş

İSİM+İFYE {+IA-}-SF {-dUk}	İSİM+İYE/3TK+YÜK {+(I)n}	FİİL-ZF {-(y)U}	FİİL-FFYE {-d-}-ÖGZ/3TK
<i>il+le-dük</i>	<i>il+i+n</i>	<i>ıçgın-u</i>	<i>ı-d-mış</i>
<i>kagan+la-duk</i>	<i>kagan+i+n</i>	<i>yitür-ü</i>	<i>ı-d-mış</i>

Tablo biraz daha sade ve analitik hale getirildiğinde yedi ortaklığı bulunan bir görünüm elde edilmektedir.

K_1	E_1+E_2	K_2	E_3+E_4	K_3	E_5	K_4+E_6
<i>il</i>	+IA-dUk	<i>il</i>	+I+n	<i>ıçgın-</i>	-U	<i>id-mış</i>
<i>kagan</i>		<i>kagan</i>		<i>yitür-</i>		
İSİM	İFYE+SF	İSİM	İYE/3T+YÜK	FİİL	ZF	FİİL-FFYE-ÖGZ/3T

Köl Tigin ve Bilge Kağan bengu taşlarında KD/6-7=BD/7 kaydıyla bulunan ifade, Bilge Kağan'a aittir. Peki Bilge Kağan, çözümlenmelere konu olan bu ifadeleri dile getirirken, önüne yukarıdaki gibi reçete koyup, matematiksel işlemler sürecinin sonunda mı bu ifadelere ulaşmıştır? Bu sorunun cevabı tabii ki “evet” olamaz. Bu tür yapılara her metinde yer verilmemesi, yazarların dilin imkanlarını kullanma kabiliyetini göstermektedir. Anlaşılan o ki, Eski Türklerin dili buna müsaittir, bilge Kağan da bu imkan dahilinde yeteneğini estetik bir zevkle konuşturmuştur.

Bu çalışmada Seyyid Nesîmî'nin stilistik kabiliyetinin bir ürünü olarak paralelizm örnekleri ele alınacaktır. Amaç Seyyid Nesîmî'nin¹ tuyuğlarındaki paralel ifadelerden hareketle, yazarın edebî kabiliyetini ortaya koymaya katkıda bulunmaktır. Nesîmî'nin tuyuğlarının tespitinde temelde altı çalışmadan faydalanılmıştır. Bu çalışmalardan ilki Mehmet Fatih Köksal'ın 'Seyyid Nesîmî'nin Bilinmeyen Tuyuğları' (Köksal 2000), ikincisi Ömer Zülfe'nin 'Seyyid Nesîmî'nin Tuyuğlarına Ek' (Zülfe 2005), üçüncüsü yine Mehmet Fatih Köksal'ın 'Seyyid Nesîmî'nin Yayınlanmamış Şiirleri' (Köksal 2009), dördüncüsü Mehmet Sait Çalka'nın 'Klasik Türk Şiirinde Tuyuğ' (Çalka 2019), beşincisi Mehmet Özdemir'in 'Seyyid Nesîmî Dîvânı'nın Kayda Değer Bir Nüshası ve Şairin Neşredilmemiş Türkçe Şiirleri' (Özdemir 2020a) ve altıncısı yine Mehmet Özdemir'in 'Seyyid Nesîmî'nin Neşredilmemiş Tuyuğları' (Özdemir 2020b) başlıklı çalışmalarıdır. Bunlardan Çalka 2019'daki veriler kitap çalışmasında yer almakta olup, diğerleri makale olarak yayımlanmışlardır. Bu altı çalışmaya ilave olarak gerektiğinde Kemal Edip Kürkçüoğlu'nun *Seyyid Nesîmî Dîvânı'ndan Seçmeler* (Kürkçüoğlu 1973) ve Hüseyin Ayan'ın *Nesîmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni* (Ayan 2014) adlı kitap çalışmaları ile de karşılaştırmalar yapılmıştır. İlgili çalışmalarda geçen tuyuğlara ait veriler aşağıdaki şekilde tablolastırılabilir:

Kısaltma	Kaynak	Tuyuğ Sayısı
Z	Zülfe 2005	(31)
A	Ayan 2014	(315)
K1	Köksal 2000	36
K2	Köksal 2009	(2)
Ç	Çalka 2019 (A, Z, K2)	337
Ö1	Özdemir 2020a	225
Ö2	Özdemir 2020b	2
<i>Toplam</i>	K1+Ç+Ö1+Ö2	600

Bu çalışmada Yıldız 2018 sınıflandırması temelinde geliştirmeler yapılarak veriler üç kategori esaslı sınıflandırmaya tabi tutulmuş, değerlendirmeler de bu sınıflandırma üzerinden yapılmıştır.

1 Seyyid Nesîmî üzerine yapılan literatür çalışmaları genellikle klasik edebiyat sahasına yönelik olup bu konuda çok sayıda çalışma örneği vardır. Bu makalede bu tür çalışmalardan ziyade konu bir dil incelemesi olarak ele alınacak ve değerlendirmeler de stilistik üzerinden yapılacaktır. Ancak konuya klasik Türk edebiyatı sahası yönüyle ilgi duyanlar Usluer 2009, Şenödeyici 2013 ve Şenödeyici 2015 gibi çalışmalara bakabilir.

Seyyid Nesīmī'nin tuyuğları paralelizm bakımından incelendiğinde, rastlanan çok sayıda örnek üç ana kategoride tasnif edilebilir².

- Tam paralelizm
- Kısmi paralelizm
- Parçalı paralelizm
 - Üç parçalı paralelizm
 - İki parçalı paralelizm

1. Tam Paralelizm

Tam paralelizm dizelerdeki aynı türde ve görevdeki kelimelerin aynı işlevli ekleri aynı sırayla alıp dizilmesiyle oluşmaktadır. Söz gelimi ilk dizedeki ilk kelime zamir ise, diğer dizelerin de ilk kelimesi zamir olmalı; ilk dizedeki üçüncü kelime geniş zaman kipinin ikinci kişisinde çekimlenmiş bir fiil ise, diğer dizeler de buna uymalıdır. Aksi durumda tam paralelizmden söz edilemez.

Ç/193 İy yüzünden hūr u gilmān münfa'il
İy kaşından māh-ı tābān münfa'il
İy lebünden āb-ı hayvān münfa'il
İy hatından verd ü reyvān münfa'il

K ₁ ³	K ₂	E _{1-zn} -E ₂	K ₃	B ₁	K ₄	K ₅
iy	yüz	+(s)X+n+DAn	hūr	ü	gilmān	münfa'il
	kaş		māh	-i	tābān	
	leb		āb		hayvān	
	hat		verd	ü	reyvān	
İSİM	İSİM	İYE/3T+ZN+ÇIK	İSİM	BAĞ	İSİM	İSİM

Ç/193'te beşi kelime, ikisi ek, biri bağlayıcı öge temelli olmak üzere sekiz yönden paralellik sağlanmaktadır. Kelime temelli ilk üç paralellik tek heceli, dördüncü paralellik iki heceli, beşinci paralellik ise üç hecelidir. Kelime temelli ilk ve son paralellikler dört dizede de ortaktır. Ek temelli iki paralellik, dört dizede de ortaklık göstermekte olup {+(s)X+n+DAn} yapısındadır. Bağlayıcı öge temelli tek paralellikte ise birinci ve dördüncü dizelerde ü, ikinci ve üçüncü dizelerde ise -i bağlama ögesi tercih edilmiştir.

Ç/201 Ravza-i Rıdvān yüzüñdür ve's-selam
Sūret-i rahmān yüzüñdür ve's-selam
'Arş-ı Hak iy cān yüzüñdür ve's-selam
Levh ile Kur'an yüzüñdür ve's-selam

2 Bu çalışmada Seyyid Nesīmī'nin tuyuğlarından tespit edilen paralelizm örneklerinden her kategori için dörder veri seçilmiş, varsa diğer veriler, ilgili başlıkta numara ile gösterilmiştir.

3 Paralelizm analizleri yapılırken kelime için K, ekler için E, tamlamalarda kullanılan bağlayıcı ögeler ve bağlaçlar için de B kısaltması tercih edilmiştir.

K_1	B_1	K_2	$K_3+E_1+E_2$	K_4
<i>ravza</i>	-i	<i>rıdvān</i>	<i>yüz+üñ+dür</i>	<i>ve's-selam</i>
<i>sūret</i>		<i>rahmān</i>		
<i>'arş</i>		<i>hak iy cān</i>		
<i>levh</i>	<i>ile</i>	<i>kur 'ān</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	İSİM+ İYE/2T+ EF-GEN/3T	İSİM

Ç/201'de dördü kelime, ikisi ek, biri bağlayıcı öge temelli olmak üzere yedi yönden paralellik sağlanmaktadır. Kelime temelli üçüncü ve dördüncü paralellik ile ek temelli iki paralellik, dört dizede de ortaklık göstermekte olup $\{yüz+(s)X+n+DAN\}$ ve $\{s-selam\}$ yapısındadır. Bağlayıcı öge temelli tek paralellikte ise ilk üç dizede -i, dördüncü dizede *ile* bağlama ögesi kullanılmıştır. İlk üç ögedeki kelimelerin hece sayıları farklılaşsa da toplam ilk üç ögedeki toplam hece sayıları eşittir: $[2+1+2] = [2+1+2] = [1+1+3] = [1+2+2] = [5]$.

Ç/334 = Z/29

Āyet-i rahmet yüzüñdür ve's-selām
 Mazhar-ı 'izzet özünüñdür ve's-selām
 Nüşa-i 'ibret gözünüñdür ve's-selām
 Nükte-i hikmet sözüñdür ve's-selām

K_1	B_1	K_2	K_3	E_1+E_2	K_4
<i>āyet</i>	-i	<i>rahmet</i>	<i>yüz</i>	$+X\eta+DUr$	<i>ve's-selam</i>
<i>mazhar</i>		<i>'izzet</i>	<i>öz</i>		
<i>nüşa</i>		<i>'ibret</i>	<i>göz</i>		
<i>nükte</i>		<i>hikmet</i>	<i>söz</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	İSİM	İYE/2T+ EF-GEN/3T	İSİM

Ç/334=Z/29'daki paralel diziliş ile Ç/201'deki örtüşmektedir. Üstelik bağlama ögesi ortaklığı ve ilk üç kelimenin hece sayısı dağılımı bakımından da eşitlik söz konusudur. Ç/201'de ortak kelime olan *yüz* yerine bu tuyuğda her dizede farklı bir kelime (*yüz*, *öz*, *göz*, *söz*) tercih edilmiştir.

Ö1/169 Menba'-ı ĩmān didiler saçıña
 Maksad-ı cānān didiler saçıña
 Sünbül-i 'irfān didiler saçıña
 Hamse-i erkān didiler saçıña

K_1	B_1	K_2	$K_3+E_2+E_3$	$K_4+E_4+E_5$
<i>menba'</i>	-i	<i>ĩmān</i>	<i>di-di-ler</i>	<i>saç+uñ+a</i>
<i>maksad</i>		<i>cānān</i>		
<i>sünbül</i>		<i>'irfān</i>		
<i>hamse</i>		<i>erkān</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	FİİL-GGZ-3Ç	İSİM+İYE/2T+YÖN

Ö1/169'da dördü kelime, dördü ek ve biri bağlayıcı öge temelli olmak üzere dokuz yönden paralellik sağlanmaktadır. Kelime temelli ilk iki paralellik iki heceli, üçüncü ve dördüncü paralellik iki tek hecelidir. Kelime temelli üçüncü ve dördüncü paralellikler, ek temelli tüm paralellikler ve bağlayıcı öge temelli tek paralellik dört dizide de ortaktır. Kelime temelli birinci ve ikinci paralellik hece sayısı dağılımı bakımından eşittir.

2. Kısmi Paralelizm

Kısmi paralelizm, tam paralelizmde olduğu gibi dizelerdeki aynı türde ve görevdeki kelimelerin aynı işlevli ekleri aynı sırayla alıp dizilmesini hedeflemektedir. Ancak genel hatlarıyla tüm dizeler paralelizm özelliği gösterse de, bir dizedeki bir ya da birkaç kelime diğer dizelerden ayrılıyorsa o zaman tam paralelizm özelliği ortadan kalkar ve veri kısmi paralelizme dönüşür.

- Ç/9 Cānımuḡ cānānesisen iy habīb
 Hūblaruḡ ferzānesisen iy habīb
 Kūntü kenziḡ hānesisen iy habīb
 Vahdetūḡ dūr-dānesisen iy habīb

K ₁₁	E ₁	K ₂	E ₂ +E ₃	K ₃	K ₄
<i>cān+ım</i>	+(n)Xḡ	<i>cānāne</i>	+(s)I+sen	<i>iy</i>	<i>habīb</i>
<i>hūb+lar</i>		<i>ferzāne</i>			
<i>kūntü kenz</i>		<i>hāne</i>			
<i>vahdet</i>		<i>dūr-dāne</i>			
İSİM	İLG	İSİM	İYE/3T+ EF-GEN/2T	İSİM	İSİM

Ç/9'da üçü kelime, üçü ek temelli olmak üzere altı yönden paralellik sağlanmakta; ikinci ve üçüncü kelime temelli ve tüm ek temelli paralelliklerde ortaklık görülmektedir. Tablonun ilk sütunundaki verilerde tutarlılık ve uyum görülmediği için kısmi paralellik söz konusudur. İlk sütundaki ilk dizedeki tek hecelik kelime iyelik 1. teklik kişi eki, ikinci dizedeki tek hecelik kelime çokluk eki almakta, üçüncü dizinin ilk sütununda ise birden fazla kelime bulunmaktadır.

- Ç/67 Saçlaruḡ Kadr ü Berātuḡ leyliḡdir
 'Āşıkuḡ Mecnūn ü hüsnūḡ Leylīḡdir
 Hem-demūḡ dā'im hayālūḡ hayliḡdir
 Sūretūḡ savm ü salātuḡ leyliḡdir

K ₁₁	E ₁	K ₂	B ₁₁	K ₃	E ₂	K ₄	E ₃
<i>saç+lar</i>	+Uḡ	<i>kadr</i>	ü	<i>berāt</i>	+Uḡ	<i>leylī</i>	+Dİr
<i>'āşık</i>		<i>mecnūn</i>		<i>hüsn</i>			
<i>hem-dem</i>		<i>dā'im</i>	-	<i>hayāl</i>		<i>hayli</i>	
<i>sūret</i>		<i>savm</i>	ü	<i>salāt</i>		<i>leylī</i>	
İSİM	İLG	İSİM	BAĞ	İSİM	İLG	İSİM	EF-GEN/3T

Ç/67’de üçü kelime, üçü ek olmak üzere altı yönden paralellik sağlanmakta olup ek temelli üç paralellikte de ortaklık vardır. Bağlayıcı ögenin üçüncü dize karşılığı boş olduğu ve ilk sütunda ilk dizedeki tek heceli kelime çokluk eki aldığı için kısmi paralellik söz konusudur.

- Ç/138** Haşr ü neşrūn āfitabıdır yüzün
 Sā’atun yevmü’l-hisābıdır yüzün
 Cennetūn şem’u şarābıdır yüzün
 Ravzānūn hüsnü’l-me’ābıdır yüzün

K ₁₁	E ₁	K ₂₁	E ₂ +E ₃	K ₃ +E ₄
<i>haşr ü neşr</i>	+(n)X ₁	<i>āfitab</i>	+(s)I+DUr	<i>yüz+ün</i>
<i>sā’at</i>		<i>yevmü’l-hisāb</i>		
<i>cennet</i>		<i>şem’u şarāb</i>		
<i>ravzā</i>		<i>hüsnü’l-me’āb</i>		
İSİM	İLG	İSİM	İYE/3T+EF-GEN/3T	İSİM+İLG

Ç/138’de biri kelime, dördü ek olmak üzere beş yönden paralellik sağlanmakta olup tüm paralelliklerde ortaklık vardır. Birinci ve üçüncü sütunlardaki verilere bakıldığında ilk sütunun ilk dizesinde birden fazla, diğer dizelerde tek; üçüncü sütunun ilk dizesinde tek, diğer dizelerde birden fazla kelime yer aldığı için örnek kısmi paralelizm kategorisinde değerlendirilmiştir.

- Ö1/57** Gözleri şehlāya düşdi göñlümüz
 Kāmet[i] bālāya düşdi göñlümüz
 Hüsn[i] bī-hemtāya düşdi göñlümüz
 Bir yüzi bedr aya düşdi göñlümüz

K ₁₁	E ₁	K ₂₁	E ₂	K ₃ +E ₃	K ₄ +E ₄
<i>göz+ler</i>	+(s)I	<i>şehlā</i>	+(y)A	<i>düş-di</i>	<i>göñ(ü)l+ümüz</i>
<i>kāmet</i>		<i>bālā</i>			
<i>hüsn</i>		<i>bī-hemtā</i>			
<i>bir yüz</i>		<i>bedr ay</i>			
İSİM	İYE/3T	İSİM	YÖN	FİİL-GGZ/3T	İSİM+İYE/1Ç

Ö1/57’de ikisi kelime, dördü ek temelli olmak üzere altı yönden paralellik sağlanmakta ve tüm paralelliklerde ortaklık görülmektedir. Bununla beraber ilk sütunun ilk dizesindeki kelime çokluk eki yer alması, birinci ve üçüncü sütunların son dizesinde birden fazla kelime bulunması veriyi kısmi paralelizm kategorisine sokmaktadır.

Seyyid Nesīmī’nin tuyuğları incelendiğinde Ç/24, Ç/177, Ç/194, Ç/210 ve Ç/292 numaralı tuyuğlarda da kısmi paralelizm görülmektedir.

3. Parçalı Paralelizm

Parçalı paralelizm de, tam paralelizimde olduğu gibi dizelerdeki aynı türde ve görevdeki kelimelerin aynı işlevli ekleri aynı sırayla alıp dizilmesini hedeflemektedir. Parçalı paralelizmin tam paralelizmden farkı dört dizeden oluşan bir metinde iki ya da üç dizenin tam uyum gösterirken diğerlerinin uyum dışı kalmasıdır. Başka bir ifadeyle uyum dışı kalan dizeler, değerlendirme dışı bırakıldığında kalan iki ya da üç dize kendi arasında tam paralelizm özelliği gösteriyorsa parçalı paralelizm olarak adlandırılır. Bu tür veriler, tam paralelizm özelliği gösteren dize sayısına bağlı olarak iki parçalı ya da üç parçalı olarak kategorize edilmektedir.

3.1. Üç Parçalı Paralelizm

Ç/161 = Z/6 Pertev-i nūr-ı Hudādur ruhlaruñ
 Mazhar-ı ehl-i sâfādur ruhlaruñ
 Şem'-i cem'-i esfiyādur ruhlaruñ
 Rüşen ol kim müntehādur ruhlaruñ

K ₁	B ₁	K ₂	B ₂	K ₃	E ₁	K ₄ +E ₂ +E ₃
<i>pertev</i>	-i	<i>nūr</i>	-i	<i>hudā</i>	+DUr	<i>ruh+lar+uñ</i>
<i>mazhar</i>		<i>ehl</i>		<i>sāfā</i>		
<i>şem'</i>		<i>cem'</i>		<i>esfiyā</i>		
<i>rüşen</i>	<i>ol</i>	<i>kim</i>	-	<i>müntehā</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	BAĞ	İSİM	EF-GEN/3T	İSİM+ÇOK+İYE/2T

Ç/161=Z/6'da dördüncü dizenin ikinci sütununda *ol* kelimesinin bulunması ve dördüncü sütununda veri bulunmaması tam paralelizme engel olmuştur. Dördüncü dize hariç tutulduğunda tuyuğun ilk üç dizesinde, dördü kelime, üçü ek, ikisi bağlayıcı öge temelli olmak üzere dokuz yönden tam paralelizm özelliği görülmektedir:

K ₁	B ₁	K ₂	B ₂	K ₃	E ₁	K ₄ +E ₂ +E ₃
<i>pertev</i>	-i	<i>nūr</i>	-i	<i>hudā</i>	+DUr	<i>ruh+lar+uñ</i>
<i>mazhar</i>		<i>ehl</i>		<i>sāfā</i>		
<i>şem'</i>		<i>cem'</i>		<i>esfiyā</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	BAĞ	İSİM		

Ç/337= K2/2 Gevher-i bahr-i hadāyıkdur yüzüñ
 Bāde-i nukl-i sadāyıkdur (?) yüzüñ
 Gör nice ince dakāyıkdur yüzüñ
 Kıble-i küll-i halāyıkdur yüzüñ

K ₁	B ₁₁	K ₂	B ₂₁	K ₃	E ₁	K ₄ +E ₂
<i>gevher</i>	-i	<i>bahr</i>	-i	<i>hadāyık</i>	+DUr	<i>yüz+üj</i>
<i>bāde</i>		<i>nukl</i>		<i>sadāyık</i>		
<i>gör</i>	<i>nice</i>	<i>ince</i>	-	<i>dakāyık</i>		
<i>kible</i>	-i	<i>küll</i>	-i	<i>halāyık</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	BAĞ	İSİM	EF-GEN/3T	İSİM+İYE/2T

Ç/337=K2/2'de üçüncü dizinin ilk iki sütununda diğerlerinden farklı bir kelime türünde kelime bulunması ve dördüncü sütununda veri boşluğu görülmesi tam paralelizme engel olmaktadır. Üçüncü dize hariç tutulduğunda tuyuğun diğer dizelerinde, dördü kelime, ikisi ek, ikisi bağlayıcı öge temelli olmak üzere sekiz yönden tam paralelizm özelliği görülmektedir:

K ₁	B ₁	K ₂	B ₂	K ₃	E ₁	K ₄ +E ₂
<i>gevher</i>	-i	<i>bahr</i>	-i	<i>hadāyık</i>	+DUr	<i>yüz+üj</i>
<i>bāde</i>		<i>nukl</i>		<i>sadāyık</i>		
<i>kible</i>		<i>küll</i>		<i>halāyık</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	BAĞ	İSİM		

K1/18 Nokta-i esrār-ı esmādur göñül

Mazhar-ı ism-i müsemmādur göñül

Şeh-per-i sīmurg 'ankādur göñül

Berr bahr [ü] kūh sahrādur göñül

K ₁	E ₁₁	K ₂₁	E ₂₁	K ₃	E ₃	K ₄
<i>nokta</i>	-i	<i>esrār</i>	-i	<i>esmā</i>	+DUr	<i>göñül</i>
<i>mazhar</i>		<i>ism</i>		<i>müsemmā</i>		
<i>şeh-per</i>		<i>sīmurg</i>		'ankā		
<i>berr</i>	<i>bahr</i>	<i>ü</i>	<i>kūh</i>	<i>sahrā</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	BAĞ	İSİM	EF-GEN/3T	İSİM

K1/18'de son dizinin ikinci, üçüncü ve dördüncü sütunlarında diğerlerinden farklı türde kelime bulunması tam paralelizme engeldir. Son dize hariç tutulduğunda tuyuğun ilk üç dizisinde dördü kelime, ikisi bağlayıcı öge ve biri ek temelli olmak üzere yedi yönden tam paralelizm özelliği görülmektedir:

K ₁	B ₁	K ₂	B ₂	K ₃	E ₁	K ₄
<i>nokta</i>	-i	<i>esrār</i>	-i	<i>esmā</i>	+DUr	<i>göñül</i>
<i>mazhar</i>		<i>ism</i>		<i>müsemmā</i>		
<i>şeh-per</i>		<i>sīmurg</i>		'ankā		
İSİM	BAĞ	İSİM	BAĞ	İSİM		

Ö1/162 Server-i sultān-ı ‘ālemsen bugün
 Ser-firāz-ı şāh-ı ādemsen bugün
 Hükümüñe fermān Süleymān tek cihān
 Sāhib-i ahkām u hātemsen bugün

K ₁₁	K ₂₁	K ₃₁	K ₄₁	K ₅	E ₁₁	K ₆
<i>server</i>	-i	<i>sultān</i>	-ı	<i>‘ālem</i>	-sen	<i>bugün</i>
<i>ser-firāz</i>		<i>şāh</i>		<i>ādem</i>		
<i>hük+ü+ñe</i>	-	-	<i>fermān</i>	<i>Süleymān</i>	<i>tek</i>	<i>cihān</i>
<i>sāhib</i>	-i	<i>ahkām</i>	<i>u</i>	<i>hātem</i>	-sen	<i>bugün</i>
İSİM	BAĞ	İSİM	İSİM	İSİM	EF-GEN/2T	İSİM

Ö1/162’de üçüncü dizenin tüm verileri diğer sütunlardaki verilerden farklılık göstermektedir. Bu dize hariç tutulduğunda tuyuğun birinci, ikinci ve dördüncü dizelerinde dördü kelime, ikisi bağlayıcı öge ve biri ek temelli olmak üzere yedi yönden tam paralelizm özelliği görülmektedir:

K ₁	B ₁	K ₂	B ₂	K ₃	E ₁	K ₄
<i>server</i>	-i	<i>sultān</i>	-ı	<i>‘ālem</i>	-sen	<i>bugün</i>
<i>ser-firāz</i>		<i>şāh</i>		<i>ādem</i>		
<i>sāhib</i>		<i>ahkām</i>	<i>u</i>	<i>hātem</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	İSİM	İSİM	EF-GEN/2T	İSİM

Seyyid Nesīmī’nin tuyuğları incelendiğinde Ç/57, Ç/113, Ç/152, Ç/163, Ç/211, Ç/291, Ç/297, Ö1/58, Ö1/119, Ö1/131, Ö1/191, Ö1/192, K1/26 ve K1/36 numaralı tuyuğlarda da üç parçalı paralelizm görülmektedir.

3.2. İki Parçalı Paralelizm

Ç/144 Pertev-i nūr-ı tecellīdür yüzün
 Gülşen-i firdevs-i ‘ālīdür yüzün
 Düşe ol kim ‘ayn-ı ma’nīdür yüzün
 Hür-ı ‘aynuñ nūr-ı aynīdür yüzün

K ₁₁	K ₂₁	K ₃₁	K ₄	B ₁	K ₅	E ₁	K ₆ +E ₂
<i>pertev</i>	-	-i	<i>nūr</i>	-i	<i>tecellī</i>	+DUr	<i>yüz+üy</i>
<i>gülşen</i>	-		<i>firdevs</i>		<i>‘ālī</i>		
<i>düş-e</i>	<i>ol</i>	<i>kim</i>	<i>ma’nī</i>				
<i>hūr</i>	-i	<i>‘aynuñ</i>	<i>aynī</i>				
İSİM	İSİM	İSİM	İSİM	BAĞ	İSİM	EF-GEN/3T	İSİM+İYE/2T

Ç/144’te ilk üç sütunun üçüncü ve dördüncü dizeleri diğerlerinden farklılaşmaktadır. Son iki dize dikkate alınmadığında, ilk iki dizede dördü kelime, ikisi bağlayıcı öge ve ikisi ek temelli olmak üzere sekiz yönden tam paralelizm özelliği görülmektedir:

K ₁	B ₁	K ₂	B ₂	K ₃	E ₁	K ₄ +E ₂
<i>pertev</i>	-i	<i>nūr</i>	-i	<i>tecellī</i>	+DUr	<i>yüz+üj</i>
<i>gülşen</i>		<i>firdevs</i>		<i>‘ālī</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	BAĞ	İSİM	EF-GEN/3T	İSİM+İYE/2T

K1/31 Çeşme-i āb-ı bekā bil ādemi
 Āb-ı hayvāna sakā bil ādemi
 Va‘de-i yevm-i likā bil ādemi
 ‘Ayn-ı Hak’dur tālibā bil ādemi

K ₁	B ₁	K ₂	B ₂₁	K ₃	K ₄	K ₅ +E ₁
<i>çeşme</i>	-i	<i>āb</i>	-i	<i>bekā</i>	<i>bil</i>	<i>ādem+i</i>
<i>āb</i>		<i>hayvān</i>	+A	<i>sakā</i>		
<i>va‘de</i>		<i>yevm</i>	-i	<i>likā</i>		
<i>‘ayn</i>		<i>hak</i>	+DUr	<i>tālibā</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	HAL	İSİM	FİİL/EM-2T	İSİM+İYE/3T

K1/31’de ikinci ve üçüncü dizelerin dördüncü sütun verileri paralelizmi bozmaktadır. Bu iki dize hesaba katılmadığında diğer dizelerde beşi kelime, ikisi bağlayıcı öge ve biri ek temelli olmak üzere sekiz yönden tam paralelizm özelliği görülmektedir:

K ₁	B ₁	K ₂	B ₂	K ₃	K ₄	K ₅ +E ₁
<i>çeşme</i>	-i	<i>āb</i>	-i	<i>bekā</i>	<i>bil</i>	<i>ādem+i</i>
<i>va‘de</i>		<i>yevm</i>		<i>likā</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	BAĞ	İSİM	FİİL/EM-2T	İSİM+İYE/3T

Ç/336= K2/1

Söyle iy zībā ki zībādur sözüñ
 ‘Arş er-rahmān [u] Tāhādur sözüñ
 Küll-i esmā’-i müsem mādur sözüñ
 Nefha-i nutk-ı Mesīhādur sözüñ

K ₁₁	B ₁₁ /K ₂₁	K ₃₁	B ₂₁ /K ₄₁	K ₅	E ₃	K ₄ +E ₂
<i>söyle</i>	<i>iy</i>	<i>zībā</i>	<i>ki</i>	<i>zībā</i>	+DUr	<i>söz+üj</i>
<i>‘arş</i>	<i>er-rahmān</i>	<i>u</i>	-	<i>tāhā</i>		
<i>küll</i>	-i	<i>esmā’</i>	-i	<i>müsem mā</i>		
<i>nefha</i>		<i>nutk</i>		<i>mesīhā</i>		
İSİM	?	İSİM	?	İSİM	EF-GEN/3T	İSİM+ İYE/2T

Ç/336=K2/1’de ilk iki dizedeki ilk dört sütun verilerinde paralelizme engel teşkil eden veriler bulunmaktadır. Tuyuğun üçüncü ve dördüncü dizeleri esas alındığında

dördü kelime, ikisi bağlayıcı öge ve ikisi ek temelli olmak üzere sekiz yönden tam paralelizm özelliği görülmektedir:

K ₁	B ₁	K ₂	B ₂	K ₃	E ₁	K ₄ +E ₂
<i>küll</i>	-i	<i>esmā'</i>	-i	<i>müsem mā</i>	+DUr	<i>söz+üj</i>
<i>nefha</i>		<i>nutk</i>		<i>mesihā</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	BAĞ	İSİM	EF-GEN/3T	İSİM+ İYE/2T

Ö1/188 Bāğ-1 cennet hūr-1 Rıdvān fātiha
 Āb-1 rahmet nār-1 Yezdān fātiha
 Her dem okı hemçü pīrān fātiha
 Rūşen oldı çünki oğlan fātiha

K ₁	K ₂₁	K ₃₁	K ₄	K ₅₁	K ₆	K ₇
<i>bāğ</i>	-l	<i>cennet</i>	<i>hūr</i>	-l	<i>rıdvān</i>	<i>fātiha</i>
<i>āb</i>		<i>rahmet</i>	<i>nār</i>		<i>yezdān</i>	
<i>her</i>	<i>dem</i>	<i>okı</i>	<i>hemçü</i>	-	<i>pīrān</i>	
<i>rūşen</i>	-	<i>oldı</i>	<i>çünki</i>	-	<i>oğlan</i>	
İSİM	?	?	İSİM	BAĞ	İSİM	İSİM

Ö1/188'de son iki dizedeki verilerin genelinde paralelizme engel teşkil eden veriler bulunmaktadır. Tuyuğun ilk iki dizesine bakıldığında beşi kelime, ikisi bağlayıcı öge temelli olmak üzere yedi yönden tam paralelizm özelliği görülmektedir:

K ₁	B ₁	K ₂	K ₃	B ₂	K ₄	K ₅	
<i>bāğ</i>	-l	<i>cennet</i>	<i>hūr</i>	-l	<i>rıdvān</i>	<i>fātiha</i>	
<i>āb</i>		<i>rahmet</i>	<i>nār</i>		<i>yezdān</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	İSİM	BAĞ	İSİM		İSİM

Seyyid Nesīmī'nin tuyuğları incelendiğinde Ç/49, Ç/50, Ç/66, Ç/69, Ç/73, Ç/289, Ç/293, Ç/330, Ö1/12, Ö1/33, Ö1/43, Ö1/56, Ö1/58, Ö1/118, Ö1/130 ve Ö1/179 numaralı tuyuğlarda da iki parçalı paralelizm görülmektedir.

4. Düzensiz Paralel Yapılar

Dizeler arasında paralelizm unsurları bulunuyor, ancak uyum dışı kullanımlar dizelerde dağınık şekilde yer alıyorsa düzensiz paralel yapılardan söz edilebilir. Söz gelimi beş kelimelik dört dizeden oluşan bir metinde, birinci, üçüncü ve beşinci kelimeler tüm dizelerde uyumlu olabilir, ancak ikinci kelime farklı iki dizede, dördüncü kelime de yine farklı üç dizede uyum gösterebilir. Uyum dışı olan kelimelerin türü ve görevi, eklerin işlevi ve sırası farklı olabilir. Bu durumda paralel özellikler dikkat çektiği ve bir ahenk oluşturduğu için bu tür veriler düzensiz paralel yapılar olarak değerlendirilebilmektedir.

- Ç/6 İy saçıñ devrinde mestür āfitāb
 V'ey yüzüñ ālemde meşhūr āfitāb
 Utanur hüsñünden iy hūr āfitāb
 Senden oldı mest ü mahmūr āfitāb

K ₁₁	K ₂₁	K ₃	E ₁₁	-zn-1	E ₂₁	K ₄₁	K ₅
<i>iy</i>	<i>saç+uñ</i>	<i>devr</i>	+(s)I	n	+DA	<i>mestür</i>	<i>āfitāb</i>
<i>v'ey</i>	<i>yüz+üñ</i>	<i>ālem</i>	-	-	-	<i>meşhūr</i>	
<i>utan-ur</i>	-	<i>hüsñ</i>	+(s)I	n	+DAn	<i>iy hūr</i>	
<i>sen+den</i>	<i>ol-dı</i>	<i>mest</i>	<i>ü</i>	-	-	<i>mahmūr</i>	
KELİME	KELİME	İSİM	?	ZN	?	İSİM	İSİM

Ç/6'da ilk iki sütunun ilk iki dizelerinde, dördüncü ve beşinci sütunun birinci ve üçüncü dizelerinde; üçüncü, yedinci ve sekizinci sütunların tamamında paralel özellikler görülmektedir. Bununla birlikte sekiz sütundaki toplam 32 verinin 12'sinin paralelizm bakımından uyum dışı kalması tuyuğun paralelizm kategorilerinde değerlendirilmemesine sebep olmaktadır.

- Ç/284 Dedüm zülfüñ kemendi perçem oldı
 Dedüm cānım anuñçün dirhem oldı
 Dedüm kūyun itiyim iy kamer-ruh
 Dedi bu dahı ya'ni Ādem oldı

K ₁	E ₁	E ₂₁	K ₂₁	K ₃₁	K ₄₁	K ₅₁	E ₃₁
<i>de-</i>	-DX	-m	<i>zülf+Xñ</i>	<i>kemend+i</i>	<i>perçem</i>	<i>ol-</i>	-DX
			<i>cān+ım</i>	<i>a+nuñ+çün</i>	<i>dirhem</i>		
		-	<i>kūy+u+n</i>	<i>it-iyim</i>	<i>iy kamer-ruh</i>	-	-
			<i>bu</i>	<i>dahı</i>	<i>ya'ni ādem</i>	<i>ol-</i>	-DX
FİİL	GGZ	1T	İSİM	İSİM	İSİM	FİİL	GGZ/3T

Ç/284'te ilk iki sütundaki tüm verilerde, üçüncü sütunun ilk üç dizesinde, altıncı sütunun ilk iki dizesinde ve son iki sütunun birinci, ikinci ve dördüncü dizelerinde paralelizm verileri tespit edilmektedir. Bununla birlikte sekiz sütundaki toplam 32 verinin 13'ünün paralelizm bakımından uyumlu olmaması tuyuğun paralelizm kategorilerinde değerlendirilmesine engel olmaktadır.

- Ö1/59 Biz ki şems ile duhāda gelmişüz
 Rāst-ı hatt-ı istivāda gelmişüz
 Pāk-dīn-i i'tikāda gelmişüz
 Nefs-i kāfirle cihāda gelmişüz

K ₁	B ₁	K ₂	B ₂	K ₃	E ₁	K ₄ +E ₂ +E ₃
<i>biz</i>	<i>ki</i>	<i>şems</i>	<i>ile</i>	<i>duhā</i>	+DA	<i>gel-miş-üz</i>
<i>rāst</i>	-i	<i>hatt</i>	-i	<i>istivā</i>		
<i>pāk</i>		<i>dīn</i>		<i>i'tikād</i>		
<i>nefs</i>		<i>kāfir</i>	-le	<i>cihād</i>		
İSİM	BAĞ	İSİM	BAĞ	İSİM	HAL	FİİL-ÖGZ-1Ç

Ö1/59'da birinci, üçüncü, dördüncü, beşinci ve yedinci sütundaki tüm veriler ile ikinci sütunun son üç dizesinde paralelizm örnekleri görülmektedir. Ancak altıncı sütundaki uyumsuzluk ile ikinci sütunun ilk dizedeki verisi tuyuğun paralelizm kategorilerinden birinde değerlendirilmesine engel olmaktadır.

Ö1/15 Ma'rifetdür tālibā āb-ı hayāt
 Ma'rifetdür zulmete cümle necāt
 Ma'rifetsüz kişi olur bī-sebāt
 Ma'rifet kesb eyleyen bulur sebāt

K ₁	E ₁	K ₂	?	K ₃	E ₂	K ₄
<i>ma'rifet</i>	+DUr	<i>tālibā</i>		<i>āb</i>	-i	<i>hayāt</i>
		<i>zulmet</i>	+(y)A	<i>cümle</i>	-	<i>necāt</i>
	+sXz	<i>kişi</i>		<i>ol-</i>	-(X)r	<i>bī-sebāt</i>
	-	<i>kesb</i>	<i>eyle-yen</i>	<i>bul-</i>		<i>sebāt</i>
İSİM	?	İSİM	?	?	?	İSİM

Ö1/15'te birinci, üçüncü ve yedinci sütundaki tüm veriler ile ikinci sütunun ilk iki dizesi, beşinci ve altıncı sütunların son iki dizesi paralelizm örnekleri sayılmaktadır. Bununla beraber yedi sütundaki toplam 28 verinin 10'unun paralelizm bakımından uyumlu olmaması tuyuğun paralelizm kategorilerinde değerlendirilmesine engel olmaktadır.

Seyyid Nesīmī'nin tuyuğları incelendiğinde Ç/235, Ö1/194, K1/2 ve K1/18 numaralı tuyuğlarda da düzensiz paralel yapılar görülmektedir.

Değerlendirmeler ve Sonuç

Seyyid Nesīmī'nin stilistik kabiliyetinin bir ürünü olarak paralelizm örneklerinin ele alındığı bu çalışmada maddeler halinde şu tespitlere ulaşılmıştır:

- Çalışmada örneklem olarak Ayan 2014, Köksal 2000, Zülfe 2005, Köksal 2009, Çalka 2019, Özdemir 2020a, Özdemir 2020b kullanılarak 600 tuyuğ seçilmiştir.
- 600 tuyuğ üzerinden yapılan incelemelerde Seyyid Nesīmī'nin tam, kısmi ve parçalı paralelizme yönelik örnekleri tespit edilmiştir. Tespit edilen örneklerden dörder veri her kategoride ayrıca ele alınmış, diğer örneklerin ilgili bölüm sonunda yalnızca numarası belirtilmiştir. Kelime (K), ek (E) ve bağlayıcı ögeler (B) kısaltmalarıyla gösterilmiş, birden fazla dizede ortaklık gösterilenler kalın

kodlanmıştır.

- Tam paralelizm örneklerinde eklerin kelimelere göre daha az kullanıldığı ancak ortaklık bakımından daha etkili olduğu görülmektedir. Yine bu kategoride bağlayıcı ögeler de ortaklık bakımından dikkat çekmektedir. Örneklemde yer alan 4 tam paralelizm örneğinin genel analizi şu şekildedir:

ORTAKLIKLAR	K	K	E	E	B	B	TOPLAM
Ç/193	2	3	2	-	1	-	5
Ç/201	2	2	2	-	1	-	5
Ç/334 = Z/29	1	3	2	-	1	-	4
Ö1/169	2	2	4	-	1	-	7

- Kısmi paralelizm örneklerinde kelime – ek dağılımı birbirine yakındır. Ortaklık bakımından ise eklerin daha üstün olduğu, bağlayıcı ögelerin ise genel olarak varlık gösteremediği tespit edilmektedir. Örneklemde yer alan 4 kısmi paralelizm örneğinin genel analizi şu şekildedir:

ORTAKLIKLAR	K	K	K!	E	E	E!	B	B	B!	TOPLAM
Ç/9	2	1	1	3	-	-	-	-	-	5
Ç/67	-	3	1	3	-	-	-	-	1	3
Ç/138	1	-	2	4	-	-	-	-	-	5
Ö1/57	2	-	2	4	-	-	-	-	-	6

- Parçalı paralelizm verileri üç parçalı ve iki parçalı olarak iki alt başlıkta incelenmiştir. Üç parçalı paralelizm örneklerinde tuyuğun bir dizesi dışta bırakılmış ve kalan üç dize değerlendirilmiştir. Kelime – ek – bağlayıcı öge dağılımı birbirine yakın olan dizelerde ortaklık bakımından da yine üç kategoride sayıca yakınlık görülmektedir. Üç dize esaslı bu parçalı paralelizm örnekleri, üç dizeye sınırlı olmak kaydıyla tam paralelizm yapısında değerlendirilebilir. Örneklemde yer alan üç parçalı paralelizme ait dört örneğin genel analizi şu şekildedir:

ORTAKLIKLAR	K	K	K!	E	E	E!	B	B	B!	TOPLAM
Ç/161 = Z/6	1	3	-	3	-	-	2	-	-	6
Ç/337= K2/2	1	3	-	2	-	-	2	-	-	5
K1/18	2	2	-	1	-	-	2	-	-	5
Ö1/162	1	3	-	1	-	-	2	-	-	4

- İki parçalı paralelizm örneklerinde tuyuğun iki dizesi dışta bırakılmış ve kalan iki dize değerlendirilmiştir. Kelimelerin ek ve bağlayıcı ögelerin toplamı oranında dağılım gösterdiği, ortaklık bakımından ise üç kategoride sayıca yakın olduğu tespit edilmektedir. İki dize esaslı bu parçalı paralelizm örnekleri iki dizeye sınırlı olmak kaydıyla tam paralelizm yapısında değerlendirilebilir. Örneklemde yer alan üç parçalı paralelizme ait dört örneğin genel analizi şu şekildedir:

ORTAKLIKLAR	K	K	K!	E	E	E!	B	B	B!	TOPLAM
Ç/144	1	3	-	2	-	-	2	-	-	5
K1/31	2	3	-	1	-	-	2	-	-	5
Ç/336= K2/1	1	3	-	2	-	-	2	-	-	5
Ö1/188	1	4	-	-	-	-	2	-	-	3

– Tuyuğlarda düzensiz paralel yapılara da rastlanmaktadır, ancak bunlar paralelizm bakımından olgunlaşmadıkları için, kelime – ek – bağlayıcı öge esaslı diziliş ve sayı analizlerine uygun değildir.

Sonuç olarak Seyyid Nesimî'nin tuyuğlarından hareketle tespit edilen paralelizm örnekleri müellifin stilistik kabiliyetini ortaya koymada etkili olmaktadır. Bu verilerin diğer müelliflerin tuyuğlarıyla karşılaştırılması, Nesimî'nin edebî konumunu belirlemede şüphesiz daha etkili olacaktır.

Kaynaklar

- A= Ayan 2014, Ç = Çalka 2019, Ö1 = Özdemir 2020a, Ö2 = Özdemir 2020b, Z = Zülfe 2005, K1 = Köksal 2000, K2 = Köksal 2009, K3 = Kürkçüoğlu 1973.
- Aslan, Üzeyir. “Bâbur Divanında Öncelemeler ve Öncelemelerde Paralelizm”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 4 (2010), 1-26.
- Ayan, Hüseyin. *Nesimî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni*. Ankara: Türk Dil Kurumu, Birleştirilmiş Basım. 2014.
- Çalka, Mehmet Sait. *Klasik Türk Şiirinde Tuyuğ*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 1. Basım, 2019.
- Dilçin, Cem. “Ahmet Paşa'nın Şiirlerinde Paralelizm”, *Divan Şiiri ve Şairleri Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi. 2007, 436-453.
- Dilçin, Cem. “Divan Şiirindeki Paralel ve Ortak Söz Yapılarından Metin Eleştirisinde Yararlanma”. *Türkoloji Dergisi* XIII/1 (2000), 33-66.
- Köksal, Mehmet Fatih. “Seyyid Nesimî'nin Bilinmeyen Tuyuğları”, *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları Ağah Sırrı Levend Hatıra Sayısı II* 24 (2000), 182-208.
- Köksal, Mehmet Fatih. “Seyyid Nesimî'nin Yayımlanmamış Şiirleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi -Hacı Bektaş Velî'nin 800. Doğum Yılı Dönümü Anısına-* 50 (2009), 77-135.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edip. *Seyyid Nesimî Divânı'ndan Seçmeler*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Türk Kültürü Kaynak Eserleri, 1973.
- Özdemir, Mehmet. “Seyyid Nesimî Divânı'nın Kayda Değer Bir Nüshası ve Şairin Neşredilmemiş Türkçe Şiirleri”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 24 (Bahar/Spring 2020a), 439-504.
- Özdemir, Mehmet. “Seyyid Nesimî'nin Neşredilmemiş Tuyuğları”. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 4/2 (2020b), 403-485.
- Şenödeyici, Özer. *Nesimî ve Hurûfîlik Kitabı-Makaleler, Şiir Şerhleri, Orijinal Metin Örnekleri*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.
- Şenödeyici, Özer. “Nesimî'nin Mahlasları Problemi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 68 (2013), 171-200.
- Usluer, Fatih. “Nesimî Şiirlerinin Şerhlerinde Yapılan Yanlışlar”. *Turkish Studies* 4/2 (2009), 1072-1091.
- Üstünova, Kerime. “Dede Korkut Destanları ve Sentaktik Paralelizmde Eksilteli Yapıların Rolü”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 46 (1998/1), 161-169.
- Yazıcı, Yasemin. *Eski Türkçede Paralelizm*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yıldız, Hüseyin. “Eski Türk Bengü Taşlarında Paralelizm”. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 93-122.
- Yıldız, Hüseyin; Yazıcı, Yasemin; Güler, Hakan. “Mehmet Âkif'in Safahat'ında Stilistik Ögeler”. *İstiklâl Marşı ve Mehmet Âkif Ersoy (İstiklâl Marşınının Kabulünün 101. Yılı Vesilesiyle)* (Edt.: Muhammet Emin Yıldızlı - Ahmet Üstüner). İstanbul: Doğu Kütüphanesi. 2022, 163-193.
- Zülfe, Ömer. “Seyyid Nesimî'nin Tuyuğlarına Ek”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2005), 121-135.

Extended Abstract

Stylistics (*stylistique / стилистика*), which is one of the sub-branches of applied linguistics and also called stylistics or stylistics in Turkish, can be defined as a branch of science that deals with the study of all kinds of texts, especially literary texts and/or spoken language in terms of language use, stress and intonation preferences. In other words, stylistics is the study of the style that is shaped depending on the specific language varieties used by different individuals in different situations or settings. Stylistics, which stands at the intersection of literary science and linguistics and is also met with terms such as *üslûp bilim / biçem bilim / deyiş bilim* in Turkish literature, can also be evaluated as a term that shows how, to what extent and for what purpose the linguistic elements that make up a literary text are used; it can also be evaluated as a term that reveals language-related usage differences.

The term *parallelism*, which is used for *koşutçuluk* in philosophy, folklore and educational sciences too, is defined in literary studies, especially in the language of poetry, as the state of harmony between the lines in terms of form. Parallelism, also called *koşutluk*, is related to the use of words and phrases that repeat each other and correspond to each other within a whole, and the essence of parallelism is based on three points:

- equality in terms of the number of elements
- semantic relationship between words
- systematics of affixes in terms of construction and inflection

Examples of parallelism in the Turkish language can be found since the earliest period. Studies focusing on parallelism in the literature include Dilçin (2000 and 2007), Üstünova (2004), Aslan (2010), Yıldız (2018) and Yıldız-Yazıcı-Güler (2022). Dilçin 2000 and Dilçin 2007 Ottoman classical Turkish literature, Aslan 2010 Chagatai classical Turkish literature, Üstünova 2004 Anatolian Old Oghuz Turkish, Yıldız 2018 Orkhun Turkish, Yazıcı 2021 Old Turkish, Yıldız-Yazıcı-Güler 2022 modern Turkish literature dealt with the issue of parallelism on the basis of selected texts from the fields of literature. Seyyid Nesîmî's tuyuğs, which are discussed in this study, belong to the Azerbaijani Old Oghuz Turkic field in terms of language and period.

In this study, examples of parallelism as a product of Seyyid Nesîmî's stylistic ability will be discussed. The aim is to contribute to revealing the author's literary talent based on the parallel expressions in Seyyid Nesîmî's tuyuğs. Basically, six studies were utilized in the identification of Nesîmî's tuyuğs. The first of these studies is Mehmet Fatih Köksal's 'Seyyid Nesîmî'nin Bilinmeyen Tuyuğları' (Köksal 2000), the second is Ömer Zülfe's 'Seyyid Nesîmî'nin Tuyuğlarına Ek' (Zülfe 2005), and the third is Mehmet Fatih Köksal's 'Seyyid Nesîmî'nin Yayınlanmamış Şiirleri' (Köksal 2009), The fourth is Mehmet Sait Çalka's *Klasik Türk Şiirinde Tuyuğ* (Çalka 2019), the fifth is Mehmet Özdemir's 'Seyyid Nesîmî Dîvânı'nın Kayda Değer Bir Nüshası ve Şairin Neşredilmemiş Türkçe Şiirleri' (Özdemir 2020a), and the sixth is Mehmet Özdemir's 'Seyyid Nesîmî'nin Neşredilmemiş Tuyuğları' (Özdemir 2020b). Of these, the data in Çalka 2019 are included in the book study, while the others have been published as articles. In addition to these six studies, comparisons were also made with Kemal Edip Kürkcüoğlu's *Seyyid Nesîmî Dîvânı'ndan Seçmeler* (Kürkcüoğlu 1973) and Hüseyin Ayan's Ayan'ın *Nesîmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni* (Ayan 2014). Thus, 600 tuyuğs were identified.

When Seyyid Nesîmî's tuyuğs are analyzed in terms of parallelism, the numerous examples can be classified into three main categories.

- Full parallelism
- Local parallelism
- Partial parallelism
 - Three-part parallelism
 - Two-part parallelism

Full parallelism is formed when words of the same type and function in the verses are

arranged in the same order with the same functional suffixes. Local parallelism, as in full parallelism, aims at arranging words of the same type and function in the strings in the same order by taking the same functional affixes in the same order. However, although in general terms all lines show parallelism, if one or a few words in a line differ from the other lines, then the feature of full parallelism disappears and the data turns into local parallelism. Also partial parallelism, like full parallelism, aims to align words of the same type and function in the lines by taking the same functional affixes in the same order. The difference of partial parallelism from full parallelism is that in a text consisting of four lines, two or three lines are in full harmony while the others are out of harmony. In other words, when the out-of-concordance strings are excluded from the evaluation, if the remaining two or three strings show complete parallelism among themselves, it is called partial parallelism. This type of data is categorized as bipartite or tripartite depending on the number of strings showing complete parallelism. If there are elements of parallelism between the lines, but non-congruent uses are scattered in the lines, irregular parallel structures can be mentioned. For example, in a text consisting of four lines of five words, the first, third and fifth words may be harmonized in all lines, but the second word may be harmonized in two different lines and the fourth word in three different lines. The type and function of the out-of-harmony words, the function and order of the affixes may be different. In this case, since parallel features draw attention and create a harmony, such data can be considered as irregular parallel structures.

In this study, which examines examples of parallelism as a product of Seyyid Nesîmî's stylistic ability, the following findings were reached:

- In the study, 600 tuyuğs were selected as a sample using Ayan 2014, Köksal 2000, Zülfe 2005, Köksal 2009, Çalka 2019, Özdemir 2020a, Özdemir 2020b.
- Examination of 600 tuyuğs identified Seyyid Nesîmî's examples of full, partial and partial parallelism. Four of the identified examples are discussed separately in each category, and only the number of the other examples is indicated at the end of the relevant section. Word (K), affix (E) and connecting elements (B) are indicated with abbreviations, and those that show commonality in more than one line are coded in bold.
- In examples of full parallelism, suffixes are used less frequently than words but are more effective in terms of commonality. In this category, binding elements also draw attention in terms of commonality.
- In examples of local parallelism, the distribution of words and affixes is close to each other. In terms of commonality, it is determined that affixes are superior and binding elements are generally absent.
- Partial parallelism data were analyzed under two subheadings: three-part and two-part parallelism. In the three-part parallelism examples, one line of the tuyu was excluded and the remaining three lines were evaluated. The distribution of words - affixes - binding elements is close to each other, and in terms of commonality, there is a similarity in number in the three categories. These examples of partial parallelism based on three lines can be evaluated in the structure of full parallelism, provided that they are limited to three lines.
- In the two-part parallelism examples, two lines of the tuyu were excluded and the remaining two lines were evaluated. It is determined that the words are distributed in proportion to the total number of affixes and binding elements, and in terms of commonality, they are close in number in three categories. These examples of partial parallelism based on two lines can be evaluated in the structure of full parallelism, provided that they are limited to two lines.
- Irregular parallel structures are also found in tuyuğs, but since they are not mature in terms of parallelism, they are not suitable for word - affix - connective element based sequence and number analysis.

In conclusion, the examples of parallelism identified from Sayyid Nesîmî's tuyuğs are effective in revealing the stylistic ability of the author. Comparing this data with the tuyuğs of other authors will undoubtedly be more effective in determining Nesîmî's literary position.

SAFEVÎ DEVLETİ'NİN KURULUŞ SÜRECİNDE “EHL-İ İHTİSAS” VE ÖNEMİ

THE “EHL-I IHTISAS” AND ITS IMPORTANCE IN THE ESTABLISHMENT OF
THE SAFAVID STATE

ABDOLVAHİD SOOFİZADEH*

Sorumlu Yazar

Öz

Safevî Devleti, başlangıçta bir tarikat olarak ortaya çıkan ancak zamanla siyasi bir güç haline gelen önemli bir devlettir. Safevî Tarikatı'nın kuruluş sürecinde “Ehl-i İhtisas” olarak bilinen bir grup, tarikatın liderliğini ve stratejik kararlarını yönlendirmede kritik bir rol oynamıştır. Bu grup, özellikle küçük yaşta olan Şah İsmail'in tahta çıkışında etkili olmuş, stratejik kararlar alarak Safevî Devleti'nin kurulmasına zemin hazırlamıştır. 14. ve 15. yüzyıllarda Safevî tarikatı, Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletlerinden bazen destek alsa da bazen de baskı görmüştür. Ancak Şeyh Safiyyüddin'in soyundan gelen liderler, tarikatı ayakta tutmayı başarmış ve özellikle Şeyh Cüneyd döneminden Türkmen Kızılbaş aşiretlerinin desteğini kazanmışlardır. Bu aşiretlerin yardımıyla Safevî tarikatı askeri ve siyasi gücünü artırmış ve sonunda Şah İsmail'in tahta çıkmasını sağlayan süreci başlatmıştır. Şah İsmail'in tahta çıkışından sonra Ehl-i İhtisas içerisinde seçilen kişiler “Halifetü'l-hulefâ” unvanına sahip olmuşlardır. Ancak zamanla bu makamın gücü azalmıştır. Safevî Devleti'nin kuruluş sürecinde Ehl-i İhtisas'ın rolü, tarikatın siyasi bir güç haline gelmesinde ve devletin stratejik yöneliminde kritik bir öneme sahiptir. Bu nedenle, bu grubun faaliyetleri ve tarihsel önemi, özellikle devletin kuruluş sürecinde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Safevî, Tarikat, Şah İsmail, Ehl-i İhtisas, Halifetü'l-hulefâ, Kızılbaş.

Abstract

The Safavid State is a significant state that initially emerged as a sect but gradually transformed into a political power. During the establishment of the Safavid Sect, a group known as the “Ehl-i İhtisas” played a pivotal role in guiding its leadership and strategic decisions. This group, particularly influential during the ascension of the young Shah Ismail to the throne, made strategic decisions that laid the groundwork for the establishment of the Safavid State. In the 14th and 15th centuries, the Safavid Sect sometimes received support from the Akkoyunlu and Karakoyunlu states, while at other times it faced pressure from them. However, the leaders from the lineage of Sheikh Safiyyuddin managed to keep the sect intact and, particularly during the period of Sheikh Junayd, gained the support of the Turkman Kızılbaş tribes. With the support of these tribes, the Safavid Sect increased its military and political power, eventually initiating the process that led to Shah Ismail's ascension to the throne. After Shah Ismail's ascension to the throne, individuals selected from the Ehl-i İhtisas were given the title “Halifetü'l-hulefâ.” However, over time, the power of this position diminished. During the establishment

Araştırma Makalesi / Künye: SOOFİZADEH, Abdolvahid. “Safevî Devleti'nin Kuruluş Sürecinde “Ehl-i İhtisas” ve Önemi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 105-115. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1574149>

* Doç. Dr. Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Vahid.soofizadeh@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8973-3144.

of the Safavid State, the role of the Ehl-i İhtisas was crucial in transforming the sect into a political power and in shaping the strategic direction of the state. Therefore, the activities and historical significance of this group have been particularly addressed in the context of the state's establishment process.

Key Words: Safavid, Sect, Shah Ismail, Ehl-i Ihtisas, Khalifeh al-kholafa, Qizilbash.

Giriş

Safevî Devleti zaman içerisinde tarikattan siyasete geçen ve belirli bir ideoloji üzerine kurulmuş devlet olarak ortaya çıkmıştır. Devletin kuruluş ve ortaya çıkışında çeşitli sebepler rol oynamaktadır. Bunlardan bazıları coğrafi sebepler, Moğolların İran coğrafyasına girmeleri, tasavvuf, “Ehl-i İhtisas” ve çeşitli diğer sebeplerdir. Bu çalışmada bu sebeplerden birisini ele alacağız o da “Ehl-i İhtisas” meselesidir. Şah I. İsmail, Safevî Devleti’ni resmi bir şekilde kurana kadar farklı bir süreç izledi. Aslında yeni kurulan devlet siyasete geçiş yapmadan önce tarikat ve tasavvuf üzerine yoğunlaşmış bir toplum idi. Şeyh Safiyyüddin’in tarikatın başına geçmesiyle birlikte Safevî tarikatı yeni bir döneme geçmiş oldu. Kaynakların verdiği bilgilere göre Şeyh Safiyyüddin yaklaşık 20 yaşlarında bulunduğu Erdebil bölgelerinde mürşit bulma çabalarına girse de yaklaşık 4-5 sene sonra Şeyh Zâhid-i Gilânî’nin dünya görüşleri karşısında ikna oldu. Şeyh Safiyyüddin yaklaşık 25 sene Şeyh Zâhid-i Gilânî’nin yanında kaldı. Şeyh Zâhid-i Gilânî ölmeden önce Safiyyüddin’i kendi tarikatı yani Zâhidiye tarikatının başına getirdi. Bu sürece kadar tarikatın başına geçecek kişiler baba-oğul bağına göre değil; irfan, eğitim, ilim, hitabet ve sülûk konularında sahip oldukları özelliklere göre seçiliyordu. Ancak Şeyh Safi tarikatın başına geçtikten sonra bu şart değişti ve tarikatın başına geçmek için tek şart baba-oğul bağı oldu. Bu yöntemi bir basamak olarak kullanarak tarikatı elde tutma, geliştirme ve siyasileşme arzusunda olduğu aşikârdır. Veyahut en azından kendince bir siyasi güç oluşturma ve etrafında topladığı müritlerle bölgede söz sahibi olmak isteğini göstermektedir. 1334 yılında 82 yaşında olan Şeyh Safi vefat etmeden önce ikinci oğlu Sadreddin Musa’yı tarikatın başına oturttu. Sadreddin Musa’nın tarikatın başında olduğu süreç İlhanlı Devleti’nin çöküş sürecine tekabül etmektedir. Bu nedenle Çobanoğulları, Celâyir Sultanlığı gibi bölgesel hâkimiyetler kendi topraklarını genişletme çabasında idiler. Moğolların ve İlhanlıların İran platosuna yerleştikleri ve orayı istila ettikleri süreçten sonra bazı Türkmen boylarının yer değiştirme ve göç etme durumları daha müsait hâle geldi. Özellikle daha önce Harezm ve Hazar Denizi’nin doğu bölgelerinden göç ederek Anadolu topraklarına yerleşen bazı Türkmen boyları için iyi bir fırsat oldu. İlhanlıların İran coğrafyasında boy göstermesinin ardından düşüşe sürüklenen Moğollar ve İlhanlıların son dönemlerinde siyasi otorite boşluğu oluşmuştu. Özellikle Ebû Said Bahadır Han’ın 1335 yılında vefatı sonrası Türkmenler, ilk başta Karakoyunlular Van Gölü’nün kuzeyinde, daha sonra Akkoyunlular Diyarbakır merkezli olmak üzere bölgeyi siyasi olarak ele geçirmeye başladılar.

Safevî Devleti’nin Kuruluşunda Ehl-i İhtisas’ın Önemi

Safevî tarikatının güvendiği yedi kişi, tarikatın lideri Şeyh Haydar zamanından itibaren önemli bir rol oynamıştı. Bu kişiler, tarikatın öğretilerini korumak, yaymak ve gelecekteki liderlerini yetiştirmek gibi önemli görevleri üstlenmişlerdi. İsimleri ve rolleri zaman içinde değişen bu kişiler genellikle tarikatın gizli öğretilerini korumak ve yaymak için bir araya gelirlerdi. Bu yedi kişilik grup, tarikatın iç dinamiğini ve liderlik yapılarını güçlendirirken, aynı zamanda toplumda etkili bir rol oynamış olmalıdır.

Bu bağlamda, bu kişilerin yetiştirdiği bireylerin Selçuklu Devleti dönemindeki Atabekler gibi önemli bir konuma sahip olabileceği düşünülebilir. Atabeklik Selçuklu Devleti döneminde sıkça görülen ve genellikle şehzadelerin eğitiminde sorumlu olan önemli bir pozisyondur. Atabekler, genç şehzadelere askeri eğitim verirken onları yönlendirmiş ve yetiştirmişlerdir. Benzer şekilde, Ehl-i İhtisas yani Safevî tarikatı liderlerinin yetiştirdiği kişiler, tarikatın öğretilerini benimsemiş ve gelecekte tarikatın liderliğinde hazır hale gelmiş olacaktı. Bu nedenle, bu kişilerin rolü ve etkisi, Selçuklu Devleti dönemindeki Atabeklerin rolüyle benzerlik gösterir.

XV. yüzyılın başlarında ve ortalarında Anadolu'daki yarı göçebe ve Oğuz boylarının dinî inançları hakkında çok net bilgilere sahip değiliz. Anlaşıldığına göre, eğitim alınan yerler mektep ve medreselerin etkisi dışında kalan bölgeler, göçebe halkın çoğu kısmı yüzeysel bir şekilde İslâmiyet'in görünüşü altında Orta-Asya'dan getirdikleri eski dinî inançlarını devam ettiriyorlardı. Onların dinî hayatlarına "Dede" unvanlı şahıslar hâkimdi. Safevî Devleti'nin kuruluşundan sonra da bu Dedeler, İran coğrafyasına hâkim olan Moğolların kam veya şamanlar gibi hanedan nezdinde de önem kazanmışlardı. Şah İsmail ve Tahmasb'ın oğullarından her birinin Atabekleri olduğu gibi, Dedesi de vardı. Bu Dedeler hemen her bakımdan eski kam veya şamanların görüşleri doğrultusunda ilerliyorlarmış gibi görünüyordu (Sümer, 2018, 7).

1340'lı yıllarda Hamdullah el-Müstevfi Nüzhetü'l-kulub eserinde Zencan (El-Müstevfi, 1362, 61) Ebher (El-Müstevfi, 1362, 66) Salmas, Kazvin, Save (El-Müstevfi, 1362, 63) bölgeleri ve o çevrelerin halkının genelde Sünni mezhebine bağlı olduğunu zikretmiştir. Genel itibarıyla kaynaklarda Sünni (Şâfi) olarak geçen Şeyh Safiyyüddin (Şeybani, 1346, 49) kurduğu tarikatı babadan oğula geçecek şekilde değiştirdi. İlk başlarda tasavvuf ağırlıklı olan bu tarikat Hacı Ali döneminde Şii mezhebini benimsemiştir. (Roemer, Cambridge, 1986, 195). Ancak Hacı Ali'nin oğlu İbrahim tarikatın başına geçtiğinde bazı değişimler oluştu. 1447 yılına kadar tarikatın başında olan İbrahim, sadece Azerbaycan ve Doğu Anadolu bölgelerinde Safevî tarikatı ile ilgilenen toplumla iletişimlerini devam ettirdi. İbrahim bu süreçte Erdebil ve Anadolu topraklarındaki tarikat mensupları ile olan irtibatı sıkı bir şekilde sürdürmeye devam ettirdi ve bu irtibatı sağlayabilmek için bir unvan ortaya koydu. "Halîfetü'l-hulefâ (خليفة الخلفا)" unvanını alan kişi bir nevi bu irtibatı sağlayan kişi hâline gelmişti. Halîfetü'l-hulefâ unvanı olan kişinin rolü, bir taraftan tarikatın lider yardımcısı ve müritleriyle diğer taraftan Safevî hanedanının başında olan kişinin arasında bir köprü rolünü oluşturmak idi. Bu unvanı alan kişinin görevi hakkında "Tezkiretü'l Mülük" eserinde sûfilere "Tevhidhane" denen yerde helva, ekmeğe dağıtarak veya yardımcılarını vasıtasıyla dinî konularda emirler verdiği yazmaktadır (Tezkiretü'l-Mülük, 1332, 18).

¹ Farklı illere dinî konularda eğitim vermek, dinî konuları açıklamak için gidecek Halifeleri bu kişi belirlerdi. Birinin başına tacı geçirebilecek ve onu Safevî tarikatı hiyerarşisine sokabilecek tek kişi oydu. Minorsky eserinde; Halîfetü'l-hulefâ'nın çalışmalarını Safevî işlerini yürütmeye yönelik bir makam olarak görüyor ve Halîfetü'l-hulefâ'nın padişahın naibi ve üstadı olduğunu ekliyor. Hatta yazdığına göre bazen eyaletlere temsilciler de gönderirdi (Minorsky, 1334, 104). Şah bu konumuyla yalnızca Kızılbaşları denetlemekle kalmamış, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu topraklarındaki geniş mürit teşkilatına da hâkim olmuştur. Halîfetü'l-hulefâ'nın bir bakımdan naibi gibi idi. Safevî Devleti resmî bir şekilde kurulduktan sonra bu unvanı alan kişiye şahın emiri gibi itaat ediliyordu. Şah bu bakımdan sadece Kızılbaşlara değil

1 Unvan ile ilgili ayrıca bkz. (Erdoğan, 2024, 47-50).

Osmanlı topraklarında geniş çaplı tasavvuf taraftarları kitlesini de idare edebiliyordu. Hatta Safevî Devleti döneminin ana kaynaklarında bu unvan hakkında şöyle yazılır: “Halifetü’l-hulefâ” unvanı olan kişi her zaman “Ehl-i ihtisas” grubu içinden seçilirdi. Nasıl ki “aşçıbaşı, topçubaşı, kuşçubaşı” gibi unvanlar varsa sûfilerin başı da “Halifetü’l-hulefâ” idi. Kurulacak olan devletin düşüncesi Sünnî mezhebinden farklı olduğu için “Halifetü’l-hulefâ” unvanını ortaya çıkmıştı. Bu kişi tasavvufla ve sûfilerle ilgilenirdi. Safevî Devleti’nin kuruluş sürecinde Kızılbaş Sûfilerinin etkisi fazlaydı ve en güçlü destekçileri, genellikle Türkmen kökenli olan Kızılbaşlar idi. Kızılbaşlar, Safevî Devletinin askeri ve idari yapısında büyük bir etkiye sahipti. Devletin kuruluşu ve Şah İsmail’in iktidara geçme sürecinde Kızılbaş Türkmen aşiretlerinin desteği belirleyici olmuştur. Bu nedenle Halifetü’l-hulefâ ve diğer önemli dinî ve siyasi makamlar genellikle Kızılbaşlar arasından seçilirdi (Minorsky, 1334, 104-105). Ehl-i İhtisas grubunun oluşma sebebini anlamak için Şeyh Safiyyüddin’den itibaren devam eden ve gelenek haline gelen yapısının değiştiği sürece, yani 1430-1447 yıllarına göz atmamız gerekmektedir. Bu yıllar Safevî tarikatının liderliğindeki değişim ve genişlemenin hız kazandığı bir zaman dilimidir. Özellikle daha sonra Şeyh Cüneyd’in liderliği altında tarikat İran’ın çeşitli bölgelerinde taraftar kazandı ve siyasi etkisini arttırdı. Dolayısıyla tarikatın örgütlenme yapısında da önemli değişiklikler meydana geldi. Tarikatın başında olan kişiler daha sonra devletin kurulmasıyla “Halifetü’l-hulefâ” unvanı alanlar ve onların etkisi altındaki “pir” unvanına sahip olan kişiler vasıtasıyla uzak bölgelerde bile yakından irtibata geçiyorlardı. “Halifetü’l-hulefâ” aslında tarikatın başında olan kişinin veyahut tarikatın müşidi olan kişinin nâibi idi. Tarikatın sûfilere “Halifetü’l-hulefâ”nın emirlerine, padişahın emrine uyuyorlardı (Savory, 1378, 15). İbrahim’den sonra tarikatın başına oğlu Cüneyd geçti. Cüneyd, taraftarı çoğalınca manevî gücünün yanına maddî gücü de eklemek istedi. Bu yüzden dünyevi “Sultan” unvanını da kullanmaya başladı. (Conabedi, 1378, 92). Bu süreçten itibaren müritlerin de desteklemesi sonucunda cihat arayışında olduğunu söyleyerek taraftarlarına savaşı bir özellik kazandırmak istedi. Bu süreçte Azerbaycan bölgesinde hâkim olan ve aynı zamanda Uzun Hasan’ın da düşmanı olan Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah, Cüneyd’in bir an önce Azerbaycan’ı özellikle Erdebil’i terk etmesini istedi. Zira Cüneyd’in onun bölgelerinde yaptığı faaliyetler dikkatini çekmişti. Bu yüzden onu uyararak bir an önce sınır bölgesinden dışarıya çıkmasını istedi. Cüneyd bir müddet Anadolu ve Suriye topraklarında tutunmaya çalıştı (Savory, 1382, 96). İlk başlarda Anadolu’daki Aleviler arasında çalışmak isteyerek Osmanlı hükümdarı Sultan II. Murad’dan kendisine bir yer tahsis edilmesini istese de maksadı anlaşılacak kendisine sadece biraz para gönderildi. İsteddiği cevabı alamayan Cüneyd, Karaman taraflarına gitmiş ancak oralarda da maksadı anlaşıldığından Türk aşiretlerinden Varsakları yanına çekmiş, ardından kalabalık taraftarları ile birlikte Samsun ve Trabzon taraflarına geçmiştir. Cüneyd yanındaki taraftarları ile birlikte Trabzon’a hücum ederek şehri ele geçirmişse de kaleyi alamadığı için oradan çekilmiştir (Uzunçarşılı, 2019, 226). Bundan kısa bir süre sonra Cüneyd, Diyarbakır’da hüküm süren Akkoyunlu Uzun Hasan’ın yanına sığındı ve 3 sene Diyarbakır’da kaldı. Bu süreçte Uzun Hasan’ın kız kardeşi Hatice Begüm ile evlendi. Artık Safevî tarikatın başında olan kişi hem manevî hem siyasi bir güç içerisinde yer almakta idi. Cüneyd bu güce dayanarak 1460’da 10 bin kişilik taraftarı ile Şirvan bölgesine saldırdı ancak Aras Nehri yakınlarında savaşta yenilerek öldü² (Âlem Ara-ye Şah İsmail, 1384, 25). Cüneyd’in yerine oğlu Haydar

2 Savaşın vuku bulduğu yer konusunda İskender Bey Münşi-yi Türkmen ve Roger Savory; “Kura Nehri yakınlarında Taberseran âsilerinin sözüne kanarak Çerkes ülkesine girmelerine mâni olmak için Sultan Cüneyd’e muhalefet ederek asker toplayıp Safevî muhariblerine karşı savaşa girişti” diye yazmaktadır.

geçti. Haydar da babasının yolunda manevî gücün yanında siyasi gücü kullanmaya devam etti. İlk adımı da Uzun Hasan'ın kızı ile evlenerek atmış oldu. Haydar tarikatın başında olmasına rağmen aslında neredeyse şahlar gibi yaşıyordu (Savory, 1378, 17). Ancak 1488'e kadar faaliyetlerine devam eden Haydar da Akkoyunlu Yakup Bey ve Şirvanşah Ferruh Yesâr'ın orduları ile girdiği savaşta hayatını kaybetti. Görünen o ki, tarikatın liderlerinden Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın savaşta öldürülmesinin ardından, tarikatın peşinde olan kişilerin endişeleri artmış ve bu durum, tarikatın liderlik neslinin devamını tehdit eder hale gelmişti. Bu nedenle, tarikatın başındaki kişiler harekete geçmiştir. Şeyh Safiyyüddin'in soyunun sona erme ihtimali, Safevî ailesinin liderinin halefini korumak için, Ehl-i İhtisas adı altında, ailenin güvenliğine sadık kişilerden oluşan küçük bir grup kurulmasını gerektirmiştir. İsmail, 1501 yılında Safevî Devleti'ni kurarak İran'ın siyasi ve dini tarihinde önemli bir rol oynayacak olan Safevî hanedanının temellerini atmış oldu. Müritlerinin sadakati ve himayeleri, İsmail'in başarıya ulaşmasında kritik bir öneme sahiptir.

Ehl-i İhtisas'ın ismi ve hizmetleri hakkında tam olarak kesin ve fazla bilgi yoktur. Minorsky'nin yorumuna göre, İsmail'i koruyan mürit grubu aynı zamanda Safevî tarikatının yönetiminde önemli bir rol oynayan, kritik konularda kararlar alan güvenilir danışmanlardan oluşan bir mütevellî heyetiydi. Bu grup, yalnızca tarikat liderini fiziksel olarak korumakla kalmıyor, aynı zamanda tarikatın ve dolayısıyla Safevî Devleti'nin geleceği hakkında stratejik kararlar alıyordu. Bu durum, İsmail'in başarılı bir şekilde iktidara gelmesinde ve Safevî Devleti'nin kurulmasında kilit bir rol oynamıştır. Bu mütevellî heyeti, tarikatın iç işleyişini düzenlemek ve önemli kararları almak konusunda büyük bir sorumluluğa sahipti.

Safevî tarihinde Şeyh Haydar'ın üç oğlu önemlidir. Haydar'ın en büyük oğlu Ali, İbrahim ve daha sonra Safevî tarikatını resmi bir şekilde devlet olarak siyasete geçiş yapacak olan İsmail. Kaynaklarda genellikle Şah İsmail'in doğum tarihi 1487 yılı olarak kayıt edilmiştir. Silsilat-ul-Nasab-ı Safevî-ye eserinde doğum yılı H. 892 yazılmış ve on üç yaşında tahta geçtiği kayıt edilmiştir. (Şeyh Hüseyin, 1343, 68). İsmail babasının yani Şeyh Haydar'ın çabalarıyla derviş tarikatını manevî yönetimle birleştirdi. Kardeşi Sultan Ali Akkoyunlular tarafından öldürüldükten sonra Safevî tarikatının müritleri onun etrafına toplanıp tarikat düşünceleri için savaşmaya hazır olduklarını söylediler. (Hândmîr, C. IV, 1362, 441). Bu süreçte Akkoyunlu Devleti'nin iç çekişmeleri ve şehzadeler arasında yaşanan güç mücadeleleri, devletin zayıflamasına ve dış müdahalelere açık hale gelmesine neden olmuştur. Özellikle şehzadeler arasında yaşanan çatışmalar ve bu süreçte meydana gelen can kayıpları, devletin merkezi otoritesini zayıflatmıştır. Rüstem Bey ile Ahmed Bey arasındaki savaş, İsmail'in bu iç karışıklıklarından faydalanarak kendi iktidarını pekiştirme çabalarına katkı sağlamıştır. Akkoyunlu Devleti'nin zayıflanması ve iç çekişmeleri, İsmail'in hedeflerine ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Ehl-i İhtisas genellikle Safevî tarikatının en önemli ve güvenilir aşiretlerinden oluşuyordu. Ancak, yedi kişilik bu grubun tamamen Kızılbaş aşiretlerinden oluşması beklenirken, çoğunlukla Rumlu veya Zül-kadr³ gibi aşiretlerin temsilcilerinden oluşması dikkat çekicidir. Rumlu aşireti Sivas, Tokat ve Amasya bölgelerinde Kızılbaşlar tarafından meydana gelen toplumun yerleştikleri bölgelerde etkili

Cüneyd ve Şirvanşah arasında günümüzdeki Derbend şehri yakınlarında savaş olduğu zikredilir. Bkz: Savory, Roger, İran Âsr-ı Safevî, çev. Kambiz Azizi, Sahar Yayınevi, Tahran 1378, s. 16, ve İskender Bey Münşi-yi Türkmen, Târih-i Âlem- Ârâ-yi Abbâsî, çev: Ali Genceli, Yayına Hazırlayan İsmail Aka, C. I, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 2019, s. 20.

olmuşlardır. Rumlu aşiretinin Safevî tarikatının siyasete geçiş sürecinde ve devletin kuruluşunda büyük payları olduğu tespit edilmiştir. Safevî Devleti'nin kuruluş sürecinde Nur Ali Halife, Piri Beğ ve Div Sultan'ın⁴ isimleri ön plana çıkmış, bunlar arasında Div Sultan kendi çabası ve yetenekleri ile Emîrül-ümeralık makamına kadar yükselmiştir (Sümer, 2018, 45). Maraş, Yozgat bölgesinde yerleşen Zül-kadr boylarının kaynaklarda 80.000 ev olduğu kaydedilmiştir. Şah İsmail'in babası Haydar'ın en yakın müritlerinden Dede Abdal Beğ bu aşirete mensup idi. Daha o zaman Şamlu Hüseyin Beğ'in "Beğ" unvanını taşıması kendisinin asilzade olduğunu gösterir. Devletin kurulmasından sonra Abdal Beğ'in korucubaşılığa getirilmiş olduğunu görüyoruz (Sümer, 2018, 49). Bu durum, Safevî Devleti'nin siyasi ve sosyal dinamiklerini ve bu tarikatın yapısını daha derinlemesine anlamamıza yardımcı olacaktır. Ehl-i İhtisas ilk kez ne zaman ortaya çıktı ve etkili olmaya başladı sorusunu şöyle cevaplayabiliriz; Şah İsmail dönemi öncesinde, can güvenliği tehlikede olan Şeyh Haydar'ın oğlu Ali'yi korumak için, Ehl-i İhtisas adı verilen yedi kişilik bir grup, Akkoyunlu hükümdarı Rüstem Mirza'nın tehditlerinden kaçarak buldukları bölgeden ayrıldı ve Erdebil'e doğru yola çıktı. İşte ilk kez yedi kişiden oluşan önemli Kızılbaş aşiretlerinin önde gelenleri bu süreçte etkilerini göstermeye başladılar. Daha sonra *Ehl-i İhtisas* ismiyle bir heyet oluşturmuş oldu. İsmail'in kardeşi Ali'nin ölümünden sonra halefi olan İsmail düşmanlar tarafından tehdit edilecek hale geldi. Bu durum Safevî tarikatı ve Kızılbaş liderlerinin onu korumak için harekete geçmesine neden olmuştur. Bu yüzden, İsmail, Safevî tarikatının ve Kızılbaşların önde gelen yedi lideri ve komutanı tarafından Lahican'a götürülmüş ve burada bölgesel bir hâkim olan Karkiya Mirza Ali'nin himayesinde saklanmıştır (Savory, 1378, 20). Bu süreç İsmail'in gelecekteki liderlik rolüne hazırlanmasında ve Safevî Devleti'nin temellerinin atılmasında önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir. Bunlar Safevî tarikatının önde gelenleri ve tarikatın başında olan sadık müritler idi. Bu müritler, İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın ölümünden sonra da onun korunmasını sağlamışlardır. 1494'de Rüstem, Safevî tarikatının taraftarlarının gözle görülür biçimde artmasından tedirgin oldu. Bu sebeple Ali ve İsmail'in tekrardan tutuklanmasını emretti. Ancak Ali bu tehlikeyi önceden sezdiği için Erdebil'e kaçarak kendi ölümünün de yakın olduğunu anlayarak küçük kardeşi İsmail'i halefi olarak seçmiştir ve bu durumu Ehl-i İhtisas'daki kişilere belirtmiştir (Conâbdî, 1378, 111). Nitekim kısa bir süre sonra Rüstem'in askerleri Ali'yi yakalayıp öldürdüler. Bu yüzden Safevî tarikatının önde gelenleri Rüstem Beğ, Hüseyin Beğ Lala, Hadim Beğ ve Dede Beğ istişare ederek İsmail'in müritlerinde yaklaşık 200 kişi ile birlikte Gilan'a gitmesini uygun gördüler (Hândmîr, C. IV, 1362, 441). Gilan'da olduğu süreçte eğitimi ve gelişimi hakkında önemli bilgiler mevcuttur. İsmail, Gilan Valisi Karkiya Mirza Ali'nin mahiyetinde iyi bir eğitim alarak hem dinî hem edebi bilgilerini genişletmiştir. Şemseddin Lahici ve Emir Necm gibi dönemin saygın münevverlerden Kur'an, Arapça ve Farsça öğrendi. Bu münevverlerden ders alması, onun müktesebatının gelişimine katkıda bulunmuştur (Hândmîr, C. IV, 1362, 441). Ayrıca Ehl-i İhtisas heyeti tarafından dövüş sanatları konusunda eğitilmesi, onun sadece zihinsel değil, aynı zamanda fiziksel olarak da kendini geliştirdiğini göstermektedir. Bu durum, İsmail'in liderlik yolunda gerekli olan hem bilgi hem de savaş becerilerini kazanmasına yardımcı olmuştur. Dikkat etmemiz gereken kısım şudur: İsmail, Temmuz 1487 yılında doğmuştur. Safevî Devleti'nin resmi olarak 1501'de kurduğu bilinmektedir. Buna göre tahta geçtiğinde 14 yaşlarında olmalıdır.⁵

4 Şah İsmail ölümünden önce emirlerine Div Sultan'a sadakat göstermelerini ve ona itaat etmelerini vasiyet etmiştir.

5 Bazı kaynaklara göre Şah İsmail'in tahta çıktığında 12 yaşındadır.

Devletini kurmadan yaklaşık 5 sene önce Lahican'da bulunduğunu göz önüne alırsak, bu tarihlerde de yaşının 8-9 olduğu tahmin edilmektedir. Dolayısıyla kuracağı devletin en bariz özelliği Şîî mezhebinin resmileşmesi olması hasebiyle ve Müslüman dünyasını mezhep açısından derin bir şekilde etkileyeceği için önemlidir. Müslüman dünyasını bu kadar yakından etkileyen bir eylemi 12-14 yaşındaki bir kişiden beklemek zor olsa gerek. Bu görüşe göre Ehl-i İhtisas'ın önemi daha da ön plana çıkmış olacaktır. Akkoyunlu Şehzadeleri arasındaki çekişme, hanedanın her iki tarafını da yıprattı. Bu iç çekişme ve zayıflık dönemi, tarikatın liderleri olan Ehl-i İhtisas ve İsmail için güçlerini tazelemek ve yeniden organize olmak adına bir fırsat sundu. İsmail'in zaferlerinin genellikle onun tek başına organize ettiği ve gerçekleştirdiği düşünülse de, bu zaferlerin arkasında çok daha farklı durum olduğu anlaşılmaktadır. İsmail, Gilan bölgesine kaçtığında henüz yedi yaşlarındaydı. Burada yaklaşık 4-5 sene geçirdiği düşünülürse, 1499'da devlet kurma çabalarına ve Gilan'dan Erdebil'e gittiği sürece kadar 12 yaşlarında olduğu görülür. 1501 yılında Tebriz'de tahta çıktığında ise 14 yaşlarında olacaktı.

Genç yaşta büyük bir devlet kurmak ve yönetmek, İsmail'in arkasında güçlü bir destek yapısının olduğuna işaret eder. Bu destek yapısı, onu hem askeri hem de siyasi olarak yönlendiren ve destekleyen tecrübeli liderler, danışmanlar ve komutanlardan oluşuyordu. Ayrıca, Safevî tarikatının ve bağlılık gösteren Türkmen aşiretlerinin de önemli rolü bulunmaktaydı. Bu unsurlar, İsmail'in genç yaşında bu kadar büyük başarılar elde etmesini sağlayan önemli faktörlerdir. Netice itibariyle, İsmail'in zaferleri ve devlet kurma süreci, sadece onun kişisel yetenekleriyle değil, aynı zamanda çevresindeki destek yapısının gücü ve etkisiyle de şekillenmiştir. Bu bağlamda, İsmail'in başarısını daha geniş bir perspektiften değerlendirmek, tarihsel olayların anlaşılmasında daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Genel çerçeveden baktığımızda Ehl-i İhtisas dediğimiz kişilerin isimleri şu şekilde söylenebilir: Lala Hüseyin Beğ Şamlu, Dede Beğ Taliş, Halife Hadim Beğ, Abdal Ali Beğ Dede Zû'l-Kadr (Dulkadır), Rüstem Beğ Karamani, Bayram Beğ Karamani, İlyas Beğ Uyğut Oğlu ve Kara Pir-i Beğ Kacardır (Şeybani, 1346, 76). Bunlardan 1499 yılında İsmail'in Gilan bölgesinden Erdebil'e gittiğinde yanında bulunan kişiler ise Abdal Ali Beğ Zû'l-Kadr, Lala Hüseyin Beğ Şamlu, Dede Beğ Taliş idi. İsmail daha 12 yaşlarındayken Lahican'dan hicret etmek istediğini Vali Karkiya Mirza Ali'ye bildirdiler. Ancak Karkiya Mirza, İsmail'in yaşı küçük olma hasebiyle bu işin çok erken ve tehlikeli olacağını vurguladı. Ehl-i İhtisas ise burada aldıkları kritik karar ile Lahican bölgesinde İsmail'in can güvenliği olmadığından oradan ayrılacaklarını söylediler. (Hândmîr, C. IV, s. 447-448). Bu kişiler İsmail'i Lahican bölgesinden önce Târum'a, oradan 1500 kişi taraftar ve müritleri ile birlikte Erdebil'e geçirdiler. Bu süreçte Ehl-i İhtisas İsmail'in can güvenliğini sağlamak için ellerinden ne geliyorsa yaptılar. İsmail Târum'dan Halhal'ın Bârideh bölgesine geçti oradan Gozâr veya Gözâz kasabasına geldi ve burada kaç gün iskân ettiler. (Hasan-ı Rûmlü, 1357, s. 45) Buradan da Erdebil'e Safevî tarikatı kurucularının türbelerini ziyaret etmek için gittiler ancak şehrin valisi Câkîrlü Sultan Ali Beğ'in ikazı üzerine Taliş tarafına geçti ve Hazar Denizi kıyısındaki Astara yöresinde, Ercüvan'da kışlamaya gittiler. Bu süreçte alınan kararlarda özellikle Ehl-i İhtisas'ın rolü çok önemlidir. Bu kararlarda Lala Hüseyin Beğ, Abdal Ali Beğ Dede, Hadim Beğ ve Bayram Beğ Karamani'nin etkisi çoktu. Sene 1500'de zor bir kış geçiren İsmail önce Erdebil'e geldi sonra Gökçe Göl'e⁶ doğru yol aldı (Cihân Güşa-

6 Kafkasya bölgesinde Revan kuzeydoğusundaki aynı zamanda Dede-Korkut Kitabı'nda ismi geçen Gökçe Gölü'nü Ermeniler tarafından son asırda, batısındaki bir ada manastırı adıyla "Kara Manastır" anlamına gelen "SEV-Vang" gölü ve Rusça yayınlarda "Tsevang" günümüzde Sevan olarak da tanımlanmaktadır.

ye Hakan, 1350, 99-100). Buradan Anadolu topraklarına geçmeye karar verdi. Daha kışlakta iken Erzincan'a gelmeleri için Anadolu müritlere haberciler göndermişti. Bu habercilerden biri Kıc Oğlu (عَلَّغَ جَى) Hamza Beğ olup kendi oymağı olan Ustacalular'a yollamıştır. Bu süreçten sonra İsmail, Ehl-i İhtisas'la istişare ederek Anadolu topraklarına doğru yola çıktı. Bu esnada İsmail'in buyruğunda bin kişi vardı. Fakat buna rağmen İsmail, can güvenliğinden endişe duyarak müritleri ile bir gece oradan ayrılıp Erivan'ın güney bölgelerine geldi. Burada Dokuz Ulâm mevkiine varıldığında Bayburd'lu Karaca İlyas'ın buyruğundaki bir kısım Anadolu sofı şeyhlerinin huzuruna geldiler. Yoluna devam eden İsmail Kağızman ve Erzurum'dan geçip Tercan'a, sonra onun güneyindeki Saru Kaya yaylağına ulaştı. İsmail bu bölgede Ustacalular tarafından karşılandı ve yaklaşık iki ay Saru Kaya bölgelerinde kaldı ve oradan Erzincan'a geçti. İsmail'in Anadolu'ya gelişi bu ülkedeki müridleri arasında derin bir sevinç yarattı. Ustacalular'dan sonra her taraftan farklı aşiretlerden Türkler ona katılıyorlardı. Şamlu, Rumlu (Sivas, Amasya Tokat bölgelerinin yerleşik Türk halkı) başta olmak üzere Tekelü (Antalya bölgesinden), Zû'lkadır (Dulkadır) ile yine Anadolu'daki Karaman bölgesi halkı (başta Turgudular olmak üzere) ve Varsaklar (Tarsus bölgesi Türkmenleri) bunlardan bazılarıydı. Beğlerden Ustacalu Mirza Beğ oğlu Muhammed Beğ, Şamlu Abdi Beğ de kalabalık maiyyetleri ile gelenler arasında bulunuyorlardı. Safevî Devleti'nin kuruluş sürecinde Anadolu Türklerin etkili bir şekilde destekleyen aşiretler bunlardı. Bu konu çok önemlidir ki her zaman özellikle devletin kuruluş sürecinde Ehl-i İhtisasın etkisini yer yer göreceğiz. (Sümer, 2018, s. 17-18)

Şah İsmail'in tahta çıkışından sonra, Ehl-i İhtisas olarak bilinen yetkin kişiler devlet kademelerinde önemli mevkilere getirildi. Bu dönemde, Şah İsmail'in iktidara geçiş sürecine katkı sağlayan kişiler özellikle Ehl-i İhtisas içinde yer alan kişiler, yeni kurulan Safevî Devleti'nde yüksek makamlara yükseldiler. Bunlardan biri de Muhammed Beğ'dir. Şah İsmail Şirvan bölgesini ele geçirdikten sonra Muhammed Beğ'i idam ettirdi. Diğer bir kişi ise Dede Bey Taliş idi. Bu kişi Safevî ordusu ile Özbekler arasında çıkan çekişmelerde savaş meydanında kaçan ilk kişi olduğu için ibret-i âlem olsun diye Şah İsmail tarafından sakalları kesilerek kadın kıyafetleri giydirilip merkep üstünde gezdirildi. Ancak günün sonunda Şah İsmail tarafından affedilerek bir hil'atle şereflendirildi. Bu kişinin affedilmesinin nedeni büyük büyük ihtimalle Ehl-i İhtisas olması idi, zira savaş meydanından kaçanların daha sert bir şekilde cezalandırıldığı bilinmektedir. Safevî Devleti'nin kuruluş sürecinde Halifetü'l-hulefâ unvanı olan kişi sadece bir danışman pozisyonunda olmayıp, dini ve siyasi nüfuzu olan bir makamı temsil ediyordu. Bunlardan biri Nur Ali Halifedir. Nur Ali Halife'nin Osmanlı topraklarına gönderilmesi, Safevî Devleti'nin siyasi ve dini etkisini genişletme stratejisinin bir parçasıydı. Bu misyonun bir parçası olarak Nur Ali Halife, Osmanlı topraklarında Safevî yanlısı süfleri bir araya getirerek onların desteğini kazanmayı amaçladı. Nur Ali Halife'nin Anadolu'ya gelişi, bölgedeki süfler ve müritler arasında önemli bir etki yarattı ve binlerce atlı ona katıldı. Bu durum, Halifetü'l-hulefâ unvanı olan kişinin sadece bir danışman görevleri üstlenmekle kalmayıp, aynı zamanda gerektiğinde askeri ve siyasi liderlik de yapabileceklerini göstermektedir. Nur Ali Halife'nin Erzincan'a gelmesi ve oradan hareketle faaliyetlerini sürdürmesi, Safevî Devleti'nin bölgedeki etkisini artırma çabasının bir örneğidir (Rûmlû, 1357, 175-176).

lanır. Bakınız; Fahrettin Kırzioğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni (1451-1590), Türk Tarih Kurumu Yayinevi, Ankara 1998, s. 485. ve İmam Kulu Batevani, Coğrafya-yı Gürcistan, Armağan-I Kalem Yayinevi, Tahran 1381, s. 30.

Safevî Devleti'nin kuruluşundan bir müddet sonra ise Şah İsmail “Vekil-i Nefs-i Nefis-i Hümayun”⁷ adında bir unvan oluşturdu. Bu unvana sahip olan kişi, Şah İsmail'in mürrşid olarak bazı yetkilerine sahip olacaktı (Savory, 1378, 31). Bu unvan, Safevî Devleti'nin yönetiminde önemli bir rol oynayan dini ve siyasi bir makamı ifade ediyordu. Hatta Şah İsmail bu makamı vezirlik makamından daha yetkili hale getirdi (Savory, 1382, 350). Bu makama gelen ilk kişilerden biri de Şah İsmail'in lalası olan Hüseyin Beğ Şamlu'dur. Özellikle Safevî Devleti'nin kuruluş döneminde Şah İsmail'in hem dini bir lider (mürrşid) hem de siyasi bir hükümdar olması sebebiyle, bu unvan büyük bir öneme sahipti. Yani özellikle devletin kuruluş sürecinde dini ve siyasi yapının şekillendirilmesinde önemli bir adım olarak kabul edilmiştir. Bu unvan, Safevî Devleti'nin merkezileşmesi ve dini otoritenin güçlendirilmesi amacıyla ortaya konuldu. Ancak, iktidarın pekiştirilmesi meselesi ve rakiplerin müdahale olasılığı, toplumun dini ve dünyevi lideri Şah İsmail'i endişelendirdi. Şah İsmail, yeni unvana verdiği yetkilerden ve kendi otoritesinin sarsılmasından kaygı duydu. Hüseyin Beğ Şamlu'nun vefatından sonra, Vekil-i Nefs-i Nefis-i Hümayun makamına İran asıllı Emir Necm getirildi. Ancak, Emir Necm bu görevde sadece 2 yıl kaldı. Onun ölümü üzerine, yine İran asıllı olan Emir Yar Ahmed İsfahani bu makama atandı. Zaman içinde Şah İsmail'in bu politikasına Kızılbaşlar tepki göstermeye başladılar. Kızılbaşlar, sarayda ve orduda görevlerinde memnuniyetsizliklerini belirtmeye başladılar.

Sonuç

Safevî Devleti'nin adı, 1334 yılında vefat eden Safiyüddin'den esinlenmiştir. İsmail'in 1501'de tahta geçip devleti resmi bir şekilde ilan edene kadar yaklaşık 167 yıl geçmiştir. Özellikle Şeyh Ali ve Cüneyd dönemi sonrası tarikatın siyasete geçiş sürecini belirgin bir şekilde görebiliyoruz. Oğuldan babaya geçen tarikat liderliğine siyasi güç eklenince bölgelerin hükümdarları bu güçten rahatsız oldular. Dolayısıyla tarikat liderlerine karşı baskılar artmış oldu. İşte bu süreçten sonra yaşları küçük olan bu tarikat liderlerini baskılardan korumak için Kızılbaş Türkmen aşiretlerinin başındaki kişileri tehlikelerden muhafaza etmek için bir grup oluştu. “Ehl-i İhtisas” diye tanımlanmış kişiler bu görevi üstlendiler ve zaman içerisinde bu kişiler çok kritik kararlar aldılar. Kardeşi Ali'den sonra tarikatın tek varisi olan İsmail, kardeşi Ali öldürüldüğünde nerdeyse 7-8 yaşlarındaydı. Bu yüzden bu zor süreci tek başına atlata bilmesi pek mümkün görünmüyordu. Yani İsmail nerdeyse 5-6 sene bu hükümdarların baskısından kaçarak yaşaması üstelik dini, akli ve fiziki anlamda gelişmesinde bu kişiler olmadan ilerlemesi pek mümkün görünmüyordu. Sonuç itibarıyla “Ehl-i İhtisas” her ne kadar Safevî Devleti'nin özellikle kuruluşunda ön planda görünmese de aksine Türkmen Kızılbaş aşiretlerinin başında olan kişiler Şah İsmail'i desteklemeselerdi İsmail'in tahta çıka bileceği pek mümkün görünmüyordu veya en azından belli bir zamana kadar ertelenmiş olacaktı.

7 Detaylı bilgi için bkz. (Erdoğan, 2019, 111-120).

Sıra	Şahın İsmi	Doğum Tarihi	Tahta Geçtiği Yıl	Kaç Yaşında Tahtta Oturdu	Kaç Yıl Tahtta Oturdu
1-	Şah İsmail	1487	1501	14	23
2-	Şah Tahmasb	1514	1524	10	52
3-	Şah II. İsmail	1537	1576	39	1
4-	Şah Muhammed Hüdabende	1532	1578	45	10
5-	Şah I. Abbas	1571	1588	17	41
6-	Şah Safî	1611	1629	18	13
7-	Şah II. Abbas	1632	1642	10	24
8-	Şah I. Süleyman (II. Safî)	1648	1666	18	28

Kaynaklar

- Âlem Ara-ye Şah İsmail, Tashih; Asğer Müntezerneşeb, İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi Yayinevi, Tahran 1384.
- Batevani, İmam Kulu, Coğrafya-yı Gürcistan, Armağan-I Kalem Yayinevi, Tahran 1381
- Cihân Güşa-ye Hakan (Tarih-i Şah İsmail), Yayına Hazırlayan, Allah Deta Mozter, İntişarat-ı Merkezi Tahğîgat-ı Farsi-yi İnan ve Pakistan, İslâmabad 1350.
- Conabedi, Mirza Beğ, Ravzatü's Safevî ye, Yayına Hazırlayan: Gulâm Mirza Tabatabâi, Şirket-i İntişârât-ı İlmi ve Ferhengî Yayinevi, Tahran 1378.
- El-Müstevfî, Hamdullah, Nüzhetü'l-kulub, Dünyay-ı Kitab Yayinevi, Tahran 1362.
- Erdoğan, Eralp, Safevi Devleti'nin Merkez ve Taşra Teşkilatı, Yeditepe Yayinevi, İstanbul, 2024.
- Erdoğan, Eralp, "Safevilerde Vezir-İ Azamlık Müessesesi", Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, 7(19), ss. 111-120.
- Hândmîr, Târîh-i Habîbü's-Siyer Fî Ahbârî Efrâdi'l-Beşer, C. IV, Haz; Debir Siyaği, Hayyam Yayinevi, Tahran 1362.
- Hândmîr, Habîbü's-siyer, Yayına Hazırlayan; Celeddin Homay-i, Hayyam Yayinevi, Tahran 1380.
- İskender Bey Münşî-yi Türkmen, Târîh-i Âlem- Ârâ-yi Abbâsî, çev: Ali Genceli, Yayına Hazırlayan İsmail Aka, C. I, Türk Tarih Kurumu Yayinevi, Ankara 2019.
- Kırzioğlu, Fahrettin, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni (1451-1590), Türk Tarih Kurumu Yayinevi, Ankara 1998.
- Minorsky, Vladimir, Sazmân-ı İdari Hükümet-i Safevî, çev. Mesud Recebnia, Encümen-i Kitab Yayinevi, Tahran 1334.
- Roemer, H. R."The Safavid Period", In Peter Jackson and The Late Laurance Lockhart (eds), The Cambridge History Of Iran, VI, Timurid. Cambridge University Press 1986.
- Rûmlû, Hasan-ı, Ahsenü't-tevârîh, Yayına Hazırlayan Abdülhüseyn Navayi, C. I, Babek Yayinevi, Tahran 1357.
- Savory, Roger, İnan Âsr-ı Safevî , çev. Kambiz Azizi, Sahar Yayinevi, Tahran 1378.
- Savory, Roger, Tahkikati Der Tarih-i İnan-ı Âsr-ı Safevî (Mecmüâye Makalat), çev. Âbbaskulu Gaffariferd, Muhammed Bakır Aram, Emir Kebir Yayinevi, Tahran 1382.
- Sümer, Faruk, Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerin Rolü, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2018.
- Şeybani, Nizamüddin Mücür, Teşkil-i Şahinşahi Safevî, İntişarat-ı Danişgah-i Tahran Yayinevi, Tahran 1346.
- Tezkiretü'l-Mülük (Teşkilat-ı İdari ve Sazman-ı Hükümeti ve Derbârî ve Tabakat ve Meşâğil ve Menasib-i Âhd-i Safevî'ye), Yayına hazırlayan, Muhammed Debir Siyaği, Tahürî Yayinevi, Tahran 1332.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi, C. II, Türk Tarih Kurumu Yayinevi, Ankara 2019.*
 Zahedi, Şeyh Hüseyin Pesar-ı Şeyh Âbdal Pirzadeh, *Silsilat-ul-Nasab-ı Safevî ye (Nasab Nameye Padişahan-ı Ba Âzamat-ı Safevî), İrañşehir Yayinevi, Berlin 1343.*

Extended Abstract

The Safavid State initially emerged as a sect but gradually evolved into a significant political power. With Sheikh Safiyyuddin's leadership, the Safavid sect entered a new era. Before his death, Sheikh Zahid Gilani appointed Safiyyuddin as the leader of his own sect, the Zahidiye sect. Until this point, leaders of the sect were not chosen based on father-son lineage but were selected according to their qualities in wisdom, education, knowledge, oratory, and Sufism. However, after Sheikh Safi took over the leadership of the sect, this condition changed, and the sole requirement for becoming the leader became the father-son lineage. After Sheikh Safiyyuddin, his son and grandsons succeeded him as leaders of the sect. During the periods of Sheikh Ali and Sheikh Junayd, political power was added to the sect's influence, and the title of "Sultan" was used within the sect for the first time. Over time, the Safavid Sect experienced both support and pressure from the Aq Qoyunlu rulers. In 1494, Rüstem, one of the Aq Qoyunlu princes, became concerned about the noticeable increase in followers of the Safavid Sect. As a result, he ordered the arrest of Ali and his brother Ismail. Before the reign of Shah Ismail, to protect Ali, the son of Sheikh Haydar, whose safety was in danger, a group of seven known as Ehl-i İhtisas fled from the threats of the Aq Qoyunlu ruler Rustem Mirza and moved towards Ardabil. During this process, leading members of important Qizilbash tribes, who were among the seven, began to demonstrate their influence, thereby forming the group later known as Ehl-i İhtisas. When Ismail was just 6 or 7 years old, the leaders of the significant Qizilbash Turkmen tribes, who would later be known as the Ehl-i İhtisas, did everything in their power to protect him. In fact, not only did they protect Ismail until his ascension to the throne in Tabriz in 1501, but they also arranged for him to receive instruction from the leading scholars of the time in religious, academic, and physical development. During this period, the Ehl-i İhtisas played a crucial role with their decisive actions, having a significant impact both before and after the establishment of the Safavid State. After the establishment of the state, a new position called "Halîfetü'l-hulefâ" was introduced within the Ehl-i İhtisas group. The person holding this position acted as the successor to the leader of the sect. As a result, over time, the power of this position increased to the extent that it surpassed that of the vizier of the period, Shah Ismail began to reduce its authority. One of the most important decisions they made during this process was to migrate to Anatolian lands and gather Sufi followers. They moved from Ardabil to the area around Lake Sevan, then through Kars to Erzurum, and later to Tercan, Sarıkaya, and Erzincan, gathering followers from these regions.

ESKİŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ VAKFI KÜLTÜR MERKEZİNİN MEKÂNSAL RİTÜELİSTİK VE İMGESEL ANALİZİ

SPATIAL RITUALISTIC AND IMAGINARY ANALYSIS OF ESKİŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ FOUNDATION CULTURAL CENTER

ZEYNEP ERTUĞRUL*

Sorumlu Yazar

Öz

Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi yapısı 1996 yılında mimar Bülent Bolkol tarafından tasarlanmış Türkiye'nin erken tarihli kültür merkezi uygulamalarındandır. Yapının inşası ile vakıf adında da vurgulanan Alevi Bektaşî kültürünün Eskişehir'deki görünürlüğü artmıştır. Yazıda bugüne kadar ağırlıklı olarak tarihi ve edebi çerçeveden işlenen bu kültür, üretilen yapı üzerinden sanat ve mimarlık tarihi bakış açısıyla incelenmiştir. Sözlü görüşmeler, literatür taraması, yerinde belgeleme gibi yöntemler kullanılarak yapı; mekan, işlevsel kurgu, ritüelistik dil, inançlarına dair imgeler ve mimari gelişimi açısından tarihsel arka plan göz önüne alınarak araştırılmıştır. Yapının bütününde üç farklı işleve yönelik bir düzenleme karşımıza çıkmaktadır. Bunların ilki bodrum katın cenaze hazırlıkları, helallik alınması ve sonrasında verilen yemekler için kullanılmasıdır. Giriş katı, yönetim ofisleri ve eğitim mekanlarıyla yapının vakıf idaresi olma işlevini vurgular. Birinci katın en büyük mekanı ise ibadet işlevinin yerine getirildiği Cemevine ayrılmıştır. Tüm bu işlevler oldukça farklı ritlerin yapı bütününde görülmesine neden olmaktadır. Cenaze ile ilgili olarak "ayrılma ritleri ve kaynaştırma ritleri", aslında geleneksel bir tören olan ibadet ritüellerinde; "spirüel geçiş ritüeli, sofradaşlık, değiş tokuş ritleri" öne çıkmaktadır. Yapının tüm katlarında duvarlarda yazılar ve Alevi-Bektaşî geleneğinin önemli imgeleri farklı büyüklükte ve değişik biçimleriyle kullanılmıştır. Bu imgelerin en görünür kullanımı Kültür Merkezi bahçe girişinden başlayarak merdiven ile ana girişin iki yanına yerleştirilmiş, heykeltıraş Tankut Öktem'in "Hacı Bektaş Veli, Mustafa Kemal Atatürk, Yedi Ulu Ozan ve İki Aslan" figürlerinde karşımıza çıkmaktadır. Sıradan insanların sadece "Cemevi" olarak tanımladığı Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi, Alevi-Bektaşî mimarisinde eski ile yeni arasında bir geçiş yapısı ve ait olduğu kültürün geleneği ve ritüellerini yeni kuşaklara taşıyan, yaşayan, kompleks bir mekândır.

Anahtar Kelimeler: Sanat Tarihi, Eskişehir Hacı Bektaş Kültür Merkezi, Cemevi, Bülent Bolkol, Tankut Öktem.

Abstract

Eskişehir Hacı Bektaş Veli Foundation Cultural Center structure, designed by architect Bülent Bolkol in 1996, is one of the earliest cultural center applications of Turkey. The construction of the building increased the visibility of Alevi Bektashi culture in Eskişehir, also underlined the name of the foundation. This article examines this culture, which has so far been primarily examined from a literary and historical perspective, by looking at the created

Araştırma Makalesi / Künye: ERTUĞRUL, Zeynep. "Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezinin Mekânsal Ritüelistik ve İmgesel Analizi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 117-135. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1598112>

* Dr. Öğr. Üyesi, Anadolu Üniversitesi, E-mail: zkedik@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5739-407X.

structure, from the standpoint of art and architectural history. Using methods such as oral interview, literature review and on-site documentation, the history of the place, its functional organization, ritualistic language, images of its beliefs and its architectural development were researched, taking into account the historical background. There is an arrangement for three different functions throughout the building. The first of these is the use of the basement for funeral preparations, receiving halal blessings and the meals served afterwards. The ground floor emphasizes the function of the building as a foundation administration, with its management offices and educational spaces. The largest space of the first floor is reserved for the Cemevi, where the function of worship is performed. All these functions cause quite different rituals to be seen in the whole structure. In relation to funerals, “rites of separation and rites of integration”, and in worship rituals, which are actually traditional ceremonies; “spiritual rites of passage, table fellowship, and exchange rites” come to the fore. On all floors of the building, inscriptions and important images of the Alevi-Bektashi tradition are used on the walls in different sizes and in different forms. The most visible use of these images can be seen in the figures of “Hacı Bektaş Veli, Mustafa Kemal Atatürk, Seven Great Bards and Two Lions” by sculptor Tankut Öktem, placed on both sides of the stairs and the main entrance, starting from the garden entrance of the Cultural Center. In fact, Eskişehir Hacı Bektaş Veli Foundation Cultural Center, which ordinary people define only as “Cemevi”, is a transitional structure between old and new in Alevi-Bektashi architecture and a living, complex place that carries the traditions and rituals of its culture to new generations.

Key Words: Art History, Eskişehir Hacı Bektaş Foundation Cultural Center, Cemevi, Bülent Bolkol, Tankut Öktem.

Giriş

Anadolu'nun önemli zenginliklerinden biri olan Alevi-Bektaşî kültürünün mimarlık alanındaki görünürlüğü yakın tarihimizde özellikle büyük kentlerde üretilen mimari projeler ile giderek artmaktadır. Nevzat Sayın Mimarlık Hizmetleri tarafından tasarlanan ve 2022 yılında yapımı tamamlanan İzmir Balçova Cemevi projesi (Nane-Kanlı-Duygun, 2024, 195-216) ve Emre Arolat'ın İstanbul Küçükçekmece Cemevi projesi gibi ses getiren örneklerle bu kültürün en önemli dini ritüeli olan Cem Ayini kent belleği içinde yapı adlarında da yaşatılmaya başlanmıştır. 1990'lara kadar kent kültürü içinde görünmeyen/görünemeyen bu yapılar uzun zaman köy kültürünün bir parçası olarak varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Ancak köyden kente göçün giderek hız kazandığı 1980'lerden itibaren kentlerde bu yapıların eksikliği, Alevi-Bektaşî toplulukları ritüellerinin gerçekleştirilememesi nedeniyle güçlüce hissedilmiştir. Bu kültüre ait olmayan inanç grupları tarafından çeşitli doğmalarla nitelendirilen bu yapılar uzun zaman Türk toplumunda neredeyse birer tabu halini almıştır. Bu birazda Alevi-Bektaşî kültürü ve bu kültüre ait toplulukların tarih boyunca yaşanan çeşitli olaylar nedeniyle kapalı bir toplum olarak günümüze gelmeleri, yeterince tanınmamaları ile de ilişkilidir.

Bektaşîliğin tarihsel geçmişi 11. yüzyılda Orta Asya'da Türkler arasında yayılmaya başlayan İslam dininin Anadolu'ya göç ile birlikte karşımıza çıkan Kalenderilik, Yesevilik, Haydarilik ve Vefailik gibi tasavvufî tarikatlarla birlikte başlatılmaktadır¹. Ortaya çıkan bu heterodoks İslam 16. yüzyıl başında Bektaşîlik olarak son biçimini almıştır. Bektaşîlik bir tarikat olarak kabul edilirken, Alevilik mistik yönünün öne çıkması ile daha çok mezhep özelliği göstermektedir. Bu mezhep 16. yüzyıl başında Şah İsmail yönetimindeki Safevî Devleti tarafından Hz. Ali'ye dayandırılan Oniki İmam kültü ve Kerbelâ Matemi kültüründen yola çıkarak kendi cemaatini ve bunları yönetecek

1 Ortaçağ Anadolu'sundaki Şii inancın tarihsel gelişimi hakkında detaylı bilgi için Bk. Yıldırım, Rıza. *Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşîliğin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul: 2019

teşkilatı oluşturmuştur. Türkmen babaları, seyyidler ve dedeler halini almış böylece Ocak denilen kutsal aileler ortaya çıkmıştır (Ocak, 2002, 48-49). Eskişehir’deki Alevi-Bektaşî yerleşimi 1243 Köseadağı Savaşı sonrasında Sultanönü (Eskişehir), Kütahya ve Bilecik civarına yerleşen Türkmenler ile başlamıştır. Özellikle Osmanlı’nın kuruluş hikâyelerinde önemli bir rolü olan ve kent belleğinde güçlü bir imge olarak karşımıza çıkan Şeyh Edebali bu bölgenin önemli tarihi ve dini kişilerindendir (Kökel, 2004, 74). Eskişehir’deki Alevi-Bektaşî inanç yapısı ocak yapılanışı itibarıyla çeşitlilik göstermesi açısından önemlidir. Buradaki Alevi-Bektaşîliğin kökeni Erzurum-Kars, Bulgaristan-Deliorman, Arnavutluk ve Makedonya gibi farklı coğrafyalarla özellikle Balkanlarla sıkıca ilişkilendirilmektedir. Köylerde etkili olan ocaklar içinde ise Garip Musa ve Sücaaddin Veli ağırlıklı olarak karşımıza çıkmaktadır (Koç, 2015,482).

Anadolu’nun çeşitli yerlerine dağılan Horasan kökenli dervişler; kurdukları köy, ocak ve tekkelerin çevresinde faaliyet göstermişlerdir. Kırsal kesimde yaşayan Alevi Türkmen topluluklarının dini kurumları, dedelerin ve babaların öncülüğünde “Ocak” şeklinde oluşturulmuştur. Ocak, Alevilikte dedenin ait olduğu soyu belirtmek için kullanılır. Dedelik kurumu doğası gereği soy temellidir. Soydan gelen dedelere “Ocakzade” denilmiş, Dede, seyyid, pir, mürşit rehber gibi adlarla aileleri ve soyları tanımlanmıştır (Temel-Arkan, 2024, 1533). Bu teşkilatlanma ve görevlendirilmeler sonucunda Eskişehir ve civarında Sücaaddin Veli Dergâhu yıllık ritüellerin uygulanmasında önemli bir inanç merkezi olarak öne çıkmaktadır. Gündelik hayat içindeki diğer ritüeller ise bu ocaklara bağlı çeşitli köylerdeki tarihsel kökenleri kimilerinde iki yüz yılı bulan, Cemevlerinde gerçekleştirilmekteydiler. Alevi törenlerinin yapıldığı mekânlar olan Cemevleri çoğu zaman ayinle ilişkilendirilen bir gerçeklikten ziyade pratik kaygılar taşıyan yapılardır. Erkek ve kadın katılımcıların bir arada bulunduğu, ritüel bir dans olan semahın, özellikle saz eşliğinde söylenen deyişlerle müziğin önemli bir yeri olan bu yapılarda, mekânsal olarak dışarıdan dikkat çeken, ibadetin yönünü belirleyen detaylar karşımıza çıkmamaktadır (Andersen, 2015, 61). Günkut Akın cemevi mimarisi üzerine ilk çalışmaları yapan isim olarak özel bir biçim taşıyan ibadet yapılarının olmadığı, ritüelistik açıdan ihtiyaç duyulan birimlerin olmaması nedeniyle herhangi bir büyükçe mekânda Cem ayinini yapılabileceği söylemini ilk sorgulayan araştırmacıdır. Köklü bir geçmiş olan ve inanç içeriğinde yoğun mekânsal imgeler barındıran bir kültür için, bu tür bir yargıyı kabul etmek ona göre zor görünmektedir. Bunun için bu yapıların hem tarihi hem de çağdaş uygulamalarına ait oldukları kültürel kimliği öne çıkararak bakmak gerekmektedir. Sınırlı sayıdaki Cemevleri mimarisi üzerine yapılmış araştırmaların kaynağını çoğunlukla, Sivas’ın Şarkışla ilçesi yakınlarındaki Yahyalı’da bulunan 1883/1884 tarihli Cemevi ve Elazığ’ın Baskil ilçesine bağlı Bilaluşağı köyündeki cemevi oluşturmaktadır. Bu yapıların röleveleri kare ya da ona yakın dikdörtgen mekânların, kareye oturan simgesel bir anlam taşıyan Asya kültürlerinde önemli ve kutsal mekânlarda kullanılan tüteklilikli örtünün tarihi cemevlerinin ortak özellikleri olarak ele alınabileceğini göstermektedir (Akın, 1996). Akın’a göre Alevilik kırsal bir inanç sistemi olarak kalması nedeniyle ilk oluştuğu ortamın koşullarını yaşatırken, Bektaşîlik ise özellikle 19. yüzyılın sonlarında kentlere özgü bir niteliğe dönüşerek diğer kentli tarikatlarla ortak bir eğilime evrilmiştir. Günümüzde de değişmeye, dönüşmeye devam eden Alevi Bektaşî ritüel ve ibadetlerinin ihtiyaçlarına cevap verebilecek yapıların inşa edilmesi ancak bu kültürün yeterince ve doğru tanınması ile mümkün olabilir.

1990’larda göçlerle kentlerde yığılan Alevi-Bektaşî topluluklarının sosyal ve dini yapı ihtiyaçlarının kendi çevrelerinde çözümlenmeye çalışılması onlara ait sayıları

giderek artan Kültür Merkezlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bir inanç sisteminin dayanışma yapıları olması sebebiyle bu merkezler kültür başlığı altında ele alınsa da önemli bir mekân olarak karşımıza çıkan cemevlerinin niteliği günümüzde de sorgulanmaya devam edilmektedir.

Özellikle büyük kentlerde sayıları giderek artan bu yapılara dair ilk bilgi 2013 yılında Tunceli Milletvekili Hüseyin Aygün'ün Bilgi Edinme yasasından yararlanarak Türkiye'deki Cemevlerinin sayısını talep etmesiyle belgelenmiştir. İlgili yılda Emniyet Müdürlükleri ve Valiliklerin denetiminde olan cemevlerinin sayısı 937 olarak bildirmiştir (Andersen, 20215, 14). 2018 yılı verileri Türkiye genelinde 58 ilde 1586 kayıtlı cemevi bulunduğunu göstermektedir.² Eskişehir özelinde Hacı Bektaş Veli Vakfından edinilen bilgilere göre ise kayıtlı 27 cemevi karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde Alevi-Bektaş Kültür Merkezleri ve Cemevleri, 9 Kasım 2022 tarihli ve 32008 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanan 112 Nolu Cumhurbaşkanlığı Kararnamesiyle T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Alevi-Bektaş Kültür ve Cemevi Başkanlığına bağlanmışlardır.

Çalışmamızda Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi yapısının Sanat Tarihi yöntem ve teknikleri ile yerinde incelenmesi, tarihlendirilmesi, plan, yapı mekânlarının işlevi üzerinden ait olduğu kültürün ritüellerinin nasıl okunabildiğinin ortaya konması amaçlanmıştır. Ayrıca yakın tarihli bir uygulama olmasına rağmen kent hafızasında yeterince yerini alamamış bu yapı hakkındaki literatür çalışması ile otuz yıllık bir geçmiş olmasına rağmen kaybolmaya yüz tutmuş mimar, mühendis ve sanatçı adlarının belgelenmesi yapılmıştır. Sözlü görüşme teknikleri ile dünden bugüne yapının inşa süreci ve yaşatılmaya çalışılan ritüeller yazılı kayıt altına alınmıştır.³ Yapının mimari analizi için literatür taraması, yerinde belgeleme gibi yöntemlerden yararlanılmıştır. Mekân, işlevsel kurgu, ritüelistik dil, inançlarına dair imgeler ve mimari gelişimi açısından tarihsel arka planda araştırılmıştır. Metinde sözlü görüşler tırnak içinde italik olarak verilmiş, tüm fotoğraf kişisel arşivimizden alınarak kullanılmıştır.

1. Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi Yapı Tarihçesi

Eskişehir Hacı Bektaş Veli Kültür Vakfı "Eskişehir Hacı Bektaş Veli Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Derneği" adıyla 1991 yılında kurulmuştur. 25 Mayıs 1995 yılında daha çok yönlü hizmet verebilmek amacıyla adı Eskişehir Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı (HABEV) olarak değiştirilmiştir.⁴ Vakıf yapısının inşa sürecini Atilla Çetinkaya vakfın ilk başkanı olan babası İrfan Çetinkaya'dan duydukları kadarıyla anlatırken, "*Alevi-Bektaş geleneğine uygun yapılmak istenilen törenlerde cenazelerin bahçelerde ya da çadırlar kurularak yıkanmak zorunda kalındığını bir merkez ihtiyacının ilk böyle hissedildiğini belirtiyor*"⁵. Böylece yönetim kurulu

2 Türkiye'deki cemevlerine ait en güncel bilgiler wikipedia.org internet sitesinde bulunmakta ve İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğünün hazırladığı 2018 yılı bilgilerini içermektedir. Ancak özellikle son yıllarda bu sayının giderek arttığı güncel mimari içinde oldukça ses getiren projelerin üretildiği görülmektedir, Bk. https://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3%BCrkiye%27deki_cemevleri_listesi#:~:text=T%C3%BCrkiye'deki%20cemevleri%20listesi%2C%20T%C3%BCrkiye,inde%20toplam%201586%20cemevi%20bulunmaktad%C4%B1r

3 Sözlü tarih ve görüşme yöntemleri için bkz. Paul Thompson, Geçmişin sesi, (Çev.) Şehnaz Layikel, İstanbul: TarihVakfı Yurt Yayınları, 1999.

4 Yapının kurumsal tarihçesi için bk. <http://www.habev.org.tr/tarihcemiz/>

5 Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezinde pek çok kez yüz yüze görüşme şansını bulduğum Vakıf Başkanı Kamer Ali Durur'a, Atilla Çetinkaya'ya ve Dedelerden Ali İhsan Akyol'a destekleri ve

Büyükdere Mahallesi'ne bağlı olduğu Odunpazarı Belediyesine bir vakıf binası yapımı için başvuruyor. Vakfın bulunduğu arazi kendilerine 30 yıllığına tahsis edilmek istense de bunun ilerde sorun oluşturabileceği düşünülerek Odunpazarı Belediyesinden cüzi bir para karşılığında satın alınarak yapının proje çalışmalarına başlanılıyor. Vakıf Binası projesi için mimardan beklenenleri Atilla Çetinkaya ortadaki dar ana bölümün iki yanına giderek genişleyen iki ana bölümün düşünüldüğü, böylece herkesi kucaklayacak bir Vakıf fikrinin görselleştirilmesinin amaçlandığını anlatmıştır. Vakıf yapısının temeli 20 Nisan 1996 tarihinde yapılan büyük bir törenle atılmıştır. Yapının inşası “*Sivas olaylarının ardından oluşan dayanışma duygusunun da etkisiyle*”, yerel ve ulusal firmaların da bağış ve destekleriyle 16 ay gibi kısa bir sürede tamamlanmıştır. Binanın resmi açılışı, yapı içinde sergilenen fotoğraflarda görüldüğü ve vakıf yönetiminden alınan bilgilere göre dönemin Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel tarafından 14 Eylül 1997 tarihinde yapılmıştır. Açılıшта; dönemin Kültür Bakanı İstemihan Talay, Devlet Bakanı Hasan Gemici, Vali Ali Fuat Güven, Demokrat Türkiye Partisi Genel Başkanı Hüsamettin Cindoruk, Eskişehir Belediye Başkanı Aydın Arat, Yıldırım Aktuna, Odunpazarı Belediye Başkanı Ayhan Boyer, Tepebaşı Belediye Başkanı Orhan Soydaş’da bulunmuştur. 04 Mayıs 1998’de günümüzde de Vakfın bünyesinde bulunan Eskişehir İl Sağlık Müdürlüğüne bağlı 14 nolu Sağlık Ocağı ve Ali Çetinkaya spor tesislerinin açılışı yine Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel tarafında yapılmıştır.

2. Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi Yapısı

Bina bu bölümde üç alt başlıkta incelenmektedir. Öncelikle binanın mimari ve yapısal özellikleri iç ve dış mekânlar tasvir edilerek verilmektedir. Ardından Kültür merkezi yapısı aynı zamanda bir inanç merkezi olması dolayısıyla, Alevi ve Bektaşiliğe göre ibadet ve cenaze törenlerinde uygulanan ritüelistik işlevler açısından incelenmektedir. Bu işlevler ile mekân kurgusunun uyumu da tartışılmaktadır. Üçüncü olarak yapının bahçe ve giriş cephesinde yer alan heykellerinden yola çıkılarak karşımıza çıkan imgelerin ritüelistik işlevi yorumlanmaktadır.

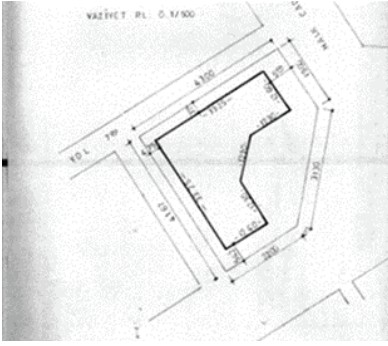
2.1. Yapının Mimari Özellikleri

Yapı Eskişehir Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Merkezi mimari projesi olarak Yüksek Mimar Bülent Bolkol⁶ tarafından tasarlanmıştır. İnşaat Mühendisi Niyazi Üstün, Elektrik Mühendisi İrfan Satır ve Makine Mühendisi Muammer Ören projede adı geçen diğer kişilerdir. Dönemleri içinde yapının bilinen bir ön örneği olmadığı için Eskişehir için yapı mimari açıdan önemli bir başlangıçtır. Aslında projesinde bodrum kat üzerine dört katlı olarak planlanan yapının son katı yapılamamıştır. Ayrıca projede olan cephe ve örtü düzenlemelerinin de tam olarak uygulanamadığı görülmektedir.

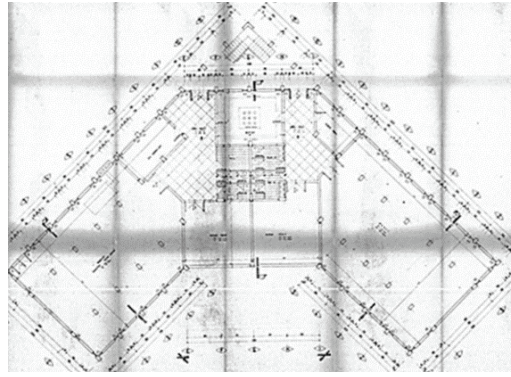
verdikleri bilgiler için burada tekrar çok teşekkür ediyorum.

6 Karadeniz Teknik Üniversitesi Mimarlık bölümünden 1976 yılında mezun olan Yüksek Mimar Bülent Bolkol, son olarak İstanbul Aydın Üniversitesinde hocalık yapmıştır. Sanatçı 16 Ocak 2020 tarihinde geçirdiği kalp krizinin ardından vefat etmiştir.

Bk. <https://www.aydin.edu.tr/tr/akademik/yuksekokullar/anadolubil/Documents/Ekim%20%20Aral%C4%B1k%202020.pdf>



Şekil 1. Yapının konum planı
(Oduņpazarı Belediyesi Arşivi)



Şekil 2. Yapının bodrum kat planı
(Oduņpazarı Belediyesi Arşivi)

Vakıf Binası içinde Cemevi, kurban kesim yeri, yemekhane, mutfak, morg-gasil hane, toplantı salonu, düğün salonu, kütüphane, vakıf ve dernek odaları, öğrencilerin ders alabilecekleri mekânlar, eczane ve berber salonu da bulunmaktadır. Herkesi kucaklama fikri ile yola çıktıklarını belirten şimdiki vakıf başkanı Kamer Ali Bey “Bu yıl 57 öğrencimize eğitim bursu verdik, üst kattaki kız öğrenci yurdumuz özellikle pandemi sırasında ihtiyacı olanlara hizmet verebildi. Bunları yaparken yararlanan öğrencilerin kimlikleri değil başarı durumları ve ihtiyaçları göz önüne alınmaktadır” diye vurgulamıştır. Vakıf eğitim, sağlık, dayanışma ve çeşitli kültürel konularda kamu kuruluşlarıyla işbirliği halinde ve kendi olanakları ile elde edilen gelirler doğrultusunda faaliyet göstermektedir. Günümüzde halı saha, eczane, berber ve çeyiz evi gibi çeşitli dükkanlardan gelen kira gelirleri Vakfın sosyal ve yardımlaşma faaliyetlerinin maddi kaynağı olmaya devam etmektedir. Görüldüğü gibi Eskişehir Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi kendi içinde varlığını ve ekonomisini sağlıklı bir şekilde sürdürebilen bir vakıf sistemi oluşturabilmiştir.

Eskişehir Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi bulunduğu arazinin köşesine göre biçimlenmiş ve bodrum üzerine üç katlı olarak inşa edilmiştir. Yapının güney batıya bakan ana kütsesi, ortada 16 basamaklı merdivenle yükseltilmiş ana girişin bulunduğu bölüme göre 135 derecelik açılarla iki yana açılan eşit büyüklükte kanat bölümlerinden meydana gelmektedir.



Şekil 3. Yapının ön cephesi



Şekil 4. Yapının yan cephesi

Yapının ana girişinin yer aldığı araziye düz olarak konumlandırılan orta bölümü dışındaki tüm cephelerde cephede her katta ortada birer dikdörtgen pencerenin yer aldığı dikey, kalın profilli silmelerle hareketlendirilmiş bir düzenleme karşımıza çıkmaktadır. Tuğla yığma sistemde ve sıvalı olarak inşa edilen yapının kuzey ve doğu cepheleri beyaz ve silmeleri sarı boyalıdır. Ön cepheler açık mavi ve silmeleri mavi olarak boyanmıştır. Yapının üzeri beton ve plastik panellerle örtülüdür.



Şekil 5. Yapının bodrum katı



Şekil 6. Yapının bodrum katı

Yapıda bodrum kattan üst katlara doğru çıktıkça her bir katın kendi içinde farklı işlevlere hizmet eden mekânlardan oluştuğu görülmektedir. Bodrum kattan başlayarak yapıda ilk karşımıza çıkan işlev, yapının inşa edilmesinin de temel amaçlardan biri olan cenaze kaldırma ritüelidir. Yapının bahçeden girilen zemin seviyesinde yer alan bu katta kuzey cephede ve ana cephedeki merdivenin iki yanında çift demir kapılı girişler bulunmaktadır. Tüm kat boyunca beyaz yer karoları ve kahverengi duvar karoları göze çarpmaktadır. Katta beyaz boyalı tavanda, mekânlara geçişte kirişlemesi alttan sistem kullanılmıştır. Girişin yan ve karşı duvarlarında Hz. Ali ve Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin resimleri ve özlü sözleri ile Mustafa Kemal Atatürk fotoğrafları yer almaktadır. Bu imgelerin katların tamamında tekrar tekrar farklı büyüklükte ve farklı imgelerle karşımıza çıktığı görülmektedir. Ana girişin bulunduğu bölümde cenaze sahiplerinin toplanabileceği bahçedeki alanın ardından yemekhane, mutfak, morg-gasilhane gibi bölümlerle katın mekânsal işlevi kendisini göstermektedir.

Yapının bir vakıf olma işlevinin okunabildiği birinci kattaki ana girişe, bahçeden yükseltilmiş on altı basamaklı merdivenle ulaşmaktadır. Bu katın batı bölümü iki kat boyunca sağlık ocağına ayrılmıştır. Giriş bölümünden üst katlara geçiş kuzey bölümde bulunan dar tutulmuş yan merdivenler ile sağlanmaktadır. Bu katın doğu bölümünde Eskişehir Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi yöneticilerinin ofisleri, derslikler ve kütüphane gibi bölümler bulunmaktadır. Dolayısıyla hem Vakfın eğitim işlevinin görülebilir olduğu hem de kira geliri sağlayarak burs, sosyal destek gibi işlevlerin yerine getirilmesini sağlayan mekânlar bir aradadır.



Şekil 7. Yapının giriş katı



Şekil 8. Yapının giriş katı

Birinci katta yer alan tüm idare ofislerinin duvarlarında farklı imgeleri ile çeşitli büyüklükte Hz. Ali, Hacı Bektaş Veli ve Mustafa Kemal Atatürk resimleri asılıdır. Bu katın işlevi yine onlara ait bilim ve eğitimin önemini vurgulayan özlü sözlerin yer aldığı duvar yazıları ve panellerle tekrarlanarak vurgulanmaktadır. Tüm kat farklı büyüklükte mekânlara ayrılmış, yerlerde koridorlarda karo kaplama, ofislerde parke zeminler kullanılmıştır. Beyaz boyalı duvarlar ve kirişlemesi alttan tavan sistemi tüm katta görülmektedir. Bu katı birleştiren koridorlarda yine yazılar ile vurgulanan inanış hafızası güçlüce okunabilmektedir. Bunun yanında yönetim ofislerine giden koridorun duvarında yapının tarihsel hafızasının belgeleri olan açılış töreninden başlayarak günümüze kadar farklı görevlerde çalışmış idarecilerin fotoğrafları, kentin ve Türkiye'nin ileri gelen kişi ve derneklerinden aldıkları plaketter ve ödüllerin sergilendiği camekânlar yer almaktadır.



Şekil 9. Giriş kat toplantı salonu



Şekil 10. Giriş kat yönetim ofisi

Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi yönetim ofisi, toplantı salonu ve kütüphanesi modern eşyaları ile tasarım amaçlarının okunabildiği mekânlar olsa da burada ait oldukları inancın geleneksel dildeki görsel malzemeleri de dikkati çekmektedir. Bu kattaki yapı mekânlarında dekorasyonun duvarlara asılan çeşitli objeler ve resimlerle zenginleştirildiği görülmektedir. Resimlerde ağırlıklı olarak Hz. Ali; ailesi, askeri ve dini yönünün ön plana çıkarıldığı farklı imgeleriyle, Hacı Bektaş Veli geleneksel imgesiyle, Mustafa Kemal Atatürk yine sivil, asker, tam boy ya da porte resimleri ile görülmektedir. Özellikle yönetim ofisinde bunların yanında farklı boyutlarda ve türlerde tesbihler, Hz. Ali'nin en önemli sembollerinden olan yukarı doğru bakan ucu çatal şeklindeki kılıcı "Zülfikar" büyüklü küçüklü çok sayıda örnekle karşımıza çıkmaktadır.



Şekil 11. Cemevi giriş bölümü



Şekil 12. Cemevi iç mekân

Eskişehir Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezinin inançla ilgili işlevinin en görünür olduğu bölüm ise hiç şüphesiz Alevi-Bektaşî inanışında ibadetin mekânı olan ve binanın kuzey batısında yer alan Cemevidir. Yapının birinci katında bulunan bu bölüme kuzey kanattaki yan merdivenler ile ulaşılan çift kanatlı ahşap bir kapıdan girilmektedir. Ayakkabılıkların yer aldığı bölümden ikinci bir kapı ile mutfak ve lavaboların bulunduğu kısma geçilmektedir. Buradaki mutfak Cem ayinlerin önemli bir geleneği olan Lokma paylaşımının hazırlığı için kullanılmaktadır. Üçüncü bir kapı ile Cemevi mekânına girilmektedir. Cemevi eşit aralıklarla iki sıra olarak yerleştirilmiş sekiz serbest destekle bölünmüştür. Kırmızı beyaz desenli halı ile kaplı mekânın duvarları ve destekler açık kahve renkli ahşap lambri kaplıdır. Duvarlar ve destekler arasındaki her bir bölümü kalın tavan kirişleri on beş kare bölüme ayırmıştır. Giriş kapısının tam karşısında Dedelerin oturması için hazırlanmış kısım yer almaktadır. Bu bölüme gelirken kapıya en yakın kirişten başlayarak “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali, Hünkar Hacı Bektaş Veli” adları yazılmıştır. Aynı yazılar kirişlerin diğer taraflarına Dedelerin oturduğu kısımdan başlayarak tekrarlanmıştır. Cemevinin yan ve giriş duvarına bitişik oturma yerleri ve ayin sırasında yerde oturmak için minderler bulunmaktadır. 150-200 kişinin kullanabileceği genişlikteki mekân tamamen işleve yönelik düzenlenmiştir. Cemevinde şatafatlı, ağır bir süsleme görülmemekte, sade ve mütevazı havası dikkati çekmektedir. Dedelerin oturma yerinin arkasında Türk Bayrağı ve çeşitli Hz. Ali, Hünkar Hacı Bektaş Veli imgeleri ile Atatürk fotoğrafları yer almaktadır. Bu imgeler farklı boyutlarda duvarlar ve ayaklar üzerinde yeniden kullanılmıştır. Saz ile söylenen deyişlerinde ibadetin bir parçası olduğu törenlerde kullanılan müzik düzeneği dede makamının hemen yanında bulunmaktadır.

2.2. Ritüelistik ve İmgesel İşlevler

Vakıf, Kültür ve Hacı Bektaş inanç merkezi bağlamında yapıya bakıldığında katların şu işlevlere göre bölündüğü görülmektedir. Yapının bodrum katı, inşaa sürecinde de ilk ihtiyaç olarak belirlenen cenaze törenlerine ayrılmıştır. Bu ve diğer katların işlevini daha iyi anlamak için Arnold Van Gennep’in Geçiş Ritleri⁷ adlı eserinde tanıtilen yöntemler ve tanımlamalar kullanılabilir.⁸ Gennep’in bakış açısına

7 Rit kelime anlamı olarak dini ya da sosyal törenlerde izlenen kurallar bütünü anlamına gelmektedir. Gennep verilen bir rit için 16 sınıflandırma olanağı olduğunu, çoğunlukla işleyiş mekanizmalarından çok biçimsel benzerliklerine göre sınıflandırdıklarından bahseder. Bizim ritüelistik çözümleme yaparken karşımıza çıkan kurallar çoğunlukla onun geçiş ritleri başlığı altında incelediği konulara karşılık gelmektedir. Ona göre Geçiş Ritleri; Ayrılma Ritleri, Ara Ritler ve Kaynaşma Ritlerini barındırır (Gennep, 2022, 19).

8 Ritlerle ilgili genel bir gruplandırmayı Geçiş Ritleri, Takvimsel Ritler ve Kriz Ritleri olarak Honko

göre Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi yapısının iki güçlü ritüel mekânı vardır. İlki cenaze ile ilgili her tür ritlerin gerçekleştirildiği bodrum kattır. Buradaki mekânların birincil işlevi cenazenin görevli kişiler, bazen de ilgili Dede tarafından Alevi-Bektaşî geleneklerine göre yıkanarak ve bazen de kendi Ocaklarının ritüellerine göre kefenlenerek ölü bedeninin Ayrılık Riti için hazırlanmasıdır. Ardından ait olduğu dini topluluğun, akrabaları, parçası olduğu iş ve mahalle grubunun da yer aldığı veda töreni yapılır. Dede tarafından yönetilen dua edilen ve helallik istenen törenler ile bu mekândaki ayrılık ritüeli tamamlanır. Genel olarak bakıldığında izlenen bu ritler bir durumdan diğerine, bir dünyadan diğerine geçişe eşlik eden törenler olduğu için bunların önemli ayrılma ritleri olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Aslında tüm ritüelistik uygulamalarda cenaze ritinin en önemli yere sahip olması gerektiği düşünülse de ayrılık ritlerinin az sayıda ve basit, ara ritlerin ise daha uzun ve karmaşık olarak uygulanabildikleri görülmektedir. Ayrılma ritleri ile başlayan yas süreci, ara dönemde onları yeniden toplumla birleştiren ritlerle bitirilir (Gennep, 2022, 172). Yapının bodrum katındaki mekânlardan biri olan yemekhanede önce cenaze yemeği, ardından yedi ve kırkıncı günler de verilen yemeklerle sofradaşlık ile birlikte yeme içme ritüeli gerçekleştirilir. Açıkça bir kaynaşma ritüeli olan bu uygulama yas sürecindeki ailenin toplum ile yeniden bir araya getirilerek yas sürecine destek olunmasını sağlamaktadır.

Kültür merkezindeki diğer ritüel mekânı Cemevidir. Birinci katın ana işlevi olan Cem ritüelini yapı bütününde geçilen kapı ve aşılacak eşiklerle sembolleştirilmiştir. Bu mimari tasarım ve inşaa biçimini ana girişler ve bodrumla birlikte ele aldığımızda; Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat adlarıyla kavramsallaştırılan cemevlerine has “dört kapı kırk makam”⁹ simgesini oluşturduğu söylenebilir.

Günümüzde de Alevi Bektaşî inanışının en önemli ibadeti olan Cem’in kaynağı, iki farklı görüşe dayandırılmaktadır. İlki Orta Asya’da Şamanların yönettiği kırmızı içme ritüelinden dönüştürüldüğüdür. Alevilikte ve Bektaşîlikte şer’i ibadetler bulunmamakla birlikte, Ahmet Yesevi zamanında Cem Sufi ayin yapısı kazanarak Ayin-i Cem adında bir temel ibadet yöntemine dönüşmüştür (Ocak, 1996, 50). İkinci görüş ise Hz. Muhammed’in miraca çıkmasından sonra yapılmış olan “Kırklar Cemi”nden doğduğudur. Cem, pir/mürşit/dede, denetiminde rehber ve Zakir’in yönetiminde yapılmaktadır. Cem’de “On iki Hizmet”¹⁰ erkânı yürütülür ve bu hizmeti gören on iki hizmet sahibi vardır. Cem sırasında görev alanlar hizmetine başlamadan önce dedenin karşısında önce niyaz eder, ayağa kalkarak dara durur ve görevini alır. Dede her hizmetli için ya da toplu olarak gülbak okur. Cem bittikten sonra da yaptıkları hizmetler için hizmet duası verir (Temel-Arıkan, 2024, 1533). Aslında Cem, yalnızca dinsel nitelikli bir toplantı değil, aynı zamanda hem ruhen yenilenme, toplumsal ve bireysel sorgulanma yeri olarak görülebilecek güçlü bir ritüeldir. Eskişehir Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi Cemevinde yaz ayları dışında her perşembe güneş battıktan sonra cem düzenlenmektedir. Cem yapılış amacına göre; İkrar ayini, Dervişlik ayini, Baba ayini, Halife ayini, Mücerred ayini olarak beş türdür. Bunlar dışında kışın yapılan Hızır

yapmaktadır. Bk. Honko, Lauri. “Ritüellerin Oluşum Süreci” (Çev. Ruhi Ersoy), *Milli Folklor Üç Aylık Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Bahar, 9/69 (2006): 129-140.

9 Dört Kapı Kırk Makam’a Hacı Bektaş-ı Veli’nin eserlerinde rastlanmaktadır. Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat olarak sıralanan bu dört kapının 10’ar da makamı vardır. Böylece 40 makama ulaşılır. Bk. Fiğlalı, Ethem Ruhi. Türkiye’de Alevilik Bektaşîlik, Selçuk Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1994.

10 Cem ibadetindeki en önemli kurallardan biri katılanların birbirlerinden razı olmasıdır. Darginlar, düşkünler, katil ve hırsızlar Cem’e katılamazlar. Eskiden boşanmış kadınlarda Cemele katılamazken günümüzde bu kural uygulanmamaktadır. Kaplan, Ayten. “Cem Ritüellerinde Kültürel Bellek Oluşturma”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Kış, 96 (2020): 117-144.

Cemi, Kırklar Cemi de bilinmektedir (Gengil, 2003, 130-132). Görgü Cemi, Kurban Cemi gibi çok sayıda ve farklı amaçlarla yapılan örneklerinin de olması Alevilikteki “yol bir sürekin binbir” anlayışının da göstergesidir. Cem törenlerinin çeşitlerine ya da niteliklerine göre belli zaman, gün hatta belli saatlere göre düzenlenmesi onların aynı zamanda Takvimsel ritler içinde değerlendirilmesi gerektiğini de göstermektedir (Honko, 2006, 132).

Cem mekânının eşliğinden niyaz ederek girilmesi ve Cem ayinlerinin bitiminde ayine katılanların Dede makamına sırtını dönmeden, arka arka yürüyerek mekândan ayrılması yine Gennepe’in geçiş ritlerini çağrıştırmaktadır. Geçilen kapılar ve özellikle eşik yapının spirüel alanının dış sınırının bir simgesi olarak kabul edilebilir. Kapı sıradan bir alan ile ibadet yapıldığı için artık kutsal olan alan arasındaki sınırdır. Giriş, bekleyiş ve çıkış olarak bakıldığında eşigi geçmek aslında yeni bir dünyaya girmektir. Bu yüzden eşik ritleri birleştirici ritler değil, birleşmeye hazırlık ritleridir. Ayrıca, Cemevinde sıkça yapılan niyaz, hürmet etme, yüz sürme geleneği kutsala saygı ve öpme gibi uygulamalar barındırdığı için değiş tokuş ritleri içinde yer almaktadır (Gennepe, 2022, 29).

Birinci katta Cemevi dışında önemli bir ritüelin hazırlandığı mutfak bölümü de unutulmamalıdır. Burada iki şekilde bir uygulama karşımıza çıkmaktadır. İlki Adak; böylece maddi geçiş ritini spirüel geçiş ritine dönüşür. Diğer sofradaşlık, birlikte yiyilip içilen bir kaynaştırma ritidir. Cem ayinlerinin sonunda dağıtılan “Lokma” da¹¹ ise yiyecekler sofradaşlık olmadan değiş tokuş edilir. Bunlar dışında, yapılan Cem ayininin türüne göre farklı kaynaşma ritlerinin de kardeşleşme, kaynaşma vb. uygulandığı görülmektedir (Gennepe 29-32).

2.3. Ritüelî Heykeller üzerinden okumak

Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezinin dıştan okunabilen en güçlü imgeleri caddenin köşesine göre yerleştirilmiş giriş cephesinde yer almaktadır. Yapının bahçe girişinin iki yanında yer alan aslan heykelleri ile başlayan, oldukça yüksek tutulmuş merdivenin iki yanında yer alan büstler ve ana girişin iki yanına yerleştirilmiş Mustafa Kemal Atatürk ve Hacı Bektaş Veli heykelleri yapı tabelaları ile imgesel bir bütünlük yaratmaktadır.

11 Alevi topluluklarında Cem ritüellerinde dualanarak kesilmiş kurban etinden ya da adaktan pişirilen yemeklere verilen “Lokma” adı, günümüzde ritüellerde yenen diğer yiyecek ve içecekleri de kapsayacak şekilde genel anlamda kullanılmaktadır. Bk. Özdemir, Cafer. “Alevi-Bektaşî Kültüründe “Lokma” Geleneği”, IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı: 247-264.



Şekil 13. Eskişehir Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi ön cephe

Kültür Merkezinin kent için önemli anıtsal heykel örneklerine sahip olduğunu söylemek çok da yanlış değildir. Bu heykeller özellikle Prof. Dr. Yılmaz Büyükerşen’in Büyükşehir Belediye Başkanlığı ile birlikte yoğun olarak kentte uygulanan anıtsal heykellerin erken örnekleridir. Tasvir edilen tüm insan ve hayvan figürleri kültür merkezinin Alevi-Bektaşî merkezi olması yönünü yapı dışından güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Aslında bu bronz heykeller iç mekânda pek çok yerde yeniden karşılaşılan figürlerin anıtsal uygulamalarla dışta daha görünür olmalarını sağlamıştır. Bu eserler 1940-2007 arasında yaşamış ülkemizin önemli heykeltıraşlarından Tankut Öktem¹² tarafından yapılmışlardır. Türkiye’deki pek çok kentte yaptığı anıtsal Atatürk heykelleri ile tanınan Öktem figüratif heykelin güçlü temsilcilerindendir. Bunu “yaşamı onuruyla kazanmış, sevgiyle başarmış herkesin heykeli yapılabilir” diyerek savunmuştur. Sanatçının yaptığı (bugün ayakta olmayan) 1975 tarihli “Özgürlük Anıtı” ve 1997 tarihli “Odun Taşıyan Yunus Emre” heykelleri Eskişehir kent belleğinde yerini almış önemli eserlerdir (Gezer, 1984, 308). Sanatçının kültür merkezi önüne yaptığı işleri ise bunlara göre daha anıtsal ölçülerdedir.

12 Tankut Öktem (1940-2007) İstanbul Devlet Tatbiki Güzel Sanatlar Yüksek Okulundan mezun olduktan sonra aynı bölümde uzun zaman hocalık ve müdürlük yapmıştır. Marmara Üniversitesi Heykel bölümünün kurucu hocalarından olan sanatçı soyut heykellerle başladığı çalışmalarına figürle devam etmiş ve çok sayıda Atatürk ve diğer önemli tanınan kişilerin heykellerini ve büstlerini yapmıştır. Metal heykellerden, seramiğe, tam boy anıtsal heykellerden, büstlere, hayvanlara, yerli yabancı pek çok kişiyi konu olarak çalıştığı eserler bize uygulamalarının çeşitliliğini göstermektedir. Sanatçının en bilinen eserleri; üzerinde 700 figürün yer aldığı oldukça anıtsal bir düzenleme olan Ankara Atatürk ve Harbiyeli Anıtı, Harbiyeli Şehitler Anıtı, Manisa Kuvâ-yi Milliye ve Cumhuriyet Anıtı, Çorlu Balkan Savaşı Anıtı, Dumlupınar Atatürk, İnönü, Fevzi Çakmak Anıtlarıdır. Bk. <http://tankutoktem.org/index.html>



Şekil 14. Hacı Bektaş Veli heykeli



Şekil 15. Atatürk heykeli

Tankut Öktem Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezinin görünürlüğünü anıtsal bir heykel grubunu yapının giriş bölümüne yerleştirerek vurgulamıştır. Ana giriş kapısının sağında merdivenlerin dışında bir platform üzerine, bahçe girişine bakar biçimde yerleştirilmiş ilk heykel grubu Hacı Bektaş Veli ile yanındaki aslan ve geyik heykelidir. Heykel grubunun ortasında üzerinde bileklerine kadar uzanan bir elbise, belinde çiçek motifli tokalı kuşağı, boynunda çiçekli kolyesi, sırtında uzun pelerini, başında uzun silindir başlığı¹³ ile oturur vaziyette gösterilen, sakallı ve bıyıklı orta yaşlı bir erkek figürü olarak tasvir edilen Hacı Bektaş Veli bulunmaktadır. Figürün solunda Veli'nin kolunun altına aldığı ön bacaklarını onun dizine yaslamış bir erkek geyik, solunda ise uzattığı sağ eline burnunu kaldırmış oturur vaziyette gösterilmiş bir erkek aslan heykeli yer almaktadır. 2002 tarihli bu heykel sanatçının Nevşehir'de de yapmış olduğu Hacı Bektaş Veli heykelinin benzeridir. Oradaki heykel grubu Hacı Bektaş Veli'nin “Sevgi muhabbet kaynar yanan ocağımızda, Bülbüller şevke gelir gül açar bağımızda, Hırslar kinler yok olur aşkla meydanımızda, Aslanlarla ceylanlar dosttur kucağımızda” dizelerinin yer aldığı bir kaide üzerinde yükselmektedir. Bu dörtlükte ceylan tanımını geçmesine rağmen tasvir edilen bir geyik görmekteyiz. Çünkü erkek ceylanlarda boynuz tek bir bütün halinde yükselirken, erkek geyiklerde dallanarak sonlanmaktadır. Anadolu'da geyik ve ceylan adlarının kimi zaman birbiri yerine kullanıldığını düşündüğümüzde bu uygulama çok da şaşırtıcı değildir.

Günümüzde kalıplaşmış bu Hacı Bektaş Veli imgesinin en erken tarihli örneği Nevşehir Hacı Bektaş Müzesi'nde yer alan 16. yüzyıla tarihlendirilen kök boya resimdir. Bu resimde Hacı Bektaş Veli bağdaş kurmuş otururken sağ kolunda bir geyik, sol dizinde sol eli ile okşadığı bir aslanla birlikte gösterilmiştir. Dolayısıyla

13 Bu uzun başlık Bektaşilikte önemli bir sembol olan Tâc olarak adlandırılmaktadır. Arapça kökenli bir kelime olup başa giyilen şey anlamına gelen Tâc tarikatlarında çok çeşitli formlarda karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Maden Fahri, “Bektaşilikte Giysi ve Sembol olarak Tâc”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* / 2011 / 60: 65-84. Ağirdemir, Erdoğan, “Bektaşilikte Tâc Çeşitleri ve Anlamları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* / 2011 / 60: 365-378.

Hacı Bektaş'ın Velilik yönü vahşi bir hayvan olan aslanı sakinleştirirken, doğasına aykırı bir şekilde ürkemeyen ceylan ile birlikte gösterilmesiyle sembolleştirilmiştir (Schimmel 2004, 79). Öktem, Hacı Bektaş Veli'nin kalıplaşmış imgesini önce onun yaşadığı Nevşehir'de ardından Eskişehir Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi'nin girişinde neredeyse aynı biçimde kullanmıştır. İki heykel arasında pelerin kıvrımları, geyik boynuzunun uzunluğu ve heykel grubunun oturtulduğu kaide farklı tutulmuştur.

Kültür merkezindeki ana heykelin Hacı Bektaş Veli olması yapı ile Bektaşilik arasında doğrudan bir ilişki kurdurmaktadır. 13. yüzyılda Babaî hareketinin lideri Baba İlyâs-ı Horasânî'nin çevresinde, 14. yüzyılda Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşunda, 16. yüzyılda kendi adını alacak olan Bektaşilik tarikatında adı ile karşılaştığımız Hacı Bektaş Veli Anadolu'nun en büyük evliyalardanıdır. Alevi Bektaşî kültüründeki pek çok inancın kaynağı olan Hacı Bektaş'ın, Ahmed Yesevi'nin Haydari dervişlerinden biri olarak Anadolu'ya geldiği, burada Abdal Musa'nın desteği ile geniş bir kabul göreberek Nevşehir'de bulunan Sulucakarahöyük'e yerleştiği bilinmektedir (Ocak 1996, 456). Kadıncık Ana'nın evine misafir olan ve kerametleriyle dikkat çeken Hacı Bektaşî Veli'nin temelini attığı buradaki dergâhı günümüzde Alevi Bektaşî kültürünün en önemli ziyaretgâhı haline gelmiştir.

Kültür Merkezi girişinin solundaki sivil bir takım içinde, gömlek ve kravatlı, ayakta karşıya bakar şekilde gösterilmiş, kare bir platform üzerindeki Mustafa Kemal Atatürk heykeli yine Öktem tarafından yapılmıştır. Figürün sol ayağı bir adım öndedir. Sağ elinde vücuduna dayadığı üzerinde bilim ve sanat yazan bir kitap tutmaktadır, sol kolu yana doğru açılmıştır. Türkiye'de uygulanan ilk sivil kıyafetli Atatürk heykeli İstanbul Sarayburnu'nda yer alan uygulamadır (Osma, 2003, 10). Öktem'in yaptığı çok sayıda Atatürk heykellerinde asker yönü vurgulanan uygulamalar yerine burada sivil bir uygulamanın gerçekleştirilmesi O'nun elinde tuttuğu kitap üzerinde de vurgulandığı gibi bilim ve sanata ilgisi, dolayısıyla eğitim ve güzele verdiği değerin anlaşılmasının sağlanması amaçlamıştır. Aynı duruştaki sivil giysili Atatürk heykeli sanatçının 1977 tarihli Orhangazi Atatürk Anıtında da karşımıza çıkmaktadır (Gezer, 309). Yine Tankut Öktem tarafından yapılan Zara Hükümet Konağı'nın önüne konması için yapılan ayakta sağ kolunda bir kitap tutan Atatürk heykeli Eskişehir'deki bu heykel ile oldukça benzerdir.



Şekil 16. Ana giriş merdivenin solundaki büstler



Şekil 17. Ana giriş merdivenin sağındaki büstler

Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi girişinde merdivenlerin iki yanında önlerinde metal tanıtma plakalarının bulunduğu Öktem tarafından yapılmış büstler yer almaktadır. Sağda Hacı Bektaş Veli'ye ulaşılan kısımda aşağıdan yukarıya doğru sırasıyla Viranî, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet büstleri, Solda Atatürk Heykeline ulaşan bölümde ise aşağıdan yukarıya doğru Seyyid Nesimi, Şah Hatayî, Fuzuli ve Yemini büstleri bulunmaktadır. Alevi Bektaşî kültüründeki “Yedi Ulu Ozan” olarak tanınan 15 ve 17. yüzyıllar arasında yaşamış bu figürlerin ortak özelliği; eserlerinde Hz. Ali ve On İki İmam sevgisini işlemeleri, şiirlerini Türkçe yazmaları, etkilerinin geçmişte ve günümüzde yaşatılmaya devam edilmesidir. Büstlerde her bir figür boyun kısmı ve kendi dönemlerine ait başlıklarıyla birlikte gösterilmişlerdir. Ozanların tasvirlerinde kalıplaşmış kişisel özelliklerin belirgin olarak işlendiği dikkati çekmektedir.



Şekil 18. Bahçe girişindeki aslan heykeli



Şekil 19. Mahzuni Şerif heykeli

Kültür Merkezinin caddeden girişinde insanları ilk karşılayan heykel grubu demir parmaklıkların iki yanında bulunan Öktem'in aslan heykelleridir. Ayakta, yere sağlam basan güçlü gövdeleri, gösterişli yeleleri ile gösterilmiş erkek aslanların yüzleri karşılıklı olarak birbirlerine bakmaktadır ve kükrer vaziyette gösterilmişlerdir. İmge olarak gücü, kudreti ve hükmetmeyi simgeleyen aslan figürü Alevi-Bektaşî kültüründe Hz. Ali'nin simgesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî, 656-661 tarihleri arasında İslam'ın dördüncü halifesi olarak görev yapmıştır.¹⁴ Hz. Ali, Hz. Muhammed'in yoldaşı, Ehl-i Beyt'in üyesi olması gibi tarihi kimlikleri yanında özellikle Şii ve Bektaşî kültüründe dini ve efsanevi niteliklerin birleştiği bir imgeye dönüşmüştür. Kâbe'de doğan tek kişi olan Hz. Ali'nin son derece zengin bir ikonografisi vardır. Bektaşî tekkelerinde sıkça karşımıza çıkan ve zengin hat sanatının pek çok türü ile uygulanmış “Ali” ve “Ya Ali” ismi kişilere yardım edecek, medet umulan bir güç olarak yerini almaktadır (Bağcı 200. 221). “Alevî” teriminin etimolojik anlamının Hz. Ali'ye bağlılığı vurguladığı, İran'da bu terimin “soyu Ali'den gelen” anlamında kullanıldığı da unutulmamalıdır (Melikoff, 1994, 54). İmgeleri dışında öğüt verici ya da dini nitelikli sözleri ve Bedir Savaşı'nda Hz. Muhammed'in kendisine hediye ettiği ucu çatalı kılıcı olan Zülfikar da onu temsil eden önemli görsel imgelerdir. Yine de Hz. Ali imgeleri içinde en öne çıkan Onun “Allah'ın Aslanı” olmasıdır. Pek çok kültürde tarih boyunca azamet ve

14 Hz. Ali'nin hayatı hakkında daha detaylı bilgi için bk. Fıglalı, “Ali” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.3. (1996): 371-374.

gücün sembolü olan aslanın Arapçadaki karşılıklarından biri olan “Haydar” kelimesi de Alevi Bektaşî kültüründe yine Hz. Ali’yi simgelemektedir (Schimmel 2004, 48). Bu heykellerin yapıyı cadde ile ayıran sınıra yerleştirilmesi aslanların bu mekânı yani Kültür merkezini/cem evini ve buraları kullanan Alevi Bektaşî topluluğunu koruma ve gözetme anlayışını da düşündürmektedir.

Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi girişindeki son heykel ise buraya daha geç bir tarihte Prof. Dr. Yılmaz Büyükerşen tarafından eklenen, 1930-2002 yılları arasında yaşamış Alevi Türk halk ozanı Âşık Mahzuni Şerif’tir. Beyaz ve pembe damarları olan oldukça yüksek mermer bir kaide üzerinde yer alan heykel boyut olarak diğer heykellerden küçük tutulmuştur. Silindir bir oturakta, sağ dizine dayanan sazını çalarken gösterilen figür kısa kollu gömlek giymiş, karşıya bakarken gösterilmiş, orta yaşlı bir erkek olarak tasvir edilmiştir. Yapıya çağdaş bir Alevi Ozanın imgesinin eklenmiş olması bu kültürün yaşayan ve üreterek büyüyen doğasını göstermektedir.

Sonuç

Yakın tarihimizde inşası hızlanan Kültür Merkezi/Cemevi uygulamaları Alevi Bektaşî kültürünün kentler içinde varlığını hissettirmesi açısından önemlidirler. Kültür merkezleri ve Cemevlerinin çoğalması ve mimari açıdan büyüerek geliştirilmesi Alevi-Bektaşî kültürünün artık kamusal alanda kabulünün göstergesi olarak da algılanabilir.

Eskişehir özelinde Alevi-Bektaşî geleneğinin varlığını, kentteki Seyyid Gazi ve Sücaaddin Veli Külliyesi gibi dergâh yapılarında yüzlerce yıldır yaşattığı bilinmektedir. Kentte farklı bölgelerden gelen göçlerle bu temellere yeni Ocak ve dedeler eklenerek giderek zenginleşen bir Alevi-Bektaşî kültürü geliştirilmiştir. Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezinin dönemin politikacıları, siyasi figürleri, kentin önde gelenleri, vakıf ve ait olduğu toplulukların desteğiyle kısa sürede inşa edilmiş olması Eskişehir’deki çok renklilik ve hoşgörü anlayışının da kanıtı niteliğindedir. Kent belleğinde artık otuz yıllık bir yeri olan yapı mekân, rit ve görsel imge açısından Alevi Bektaşî kültürünün kent merkezindeki tek simgesel yapıdır.

Alevi Bektaşî mimarisinin çoğunlukla tarihsel örnekler üzerinden çalışılması, günümüz kültür merkezleri ile Cemevleri mimarisi nedir ve nasıl olmalıdır sorusuna yol açmaktadır. Yeni yapıların biçimlenmesindeki kalıp ve kuralların neler olduğunun tespit edilebilmesi, tekke, dergâh kültüründen farklı olarak köy ve mahalle ölçeğindeki Cemevi anlayışının günümüzdeki kentsel örnekteki uygulamalara nasıl dönüştüğü ancak Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi yapısında olduğu gibi erken tarihli projelerin incelenmesi ile anlaşılabilir. Mimar yapının çoklu işlevini projede her katta ayrı mekân kurgusu kullanarak çözümlenmiştir. Böylece yapı mekânlarında ritüellerin gerçekleştirilmesi için pratik ve rasyonalist bir tasarım yakalanmıştır. İmgesel açıdan ise bahçeden başlayarak ön cepheye, iç mekâna ve her bir kata yayılan bütünsel bakış açısı okunabilmektedir. Alevi ve Bektaşî kültüründeki kalıplaşmış imgeler iç dekorasyonda yazı ve resimlerle, giriş bölümünde Hacı Bektaş Veli, Yedi Ulu Ozan ve Aslan heykelleri ile görselleştirilmiştir.

Bu dini figürlerin yanında Atatürk tasvirlerinin de iç ve dış mekanda kullanılması Bektaşî inancına bağlı olanlardaki Atatürk sevgisinin bir kanıtıdır. Ahmet Yaşar Ocak’a göre Aleviliğin çağdaş, laik, inkılapçı kimliğinin kurgulanmasında Kemalizmin ve onun temsili olan Atatürk resimlerinin önemli bir yeri vardır. Bu nedenle kültür merkezi ve Cemevlerinde kullanılan fotoğraf ve heykellerdeki Atatürk imgesi

bir yandan Kurtuluş Savaşı sürecinde Onunla Alevi Bektaşî dedeleri arasında var olduğunu düşündükleri destek ve sahip çıkma ilişkisini hatırlatmaya devam ederken, bir yandan da laik ve çağdaş Türkiye'nin savunucuları olduklarının göstergesi olarak kullanılmaktadır (Şahin, 2022, 370).

Eskişehir'deki erken tarihli ve tek örnek olan bu yapının daha sonra inşa edilecek kültür merkezi ve Cemevlerine bir örnek teşkil edebileceği de yadsınmamalıdır. Nitekim Hacıbektaş ilçesinde yapımına başlanan Horasan Erenleri Alevi Kültürü ve Cemevi Dergâhı, yapı tasarımı açısından Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi'nin yanlara açılarak verilmek istenen herkesi kucaklama anlayışının yeniden kullanıldığı bir projedir. Eskişehir Hacı Bektaş Veli Vakfı Kültür Merkezi yapısı dönemi içinde bilinen bir ön örneği olmadığı halde yaklaşık otuz yıldır kentteki Alevi Bektaşî topluluklarının dini ve sosyal ihtiyaçlarına cevap verebilmiş hem Eskişehir hem de kültür merkezi/Cem Evi mimarisi açısından iyi kurgulanmış bir ilk uygulama kabul edilebilir.

Kaynaklar

- Ağirdemir, Erdoğan, "Bektaşilikte Tâc Çeşitleri ve Anlamları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* / 2011 / 60: 365-378
- Akın, Günkut. "Cemevi Mimarisi Üzerine Notlar", *Arkitera*, 1996. <https://www.arkitera.com/gorus/gunkut-akin/>
- Akın, Günkut, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Tarihsel Ev Tiplerinde Anlam, Basılmamış Doktora Tezi, İTÜ Mimarlık Fakültesi, (1985), .35-56
- Andersen, Angela Lyn. M.A. *Cemevleri: An Examination Of The Historical Roots And Contemporary Meanings Of Alevi Architecture And Iconography*, The Ohio State University, 2015.
- Bağcı, Serpil. "Metinlerden Resimlere: Elyazma Tasvirlerinde Hz. Ali", (Haz.) Ahmet Yaşar Ocak, *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, XXX/ 4, Ankara, (2005): 217-266.
- Cengil, Muammer. Cem Ayini'nin Fert ve Toplum Üzerindeki Etkileri, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* III (2003):127-143.
- Eröz, Mehmet. *Türkiye'de Alevilik-Bektâşilik*, İstanbul: Ötügen Yayınları, 2014.
- Maden Fahri, "Bektaşilikte Giysi ve Sembol olarak Tâc", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (2011) 60: 65-84.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Selçuk Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1994.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Ali" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.3. (1996): 371-374.
- Gennep, Arnold Van. *Geçiş Ritleri Tabular; Batıl İnançlar, Büyüler, Ayinler ve Törenler*, (Çev. Oylum Bülbül Beşler), İstanbul: Nora Kitap, 2022.
- Gezer, Hüseyin. *Cumhuriyet Dönemi Türk Heykeli*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. Ankara, 1984.
- Honko, Lauri. "Ritüellerin Oluşum Süreci" (Çev. Ruhi Ersoy), *Milli Folklor Üç Aylık Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Bahar, 9/69 (2006): 129-140.
- Koç, Adem. "Eskişehir Türkmen Alevilerinde Su ile İlgili İnanç ve Uygulamalar", *Halk Kültüründe Su Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (07-08 2023 Tekirdağ), (ed. Mehmet Aça), Motif Vakfı Yayınları No: 14, 2015.
- Kaplan, Ayten. "Cem Ritüellerinde Kültürel Bellek Oluşturma", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Kış/ 96 (2020): 117-144.
- Kökel, Coşkun. "Büyükyayla, Salihler ve Aydınlar Köyleri Ali Koç Baba Ocaklıları", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Güz/31, (2004): 69-87.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar Alevilik Bektaşilik Araştırmaları*, Türkçesi: Turan Alptekin, Cem/Kültür Yayınevi, İstanbul, 1994.
- Nane, Pelin.- Kanlı, Deniz.- Duygun, Esra. "Spi/ritüel: Balçova Cemevi Üzerine Bir İnceleme",

- Mimarlık ve Yaşam Dergisi Journal of Architecture and Life* 9 (1) (2024): 195-216.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, (çev. Ekrem Demirli), Kabalca Yayınevi, İstanbul, 2004.
- Ocak, Ahmet, Yaşar. *Türkler; Türkiye ve İslam Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
- Ocak, Ahmed, Yaşar. "Hacı Bektâş-ı Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.14. (1996): 455-458.
- Osma, Kıvanç. *Cumhuriyet Dönemi Anıt Heykelleri (1923-1946)*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 2003.
- Özdemir, Cafer. "Alevi-Bektaşî Kültüründe "Lokma" Geleneği" IV. Uluslararası Alevilik Ve Bektaşîlik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı: 247-264.
- Şahin, Haşim. (Söyleşi), *Ahmet Yaşar Ocak Kitabı Arı Kovanına Çomak Sokmak*, Timaş Yayınları, İstanbul: 2022.
- Temel, Hüseyin.-Arkan, Refik. "Eskişehir İli Ali Koç Baba Ocağı ile Sultan Şücaaddin Veli Ocağı Dini Örgütlenmesi ve İnanç Pratiklerinin Karşılaştırması", *Vakanüvis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi/ International Journal of Historical Researches*, Yıl/Vol. 9, No. 2, Güz/Fall (2024): 1530-1562.
- Thompson, Paul. *Geçmişin Sesi*, (Çev.) Şehnaz Layikel, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul: 1999.
- Yıldırım, Rıza. *Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşiliğin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul: 2019

Extended Summary

With the increase in the urban population since the 1990s, the Cultural Center/Cemevi structures that emerged to respond to the need for a place where the Alevi Bektashi communities can perform their religious and cultural rituals have only recently begun to be examined and discussed in terms of their qualities and identities, both in architecture and in the cultural environment. The construction of buildings that can meet the needs of Alevi Bektashi rituals and worship, which continue to change and transform today, can only be possible with adequate and accurate recognition of this culture. The Alevi Bektashi settlement in Eskişehir and its surroundings, which started in the 13th century, has survived to the present day with the concept of Ocak, which we encounter in both dervish lodge and village culture, such as Sücaddin Veli. Eskişehir Hacı Bektaş Veli Foundation Cultural Center structure is the only place of representation of this religious and cultural identity in the city, which is also emphasized in its name.

In our study, based on the Eskişehir example, we tried to develop a method proposal on how to look at Alevi Bektashi Cultural centers by considering space, ritual and image. While analyzing the building from the perspective of art and architectural history, methods such as on-site documentation, oral interviews and archival studies were used. Eskişehir Hacı Bektaş Veli Foundation Cultural Center architectural project was designed by Architect Bülent Bolkol. The building, whose foundation was laid in 1996, was inaugurated in 1997. The plan of the building, shaped according to the corner of the land where it is located, is accepted as the implementation of the understanding of embracing/accepting everyone. Inside the Foundation Building, there is a Cemevi, a sacrificial slaughterhouse, a dining hall, a kitchen, a morgue, a funeral house, a meeting hall, a wedding hall, a library, rooms for foundation and association, places where students can take classes, and rent-generating shops. In our study, the analysis of the building was classified in terms of spatial and functional fiction, ritualistic language, and images of beliefs. First, the architectural and structural features of the building, interior and exterior spaces are described. Then, the Foundation is examined in terms of its ritualistic functions as it is a center of culture and belief of Hacı Bektaş. Thirdly, the ritualistic function of the images we encounter is interpreted based on the sculptures on the garden and entrance facade of the building. Thirdly, based on the sculptures on the garden and entrance facade of the building, the ritualistic function of the images we encounter is interpreted. When the building is viewed in the context of the Foundation, Culture and Hacı Bektaş faith center, it is seen that

the basement floor is reserved for funeral ceremonies and related mourning meals, which were determined as the first need during the construction process. Management, administration and educational work are carried out in the offices and halls on the ground floor. On the first floor, there is the Cemevi, which is the place of worship, social and individual questioning in the Alevi-Bektashi belief. This is a modest space with imaginary and ritualistic elements, divided by eight free supports placed in two evenly spaced rows. The kitchen located at the entrance of this section is used for the preparation of sharing Lokma and offerings, which is an important tradition of Cem rituals.

Throughout the building, depictions of Hz. Ali, Hacı Bektaş Veli and Atatürk, which are important images of the Alevi-Bektashi tradition, are used in written and visual representations in different sizes and shapes. Outside the building, the figures of “Hacı Bektaş Veli, Seven Great Bards and Two Lions” by sculptor Tankut Öktem, placed on both sides of the main entrance with the stairs, starting from the garden entrance of the Cultural Center in a remarkable size, visualize the Bektashi identity, which is also emphasized in the name of the foundation, and can be considered as a declaration of how they want to be represented in the public place. The only non-religious image in this group of sculptures is the Atatürk statue, which we can say symbolizes the political stance of the Alevi Bektashi understanding. As a result; Although Eskişehir Hacı Bektaş Veli Foundation Cultural Center structure has no known prototype in its period, it has been able to satisfy the religious and social needs of the Alevi Bektashi communities in the city for approximately thirty years and can be considered a successful first application in terms of both Eskişehir and Cultural center/Cem House architecture.

THE RELIGIOUS AND LITERARY CONTRIBUTION OF BABA XHEMAL STAMBOLLI-TURKU IN THE EARLY 20TH CENTURY IN THE CITY OF ELBASAN

BABA CEMAL İSTANBULLU-TÜRKİ’NİN 20. YÜZYILIN BAŞLARINDA
ELBASAN ŞEHRİNDEKİ DİNİ YAŞAMA VE EDEBİYATA KATKISI

MUSTAFA KADZADEJ*

Sorumlu Yazar

Öz

Bu makale, dönemin entelektüel elitinin önemli bir parçası olan ve Elbasan kentinden nispeten uzun bir süre faaliyet gösteren tanınmış bir dinî ve edebî şahsiyet olan Baba Cemal İstambulî-Türkî’nün etkisini ve mirasını incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma ile Cemal Baba’nın Elbasan’da Bektaşî inancının liderlerinden biri olarak faaliyetlerini yürüttüğü tarihsel bağlamın açıklığa kavuşturulması arzulanmaktadır. Ayrıca, bu çalışma dokümantasyon araştırması, yayınlanmış literatürün analizi yoluyla onun hayatının ve çalışmalarının iki temel yönüne odaklanmaktadır. Bunlar: dinî alana katkısı ve yerel edebiyat ve kültürün gelişimi üzerindeki etkisidir. 20. yüzyılın ilk onyılları, Arnavutluk’un bağımsızlık yolculuğuna ve devletin kuruluşuna giden yoldaki kronolojik olarak yoğun döneme denk gelmektedir. Bu dönemde Bektaşî inancının mensupları ve önderlerinin, devlet kurma gibi zorlu bir süreçten geçtikleri gözlemlenmiştir. Cemal Baba, İslam inancının yayılmasında, Bektaşîlere eğitim ve manevî rehberlikte bulunmanın yanı sıra dinî geleneklerin korunmasında da önemli rol oynamıştır. Ayrıca önemli bir yazar ve şair olarak özellikle Arnavut kültürü ve toplumu için zor dönemlerde Arnavut edebiyatının zenginleşmesine katkı da bulunmuştur. Bu çalışmanın amacı, Elbasan kentinin dinî ve edebî alanlarında değerli bir miras bırakan, bu kentin kültür ve kimliğinin gelişimine etki eden manevî bir lider ve düşünür olarak Cemal Baba’nın figürünün önemini vurgulamaktır.

Anahtar Kelimeler: Cemal Baba, Bektaşîlik, Tekke, Arnavutluk.

Abstract

This paper aims to examine the influence and legacy of Baba Xhemal Stambolli-Turku, a well-known religious and literary figure, and an integral part of the intellectual elite of his time who operated for a relatively long period in the city of Elbasan. Through the narrative, we seek to clarify the historical context in which Xhemal Stambolli carried out his activities as one of the leaders of the Bektashi

Araştırma Makalesi / Künye: KADZADEJ, Mustafa. "The Religious and Literary Contribution of Baba Xhemal Stambolli-Turku in the Early 20th Century in the City of Elbasan". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 137-152. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1604030>

* "Lecture" of *University of Elbasan "Aleksander Xhuvani", Faculty of Human Sciences Department of History and Geography Elbasan, Albania E-mail: kadzadejmustafa@gmail.com, ORCID: 0009-0001-5287-9542.

faith in Elbasan. Additionally, through the research of documentation, the analysis of published literature, and the use of surveys, this study focuses on two main aspects of his life and work: his contribution to the religious field and his impact on the development of local literature and culture. The early decades of the 20th century coincide chronologically with the most intense period leading towards the path of independence and the creation of the Albanian state. It is worth appreciating the fact that the followers and leaders of the Bektashi faith had a generally positive political approach towards this process in the difficult journey of state-building. Baba Xhemali played an important role in spreading the Islamic faith, engaging in the education and spiritual guidance of the faithful, as well as in preserving religious traditions. Furthermore, he became an important writer and poet, contributing to the enrichment of Albanian literature, especially in difficult periods for Albanian culture and society. This study aims to highlight the importance of Baba Xhemali's figure as a spiritual leader and thinker who left a valuable legacy in the religious and literary fields of the city of Elbasan, influencing the development of the culture and identity of this city.

Key Words: Xhemal Stambolli, Bektashism, Dervish lodge, Albania, Elbasan.

Introduction

In this article, I have tried to highlight the high human values of Father Xhemal Stambolli-Turku, as one of the most esteemed representatives of the Bektashi community of this city and what Bektashism offers through its principles. By offering the model of a knowledgeable, devout, and tolerant person, Baba Xhemali left an unforgettable mark on popular memory, and the generations that followed continue to speak of his work with respect and admiration. Although documentary sources about him are very scarce, his figure inspired me to embark on a difficult but deserving path. His activity, like that of many other clergymen, was obscured or diminished during the difficult period of Albanian communism. Many religious institutions were demolished, destroyed, or repurposed, along with the material and documentary archives they possessed. However, it was impossible to avoid the task of highlighting, even if not in a complete form, the legacy of the illustrious figure of Xhemal Stambolli, as one of the prominent personalities not only of faith but also of culture. He was one of the prominent leaders of the Albanian community and an important contributor to the development of the city's culture and education. Xhemal Stambolli Turku was born into a family with ties to the traditions and values of the Turkish community, and although he was born in Turkey, he settled in Elbasan, where he had a significant impact on the social and cultural life of the city. He participated in numerous cultural and educational activities and was known for promoting education and culture. His activities were associated with the development of the city's educational and cultural institutions, and he was a strong supporter of learning and schools. Xhemal Stambolli Turku also contributed to raising awareness of the importance of preserving cultural heritage and the development of Elbasan's social infrastructure. Overall, he played an important role in strengthening the ties between the Albanian and Turkish communities, contributing to the maintenance of a harmonious and cooperative atmosphere among the various ethnic groups living in the city.

Human history has shown that personalities are its best writers, making their identity known to society for eternity. In this context, this definition becomes even more significant when these personalities emerge from the field of religion, where the elevation of a name comes as a blend of the spiritual, the mystical, and objectivity. At

the core of this study lies the personality of Baba Xhemal Stambolli, an active figure in the intellectual elite of the time, whose name today is carried by the tekke built on the older tekke of Baba Ali Horosani.

The philosophical meaning of elites assumes the concept that they represent the cream of a society, community, class, group, profession, and others who have an impact on the course of social, political, economic, religious, and cultural development. Meanwhile, the political and sociological perspective affirms the definition that they emerge from social strata composed of people with authority and influence, who hold important positions in religious, political, economic, administrative, state, and other sectors (Ekrem, 2007, 102-103).

Furthermore, a well-known scholar articulates the view that, in their social, educational, professional, etc., traditions, elites are always more privileged than the population that is not part of them. What draws attention in the definitions formulated about the meaning and functioning of elites is the perception made by the scholar Mills. According to him, elites have both membership and common interests, so their main decisions, for which they are responsible, serve common goals (Mills, 2001). Given this perspective, it is important to understand that not all historical figures, as part of these elites with the doctrines, philosophies, political programs, or religions they represent, find the right ground to elaborate and further develop their content. In this regard, it should be emphasized that the city of Elbasan maintains its status as an avant-garde city compared to other cities in Albania, a status directly linked to the identity of this city, historically shaped based on the social-economic and cultural developments achieved step by step. In this context, in the 17th century, Elbasan, like no other Albanian city, experienced a rapid rise in the socio-economic sphere as a result of the flourishing of a variety of crafts organized into guilds.

The high standards achieved in this aspect, incomparable with its counterparts, give us the intellectual right to boldly call this century the *Century of Elbasan* (Varoshi-Kadzadej, 2020, 90-91). We are aware that during this century, Berat also experienced development, but the documentation of the time chronologically confirms that its entry into the development process came after Elbasan. In fact, the high standards achieved by Elbasan in social, economic, and cultural development in the 17th century were also noted by the famous Ottoman chronicler Evliya Çelebi, who referred to Elbasan as “the bride of the world and the location of scholars and virtuous men, poets, and mystics” (Elsie, 2011, 182).

Almost the same definition is maintained for Elbasan by the English scholar Edith Durham, who, during her visit to Albania in the early 20th century, stated that “in Elbasan, one is struck by the efforts made for knowledge and culture... there is a considerable number of educated and learned people...” (Durham, 1990, 81). Such historical development influenced the creation of an emancipated and enlightened environment. We believe it was one of the factors that conditioned the existence and functioning in Elbasan of a common cause between the political and intellectual elite and the broader urban population. Based on the definitions above, I believe that it was precisely these standards of the city of Elbasan’s enlightenment that served as a powerful magnetic force for Xhemal Stambolli, a region in which he would develop his philosophy and religious practices of the Bektashi rite. Furthermore, in this city, founded by Sultan Mehmed the Conqueror, Ottoman culture was deeply rooted, serving as a warm hub of hospitality not only for Baba Xhemali but also for all Bektashi believers. History has shown that a large number of Bektashi believers have made a valuable contribution to their national cause. Bektashism, as a Shiite Muslim

faith, through its philosophy of dogma and its activity, found widespread support among Albanians, becoming a community that was both religious and patriotic. It is enough to mention prominent names such as Ali Pasha of Tepelena, Bajram Curri, Ali Daut Begu, Mulla Idriz Gjilani, Baba Mustafa Martanesh, etc (Hysi, 2024, 88). The contribution of Albanian Bektashis was not limited only to Albania. The scholar and professor at Munzur University in Turkey, Aziz Altı, through his study, informs us that an Albanian who had arrived in Istanbul from Albania named Baba Fejzullah, using his position in the Bektashi lodges, would use the financial resources collected in aid of the lodge to systematically send them to people in Albania who were aiming to create the independent Albanian state (Altı, 2024, 21)

1. The Emancipation of Elbasan and The Humane Principles of Bektashism. Two Values That Are Embraced

According to scholar Fahri Maden, Bektashism spread in the Balkans in two ways. First, as early as the 13th century, before the Ottoman Empire controlled these regions, it spread through the activities of wandering dervishes who began building the first tekkes and tombs. During this period, the practices of this faith were not widely spread and were often isolated. Sari Saltuk is undoubtedly the central figure who transmitted the early teachings of Islam in these areas. The heroism and fruits of his work are often found in local traditions, oral stories, and legends, which are a direct indication of the fame and good name he left behind throughout the centuries. On the other hand, the Janissaries and their camps, which were mostly formed from an educational perspective based on Bektashi teachings, were another important center for the spread of Bektashism. Through their recruitment system and activities in the territories they covered, they had a significant impact in this regard. According to Birge, the Bektashis came to Albania with the army of Sultan Murat II and spread this order mainly in the southern areas of Albania between the years 1790-1822. A significant role in this process was also played by the Pasha of Ioannina, Ali Pasha Tepelena, who, due to his religious affiliation, was part of the Bektashi community. However, although today we encounter a large number of Bektashi believers in these southern regions, Elbasan remains the city most representative of this order. Given the historical past of this city, such a thing is reasonable. This is because this city was founded in 1466 by Mehmet the Conqueror to control the activities of Skanderbeg who had started a rebellion against the Ottomans. After the construction of the castle, muslim believers from all the regions around the Elbasan castle came and settled inside it where they built their lives, bringing with them their religious tradition (Kiel, 1 Şubat 2025). Among Albanian Muslims, Bektashism would undoubtedly be as influential as in the heart of the Ottoman Empire. According to Fahri Maden, the traces of Bektashism in Elbasan date back at least to the first half of the 16th century, when a number of dervishes and elders who were followers of the Haxhi Bektashi line and sincere propagators of the brotherhood he had inspired were settled in the city. Evliya Celebi, among other pieces of information about the spread of Islam in Elbasan, mentions the construction of the Halveti tekke and the imaret built by Gazi Sinan Pasha. According to Celebi, this tekke was the largest compared to the other tekkes in Elbasan during that period, as it had a rich waqf and the highest number of dervishes (Maden, 2024, 55). As a result of the activity of Albanian or Turkish clerics, the spirit of Hacı Bektash Veli was awakened among this population, serving both the believers and all of humanity in this city. Thus, the 1644 Ottoman archive data inform us about the presence of Janissaries in the protection of the fortress of

Shkodra in Albania. Such military units were also found in other cities of Albania, such as Delvinë, Vlorë, and Berat. Secondly, Bektashism in the Balkans and Albania spread widely through the organized opening of tekkes and the activities of Bektashi fathers at a time when the Ottoman Empire fully administered these territories (Maden, 2024, 63-64). Through his work, scholar Maden also informs us that one of the regions where Bektashism was widely embraced is the city of Elbasan. His values of emancipation and the highest human principles, this city would demonstrate even in difficult moments for the Bektashi tradition. The communist persecution was not the first instance of a confrontation between the values of religion and violence. Around two centuries ago, the Bektashis in the Ottoman Empire faced decrees that restricted their freedom of belief. The banning of Bektashism in 1826 had significant consequences for religious and social life in Albania, including in Elbasan, one of the country's most well-known cities. According to Margaret Hasluck, this 1826 ban had little impact and results in Albania. The scholar argues that during this period, Albania became a strong refuge for Bektashis from all over the region. She even emphasizes the fact that the decree banning Bektashism did not prevent the followers of this faith from practicing their rituals freely. The truth, however, is that the consequences of this intolerant policy were felt violently, especially in the city of Elbasan (Maden, 2024, 69). This ban of July 8, 1826, was imposed by Sultan Mahmud II (1808-1839) at a meeting he called with the highest officials of the Ottoman administration, aiming to centralize and strengthen the authority of the Ottoman state and, according to him, to eliminate elements that could threaten his power. Bektashism was widely spread across the Ottoman Empire and had a deep influence in Albania and the region. This action came after uprisings and resistance movements that had involved the Bektashis, who were well-organized and had a strong influence, especially in rural areas and cities like Elbasan.

They had an extensive network of tekkes and organizations and were known for their spiritual and social influence. The source of the Bektashis' organizational strength had its origins in the first centuries of the creation of the Ottoman Empire. During the period of the Ottoman Empire, Bektashism played an important role in the social and religious life of many groups, especially among soldiers and the lower classes. For example, one of the most well-known groups supported by Bektashism were the janissaries, who helped spread this tariqa. Bektashism had a strong influence within the Ottoman army, and this connection contributed to the spread of the Bektashi faith across many territories of the Ottoman Empire. Another factor that helped the growth of Bektashism in the Ottoman Empire was its support by Ottoman authorities, in addition to its influence on the development of social and religious life. After the conquest of the Balkans, many Albanians, Macedonians, and other groups converted to Bektashism, creating a close connection between the faith and national identity. An important point is that Bektashism offered a more liberal and tolerant approach to individuals and different groups, favoring a broad acceptance of religious and cultural diversity. This means that the Bektashi faith easily adapted to the multicultural and multi-religious realities of the Ottoman Empire, which extended over various parts of the world (Hysi, 2024, 89,91,95).

After the ban, many Bektashis were persecuted and faced difficulties in practicing their faith. They were forced to hide their religious identity and often faced punishments from the Ottoman authorities. The Bektashi tekkes were important for the community and for religious and social activities. After the ban, many tekkes were closed and destroyed, depriving the Bektashis of a space where they could worship

and organize. The Bektashis had a significant influence on the social and cultural life of Albania. They were often intermediaries in relations between different religious and national groups, and their closure affected the balance of society. Furthermore, their educational and health activities were reduced (Frashëri, 1977, 176-180). Despite these difficult conditions, the Bektashi community in the city of Elbasan managed to preserve the moral and spiritual wealth of their tradition. Although located in the peripheral areas of the empire, the Albanian Bektashis did not remain isolated in their narrow provincial interests. Committed to the high leaders of the religion, they tried to influence as far as Istanbul, maintaining their position. Thus, in the rivalry between the Babagans and the Celebins, a large number of letters from the Albanian Bektashi clergy went to Istanbul, expressing their concern and approval. In a letter dated May 18, 1912, addressed to Istanbul, the head of the Bektashi lodge of Elbasan, Salih Baba, and the engaged merchants of the city asking for Babagan Bektashi leader to replace the Naksi in the Haci Bektaş Veli tekke. (Altı, 2024, 25). In 1929, one of the five Bektashi Orders in Albania was the Elbasan Order, centered around the tekke of Baba Xhafer. A characteristic of the Bektashis of this city is the close relationship with the tekkes that existed in other regions of Albania, such as in Gjakova (now a city in Kosovo) and Tetova (now a city in North Macedonia). The main credit for enabling this wide cooperation between the believers and religious institutions goes to Baba Qazim Bakalli, who served as a cleric in all three tekkes (Maden, 2024, 65). Bektashism, like all of Islam, spread primarily during the Ottoman period when Elbasan was one of the main cities of the Shkodra Vilayet. This faith began to gain momentum in this city through the spiritual influence of its leaders, who often had close ties with the local community and the development of trade and craftsmanship. During this period, Elbasan was a large city, where the influence of the Ottoman administration, as well as religious formations such as Bektashism, had a pronounced impact on everyday life. Elbasan had several Bektashi tekkes that served as spiritual and cultural centers. The tekkes of Elbasan became gathering points for Bektashi believers and also contributed to the preservation of Bektashi traditions and rituals. They were important centers for learning and spreading the values of Bektashism, such as religious tolerance, equality, and respect for others. Bektashism in Elbasan was influenced by prominent figures of this faith, including Baba Xhemal Stambolli, who was one of the most well-known leaders of Bektashism in the city.

Xhemal Stambolli was not only a spiritual leader but also made a significant contribution to the development of the religious and cultural life of the city, helping to preserve the traditions of the faith and increasing the number of followers. Bektashism, due to its open and tolerant nature, contributed to the peaceful coexistence of different religious and ethnic groups in Elbasan. Many Bektashis were engaged in the education and development of the city, playing an active role in maintaining interfaith harmony. In Elbasan, Bektashism also had an important impact on literature and art. Bektashi writers and poets from Elbasan left a rich legacy in Albanian culture, bringing values such as love for humanity and nature, as well as promoting peace and unity.

The new political-social context that accompanied the creation of the Turkish Republic in the 1920s would lead to a completely new reality for religious beliefs in general and Bektashi faith in particular. This resulted in the autonomy and independence of the Bektashi community of Albania, separating them from other Islamic organizations. It is no coincidence that a significant number of Bektashi clerics chose Elbasan as the source of their spiritual inspiration to continue the sacred mission of spreading the faith. In this regard, Elbasan, a city at the forefront of

many phenomena with a national character and traditionally shaped from a cultural perspective, distinguished by scholars and travelers over the years for its prominent values, would provide its best example, guided by the highest social principles such as hospitality, tolerance, cooperation, and emancipation.



Photo 1: *Tekke of Xhemal Stambolli-Turkut (From private archive of tekke Xhemal Stambolli)*

Bektashis significantly contributed to the education of the city of Elbasan. They opened schools and educational centers for teaching both Bektashi believers and members of other religious groups. In addition to religious teachings, they were also engaged in the development of general education. Bektashism had a major impact on Albanian literature, and Elbasan was one of the main centers of this influence. Bektashi writers and poets from Elbasan, like Baba Xhemal Stambolli, contributed to enriching Albanian culture and literature with profound human, philosophical, and spiritual values. Bektashi poetry is known for its deep thought and richness of symbols.

Through friendly conversations on November 23 2023 with Admir Baba and Faik Baba the leaders of the Xhemal Turku Tekke in Elbasan during the visit on the Tekke, they confessed that baba Xhemal Stambolli strongly emphasized the importance of love and tolerance among people, one of the foundations of Bektashism. He placed great importance on the concept of ‘spiritual brotherhood’ and harmony between individuals and different religious and cultural groups. In this context, he encouraged his followers to be open to diversity and to respect the views and beliefs of others, an approach that aligned with the humanist values of Bektashism. Like many other Bektashi leaders, Baba Xhemali considered the soul and spiritual devotion as the main path to achieving knowledge of God. For him, Bektashism was not just a formal religion, but a spiritual guide that required deepening of consciousness and transcendence. He believed that knowing oneself and reaching a state of spiritual purity was necessary to achieve closeness to God. In his teachings, Baba Xhemali emphasized the importance of dedication to the mystical teachings of Bektashism. He saw Bektashism as a path that required a personal and direct experience with God, through practices like meditation, prayer, and self-discipline. This was a deep

expression of what Bektashism represented: a close and direct connection between man and the Creator.

One of the most prominent aspects of Baba Xhemali's perspective was his belief in social and religious equality. He believed that to achieve a just and harmonious society, the rights and dignity of every individual must be respected, regardless of social status, race, or religion. He saw Bektashism as a guide for creating an equal and direct society, where everyone had the opportunity to achieve spiritual salvation. According to the tekke Xhemal Stambolli elders, baba Admir and baba Faik, baba Xhemal's personal life, there is not much detailed information regarding his marriage or the creation of a family. Like many well-known figures of Bektashism, who followed a religious tradition that often focused more on serving and fulfilling the mission of their faith rather than on creating a biological family, it is possible that Baba Xhemal was more dedicated to his spiritual mission and followed the common practices of Bektashis, which often did not include marriage. I was informed also by baba Faik and baba Admir that there was an unwritten rule among Bektashis that the houses of God should be built at a distance from one another, approximately 6 hours of travel. Based on this fact, and considering that there were three tekkes in the city of Elbasan, it can be concluded that the number of Bektashi believers in this city was significant, and the tekkes were respected as a necessary and functional need.

In this context, we can mention some of the most well-known tekkes in the city of Elbasan, including the Great Tekke founded by Ibrahim Baba in 1803 (Soyyer, 2019, 160), the Tekke of Xhemal Stambolli-Turku, and the Tekke of the Well. According to researchers, another important institution existed at a distance of 30 minutes from Elbasan. This was the zaouia of Baba Mustafa. Although the exact date of its construction is missing, it is thought that this important institution with many functions was built by Ali Pasha Tepelena at the end of the 18th century. Another very important fact that gives the city of Elbasan a special role as the birthplace of Bektashism. The zaouia of Baba Mustafa does not exist today because with the prohibition of Bektashism and the attempt to demolish the cult objects of this rite, this institution was destroyed (Alti, 2019, 189). The latter, the Tekke of the Well, is a lesser-known one, founded in 1920 by Baba Hamiti of Dibra, who had served in Istanbul and at the Harabati Tekke in Tetova. After the Balkan Wars, he moved to Elbasan and helped build the new tekke on the ruins of the tekke of Sheh Hysen Dylgjari, which was located in the city's neighborhood of the same name, near the place known as "The Well that Washes Itself."

Like many other religious sites, the Tekke of the Well tragically suffered the fate of being destroyed by the communist regime's hammer, losing its importance and role as a spiritual center for the community. This serves as a reminder of the impact of the policies of the former regime on spiritual and cultural heritage, leading to the destruction of many tekkes and religious institutions, including those of the Bektashis, thus limiting the development and practice of different beliefs (Elsie, 2020, 407).



Photo 2: *Xhemal Stamboll-Turku (From private archive of tekke Xhemal Stambolli)*



Photo 3: *Photo of Baba Xhemali with a dervish (From private archive of tekke Xhemal Stambolli)*

1.1. The Life and Work of Baba Xhemal Istanbul-Turku, an Overview of The Wealth of Bektashism.

I am Selman Xhemali, I am the essence of love, I have desired the perfection of love from eternity (Maden, 2024, 79).

Baba Xhemali was born and raised in Istanbul and moved to Albania in 1926, when the tekkes in Turkey were closed (Elsie, 2020, 405). He stayed for a long time as a guest in the house of Hashim Hakani and Beqir Plangarica. Although the exact data

regarding his birthdate is missing, the well-known scholar of his life and distinguished work dedicated to teaching and spreading Bektashism, Baba Bedri Noja, has stated that Xhemal Stambolli was born in 1878 (Maden, 2024, 78). Baba Selmani was a typical Bektashi baba. He was an unremarkable man in appearance, with long hair that often stuck out from the characteristic hat worn by Bektashis. Since he was a muxhered, his ear had been pierced, and he wore a large earring in it. His attire was wide and had long sleeves, which suited him very well. His arrival in Albania is linked to the fact that Albanian dervishes had invited Baba Xhemali after hearing about his strict and dignified manner. This behavior led Baba Xhemali, after a short time in Elbasan, to learn the rules and customs of the Albanians, adapting to them and always respecting the devotion of the Bektashi believers in Elbasan. After meeting with the Head Sheikh Sali Niazi, Xhemal Stambolli would become actively involved in the organization and improvement of the Bektashi community in Elbasan during the years 1930-1941 (Maden, 2024, 81). The Elbasan Gjyshata, through information published on its social network, tells us that when Baba Xhemali was informed by the director of the mortgage, Mehmet Bejtja, that an old registry of the waqf listed a plot of land named Teqja e Baba Ali Horosanit on the banks of the Shkumbin River near the Tomb of Goca, he became interested and bought this land for 800 golden francs. Robert Elsie, in his work "The Albanians and Bektashis," provides a story from the scholar John Kingsley Birge, who says: "*In the new teqe, there is a large square pillar, with an entrance on all four sides, symbolizing the Four Gates. This symbolism will be true to the doctrine only if a person walks around the pillar, turning through the four gates to return to the Reality from which they came.*" (Elsie, 2020, 406).

In 1929, the teqe would open its doors for its followers, and only a year later, Baba Xhemali would purchase much land around it to create gardens with trees and flowering plants. (Elsie, 2020, 406).

According to the American scholar John Kingsley Birge, Baba Xhemali was a man with a broad culture and talent in literary creation. His poems were well-known and distributed everywhere, in which he used the honorary surname Selman Xhemali as the author (Birge, 2008, 464). In his study, Fahri Maden mentions that among those who learned from Baba Selman Xhemali was J.K. Birge himself. After visiting the tekke in Elbasan, Birge received Baba Selman's blessing and even managed to collect enough material, which he published in his book "The Bektashi Order of Dervishes." From Baba Xhemali's teachings, Birge mentions an extremely interesting fact. According to him, the Bektashi father had told him that Selim I was one of the dervishes of Ballëm Sultan. This was also evidenced by his photos, where he could be seen wearing a crescent-shaped earring, which had been given to him by Ballëm Sultan as a sign of an isolated dervish. Although Selim had promised that when he came to power, he would eliminate the differences in Islam, he was unable to realize his objective and wish because the viziers were Sunni, and such a strategy required time and could not be easily implemented. Among his many works, we present one of them to the reader as follows:

The whole world is a slave to this spirit,
Everything that exists in it turns to dust,
The pleasure of lovers,
Fills the battlefield of love with roses.

“The Order”

He is engaged in new matters at every moment,
He brought down Zeid and Amir, saying,
Those who make their name halal are drunkards,
They turn Ibrahim’s rose into honey.

He who found salvation in Noah’s ship,
If he wants to become a pilgrim, he sees Arafat,
The tongue of the Muslim recites the salavat,
He who repents finds the way.

It is a word I say, though I do not know,
I have not cried, nor have I ever laughed in my life,
I have died once, I will not die again,
He who does not wish to die turns into light.

The color of lovers is pale,
The mill of our hearts is made of golden olive wood,
The chest of those who suffer is burned,
Those who do not suffer, their life turns to loss.

Selman appeared and recognized Hajdar,
Hajdar rightly recognized every place,
He recognized Keuther that exists,

Some turn into God, some into slaves.

Beauty became the ruler of its own pleasure,
He found the unknown in his own heart,
The garden of roses of truth became his season,
The nightingales of love turn into roses ((Maden, 2024, 84-85).

In another of his creations in the form of poetry, Selman Xhemali describes life, its beauty and emotions as follows:

The nightingales of love turn into roses

The whole world is a slave to this flow,
Everything returns to the general flow,
The great pleasure of those who are in love,
‘In the field of love’ it spins like a rose,
A word I say, not even I know,
I have never cried, I do not laugh for life,
I have died once, I will not die again,
He who wants to die, returns to this state.
The color of lovers is pale,
Our hearts are full of silver,
The hearts of those who suffer are burned,
Those who do not suffer, their lives turn into nothingness,
Selman became receptive and recognized Haydar,
with Haydar he recognized every place,
In truth he recognized the waterfall,
Some become God, some become slaves.

Xhemal became the creator of pleasure.

He found the unbearable pain in his heart,

What happened to the season of the garden of truths?

The nightingales of love turn into roses. (Maden, 2024, 7)

Through the account of Rıza Tefvik, a contemporary of Baba Xhemali, Bulent Akin provides us with the following details: “On Bebek hill, in Istanbul was the small house of the famous Bektashi sheikh, the late Baba Abdünnafi. Many distinguished people would gather there. Among the members of this society, Baba Selman Xhemali, one of my older contemporaries and dear friends, was a very prominent figure. He was a man with a clear mind and very vigilant. Baba Xhemali gave me a magazine as a gift about thirty-five years ago. Along with his very elegant inspirations, it included the poems of many ancient people. In fact, he entered the Bektashi Order, receiving permission from Baba Abdünnafi, and was deemed worthy of the title “Baba” in a short period. In 1913, he fulfilled his duty as a Bektashi Baba at the Kazimiye Tekke in Baghdad. During the War of Independence, he came to Denizli and served in the national forces. To avoid removing the Bektashi crown on his head during the hat reform, he went to Albania with Haydar Baba, a lawyer from Çanakkale, and the sheikh of the Topkapi Tekke, Bektaş Baba. For a time, he served as a Bektashi Baba in Elbasan (Akin, 1 Şubat 2025).

Dear, from his new friendship with Baba Xhemali, Birge informs us that the hadith ‘I am the city of knowledge, and Ali is its gate’ is interpreted by Xhemal Selmani as follows: *This should be understood in the sense that Prophet Muhammad a.s. taught the external truths that Muslims must believe in and practice, but that the deeper understanding of these truths could only be accessed through Ali. According to him, the Qur’an has four meanings: the external text or phrase is for ordinary people, the elegance is for the wise, the secrets are for the saints, and the truth is for the prophets. An example of this can be found in fasting, which was presented by Prophet Muhammad a.s. The external meaning, or according to Sharia, is to abstain from food at certain times. Its inner meaning, or in the context of the tariqa, is not to steal, not to see or hear evil, and not to harm others* (Maden, 2024, 83-84). Since Baba Xhemali is the Baba of the Bektashis, the themes of his poems consist of Sufi thought within the framework of Bektashi beliefs, as well as the practices, customs, and principles of Bektashism.

It has been noted that Baba Xhemali, who used the pseudonyms Xhemali and Selman in his poems, extensively included Persian and Arabic words and compositions depending on the Sufi themes he addressed in his works. Phrases such as “Matlub-ı elest,” “hikmet-iSelmân-ı Ali,” “mirâc-ı emel,” “minhac-ı Hudâ,” “Kâbe-yiLahût,” “gülizâr-ı dehr,” “bağ-ı behişt,” “lane-ivuslat,” etc., appear in his poetry. His twelve-page work, called *Tarikatnâme*¹, which deals with the customs and rituals of the

1 This 12-page work deals with the customs and rituals of the Bektashi order. Today, it is housed in the manuscript section of the Bogazici University Library. There, it was translated into modern Turkish. The appendices of the work also include a copy written by Baba Selmani himself, as well as its transcription in modern letters. Below, we present a passage from the text:

“O Beautiful Soul! Although the radiant sharia brought by the Prophet Muhammad (peace be upon him) and the path of Muhammad are known to those who are familiar with the way, I dared, with compassion, to write this brochure to enlighten the traveling murids. Goodness and success come from Allah. The Messenger of Allah—peace be upon him and his family—has said, ‘Sharia is my word, tariqa is my action, knowledge is my state, truth is my secret, morality is my religion, love is my essence, enthusiasm and fear are my companions, knowledge is my strength, gentleness is my friend, faith in me

Bektashi Order, was published in 1934 (<https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/cemali-selman-selman-cemali-baba>). Those who “took the hand” from Baba Xhemali are many. One of them was Asim Kemeter Giritlioglu, a member of a noble family from Denizli. He became a baba in 1925 through the oath given by Baba Selman Xhemali. According to Bedri Noja, Baba Kemeter was a worthy baba of the Bektashi family. He was well-educated, courteous, and a good knower of the rules and ethics of proper conduct. Baba Xhemali and his assistant, Fejzi Akereni, guided him to follow the sacred path of Bektashism. At that time, Akereni worked as a treasury lawyer in Izmir. Baba Akereni became a well-known spiritual leader in Bektashism. He was a man with a thick, white beard and a deep gaze that made a strong impression on everyone. Among those who received blessings from Baba Xhemali, it is said that John Kinsley Birge was also one of them. Birge wrote to Baba Xhemali with praise, describing him as one of the most distinguished figures of Bektashism, a man with deep knowledge of mysticism, and a very good scholar of the science of Sufism. Baba Xhemali teaches us that the stronger a person’s faith, the greater their spiritual closeness to their Creator will be. According to him, a tariqat is only true on the path of spirituality, with people who are witnesses to knowledge, accepting the truth—what is lawful and drawn from love. The Prophet says, “Futuwah, bravery, is divided into three parts: the first is the protection of Allah’s commands, the second is the respect for our sunnah, and the third is to converse with the friends of Allah.” It is known that famous mystics are loyal dervishes and must accept Shah-i Murtezane. Until a person reaches the appropriate maturity, they must go through three good actions. *First, they should taste the knowledge of sharia, second, the knowledge of tariqat, and third, the knowledge of reality, so that the state of truth reveals its face to them. This generation has seven names, seven conditions, seven connections, and seven dissolutions. From each of these comes a good behavior. It is essential to abandon these seven bad behaviors and display seven good ones. The first is to close the door of greed and open the door of gratitude and grace for blessings. The second is to close the door of anger and rage and open the door of gentleness and harmony. The third is to close the door of ambition and greed and open the door of contentment and approval. The fourth is to close the door of worldly food and pleasures and open the door of asceticism. The fifth is to close the door of having expectations from people and open the door of turning only to God. The sixth is to close the door of being preoccupied with unnecessary words and open the door of knowledge, truth, and salvation. The seventh is to close the door of bad deeds and open the door of love and friendship with the Most Merciful. Whoever possesses these seven characteristics in their person is liberated and becomes the most distinguished and praiseworthy of all beings* (Maden, 2024, 100-101-102).

Although various studies state that the exact date of his death, as well as the day of his birth, are unknown, Noja mentions that according to the accounts of Hamid Erjek Nazilli, Xhemal Stambolli emigrated to Elbasan at the age of 43. The year 1930 is believed to have been the year of his emigration to this city. As for the date of his death, what is known for certain is that Selman Xhemali passed away in the 1940s. His entire life was a work of devotion to the Creator and assistance to Bektashism. Baba Xhemali was succeeded in 1949 by Baba Ali Rizaj from Porodina in the Korça region, who led until 1953, when he became the head of the Krujë Dervish Lodge. Baba Sherif Canomataj from Tepelena would lead this lodge until 1967, when Albania would officially be declared the first atheist country in the world. After the collapse

is my light, pleasure is my treasure, truthfulness is my destination, poverty is my pride, which is more valuable than my other deeds.” (Maden, 2024, 96).

of the communist regime in Albania, the lodge was reopened by Baba Sherifi on June 14, 1993. Later, the Teqe of Xhemal Stambolli Turku was led by the late Baba Faiku.² He departed from this world towards the mercy of the Creator on November 29, 2024, a worthy leader of the Bektashi believers who, with his devotion and work, won the hearts not only of his followers but also of the entire community of Elbasan and beyond. Today, this lodge is under the leadership of Baba Admir. The tomb of Baba Selman Xhemali is located in the courtyard of the lodge he built, serving as a monument to the eternal memory of his name and sanctity.

Conclusion

In the introduction of this paper, I attempted to briefly highlight the role that elites play in a society. Not only their works and mission are indicators of their significant contributions, but mostly the spirit, model, and image they convey to a wide community. Xhemal Stambolli undoubtedly deserves an honorable place in the pantheon of human values. Unfortunately, due to the aggression of the communist regime in Albania from 1944 to 1990, many documentary sources related to religion and religious figures have been destroyed or burned, severely complicating the work of researchers and those passionate about such leaders in portraying their activities in a more complete way. However, the historical traces of figures like Baba Xhemali are difficult to be erased by the fate of oblivion, no matter how harsh the regime was in regard to their contribution. Baba Xhemal Stambolli played an important role in strengthening and preserving the religious tradition in Elbasan, a city with a rich multicultural and multireligious history. He is a model of the union of religious thought and education, contributing to the spiritual and social development of the Elbasan society and beyond. Elbasan has played an important role as one of the main centers of Bektashism. This city has been a significant point for the dissemination of Bektashi teachings, as well as a spiritual and religious center for the followers of this order. This order, known for emphasizing religious tolerance, belief in equality among people, and helping the poor, has had a close connection with the Albanian people. Bektashism has played an important role in the formation of the Albanian national identity, especially during difficult historical periods, such as the wars for independence. Elbasan, as an important center of Bektashism, has contributed to

2 From the speech of Baba Admir, Baba of the Xhemal Stambolli tekke: Haxhi Baba Faik Selmani, son of Ganiu and Hano, was born in the village of Luftinjë, in the city of Tepelenë, on August 20, 1942, in a family with a long Bektashi tradition. His grandparents and parents were supporters of the lodges, especially in Koshtan, Maricaj, and Memaliaj. He received his first religious teachings from Baba Muharrem Allkushi (Gllava) during the times when, despite the harsh communist regime prohibiting religion by law, these dervishes of Haxhi Bektash Veliu kept the Bektashi order alive. Secretly, they would light candles at the tomb of Baba Isuf Horasani until Baba Muharrem passed away. In 1985, Baba Faik continued the development of religious Islamic traditions in secret, in close collaboration with Baba Sherif Canometi in Elbasan, until the early 1990s, when the regime was forced to allow the reopening of religious beliefs. Haxhi Baba Faik Selmani made a notable contribution in collaboration with Baba Sherif Canometaj, Baba Barjam Mahmutaj, and Dede Reshat Bardhi, both in reopening the World Bektashi Headquarters in Tirana and in the reconstruction of the religious sites in the Gjirokastër and Elbasan Grand Lodges. After such distinguished activity, in 1997, he was granted the title "Dervish" by the World Head of the time, Haxhi Dede Reshat Bardhi, and was appointed Grandfather of the Elbasan Lodge, where he serves devoutly to this day. Haxhi Baba Faik Selmani had the privilege of performing the Hajj ceremony in Mecca and Medina, visiting the holy sites in Karbala, Baghdad, and Haxhi Bektash in Turkey, where he met and won the admiration of prominent religious figures from these countries. Followed by hundreds of myhubs and beloved followers of the order, Haxhi Baba Faik Selmani has built Lodges and Tombs in Koshtan, Luftinjë, Zhabokikë 1 and 2, Gllavë, Gramsh, Elbasan, and beyond. Baba Faik Selmani deserves the honor and respect of fathers, myhubs, and believers, even at the Lodge of Baba Rexhepi in America.

preserving Albanian traditions and values, helping to strengthen a sense of national unity. He contributed to the growth of faith and the development of spirituality among the Muslim community in the city, maintaining a strong connection with religious institutions and leading with spiritual teachings and pure religious practices.

Baba Xhemal Stamboll Turku is a key figure in the development and spread of the Bektashi faith in Albania, especially in Elbasan, a city known for its religious and cultural traditions. Baba Xhemal's close connection with Elbasan and the Bektashi community in this city has significantly influenced the strengthening of this religious and philosophical work. Elbasan was a stronghold of Bektashi believers, providing hospitality and warmth for Baba Xhemal's activities. This city, with its deep religious history, was a suitable environment for the development of ideas and practices of the Bektashi faith, making Elbasan an important base for Baba Xhemal's work and mission. Xhemal Stamboll Turku contributed not only in religious aspects but also in literary ones. His writings, which include poetry, essays, and sermons, reflect the essence of Bektashi philosophy and are a great treasure for Albanian cultural heritage. Through his writings, Baba Xhemal gave a new dimension to the Bektashi movement, linking it with the spiritual aspirations of Albanians. One of the most important aspects of Baba Xhemal's perspective was the emphasis on the importance of spiritual unity and harmony between individuals and nature, considering these values as fundamental for a healthy and sustainable society. He viewed the Bektashi faith as a guide for spiritual life, where love, respect for others, and devotion to God were priorities. For Baba Xhemal, Bektashism was a profound form of spiritual freedom, where the individual could find light and meaning in life through dedication and meditation, without being bound by rigid rules or external forms of religious practice. An important indicator of Baba Xhemal's significance in Bektashism and literature is his treatment by and visits from prominent scholars of Bektashism. Notable figures such as the well-known American scholar, Charles Ambrose Birge, and Bedri Noja, one of the leading authorities on Bektashism in Albania, visited and wrote about Baba Xhemal at his tekke. This is an important testimony to his value as an outstanding figure in both Bektashi faith and Albanian literature, showing his profound influence on the development of Bektashi philosophy in Albania. Through his engagement in social and religious life, Baba Xhemal supported and guided entire generations of believers, preserving Bektashi traditions and giving them a significant role in the spiritual development of the community.

The Bektashi community, with leaders like Baba Xhemal, played an important role in strengthening the national spirit of Albanians, particularly during difficult periods of history.

In summary, Baba Xhemal's connection with Elbasan and the Bektashi community is a powerful example of the integration of faith with spiritual and literary aspirations. His literary contribution is a precious asset that makes him an unforgettable figure in Albanian culture and history. His perspective on Bektashism and faith places Baba Xhemal among the most respected and recognized leaders, not only as a spiritual guide but also as a thinker and philosopher who contributed to the enrichment of the Albanian national spirit.

Bibliography

- Altı, Aziz. *Balkanlarda Bektasilik, XVII-XVIII. Yüzyıllar*. Ankara: La Yayınları, 2019.
- Altı, Aziz. "Bektaşî Muhibbani (1911-1912)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi 112* (Kış-Aralık 2024). <https://doi.org/10.60163/tkxcbva.1536877>
- Durham, Edit. *The Burden of the Balkans*, Tirana: Dodo Press, 1990.
- Elsie, Robert. *Historical Dictionary of Albania*. Tirana: Uegen, 2011.
- Elsie, Robert. *The Albanian Bektashis: History and Culture of a Dervish Order in the Balkans*. Prishtina: Artini, 2020.
- Hysi, Shyqyri. "Bektashism and The Great Bektashi Tekke of Elbasan As An Important Patriotic Hearth". *Published In The Proceedings Of The Symposium With The Theme: 220 Years Of The Great Tekke Of Elbasan*, Elbasan: 2024, ss. 89-96.
- Frashëri, Aleksander. *History of Albania, vol III*. Tirana: Institute of History, 1977.
- Kingsley Birge, John. *The Bektashi Order of Dervishes, Bektashi Wisdom*. Tirana: Urtesia Bektashiane, 2008.
- Maden, Fahri. *Bektashism in Elbasan. Elbasan: 2AGrafDesign, 2024*.
- Maden, Fahri. "Bektashism in Elbasan", *Published In The Proceedings Of The Symposium With The Theme: 220 Years Of The Great Tekke Of Elbasan*, Elbasan: 2024, ss. 76-87
- Myrtezai, Ekrem. *Dictionary of Philosophy*. Tirana: Toena, 2007.
- Mills, William H. *Oxford Political Dictionary*. Tirana: House of Books & Communication, 2001.
- Soyyer, A. Yılmaz, *Hünkar, Ansiklopedik Bektaşilik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayınları, 2019.
- Varoshi, Liman-Kadzadej, Mustafa. *Phenomena and Personalities in Albanology*. Tirana: Naimi, 2020.
- Kiel, Machiel. "İlbasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 1 Şubat 2025 <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilbasan>
- Akın, Bülent. "Selman Cemali Baba". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim: 1 Şubat 2025 <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/cemali-selman-selman-cemali-baba>

YENİ BULGULAR IŞIĞINDA KADRİ BABA TEKKESİ (SAKA BABA DERGÂHI)

IN LIGHT OF THE NEW FINDINGS, KADRI BABA LODGE
(SAKA BABA LODGE)

YUSUF ACIOĞLU*

Sorumlu Yazar

Öz

Bu çalışmada, Çanakkale İli, Eceabat İlçesi, Kilitbahir Köyü sınırları içerisinde yer alan Kadri Baba Tekkesi (Saka Baba Dergâhi) olarak bilinen yapı tanıtılmaktadır. Yapı ile ilgili yakın bir zamanda yayınlanan bir makalede sadece yapının ismi ve haziresindeki mezar taşları üzerinde durulmuştur. Mimarisi ve Bektaşî Tekkeleri içerisindeki yeri üzerinde durulmamıştır. Bu nedenle yeni veriler ışığında yapının ismi ile ilgili tarihsel sürecin aydınlatılması, mimari ve süsleme özellikleri bakımından Bektaşî tekkeleri içerisindeki yerinin belirlenmesi çalışmanın amacını oluşturmuştur. Bu kapsamda yapı ile ilgili arşiv taraması yapılarak mimarisi çözümlenmeye çalışılmıştır. Haziresi daha önce konu edinildiği için burada genel durumu ve sadece tarihsel sürecin anlatımında ihtiyaç duyulan mezar taşlarına yer verilmiştir. Yapı, 17. yüzyıldan itibaren varlığı bilinen bir Bektaşî tekkesi olup, 20. yüzyılın ilk yarısına kadar korunmuş sonrasında ise harap hale gelmiştir. Günümüze kadar çeşitli isimler ile anılan yapının ilk isminin “Kadri Baba Zaviyesi” olduğu anlaşılmıştır. Tekke; hazire, türbe ve diğer birimler olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Hazire alanında toplam 28 mezar bulunmakta olup bu mezarlara ait 14 başucu taşı, 12 ayakucu taşı ve bir başlık olmak üzere toplam 27 parça mezar taşı görülmektedir. Bunların en erkeni bir dönem tekkeye ismini veren Saka Baba’ya ait M.1766/1767 (H. 1180) tarihli taştır. En geç tarihli ise M. 1906/1907 (H. 1324) tarihli Mahmut Efendi’ninkidir. Başucu taşlarından anlaşıldığı kadarıyla mevcut mezar taşlarının 11’i erkek, 3’ü kadın mezar taşıdır. Büyük ölçüde günümüze sağlam bir şekilde ulaşan Türbe kare planlı bir yapıdır. Bugün dört duvarı ayakta olup çatısı yıkılmış, iç ve dış cephesi ile kapısı zarar görmüştür. Yapının eski haline ait görüntülere göre örtü sistemi içten bağdadi sıvalı sekizgen yıldız tavanlı, dıştan alaturka kiremitle örtülü piramidal çatıdır. Türbenin güneybatısında yer alan diğer birimlerin üst kotları tamamen yıkılmış, sadece alt kotta bulunan duvarları kalmıştır. Mevcut veriler ışığında yapılan tespitler sonucunda Kadri Baba Tekkesi’nin hem taşrada yer alması hem de bulunduğu arazinin zorluğu ve darlığı nedeniyle bir avlu etrafında toplanmak yerine dar bir yolun iki yanına sıralı yapılardan oluştuğu söylenebilir. Tüm bu özellikleri ile Kadri Baba Tekkesi, plan, malzeme ve teknik bakımdan Bektaşî Tekkelerinin genel özellikleri yansıtan, boyutları ve konumu itibarıyla da kentin önemli yapılarından birini teşkil etmektedir.

Anahtar kelimeler: Çanakkale, Kilitbahir, Tekke, Bektaşî Tekkeleri, Kadri Baba Tekkesi.

Abstract

This study deals with the structure known as Kadri Baba Lodge (Saka Baba Lodge) located

Araştırma Makalesi / Künye: ACIOĞLU, Yusuf. “Yeni Bulgular Işığında Kadri Baba Tekkesi (Saka Baba Dergâhi)”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 153-188. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1522163>

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, E-mail: yacioglu@comu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4142-9797.

within the borders of Kilitbahir Village of Eceabat District in Canakkale Province. In a recent article on the building, only the name of the building and the tombstones in its cemetery were emphasized. Its architecture and place among Bektashi Lodges have not been emphasized. For this reason, in light of the new data, the study aimed to elucidate the historical process related to the name of the building and to determine its place among the Bektashi lodges in terms of architectural and ornamental features. In this context, the architecture of the building was tried to be analyzed by conducting an archive scan. Since its cemetery has been discussed before, the general situation and tombstones needed to describe the historical process were included in the study. The building is a Bektashi lodge that has been known to exist since the 17th century and was preserved until the first half of the 20th century and then became ruined. It has been understood that the first name of the building, which has been known by various names until today, is “Kadri Baba Zawiyah”. The lodge consists of three main sections: cemetery, shrine, and other units. There are a total of 28 tombs in the Cemetery area, and a total of 27 pieces of tombstones are seen, including 14 headstones, 12 footstones, and a crown. The earliest of these is the stone dated M.1766/1767 (H. 1180) belonging to Saka Baba, who gave his name to the lodge for a period. The one with the latest date is that of Mahmut Efendi dated 1906/1907 (H. 1324). As it is understood from the headstones, 11 of the existing tombstones belong to males and 3 to females. The shrine, which has survived to a large extent, is a square-planned structure. Today, its four walls are standing, its roof has collapsed, and its interior and exterior facades and door have been damaged. According to the images of the old version of the building, the cover system is a pyramidal roof with an octagonal star ceiling plastered from the inside and covered with Turkish-style tile from the outside. The upper elevations of the other units located in the southwest of the shrine were destroyed, and only the walls at the lower elevation remained. As a result of the determinations made in light of the available data, it can be stated that Kadri Baba Lodge consists of rows of structures on both sides of a narrow road instead of gathering around a courtyard due to both the fact that it is located in the countryside and the difficulty and narrowness of the land on which it is located. As a result, Kadri Baba Lodge is one of the important structures of the city in terms of its size and location, reflecting the general characteristics of Bektashi Lodge in terms of plan, materials, and technique.

Key Words: Çanakkale, Kilitbahir, Lodge, Bektashi Lodges, Kadri Baba Lodge.

Giriş

Hacı Bektaş-ı Veli'nin öğretileri üzerine kurulan Bektaşilik Anadolu ve Rumeli'de yayılım alanı bulmuş ve bu tarikatın geliştiği bölgelerde çok sayıda tekke kurulmuştur. Bu tekkeler 1826 yılında Bektaşiliğin yasaklanması ile birlikte türbeleri hariç yıkılmış veya başka tarikatların kullanımına geçmiştir (Maden, 2020). Bu nedenle özelliğini yitirmeden günümüze sağlam bir şekilde ulaşan Bektaşî tekkelerinin sayıları oldukça azdır. Bunlardan biri de Çanakkale'ye bağlı Kilitbahir Köyü sınırları içerisinde kalan Kadri Baba Tekkesi olarak bilinen yapıdır. Yapı, yakın bir zamanda ismi ile ilgili tartışmaların yer aldığı bir makale ile ilgi çekmiş (Sabah, 2019: 90-115) ve Çanakkale Savaşları Gelibolu Tarihi Alan Başkanlığı tarafından yapının restorasyonuna yönelik çalışmalar başlatılmıştır. Bu çalışmalar sırasında ortaya çıkan yeni veriler ışığında; yapının ismi, geçirdiği tarihi süreç ve mimari biçimlenişi tekrar ele alınarak incelenmiştir. Bu kapsamda yapının ismi ile ilgili tartışmayı sonlandırmak, Bektaşî tekkeleri içerisindeki yerini belirlemek, mimari ve süsleme özelliklerini tanıtmak çalışmanın amacını oluşturmuştur. Çalışma sırasında yapı ile ilgili bir arşiv çalışması yapılmış ve restorasyon hazırlık sürecinde ortaya çıkan planlar üzerinden yapı değerlendirilmiştir. Tekkenin haziresindeki mezar taşları yukarıda anılan makalede detaylı bir şekilde ele alındığından burada sadece tarihsel süreç anlatımında ihtiyaç duyulanlara yer verilmiştir.

1. Yeri, İnşa Tarihi ve İsmi

Çanakkale İli, Eceabat İlçesi, Kilitbahir Köyü sınırları içerisinde, Havuzlar Şehitliği'nin kuzeydoğusunda, Yıldız Tabyası'nın güneydoğusunda Tekke Mevkiinde yer almaktadır (Şekil 1). Mülkiyeti Çanakkale Savaşları Gelibolu Tarihi Alan Başkanlığı'na ait yapı, Çanakkale Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nun 17.01.2003 tarih ve 1613 sayılı kararı ile tescil edilmiştir.



Şekil 1. Konumunu gösterir hava fotoğrafı (Google Earth – Erişim Tarihi 2023)

Günümüzde “Kadri Baba Tekkesi” veya “Kadir Baba Tekkesi” olarak anılan yapının ilk inşa tarihi tam olarak bilinmemektedir. Ancak arşiv belgeleri, haziresindeki mezar taşları, alanda yapılan temizlik çalışmalarında ortaya çıkan çeşme kitabesi ve çeşitli tarihi haritalardan tekkenin varlığı ile birlikte hangi isimlerle de anıldığı takip edilebilmektedir.

Tekke binaları ilk defa, Fransızlar tarafından hazırlandığı anlaşılan Çanakkale Boğazı'nı gösteren 1686 tarihli iki haritada Kilitbahir Kalesi'nin batısında gösterilmektedir (Şekil 2-3).

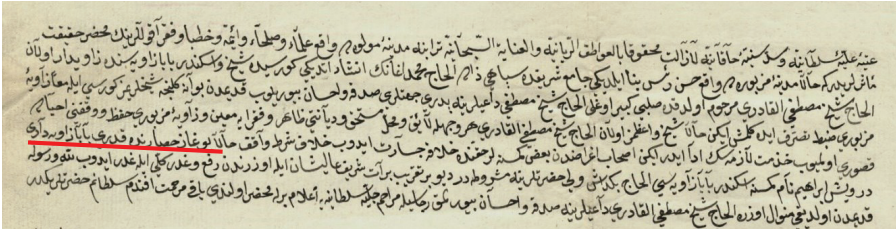


Şekil 2. Çanakkale Boğazı haritası – 1686 (Wikimedia Commons - Erişim Tarihi 2023)



Şekil 3. Çanakkale Boğazı haritası – 1686 (Wikimedia Commons - Erişim Tarihi 2023)

Tekkenin varlığına dair ilk belge ise M. 5 Kasım 1757 (H. 22 Safer 1171) tarihli bir arşiv belgesidir (BOA. AE_SOSM_III_00031_02168_001_001) (Şekil 4). Bu belgede Boğazhisarı'ndaki Kadri Baba zaviyedarının “Derviş İbrahim” olduğu bilgisi yer almaktadır. Yani tekkenin ismi “Kadri Baba Zaviyesi” olarak geçmektedir.



Şekil 4. M. 5 Kasım 1757 (H. 22 Safer 1171) tarihli bir arşiv belgesi

Hazire alanındaki mezar taşlarının en eskisi M.1766/1767 (H. 1180) tarihli olan “Saka Baba”nın mezar taşıdır. Bu taş ile ilgili ilk bilgi, daha önce yapılan çalışmada anlatıldığı üzere mezar yerinde dikili olmadığı daha sonra gidildiğinde ise bulunamadığı bilgisidir (Sabah, 2019: 90-115). Alanda yapılan temizlik çalışmalarında taş iki parça olarak yeniden bulunmuştur (Şekil 5). Yapı ile ilgili tescil dosyası incelendiğinde ortaya çıkan -bir dilekçeyi takip ederek ulaştığımız dilekçe sahibi Turgut TAHMAZ’dan elde edilen-1993 yılında çekilen video kayıtlarında Saka Baba’nın mezar taşının türbe kapısı önündeki demir parmaklıklı kafes içerisinde özel olarak muhafaza edilen bir mezar üzerinde dikili olduğu, başlığının da “Elifî Taç” olduğu görülmüştür (Şekil 6). Yani mezar taşı türbe içerisinde değildir. Yine aynı video görüntülerinde türbe içerisinde iki sanduka olduğu anlaşılmaktadır (Şekil 7-8).



Şekil 5. Saka Baba’nın mezar taşının yeni hali



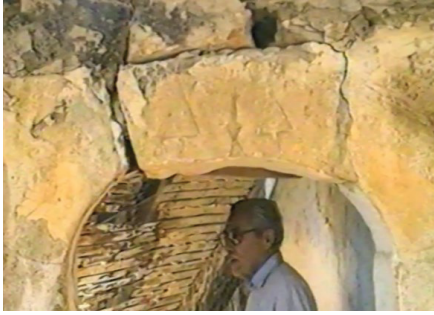
Şekil 6. Saka Baba’nın mezar taşının eski hali (Turgut TAHMAZ’dan - 1993)



Şekil 7-8. Türbe içerisindeki iki sandukaya ait parçalar (Turgut TAHMAZ’dan - 1993)

Aynı zamanda türbe kapısının bugün mevcut olmayan kilit taşı üzerinde “ortada bir çerağ, iki yanında biri büyük biri küçük iki çam ağacı” kabartması bulunmaktadır (Şekil 9-10). Bu motifler iki şekilde yorumlanabilir; 1-Ağaçlar (çam ağaçları?) türbede yer alan iki sanduka ile aynı sayıda olup türbede yatan kişileri sembolize edebilirler.

Ağaçlardan biri büyük diğeri küçük tutulmuştur. Bu açıdan bakıldığında tekkenin kurucusu ve onun takipçisi ya da müridini sembolize ediyor olabilirler. Yine ağaçlar hem Bektaşî hem de genel olarak Türk-İslam dünyasında yüklendiği sembolizmden (Çetin, 2021:485-514) dolayı ölümsüzlük, kök salma (tekkenin kuruluşu) gibi anlamları da ihtiva edebilmektedirler. Bunun dışında büyük boyutlu ağacın sol alt köşesinde bulunan ağaçla irtibatlı olabilecek bezeme, -eğer bu ilmek olarak görülecekse- gidilen yolda serden geçmeyi, ölmeden önce ölmeyi veya doğrudan ölmeyi işaret ediyor olabilir. Yine Bektaşî tarikatında önem atfedilen Hallac-ı Mansur (Uludağ, 1997: 377-381) veya Nesimi'yi (Bilgin, 2007: 3-5) sembolize ediyor olabilir. 2- Ağaçlar arasında yer alan tek kaideli çerağa ise Bektaşilikte yoğun anlamlar yüklenmiştir. Birçok kavramla ilişkili olan çerağ aynı zamanda nefse karşı kazanımları, gidilen tarikat yolunun ışığını da sembolize eder (Harman, 2018: 675-696). Türbenin giriş kapısında yer alması ölüm kültü ile de ilişkili olabileceği gibi iki ağacın arasına konumlandırılarak yukarıda bahsi geçen kuruculara yani mezar sahiplerinin önemine ve onların ışığı ile aydınlanan tarikat yoluna da gönderme yapıyor olabilir. Buradan haziredeki en eski tarihli mezar taşının sahibi "Saka Baba"nın tekkenin kurucusu olmadığı, tekkenin kurucularının ise türbe içerisindeki iki sandukada yatan kişiler olduğu anlaşılıyor.



Şekil 9-10. Kilit taşı üzerindeki çerağ ve iki ağaç kabartması (Turgut TAHMAZ'dan - 1993)

Yine tescil raporu ve yukarıda bahsi geçen 1993 tarihli video kaydında tekke alanında bir çeşme kitabesi olduğu anlaşılmış ve temizlik çalışmaları sırasında bu kitabe de ortaya çıkarılmıştır (Şekil 11). Kitabe 71x50 cm ölçülerindedir.



Şekil 11. Çeşme kitabesi

Kitabe

Sâhibü'l-hayrât hâdim-zâde ki ya'nî Mustafâ Ağa
Binâ itdi bu ra'nâ çeşmeyi kadri alâ olsun

Niyâzum budur her dem Hudâ-yı zât-ı bî-çûndan
Muîn ü zâhiri dâ'im Muhammed Mustafâ olsun

İdüp isbât Hasen ile Hüseyin mihrini ol zât
Bu zîbâ çeşmeyi yaptı ki atşâna safî olsun

Gelüp üçler didi târîh dahî bânîsine himmet
Şefî'i yevm-i ferdâda anun âlü'l-'abâ olsun

Günümüz Türkçesi

Hayırlar sahibi hâdim oğlu ki yani Mustafa Ağa
Bu güzel çeşmeyi yaptırdı (onun) şerefi yüce olsun

Zâtının eşi benzeri olmayan Allah'tan ricam şudur
(Onun) yardımcısı Muhammed Mustafa olsun

O zat Hasan ve Hüseyin'in dostluğunu ispat edip
Bu süslü çeşmeyi yaptı ki susayanlara temiz su versin

Üçler gelip tarihini dedi ayrıca yaptırana Allah yardım etsin
Kıyamet günü onun şefaataçisi ehl-i beyt olsun

Kitabede ebcedle tarih düşülmüştür. Buna göre çeşme, Hâdimzade Mustafa Ağa tarafından M.1768-1769 (H.1182) tarihinde yaptırılmıştır. Kitabede çeşmenin adı açıkça verilmemiş olup “çeşmeyi kadri” yazısı da “Kadri Çeşmesi” olarak okunmamaktadır. Ancak divan edebiyatı (AKÜN, 1994:389-427) geleneğinde şairler yazılırken her bir kelime, şekil ve mana özelliklerine dikkat edilerek özenle

seçilmektedir. Kelimelerin gerçek anlamlarının yanı sıra çağrışımlarına da dikkat edilmiştir. Buradan hareketle “kadri” ifadesinin benzer bir özellik taşıdığı söylenebilir. Şairin çeşmeden sonra “kadri” ifadesini kullanarak dolaylı yoldan tekkenin adına bir gönderme yaptığı düşünülebilir. Buna göre tekke bu tarihlerde aynı isimle anılmaya devam etmiş olabilir.

18. yüzyıla ait yine Fransızlar tarafından hazırlandığı anlaşılan dört farklı Çanakkale Boğazı haritasında “Derviches”-“Teke” isimleri ile tekke binaları ve bazılarında tekkenin etrafında bağ-bahçelerin belirtildiği görülmektedir (Şekil 12-13-14-15).



Şekil 12. Çanakkale Boğazı haritası –1786
(Wikimedia Commons - Erişim Tarihi 2023)



Şekil 13. Çanakkale Boğazı haritası –1786
(Wikimedia Commons - Erişim Tarihi 2023)

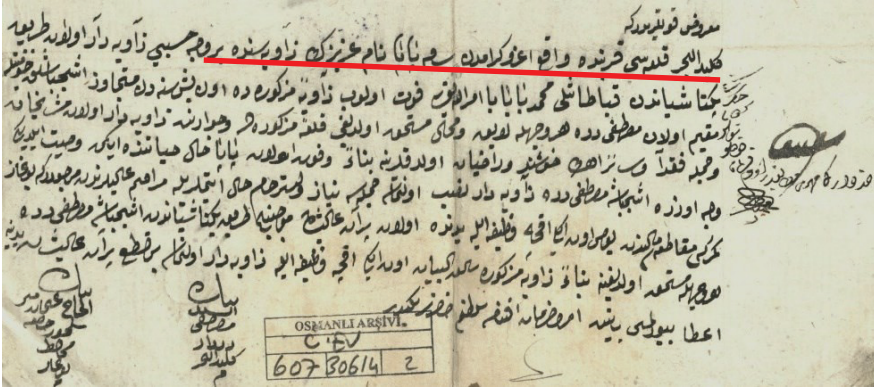


Şekil 14. Çanakkale Boğazı haritası – 1793
(Wikimedia Commons - Erişim Tarihi 2023)



Şekil 15. Çanakkale Boğazı haritası – 18. Yüzyıl
(Wikimedia Commons - Erişim Tarihi 2023)

Tekkenin ismi ilk defa farklı bir isimle yine bir arşiv belgesinde görülmektedir (BOA C_EV_00607_30614_002_001). Tekkede zaviyedat olan Kabataşlı Muhammed Baba'nın vefatı üzerine yerine geçecek olan Mustafa Dede'nin belirtildiği M. 18 Mart 1801 (H. 3 Zilkade 1215) tarihli belgede tekkenin ismi “Saka Baba Zaviyesi” olarak geçmiştir (Şekil 16). Saka Baba'nın vefatından yaklaşık 35 yıl sonra tekkenin bu isimle anılması tekkenin kurucularından sonra postuna Saka Baba'nın oturduğu ve artık onun ismiyle anılmaya başlandığını göstermektedir.



Şekil 16. M. 18 Mart 1801 (H. 3 Zilkade 1215) tarihli belge

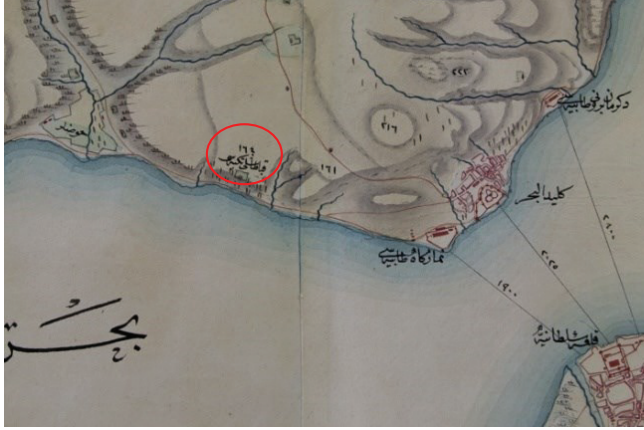
Mezar taşlarında ise “Saka” ismi Saka Baba’nın mezarı dışında ilk olarak Tekke koyundaki “Saka Meşk Baba Tekkesi” olduğu düşünülen (Uysal, 2020:453) tekkenin haziresinde (Şekil 17) yer alan M.1806/1807 (H. 1221) tarihli mezar taşında “Saka Meşk Baba’nın gülü Derviş Ahmed, M.1813/1814 (H. 1229) tarihli mezar taşında “Saka Meşk Baba’nın gülü Derviş Hasan ve M.1816/1817 (H. 1232) tarihli mezar taşında “Saka Meşk Derviş Mustafa Baba” olarak geçmektedir. Bu haliyle buradaki tekke ile çalışma konusu olan tekke arasında bir bağ olduğu açıktır. Belki Saka Baba, Tekke Koyu’ndaki tekkeden kalkıp Kadri Baba Tekkesi postuna oturmuş ya da Tekke Koyu’ndaki tekke Saka Baba’dan sonra buraya bağlanmıştır. Bu konuda kesin bir şey söylemek maalesef mümkün değildir.



Şekil 17. Tekke koyundaki “Saka Meşk Baba Tekkesi” olduğu düşünülen tekkenin haziresi

1826 tarihinde Yeniçeri ocağının kapatılmasıyla birlikte Bektaşilik de yasaklanmış, tekkeler dağıtılmış, Bektaşî babaları sürgün edilmiş ya da başka bir tarikata bağlanmıştır. Bu esnada Bektaşî tekkelerinin bazılarının türbeleri dışındaki birçok bölümleri de yıkılmıştır. O tarihlerde Gelibolu sancağında bulunan Dağı Mehmed Efendi, Ece Baba, İlyas Baba, Akbaş Baba, Eflatun Baba, Kara Baba; Kilitbahir’deki Kayataşlı; Burhanlı köyündeki Hızır Baba; Seddülbahir’deki ve Büyük Anafarta köyündeki İlyas Baba tekkeleri de kapatılmıştır (Maden, 2020:124). Kapatılan tekkeler arasında ismi geçmeyen Saka Baba Tekkesi’nin ise 1826 yılından sonra tekrar açılan ve ilk defa kurulan tekkeler arasında isminin geçtiği görülmektedir (Maden, 2020:383). Buradan tekkenin kapatılmadığı ve faaliyetlerini devam ettirdiği anlaşılmaktadır.

Tekkenin isim değişikliği ve varlığı ile ilgili bir diğer arşiv belgesi M. 28 Ekim 1838 (H. 9 Şaban 1254) tarihli Çanakkale Boğazu haritasıdır (TSMA.E. 9434-1=900-109) (Şekil 18). Haritada tekke, Havuzlar Mevkii ile Kilitbahir Kalesi arasında yamaçta gösterilmiş üzerine de “Kabataşlı Tekkesi” yazılmıştır. Bu ismin bir dönem postnişin olan ve 1801 yılında vefat eden Kabataşlı Muhammed Baba’ya atfen kullanıldığı düşünölmektedir.



Şekil 18. Çanakkale Boğazu haritası

Bu isim değişikliğinden sonra “Saka Baba” ismi, 1850 yılında İngiltere’nin Porsmouth liman şehrine seyahati sırasında Çanakkale Boğazu’ndan geçen Mir’at-ı Zafer Fırkateyninin seyir jurnalinde geçmiştir. Burada, 5 Ağustos’ta Çanakkale geçilirken diğer tekkelerle birlikte Havuzlar önünde Saka Baba’ya bir top atışıyla selam verilip dua edildiğinden ve bunun gelenekten olduğundan bahsedilmiştir (Batmaz, 2007:507-532).

Yine “Saka Baba” ismi, haziredeki Muhammed Arif Dede’ye ait M. 27 Ağustos 1850 (H. 18 Şevval 1266) tarihli mezar taşında “Saka Baba Dergâhı” olarak tekrar geçmiştir (Şekil 19-20).



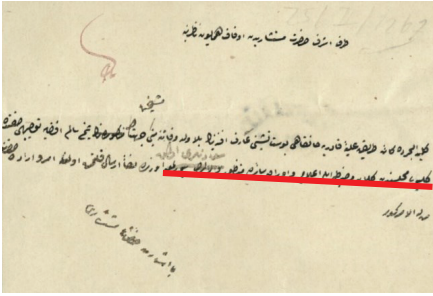
Şekil 19. Muhammed Arif Dede’ye ait M. 27 Ağustos 1850 (H. 18 Şevval 1266) tarihli mezar taşı



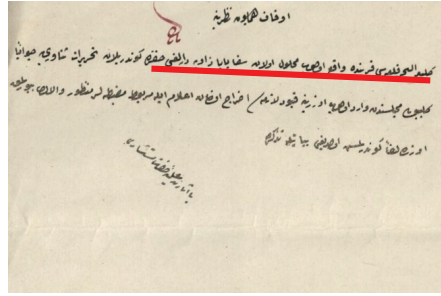
Şekil 20. Muhammed Arif Dede’ye ait mezar taşından detay

Yapı ile ilgili daha önce yapılan çalışmada (Sabah, 2019:90-115); günümüzde yörede yapının ismi “Kadri Baba Tekkesi” veya “Kadir Baba Tekkesi” olarak anıldığından, arşivden elde edilen M. 30 Aralık 1850 (H. 25 Safer 1267) belgedeki (BOA A_}MKT_NZD_00022_00068_001_001) (Şekil 21) “Kilidü’l-bahr’da kâin Tarikat-i Aliyye-i Kâdiriyeye hân-kahı pöst-nişîni Arif Efendi’nin bilâ-veled vefâtına mebnî cihet-i meşihât Şeyh Salim Efendi’ye tevcihi” ifadesi dikkate alınarak burasının Kadiriye Tarikatına geçtiği hatta bu sebepten dolayı daha sonra “Kadir Baba Tekkesi” olarak isimlendirildiği iddia edilmiştir. Belgede, Kilitbahir’deki bu Kadiriye Hankâhı’nın yeri belirtilmemiş, yazar, Arif Efendi’nin ismi ve tarihlerin yakın olmasından dolayı bunun Muhammed Arif Dede olduğunu düşünerek böyle bir çıkarımda bulunmuştur. Ancak bu çıkarımı destekleyecek yeterli belge ve bilgi bulunmadığı gibi bu kadar yakın tarihlerde bir isim değişikliğinin de mümkün olmadığı düşünülmektedir. Bundan sonraki arşiv belgesi de bu düşünceyi destekler niteliktedir.

M. 20 Mart 1851 (17 Cemâziyelevvel 1267) tarihli bir başka belgede (BOA A_}MKT_NZD_00030_00015_001_001) (Şekil 22) bu sefer yer tarifi de yapılarak “Kilidü’l-bahr Kal’ası kurbinde vâki’ olub mahlûl olan Saka Baba zâviye-dârlığı” ifadesiyle “Saka Baba” olarak yapının ismi belirtilmiştir. Yani yapının ismi henüz tekrar değişmemiştir.



Şekil 21. M. 30 Aralık 1850 (H. 25 Safer 1267) tarihli belge



Şekil 22. M. 20 Mart 1851 (17 Cemâziyelevvel 1267) tarihli belge

Yazar, bu durumu bir önceki belgeye dayanarak ismi değişme de Kadiri tarikatına geçmiştir diye açıklamıştır. Buna rağmen hazirede Kadiriye tarikatına mensup hiç kimsenin medfun olmaması bunun yerine, Tarikat-ı Aliyye-i Nakşibendî hulefası Kilidü’l-bahrli köle Muhammed oğlu Hacı Muhammed Efendi’nin M.16 Şubat 1867 (H. 11 Şevval 1283) tarihli mezar taşı (Şekil 23-24) gibi Nakşibendi tarikatına mensup bir kimsenin olması belki de tekkenin Nakşibendi tarikatına mensup kişiler tarafından bir dönem kontrol edildiğini düşündürülebilir.

Yine hazirede yer alan mezar taşları kitabelerine bakıldığında; M. 1889/1890 (H. 1307) tarihli mezar taşının (Şekil 25.) “Zümre-i Bektâşiyândan Hüseyin Haydar Baba” ya ait olduğu buradan da tekkenin hala Bektaşî tekkesi olduğu ve M. 1906/1907 (H. 1324) tarihli Mahmut Efendi’nin mezar taşındaki (Şekil 26) ifadelerden de yapının hala “Saka Baba Dergâhı” olarak isimlendirildiği anlaşılmaktadır.



Şekil 23. Muhammed oğlu Hacı Muhammed Efendi'nin mezar taşı



Şekil 24. Hacı Muhammed Efendi'nin mezar taşından detay

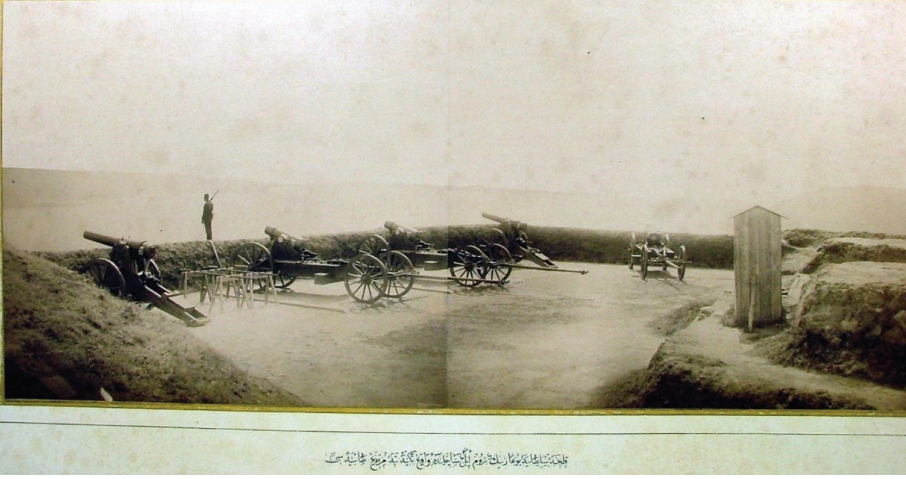


Şekil 25. Hüseyin Haydar Baba'nın mezar taşı



Şekil 26. Mahmut Efendi'nin mezar taşı

Tekkenin hemen üzerindeki tepede yer alan ve II. Abdülhamid döneminde yapıldığı düşünülen Rumeli Yıldız Tabyası'nın ilk isminin de "Tekke Tepe Mürtefi Tabyası" olarak anıldığı bilinmektedir (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 779-72/1-26) (Şekil 27). Bu haliyle tekke ile tabya arasında bir bağlantı olduğu ve tekkenin gerektiğinde tabyaya ikmal sağladığı düşünülebilir. Nitekim yapılan arazi çalışmaları sırasında bunu destekler nitelikte tabya ile tekke arasında taş döşeli yürüyüş yolu olduğu da ortaya çıkmıştır (Şekil 28, 32, 34).

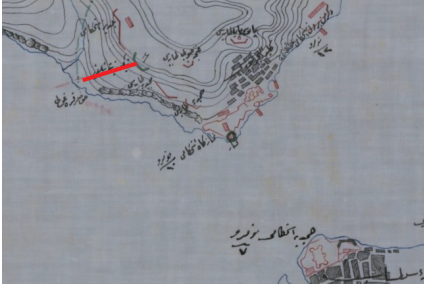


Şekil 27. Tekke Tepe Mürtefi Tabyası (II. Abdülhamid Fotoğraf Albümü'nden)



Şekil 28. Yıldız Tabya ile tekke arasındaki taş döşeli yürüyüş yolu

19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarına ait olduğunu düşündüğümüz tarihsiz bir Çanakkale Boğazi haritasında (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 93293---0002) ise tekkenin bulunduğu yerde “Tekke Zeytinliği” yazısı görülmektedir (Şekil 29). Buradan daha önceki haritalarda yer alan bağ ve bahçeler de dikkate alınarak tekkeye gelir getiren bir vakıf arazisi olduğu anlaşılıyor. Nitekim Vakıflar Genel Müdürlüğü’nden elde edilen tarihsiz “Çanakkale-Kala’yı Sultaniye Vilayeti” 2281 numaralı vakıf defteri fihristinde “Gelibolu kazasının Kilitbahir kurbünde ve Eceabat Nahiyesinde Saha baba zaviyesi vakfi” ismi ile 403 esas 582 sıra numarası ile kayıtlı bir vakfi olduğu görülmüş, vakıf kaydına ulaşamadığından tarihi ve içeriği öğrenilememiştir (Şekil 30). Ancak tekkenin bir vakfi olduğu anlaşılmıştır.



Şekil 29. Çanakkale Boğazı haritası

42	Gelibolu kazasında merhum Keda Albeddin vakfı	403	177
43	Gelibolu kazasında Numan reisliği vakfı	403	369
44	Gelibolu kazasının Kilitbahir kurbünde ve Beşabat Şehrinde Saha baba zaviyesi vakfı	403	582

Şekil 30. Çanakkale-Kala'yı Sultaniye Vilayeti" 2281 numaralı vakıf defteri fihristi

Tekkenin ismi ve varlığı ile ilgili bir başka farklı bilgi ise Münim Mustafa Pekselek'in hatıratında geçmektedir. Münim Mustafa Pekselek hatıratında 8 Kasım 1915'te Çanakkale Muharebeleri esnasında askerlerle birlikte bu tekkeye uğradıklarını, dinlenip, yemek yediklerini belirtmiş ve buraya "Kadir Dede" denildiğini söylemiştir (Münim Mustafa, 2002).

Tekkenin sağlam bir şekilde ne zamana kadar varlığını sürdürdüğünün bir göstergesi de 1993 yılında çekilen video kayıtlarında görülen sanduka örtüsü üzerindeki yazıdır (Şekil 31). Burada "Lâ ilâhe illallah, Muhammedün Resulullah 1357" yazmaktadır. Yani tekkede belki de en son bakım ve onarım 1938 (H. 1357) tarihinde yapılmıştır.



Şekil 31. Sanduka örtüsü (Turgut TAHMAZ'dan - 1993)

Bundan sonra yapı ile ilgili bilgi veren kaynaklarda yapının harap halde olduğu bilgisi aktarılmıştır; Çanakkale hakkında yerel tarih yazar Ramazan Eren 1990 yılında hazırladığı kitabında burayı "Kadri Baba Tekkesi" olarak isimlendirmiş, 30-35 sene öncesine kadar yani 1955-1960 tarihlerine kadar ziyaretçisi olduğunu ancak şimdilerde harap halde olduğunu anlatmıştır (Eren, 1990). Burada belki de en çok dikkati çeken unsur tekkeden yaklaşık 200 yılı aşkın bir süreden sonra tekrar "Kadri Baba Tekkesi" olarak bahsedilmesidir.

Vakıflar Genel Müdürlüğü'nden bir ekip 1989 yılında Çanakkale çevresinde eserleri tespit çalışması yapmış sonuçlarını Nazife Kurtman ve Şükran Özel 1991 yılında iki ayrı makalede değerlendirmiştir (Kurtman, 1991:171-178) (Özel, 1991:165-170). Yapının yine harap durumda olduğundan bahsedilmekle birlikte bu sefer yapıyı

“Kadir Baba Tekkesi” olarak isimlendirmişlerdir.

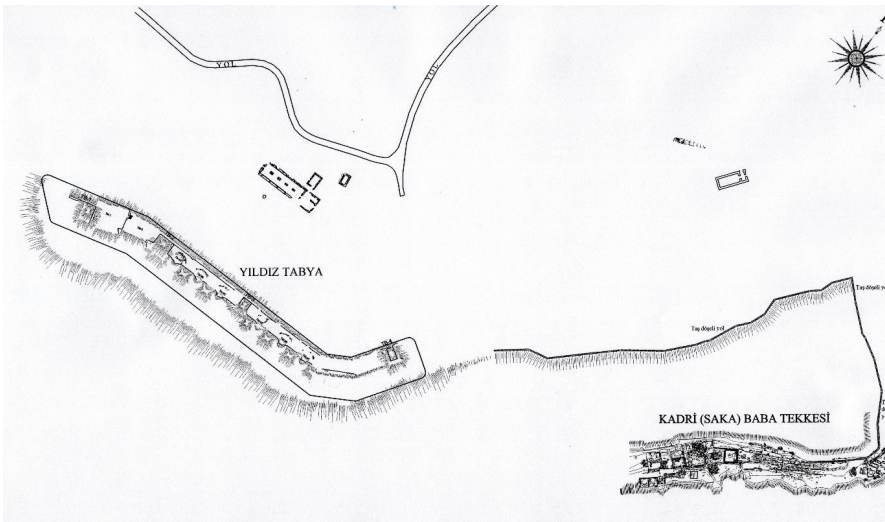
Yine 1991 yılında Orhan Cezmi Tuncer tarafından kaleme alınan “Anadolu Kümbetleri 2 Beylikler ve Osmanlı Dönemi” isimli eserde; Nazife Kurtman ve Ramazan Eren’den edinilen bilgiler ışığında tekkenin durumu anlatılarak son iki eserde geçen isimle yapı “Kadir Baba Tekke ve Türbesi” olarak anılmıştır (Tuncer, 1991).

Tekke ile ilgili olarak 1993 yılında video kaydı alan dilekçe sahibi ve bölge halkı ile yapılan sözlü tarih çalışmasında da tekkenin ismi “Kadri Baba Tekkesi” olarak ifade edilmiştir. Yine son zamanlarda yapılan iki çalışmadan birinde tekkenin ismi “Kadri/Kadir Baba Tekkesi” (Uysal, 2020:453), diğerinde “Saka Baba Dergâhı” olarak geçmiştir (Sabah, 2019:90-115).

Yukarıda tarih sırası ile vermeye çalıştığımız tüm bu bilgilerden yapının 17. yüzyıldan itibaren var olduğu, 20. yüzyılın ilk yarısına kadar korunduğu sonrasında ise harap hale geldiği ve 1757 yılından 1801 yılına kadar “Kadri Baba Zaviyesi”, 1801 yılından 1838 yılına kadar “Saka Baba Dergâhı”, 1838 yılından 1850 yılına kadar “Kabataşlı Tekkesi”, 1850 yılından 1915 yılına kadar “Saka Baba Tekkesi”, 1915 yılından 1990 yılına “Kadir Dede Tekkesi”, 1990 yılından günümüze kadar ise “Kadir Baba Tekkesi” ya da “Kadri Baba Tekkesi” gibi çeşitli isimlerle anıldığı anlaşılmıştır. 2019 yılında yapılan çalışmada ise burasının gerçek isminin “Saka Baba Dergâhı” olduğu iddia edilmiştir. Tekkenin isminin bir dönem “Saka Baba Dergâhı” olduğu doğru olmakla birlikte bu tekkenin ilk ve tek ismi değildir. Bu nedenle tekkenin ilk ismi ve bölge halkı tarafından da kabul edilegelmiş olan “Kadri Baba Zaviyesi” ile birlikte diğer üç isimle aynı anda anılmasının doğru olacağı düşünülmektedir.

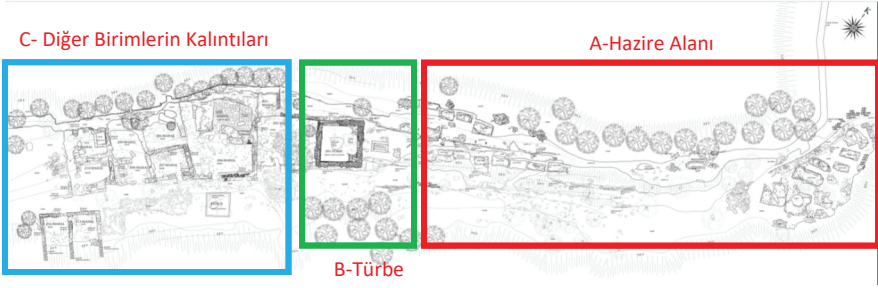
2. Tekkenin Bölümleri

Tekkeye günümüzde Yıldız Tabya’ya ulaşıldıktan sonra 46 m uzunluğundaki taş kaplama döşemeli patika yoldan inilerek ulaşılmaktadır (Şekil 32). Tekke, ormanın içinde yamaçta ve deniz kenarında bulunan ana yol kotundan 112 m üst kotta yer almaktadır.



Şekil 32. Yıldız Tabya ve Tekke-Vaziyet Planı

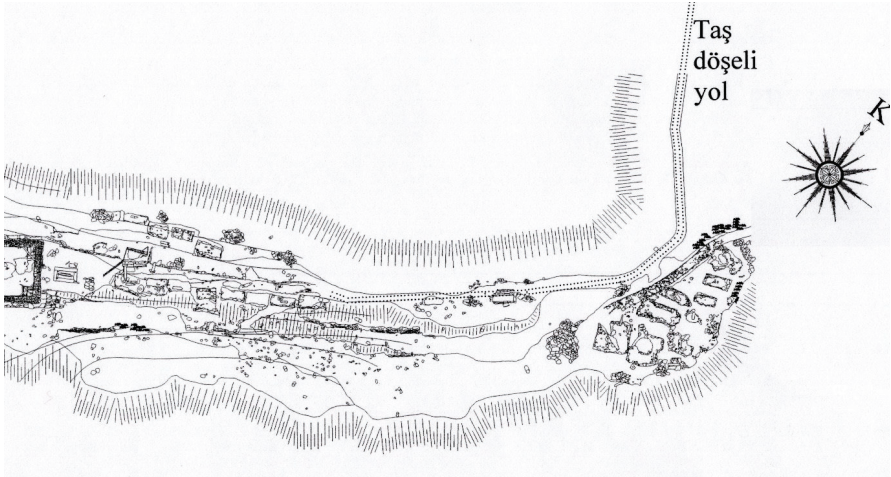
Patika yoldan inildikten sonra ulaşılan ilk yer tekkenin Hazire (A) alanıdır. Devamında çatısı yok olmuş Türbe (B) karşımıza çıkmaktadır. Türbenin güneybatı yönünde ve türbenin arkasında, tekkeye ait diğer birimlerin kalıntıları (C) yer almaktadır (Şekil 33).



Şekil 33. Tekke- Vaziyet Planı

2.1. Hazire Alanı

Hazire alanında taş döşeme yol, mezar alanları, mezar taşları ve kaba yonu taş ile örölmüş set duvarlar yer almaktadır. Hazirenin günümüzde yapılan kazılar sonucunda açığa çıkan alanı yaklaşık 76 m uzunluğunda ve 10-15 m genişliğinde bir alanı kaplamaktadır. Alanın doğu ve batı yönü arasında 1 m, kuzey ve güney yönü arasında ise arazi eğiminden kaynaklı ortalama 6,5 m kot farkı bulunmaktadır. Hazirenin doğu yönünde yapılan kazılar sonrasında 1 m genişliğinde, 15 m uzunluğunda taş döşeme yürüme yolu ortaya çıkmıştır. Yol, ormanın kuzeydoğu yönündeki ormanlık alan içine doğru devam etmektedir. Güneybatı yönüne doğru ise yolun, set şeklindeki istinat duvarlarının önüne varacak şekilde devam ettiği görölmektedir. Yolun batı yönünde bulunan bir diğer toprak yol ile Türbe önüne varılmaktadır. Bu şekilde Yıldız Tabya'dan itibaren taş döşeli yolun tekke içerisine kadar geldiği anlaşılmaktadır (Şekil 34).



Şekil 34. Hazire Alanı Planı

Alanın doğu ve batı yönünde kaba yonu taş ile örölmüş mezarlar yer almaktadır. Doğu yönünde 9, batı yönünde 19 mezar bulunmaktadır. Orta kısımda ise hazirenin

doğal arazi eğimine set oluşturacak şekilde taş ile örülmüş istinat duvarları yapılarak duvar önü ve arkasında yollar oluşturulmuştur. Hazirenin istinat duvarları hizasında üst yol üzerinde kazılmış mezar çukurları yer almaktadır. Hazire alanında devrilmiş, yana yatmış mezar taşlarının etrafa saçılmış oldukları görülmektedir (Şekil 35).



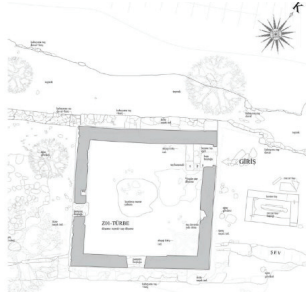
Şekil 35. Hazire alanı genel görünüşler

Hazire alanında 14 başucu taşı, 12 ayakucu taşı ve bir başlık olmak üzere toplam 27 parça mezar taşı bulunmaktadır. Bunların en erkene Saka Baba'ya ait M.1766/1767 (H. 1180) tarihli taşıdır. En geç tarihlisi ise M. 1906/1907 (H. 1324) tarihli Mahmut Efendi'ninkidir. Başucu taşlarının tamamına yakını daha önceki çalışmada (Sabah, 2019: 90-115) okunduğu için burada yer verilmemiştir.

2.2. Türbe

2.2.1. Plan ve Mimari Özellikleri

Türbe 6,63 x 6,60 m boyutlarında kare planlı olup türbeye giriş kuzeydoğu yönündeki kapıdan sağlanmaktadır (Şekil 36-37). Kapıdan sonra 3 basamakla türbenin içerisine inilmektedir. Üst örtüsü yok olan türbenin dört duvarı ayaktadır.



Şekil 36. Türbe-Zemin Kat Planı



Şekil 37. Türbenin kuzeydoğu yönündeki kapısı

Türbenin zemini toprak+şap döşemidir. Eski görüntü ve bilgilerden türbe içerisinde iki sanduka olduğu anlaşılmaktadır (Şekil 38-39). Ancak orta kısmında kaçak kazılar nedeniyle çukur oluşmuş sandukalara dair bir iz kalmamıştır. Çatısı günümüze sağlam ulaşamamıştır. Beden duvarları üzerindeki alaturka kiremit parçaları ve kuzeybatı-güneydoğu yönünde bulunan ahşap tavan kirişleri ile eski görüntü ve bilgilerden çatısının bağdadi sıvalı sekizgen yıldız tavanlı ve piramidal çatılı olduğu ve alaturka kiremitle örtülü olduğu anlaşılmaktadır (Şekil 40-41-42-43).



Şekil 38-39. Sandukalara dair eski görüntüler (Turgut TAHMAZ'dan-1993)



Şekil 40. Yıkılmış türbe çatısı (2023)



Şekil 41. Tavanın eski hali (VGM-1989)



Şekil 42-43. Çatının eski hali – alaturka kiremitli (VGM-1989)



2.2.2. İç Cephe Özellikleri

Türbenin kuzeydoğu iç cephede kuzey yönünde 91x183 cm genişliğinde kapı boşluğu vardır (Şekil 44). Kapı doğramaları yok olmuştur. Kuzeybatı duvarda herhangi bir açıklık bulunmamaktadır (Şekil 45).



Şekil 44. Türbe Kuzeydoğu Cephe



Şekil 45. Türbe Kuzeybatı Cephe

Güneybatı iç cephede güney yönünde 60x118 cm ebatlarında pencere açıklığı mevcuttur (Şekil 46). Pencerenin hemen kuzeyinde 23x35 cm derinliği 23 cm olan niş bulunmaktadır. Bu cepheye ait eski görüntülerde cephede pencere ve niş görülmekte olup duvarın pencere üst kotuna kadar beyaz renkli boya ile, yukarısının ise mavi renkli boya ile boyandığı, yine pencerenin üst kotu hizasında nişin üzerinde duvar yüzeyine bir Zülfikar'ın resmedildiği görülmektedir (Şekil 47). Türbenin güneydoğu iç cephesinde 78x110 cm ebatlarında pencere açıklığı bulunmaktadır (Şekil 48). Yapının genelinde kalan sıva kalıntılarından iç cephenin sıvalı ve beyaz/mavi renklerle boyandığı anlaşılmaktadır.



Şekil 46. Türbe Güneybatı Cephe
(2023)



Şekil 47. Türbe Güneybatı Cephenin eski
hali (VGM-1989)



Şekil 48. Türbe Güneydoğu Cephe

2.2.3. Dış Cephe Özellikleri

Kuzeydoğu cephenin genişliği 6,63 m, yüksekliği 2,45 m'dir (Şekil 49). Cephenin kuzey kenarında yer alan kapı açıklığından geçilerek türbeye girilmektedir. Eski görüntülerinde kapısı basık kemerli olup kilit taşı üzerinde ortada bir çerağ iki yanında ise birer ağaç kabartması yer almaktadır (Şekil 9-10). Günümüzde ise bu kemer ve kilit taşı yok olmuştur.



Şekil 49. Kuzeydoğu Cephe

Kuzeybatı cephede herhangi bir açıklık yoktur (Şekil 50). Cephenin genişliği 6,57 m yüksekliği 1,87 m'dir. Güneybatı cephenin genişliği 6,75 m, yüksekliği 2,74 m'dir (Şekil 51). Cephe ortasında bir adet pencere boşluğu bulunmaktadır. Pencere doğraması yok olmuştur.



Şekil 50. Kuzeybatı Cephe



Şekil 51. Güneybatı Cephe

Güneydoğu cephenin genişliği 6,60 m, yüksekliği 3,57 m'dir. Türbenin güneydoğu cephesi manzaraya hâkim olan cephesidir. Cephe önünde temel duvarları seki oluşturacak şekilde açıkta görülmektedir (Şekil 52). Cephe ortasında bir adet pencere boşluğu bulunmaktadır. Eski resimlerde görülen pencere doğraması yok olmuştur (Şekil 53). Cephenin doğu yönünde üst kotta kuş köşkü bulunmaktadır (Şekil 54). Kuş köşkünün altında ise sağır kemer bulunmaktadır (Şekil 55). Kuş köşkü ile aynı hizada cephenin batısında yine üst kotta başka bir sağır kemer daha görülmektedir (Şekil 56). Her iki kemerde cepheden 5 cm içeride kalmakta olup tuğla ile örülmüş üzeri sıvanmıştır. Yapının inşasında yığma moloz ve kaba yonu taş kullanılmakla birlikte kemer ve hatıllarda tuğla malzemeye yer verildiği görülmektedir. Cepheler taş duvar üzeri sıva+boyalıdır. Bazı yerlerde sıvalar dökülmüştür. Cephelerde niteliksiz harç

ile yapılmış onarımlar görülmektedir. Tüm cepheyi taş saçak kuşatmaktadır. Saçağın 40 cm altında 5 cm dışarıya taşan ve tüm cepheyi dolayan sıva ile oluşturulan silme mevcuttur. Silmenin hemen altında da 4 cm yüksekliğinde kabartma şeklinde dalgali silme şeklinde süsleme bulunmaktadır (Şekil 57).



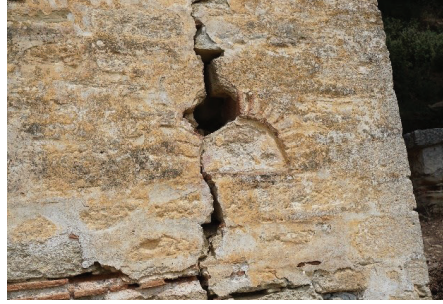
Şekil 52. Türbe Güneydoğu Cephe (2023)



Şekil 53. Güneydoğu Cephe pencere (Turgut TAHMAZ'dan- 1993)



Şekil 54. Kuş Köşkü



Şekil 55. Kuş Köşkü altındaki sağır kemer



Şekil 56. Cephenin batısındaki sağır kemer



Şekil 57. Dalgali silme şeklindeki süsleme

1.2.1. Tekkede Bulunan Diğer Birimlerin Kalıntıları

Tekkenin türbe dışındaki diğer birimleri hakkında yeterli bilgi ve belge bulunmadığından işlevleri hakkındaki düşüncelere çalışmanın değerlendirme ve karşılaştırma bölümünde yer verilecektir. Burada daha çok birimlerin mevcut durumları hakkında durulacaktır (Şekil 58-59). Tekkeyi oluşturan diğer birim kalıntılarının üst kotları tamamen yıkılmış sadece alt kotta bulunan duvarlar görülmektedir. Türbe arkasındaki kalıntıların kuzeybatı yönünde bulunan taş istinat duvarları eğimli

yamaca set oluşturmuştur. Ayrıca alanın güney yönünde aşağı yol kotuna kadar dik yamaçlı, ormanlık alan bulunmaktadır. Tekkenin geri kalan odalarını oluşturan mahallerin sadece beden duvarları günümüzde ayakta. Duvarların devamında ne kadar yükseldiği, çatısı vb. diğer mimari izler anlaşılmamaktadır. Duvarlar genelinde kapatılan kapı boşluk izleri varsa fark edilmektedir. Duvarda nişler var ise mevcut kısımda görülmektedir. Tekke odalarında yapılan kazı çalışmaları sonrasında iki mahalde (Z05-Z08) taş döşeme açığa çıkmıştır. Diğer mahaller toprak döşemedir. Tekkenin güney yönünde bir tane de havuz yer almaktadır. Kuzey yönünde arazinin eğiminden ötürü teraslama yapmak için yığma taş ile örülmüş istinat duvarları bulunmaktadır.



Şekil 58. 2023 Yılı Hava Fotoğrafi



Şekil 59. Tekkede Bulunan Birimlerin Planı

Z02 Mahal, 9,28x6,83 m boyutlarındadır. Kuzey ve batı yönünde duvarlar vardır (Şekil 60-61). Mevcut duvarlar min. 60 ile max.135 cm arası değişen yüksekliğe sahiptir. Zemini topraktır. Doğu yönünde türbe vardır. Güney yönünde duvar yoktur.



Şekil 60. Z02 Mahal Kuzey Cephe



Şekil 61. Z02 Mahal Batı Cephe

Z03 Mahal, 2,85x3,31 m boyutlarındadır. Kuzey, doğu ve batı yönünde 60 cm yüksekliğinde moloz taş ve toprak yığılı duvarları bulunmaktadır (Şekil 62-63). Zemini topraktır.



Şekil 62. Z03 Mahal Kuzey Cephe



Şekil 63. Z03 Mahal Batı Cephe

Z04 Mahal, 9,61x4,38 m boyutlarındadır. Zemini topraktır. Kuzey yönünde Z05 Mahaline geçilen boşluk ve devamında üstü yıkılmış duvarlar yer almaktadır (Şekil 64). Duvar min. 65 ile max. 100 cm arası değişen yüksekliğe sahiptir. Doğu yönündeki duvar yükseklikleri min. 110 ile max. 167 cm arasında değişmektedir (Şekil 65). Güney yönündeki duvar yüksekliği min. 45 ile max. 100 cm olup batısında kapı boşluğu mevcuttur (Şekil 66). Batı yönünde bulunan duvar yüksekliği min. 65 ile max. 215 cm'dir (Şekil 67). Z06 mahaline geçilen kapı boşluğu bulunmaktadır. Zeminde yerde duvar izleri görülmektedir.



Şekil 64. Z04 Mahal Kuzey Cephe



Şekil 65. Z04 Mahal Doğu Cephe



Şekil 66. Z04 Mahal Güney Cephe



Şekil 67. Z04 Mahal Batı Cephe

Z05 Mahal, 4,09x5,85 m boyutlarındadır. Kuzey yönündeki duvar min. 105 ile max. 152 cm arası yükseklikte değişmektedir (Şekil 68). Taş duvarda 33x22 cm boyutlarında niş boşluğu görülmektedir. Batı yönünde duvar örgüsü izi bellidir. Doğu yönünde moloz taş ve toprak yığılı olan duvar devam etmektedir. Zeminde kazılar sonucunda doğal taş döşemeye ulaşılmıştır. Mahalde 5 cm yüksekliğinde kot farkı bulunan iki döşeme kotu bulunmaktadır. Doğu ve batı yönünde ortalama 100 cm yüksekliğinde moloz taş ve toprak yığılı olan duvarları bulunmaktadır (Şekil 69).



Şekil 68. Z05 Mahal Kuzey Cephe



Şekil 69. Z05 Mahal Batı Cephe

Z06 Mahal, 3,81 x 5,41 m boyutlarındadır. Kuzey yönünde ortalama 85 cm yüksekliğinde moloz taş ve toprak yığılı olan duvarı bulunmaktadır. Doğu yönündeki duvar ortalama 120 cm yüksekliğindedir (Şekil 70). Güney yönündeki duvar min. 80 ile max. 206 cm arası değişen yüksekliktedir (Şekil 71). Batı yönünde de ortalama 50 cm yüksekliğinde moloz taş ve toprak yığılı olan duvarı bulunmaktadır. Zemini topraktır.



Şekil 70. Z06 Mahal Doğu Cephe



Şekil 71. Z06 Mahal Güney Cephe

Z07 Mahal, 3,65 x 5,34 m boyutlarındadır. Zemini topraktır. Kuzey yönündeki duvar yüksekliği min. 120 ile max. 245 cm arasındadır (Şekil 72). Alt kotlarda sıvalar görülmektedir. Üst kotların sıvaları dökülmüştür. Doğu yönündeki duvar min. 143 ile max. 225 cm arası değişen yüksekliktedir. Alt kotta sıvalar bulunmaktadır. Batı yönündeki duvar ortasında zeminde taş basamak bulunmaktadır (Şekil 73). Bu taşın orta hizasında duvar üzerinde künk görülmektedir. Duvar ortalama 85 cm yüksekliktedir. Alt kotta sıva+boya görülmektedir.



Şekil 72. Z07 Mahal Kuzey Cephe



Şekil 73. Z07 Mahal Batı Cephe

Z08 Mahal, 2,66 x 4,96 m boyutlarındadır. Mahalde kazılar sonrasında doğal taş döşeme açığa çıkmıştır (Şekil 74). Kuzey yönünde bulunan açıklıktan Z09 mahaline geçilmektedir. Açıklığın batı yönünde bulunan duvar ortalama 90 cm yüksekliğindedir. Doğu tarafında bulunan duvar ortalama 90 cm yüksekliğindedir (Şekil 75). Duvarın orta hizasında duvar üzerinde künk görülmektedir. Batı yönünde bulunan duvar min. 60 ile max. 175 cm arası değişen yüksekliktedir. Güney yönünde sadece duvar kalıntısı ayakta. Duvarın doğu yönü yıkılmıştır.



Şekil 74. Z08 Mahal Taş Döşeme



Şekil 75. Z08 Mahal Doğu Cephe

Z09 Mahal, Mahal 3,94x4,66 m boyutlarındadır. Kuzey yönünde ortalama 100 cm yüksekliğinde moloz taş ve toprak yığılı olan duvarı bulunmaktadır (Şekil 76). Zemin topraktır. Doğu yönünde bulunan duvar ortalama 100 cm yüksekliğindedir (Şekil 77). Güney tarafında bulunan duvar ortalama 90 cm yüksekliğindedir. Batı yönünde bulunan duvar yüksekliği min. 150 ile max. 180 cm arasındadır.



Şekil 76. Z09 Mahal Kuzey Cephe



Şekil 77. Z09 Mahal Doğu Cephe

Z10 Mahal, 2,74x4,18 m boyutlarındadır. Kuzey yönünde bulunan duvar min. 115 ile max. 150 cm arası değişen yüksekliktedir (Şekil 78). Duvarın doğu yönünde moloz taş ve toprak yığılıdır. Batı yönünde duvar örgüsü daha belirgindir. Zemini topraktır. Doğu yönünde bulunan duvarın *yükseklığı* min. 95 ile max. 215 cm arasındadır (Şekil 79). Kuzey yönünde duvar örgüsü görülmektedir. Güney yönünde ortalama 70 cm yüksekliğinde moloz taş ve toprak yığılı olan duvarı bulunmaktadır. *Güney* cephede toprak yığını bulunmaktadır (Şekil 80). Batı cephenin kuzey yönünde duvar ayakta (Şekil 81). Güney yönü yıkılmıştır.



Şekil 78. Z10 Mahal Kuzey Cephe



Şekil 79. Z10 Mahal Doğu Cephe



Şekil 80. Z10 Mahal Güney Cephe



Şekil 81. Z10 Mahal Batı Cephe

Z11 Mahal, 4,08 x 4,18 m boyutlarındadır. Kuzey yönünde bulunan duvarın batı yönünde kemer (muhtemelen ocak) olduğu mevcut duvar izinden anlaşılmaktadır (Şekil 82). Zemini topraktır. Doğu yönüne bitişik mahalın kuzey köşesinde 45 cm yüksekliğinde duvarları bulunan su deposu yer almaktadır (Şekil 83). Depo ölçüleri 1,28 x 1,74 m boyutlarındadır. *Güney yönünde* toprak yığını bulunmaktadır. Batı

yönünde kuzey yönünde 125 cm yüksekliğinde duvar kalıntısı bulunmakta olup güney yönü yıkılmış ve toprak yığındır.

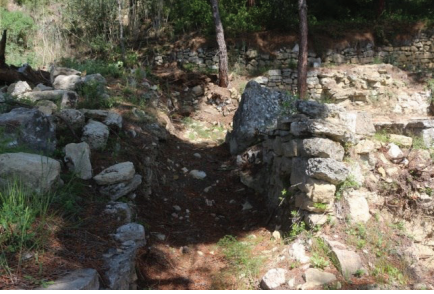


Şekil 82. Z11 Mahal Kuzey Cephe



Şekil 83. Z11 Mahal Doğu Cephe ve su deposu

Z10 ve Z11 Mahalin Batısında Bulunan Koridor, ortalama 135 cm genişliğindedir (Şekil 84-85). Zemini topraktır. Koridorun batı yönünde ortalama 1 m yüksekliğinde duvar izleri bulunmaktadır.



Şekil 84-85. Koridor ve Batı Cephe Duvarı

Z12 ve Z13 Mahal, tekkenin güney köşesinde bulunan son kütle olup, tekkedeki kalıntıların karşı yönündedir. İki oda yan yanadır. Z12 mahalinde bulunan kapı boşluğundan yapıya girilmektedir. Duvarların devamı ve çatısı bilinmemektedir. **Z12 Mahal**, 3,58x4,08 m boyutlarındadır (Şekil 86-87). Kuzey yönünde bulunan duvar ortalama 150 cm yüksekliktedir. Doğu yönünde 97 cm genişliğinde kapı boşluğu yer almaktadır. Zemini topraktır. Doğu yönünde bulunan duvar min. 60 ile max. 130 cm arası değişen yüksekliktedir. Kuzey yönünde 77 cm genişliğinde kapı boşluğu yer almaktadır. Mahalin güney yönünde duvar bulunmamaktadır. Batı yönünde bulunan duvar min. 60 ile max. 130 cm arası değişen yüksekliktedir.



Şekil 86. Z12 Kuzey ve Batı Cephe



Şekil 87. Z12 Mahal Doğu Cephe

Z13 Mahal, Mahal 3,60x3,83 m boyutlarındadır. Kuzey yönünde bulunan duvar min. 75 ile max. 210 cm arası değişen yüksekliktedir. Zemini topraktır. Doğu yönünde bulunan duvar min. 65 ile max. 230 cm arası değişen yüksekliktedir (Şekil 88). Duvarın kuzey yönünde 42x72 cm boyutlarında 40 cm derinliğinde niş bulunmaktadır. Mahalin güney yönünde duvar bulunmamaktadır. Batı yönünde bulunan duvar min. 60 ile max. 130 cm arası değişen yüksekliktedir (Şekil 89). Kuzey yönünde 77 cm genişliğinde kapı boşluğu yer almaktadır.



Şekil 88. Z13 Mahal Doğu Cephe



Şekil 89. Z13 Mahal Batı Cephe

Havuz, türbenin güney yönünde Z04 Mahalinin karşısında yer almakta olup 3,48x3,51 m boyutlarındadır (Şekil 90). Havuzun basamak yüzeylerinde çimento harçlı sıvalar bulunmaktadır.



Şekil 90. Havuz

3. Karşılaştırma ve Değerlendirme

Çanakkale İli, Eceabat İlçesi, Kilitbahir Köyü sınırları içerisinde yer alan Kadri Baba Tekkesi 17. yüzyıldan itibaren var olduğu anlaşılan bir Bektaşî tekkesidir. Bektaşîliğin yasaklandığı 1826 yılında, yıkılan tekkeler arasında ismi yer almayan yapı, farklı isimlerle günümüze kadar gelebilmiştir. Tekke; hazire, türbe ve diğer birimler olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Yapı topluluğu ile ilgili bilgi veren kaynaklardan 20. yüzyılın ortalarına kadar büyük ölçüde sağlam olduğu anlaşılmakla birlikte günümüzde harap haldedir. Hazire talan edilmiş, defnecilerin hedefi haline gelmiş, birçok mezar yeri kazılmış, mezarlar ve mezar taşları etrafa dağıtılarak bazıları parçalanmıştır. Türbe, kısmen sağlam olmakla beraber geçmişine

dair görsel belgeler de yapının eski halinin anlaşılabilmesi için yeterlidir. Tekkenin diğer birimleri ise yapı topluluğunun en çok zarar gören kısmıdır. Geçmişine dair de yeterli bilgi ve belge bulunmamaktadır. Bu nedenle kendi içerisinde birçok bölümden oluşan ibadetin ve yaşamın sürdürüldüğü bu bölüm hakkında mevcut arkeolojik izler ve diğer benzer tekkelerdeki birimlerle bir karşılaştırma yapılmak suretiyle işlevleri hakkında çıkarımlarda bulunulmaya çalışılacaktır.

Hazire alanında doğal taş döşeme yol, mezarlar, mezar taşları ve kaba yonu taş ile örülmüş set duvarlar yer almaktadır. Hazire kısmı kaçak kazılar nedeniyle zarar görmüştür. Hazire yaklaşık 76 m uzunluğunda ve 10-15 m genişliğinde bir alanı kaplamaktadır. Çalışmalar sırasında Yıldız Tabya'dan itibaren taş döşeli bir yolun tekke içerisine kadar geldiği anlaşılmıştır. Alanın doğu ve batı yönünde kaba yonu taş ile örülmüş mezarlar yer almaktadır. Doğu yönünde 9, batı yönünde 19 olmak üzere toplam 28 mezar bulunmaktadır. Orta kısımda ise hazirenin doğal arazi eğimine set oluşturacak şekilde taş ile örülmüş istinat duvarları yapılarak duvar önü ve arkasında yollar oluşturulmuştur. Hazirenin istinat duvarları hizasında üst yol üzerinde kazılmış mezar çukurları yer almaktadır. Hazire alanında devrilmiş, yana yatmış mezar taşı ve mezar başlıklarının etrafa saçılmış oldukları görülmüştür. Bu alanda 14 başucu taşı, 12 ayakucu taşı ve bir başlık olmak üzere toplam 27 parça mezar taşı bulunmaktadır. Bunların en erkeni bir dönem tekkeye ismini veren Saka Baba'ya ait M.1766/1767 (H. 1180) tarihli taştır. En geç tarihli ise M. 1906/1907 (H. 1324) tarihli Mahmut Efendi'ninkidir. Başucu taşlarından anlaşıldığı kadarıyla mevcut mezar taşlarının 11'i erkek, 3'ü kadın mezar taşıdır. Haziredeki mezarların eski durumlarıyla ilgili tek bir görsele ulaşılabilmektedir. O da türbenin hemen kapısı önünde yer alan mezardır. Günümüzde mezar kazılarla tahrip edilmiş, içerisine başka bir mezara ait başucu taşı atılmıştır (Şekil 91). Eski görüntülerde bu mezarın demir parmaklıklı bir kafesle kuşatıldığı ve içerisinde mezara ait elifi taçlı Saka Baba'nın başucu taşının yer aldığı görülmektedir (Şekil 92).



Şekil 91. Saka Baba'nın mezarının günümüzdeki hali



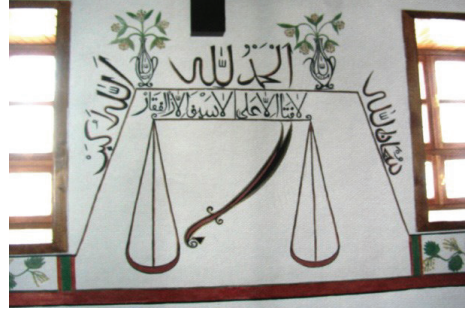
Şekil 92. Demir kafes içerisine alınmış Saka Baba'nın mezarının eski hali (Turgut TAHMAZ'dan-1993)

Büyük ölçüde günümüze sağlam bir şekilde ulaşan Türbe 6,63 x 6,60 m boyutlarında kare planlı bir yapıdır. Bugün dört duvarı ayakta olup çatısı yıkılmış, iç ve dış cephesi ile kapısı zarar görmüştür. Yapının eski haline ait görüntüler restorasyonu için yeterince bilgi verir niteliktedir. Bu görüntülere göre yapının örtü sistemi içten bağdadi sıvalı sekizgen yıldız tavanlı, dıştan alaturka kiremitle örtülü piramidal çatıdır. Türbenin zemini toprak+şap döşeme olup içerisinde iki sanduka bulunmaktadır. Yapının kuzeydoğu iç cephesi kapı boşluğu dışında masiftir. Kuzeybatı iç cephesi tamamen masif olup herhangi bir açıklık bulunmamaktadır. Güneybatı iç cephede

güney yönünde 60x118 cm ebatlarında pencere açıklığı mevcuttur. Pencerenin hemen kuzeyinde 23x35 cm derinliği 23 cm olan niş bulunmaktadır. Geri kalan duvar yüzeyleri masiftir. Bu cepheye ait eski görüntülerde pencere üst kotuna kadar beyaz renkli boya ile, yukarısının ise mavi renkli boya ile boyandığı, yine pencerenin üst kotu hizasında nişin üzerinde duvar yüzeyine bir Zülfikar'ın (Arslan, 2020: 235-275) resmedildiği görülmektedir (Şekil 93-94).



Şekil 93. Türbe duvarında eskiden yer alan Zülfikar (VGM-1989)



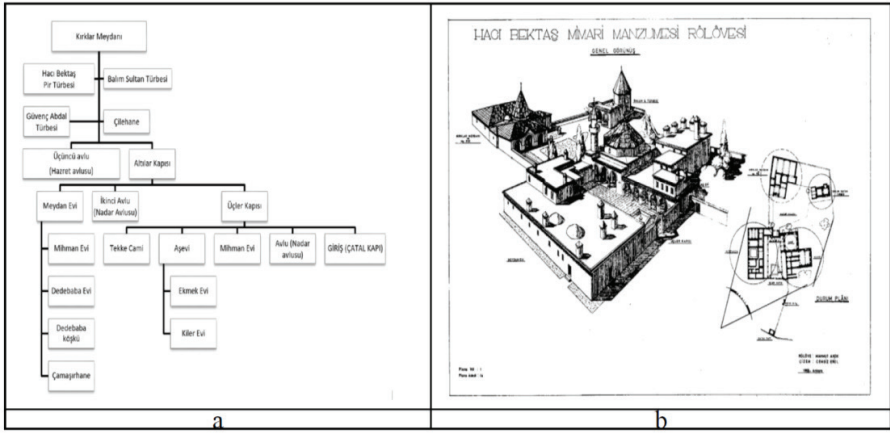
Şekil 94. Konya Ereğli Büyük Dede Köyü Camii'ndeki Zülfikar (Arslan'dan)

Güneydoğu iç cephesinde 78x110 cm ebatlarında pencere açıklığı bulunmaktadır. Yapının genelinde iç cephenin sıvalı ve beyaz/mavi renklerle boyandığı anlaşılmaktadır. Yapının dış cephesi iç cepheye göre daha az zarar görmüş olup saçak altı sıvalı+boyalı bir kuşak şeklindeyken kalan kısımları derz dolgulu duvar şeklindedir. Kuzeydoğu dış cephe kapı boşluğu dışında masiftir. Kapı basık kemerli olup kilit taşı üzerinde ortada bir çerağ (Harman, 2018: 675-696) iki yanında ise birer ağaç kabartması yer almaktadır (Şekil 9-10, 95). Kuzeybatı cephede herhangi bir açıklık yoktur. Güneybatı cephenin ortasında bir adet pencere boşluğu bulunmaktadır. Pencere doğraması ahşaptır. Türbenin güneydoğu cephesi manzaraya hâkim olan cephesidir. Cephe önünde temel duvarları seki oluşturacak şekilde açıkta görülmektedir. Cephe ortasında ahşap doğramalı bir adet pencere boşluğu bulunmaktadır. Cephenin doğu yönünde üst kotta kuş köşkü (Akalin Eryavuz, 2002: 472-473) bulunmaktadır. Kuş köşkünün altında ise sağır kemer bulunmaktadır. Kuş köşkü ile aynı hizada cephenin batısında yine üst kotta başka bir sağır kemer daha görülmektedir. Her iki kemerde cepheden 5 cm içeride kalmakta olup tuğla ile örülmüş üzeri sıvanmıştır. Tüm cepheyi taş saçak kuşatmaktadır. Saçağın 40 cm altında 5 cm dışarıya taşan ve tüm cepheyi dolaşan sıva ile oluşturulan silme mevcuttur. Silmenin hemen altında da 4 cm yüksekliğinde kabartma şeklinde dalgalı silme şeklinde süsleme bulunmaktadır. Yapının inşasında yığma moloz ve kaba yonu taş kullanılmakla birlikte kemer ve hatılarda tuğla malzeme yer verildiği görülmektedir.



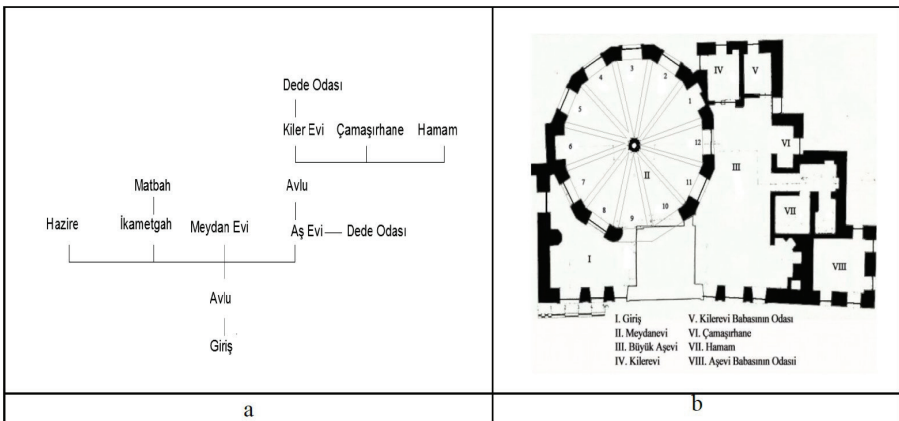
Şekil 95. Selman Cemâlî Baba ve bir dervişi meydan evinde çerağla gösteren resim (Harman'dan)

Türbenin güneybatısında yer alan diğer birimlerin üst kotları tamamen yıkılmış, sadece alt kotta bulunan duvarları kalmıştır. Duvarların devamında ne kadar yükseldiği, çatısı vb. gibi mimari izler anlaşılmamaktadır. Duvarlar genelinde kapatılan kapı boşluk izleri varsa fark edilmektedir. Duvarda nişler var ise mevcut kısımda görülmektedir. Tekke odalarında yapılan kazı çalışmaları sonrasında iki mahalde (Z05-Z08) taş döşeme açığa çıkmıştır. Diğer mahaller toprak döşemedir. Tekkenin kuzey yönünde yığma taş ile örülmüş istinat duvarları, güney yönünde havuz yer almakta olup aşağı yol kotuna kadar dik yamaçlı, ormanlık alan bulunmaktadır. Bu haliyle kendi içerisinde birçok bölümden oluşan ibadetin ve yaşamın sürdürüldüğü bu bölümün birimlerini tanımlamak oldukça zordur. Bu nedenle öncelikle bir Bektaşî tekkesinde genel itibarıyla hangi bölümlerin bulunması gerektiğine bakmak gerekir. Bir Bektaşî tekkesinde bulunması gereken temel bölümler; tekkenin yönetim merkezi olan ve Dede Baba tarafından yönetilen içerisinde tekkenin değerli eşyalarının bulunduğu Kiler Evi, tekkenin mutfak, yemekhane ve erzak deposunun bulunduğu Aş Evi, tekkenin günlük ihtiyaçlarının karşılandığı ve burada yaşayan dervişlerin barınmaları için mekanlar içeren Ekmek Evi, tekkeye gelen konukların barınmasının sağlandığı Mihman Evi/At Evi, tarikat ayinlerinin yapıldığı ve tekkenin ana bölümü olan Meydan Evi ile yıkanma ve abdest ihtiyacı için oluşturulan birimlerdir (Doğan, 2022: 68-84). Bektaşî tekkelerinde bulunması gereken birimler birçok yapıda karşımıza çıkmakla birlikte düzenleniş biçimleri farklılık göstermektedir. Bunların başında bugün Nevşehir ilinde yer alan ve 13. yüzyılda kurulan Hacı Bektaş Veli Tekkesi gelir. (Şekil 96) Tekkede, tarikat ritüelinin icra edildiği, sohbet toplantılarının, cem ayinlerinin yapıldığı “Meydan Evi”, sadece yemek pişirmek için değil aynı zamanda dervişlerin eğitimi için de önemli sayılan “Aşevi” ve bununla bağlantılı “Dede Evi”, tarikat eşyasının saklandığı “Kiler Evi”, kahve ocaklı “Mihman Evi”, Ekmek Evi, gelip giden misafirlerin konuk edildiği misafirhane ve köşk, Pir makamına bağlı olarak “Kırklar Meydanı”, çilehane, tarikat piri ve gömülü oldukları türbeler; ayrıca dervişlerin ve muhiplerin kabirlerini barındıran hazire gibi ziyaret bölümleri bulunmaktadır. Meydan Evi burada kare planlı olup, tüteklilik örtüsü, Alevi ritüellerinin yapıldığı birçok “meydan”da tekrarlanan bir prototip olmuştur (Ekimci, 2021: 325-326). Düzenleniş açısından belirli bir sıralanışla mekanların dizildiği görülür. Bununla birlikte avlu gibi açık alanlarla mekanlar birbirine bağlanmıştır.



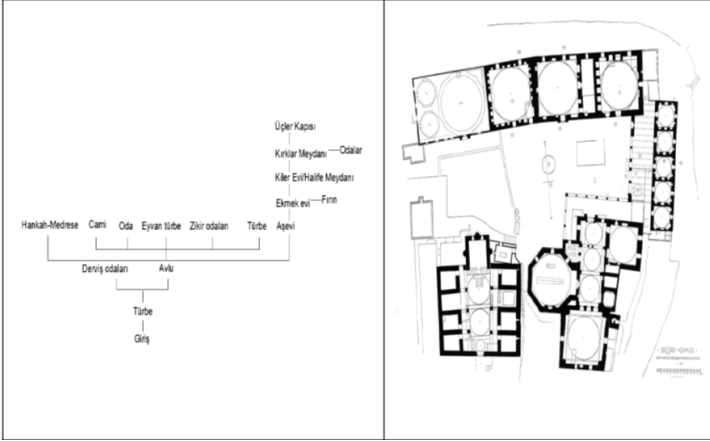
Şekil 96. Hacı Bektaş Veli Tekkesi işlev şeması (Ekimci'den)

Yine İstanbul'da yer alan ve 14. yüzyıldan itibaren varlığı kabul edilen ancak birçok değişiklikler geçirdikten sonra günümüze ulaşan Şahkulu Sultan Dergâhı planlanış ve düzen açısından ideal bir Bektaşî tekkesi olarak kabul edilmiştir (Şekil 97). Tekkedeki tüm birimler bir bütün gibi düşünülmüş kapalı bir yapılar topluluğu tasarlanmıştır. Tekkeye girişten hemen sonra ortasında bir direk bulunan onikigen planlı Meydan Evi gelir. Meydan Evinden sonra ayrı bir birim olan ve diğer tüm birimleri içerisinde barındıran bölüm yer alır. Bu bölüme giriş ayrı düşünülmüştür. Bu bölümde girişten sonra sırasıyla Büyük Aşevi, Kiler Evi, Kiler Evi babasının hücresi, Çamaşırhane, Hamam, Hela ve Aşevi babasının hücresi gelir. Bu tekkede en büyük farklılık Meydan Evinin onikegen planı olmuştur. Kare, sekizgen ve ongen planların daha önce uygulandığı görülmekle birlikte burada Bektaşîlikteki Oniki İmam kültüründen dolayı böyle bir planın tercih edildiği düşünülmektedir (Kocadağ, 1998: 84-108). Bu haliyle Şahkulu Sultan Dergâhı payitahtta inşa edilmiş tüm birimleriyle bir bütünü oluşturan bir Bektaşî tekkesi olmuştur. Bununla birlikte Anadolu ve Balkanlarda inşa edilen Bektaşî tekkelerinde bu şekilde ideal bir tekke düzeni bulmak her zaman pek de mümkün olmamaktadır.



Şekil 97. Şahkulu Sultan Dergâhı işlev şeması (Ekimci'den)

Eskişehir’de yer alan ve 13. yüzyılda inşa edilen Seyit Battal Gazi Tekkesi bir avlu çevresinde gelişen yapılar topluluğundan oluşmaktadır (Şekil 98). Avlunun kuzey kanattan itibaren doğudan batıya doğru yan yana dizilmiş Aşevi, Ekmek Evi, Kiler Evi/ Halife Meydanı ve Kırklar Meydanı ve ona bağlı dede odaları bulunur. Meydan Evi yine burada kare planlı olarak tasarlanmıştır. Bununla beraber bir Bektaşî tekkesinde bulunması gereken birimlere sahiptir (Ekimci, 2021: 328-330).



Şekil 98. Seyit Gazi Tekkesi işlev şeması (Ekimci'den)

Bektaşî tekkelerinde standart bir plan olmamakla birlikte belirli yapıların hemen hepsinde yer aldığı ve bunların bir avlu çevresinde toplandığı görülmektedir. Bu kapsamda Kadri Baba Tekkesini değerlendirecek olursak hem taşrada yer alması hem de bulunduğu arazinin zorluğu ve darlığı nedeniyle geniş bir alanı kaplamamakta olduğu ve bir avlu etrafında toplanmak yerine dar bir -taş döşemeli- yolun iki yanına sıralı yapılardan oluştuğu söylenebilir. Bununla birlikte bir Bektaşî Tekkesinde tüm birimlerin daha önceki örneklerde olduğu gibi burada da bulunması gerektiği açıktır. Daha önce de belirttiğimiz üzere bugün Türbe dışında oldukça harap halde olan bu birimlerin hangisinin ne olduğunu tespit etmek oldukça zordur. Bu nedenle yukarıda verdiğimiz örneklerdeki birimler ve yapı üzerindeki arkeolojik veriler ışığında bir tespit yapılmaya çalışılacaktır. Tekkenin birimleri mimari tanımlarının yapıldığı bölümdeki sırasıyla irdelenecektir.

Türbenin batısında yer alan ve diğer birimlerin en büyük yapısı olan **Z02 Mahal**, boyutu ve türbeye olan yakınlığı itibarıyla ilk etapta Meydan Evi olarak düşünülmüş, ancak bir duvarına ve örtüsü sitemine dair hiç iz olmaması bu ihtimali zayıflatmıştır. Bu nedenle burası tekkeye ziyaret için gelenlerin karşılandığı bir açık mekân olarak kabul edilebilir. Bunun hemen gerisinde yer alan **Z03 Mahalin** ise boyutu itibarıyla **-Z02 Mahalin** Meydan Evi olduğu kabul edilirse- hazırlık mekânı veya bir depo olduğu düşünülebilir. **Z02 ve Z03 Mahallerine** bitişik olan **Z04 Mahale** giriş taş döşemeli yola bakan güney cephedeki kapıdan sağlanmaktadır. Bu bölümden kapı açıklıklarıyla **Z05, Z06 ve Z07** mahallere geçiş yapılabilmektedir. Ancak **Z07**'ye geçiş sağlanan kapının sonradan kapatılarak iptal edildiği görülmüştür. **Z04 Mahalde** girişin hemen batısında hela olduğu düşünülen bölüm vardır. Bu haliyle hem helanın burada bulunması hem de diğer bölümlere geçiş imkânı vermesi nedeniyle bu alanın bir geçiş mekânı hüviyetinde olduğu sanılmaktadır. **Z04 Mahalin** içerisinden bir kapı ile geçiş sağlanan ve kot olarak daha yüksek tutulan **Z05 Mahalde** girişin hemen

karşısındaki duvarda bir niş boşluğu görülmektedir. Bu bölümün zemini taş döşemeli olup doğu tarafında 5 cm yüksekliğinde bir seki bulunmaktadır. Başta mutfak olarak düşünülen ancak herhangi bir ocak kalıntısına rastlanmayan bu bölümün taş döşemeli sekisiyle daha özenli olması belki de meydan evinin burası olması ihtimalini de düşündürmüştür. Ancak bunu destekleyecek daha fazla veriye ihtiyaç vardır. Yine **Z04 Mahalin** içerisinden bir kapı ile geçiş sağlanan **Z06 Mahalin** kuzey duvarında bir ocak nişine ait olduğu düşünülen izler görülmektedir. 1915 Çanakkale Savaşları sırasında çekilen fotoğrafta da burada küçük bir baca görülmektedir. Bu haliyle **Z06 Mahalin** mutfak olduğu ihtimali üzerinde durmak gerekir. **Z07 Mahalin Z04 Mahale** açılan kapısı sonradan kapatılmış onun yerine güney cephede taş döşemeli yola bakan yeni bir kapı açılmıştır. Bu mekânda batı yönündeki duvar ortasında bir künk ve altında zeminde iki parçadan oluşan yüzeysel olarak oyulmuş taş kurna bulunmaktadır. Bu nedenle helanın hemen arkasında ve geçiş mekanına yakın olan mekânın abdest alma vb. ıslak hacim olarak kullanıldığı düşünülmektedir. **Z06 ve Z07 Mahallere** bitişik olan ve girişi güney yöndeki taş döşemeli yoldan sağlanan **Z08 Mahalin** kuzey yönünde bulunan açıklıktan **Z09 Mahaline** geçilmektedir. Birbiri içerisinden geçilen bu iki bölümün tekkeye gelen misafirlerin ağırlandığı misafirhane/kahve ocağı veya derviş odaları olduğu düşünülmektedir. Türbeden itibaren batıya doğru devam eden bu yapı kütesinin sonunda yer alan **Z10 ve Z11 Mahallerin** girişi yine güneydeki taş döşemeli yoldan bir kapı ile bu iki mahalin önündeki holden sağlanmıştır. Yoldan bir kapı ile hole oradan da her iki bölüme de ayrı ayrı kapılardan geçilmektedir. **Z11 Mahalin** kuzey yönünde bulunan duvarın sol tarafında büyük bir ocağa ait olduğu düşünülen bir niş bulunmaktadır (*Şekil 99*). 1915 Çanakkale Savaşları sırasında çekilen fotoğrafta da burada büyük bir baca görülmektedir (*Şekil 100*). Doğu yönüne bitişik mahalin kuzey köşesinde 45 cm yüksekliğinde duvarları bulunan su deposu/maksem yer almaktadır. Öncelikle bu iki bölümün yapının tamamından farklı olarak -sıcaklığın korunması amacıyla- sanki izole edilmek istenircesine bir hol vasıtasıyla ayrı bir girişinin olması bununla birlikte hem ocak nişi hem de bitişigindeki su deposu bu bölümlerin yıkanmaya ait birimler olduğunu düşündürmektedir. **Z12 ve Z13 Mahaller** tekkenin güney köşesinde bulunan son kütle olup tekkede bulunan kalıntıların karşı yönündedir. Birbiri içerisinden geçilen iki oda yan yanadır. Bu odaların barınma amaçlı derviş odaları olduğu sanılmaktadır. **Havuz** türbenin güney yönünde **Z04 Mahalin** karşısında yer almaktadır. Başta Hacı Bektaş Tekkesi olmak üzere birçok Bektaşî tekkesinde rastlanan Havuz, Bektaşilikte suya verilen önemin bir simgesi olarak burada da yerini almıştır.

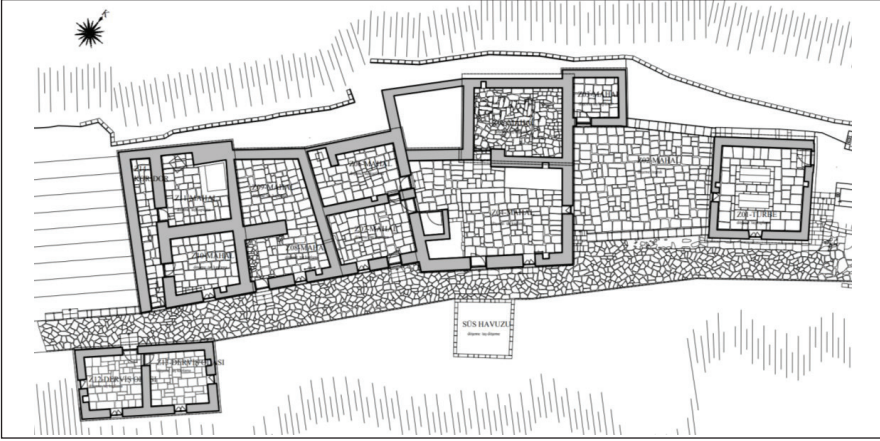


Şekil 99. Z11 Mahalin kuzey yönünde bulunan duvarın sol tarafında büyük bir ocağa ait olduğu düşünülen bir niş



Şekil 100. Münim Mustafa Pekselek tarafından 1915 yılında Çanakkale Muharebeleri esnasında çekilen fotoğrafın sağında tekkenin batı yönündeki ocaklı mekânın görünüşü (Ahmet Yurttakal Arşivi- Sabah'tan naklen)

Tekkenin diğer birimlerine ait tüm bu çıkarımlardan arazinin durumu göz önünde bulundurularak, bir avlu etrafında yapıların toplanması yerine, türbeden itibaren doğu batı doğrultusunda tekkeye ulaşımın da sağlandığı taş döşemeli yolun daha çok kuzeyinde olacak şekilde yapıların toplandığı güneyde ise havuz ve iki odanın yerleştirildiği bir düzenleniş söz konusudur (Şekil 101). Bu birimlerin işlevleri üzerine yukarıda yapılan çıkarımlara göre; içerisinde tekkenin değerli eşyalarının bulunduğu Kiler Evi, tekkenin mutfak, yemekhane ve erzak deposunun bulunduğu Aş Evi, tekkenin günlük ihtiyaçlarının karşılandığı ve burada yaşayan dervişlerin barınmaları için mekanlar içeren Ekmek Evi, tekkeye gelen konukların barınmasının sağlandığı Mihman Evi/At Evi, tarikat ayinlerinin yapıldığı ve tekkenin ana bölümü olan Meydan Evi ile yıkanma ve abdest ihtiyacı karşılayan birimlerin Kadri Baba Tekkesi'nde de var olduğu görülmektedir.



Şekil 101. Tekkenin Restitüsyon Planı

Sonuç

Çanakkale İli, Eceabat İlçesi, Kilitbahir Köyü sınırları içerisinde yer alan Kadri Baba Tekkesi, 17. yüzyıldan itibaren varlığı bilinen bir Bektaşî tekkesi olup, 20. yüzyılın ilk yarısına kadar korunmuş sonrasında ise harap hale gelmiştir. Yapı günümüze kadar farklı isimlerle anılmıştır. 1757 yılından 1801 yılına kadar “Kadri Baba Zaviyesi”, 1801 yılından 1838 yılına kadar “Saka Baba Dergâhı”, 1838 yılından 1850 yılına kadar “Kabataşlı Tekkesi”, 1850 yılından 1915 yılına kadar “Saka Baba Tekkesi”, 1915 yılından 1990 yılına kadar “Kadir Dede Tekkesi”, 1990 yılından günümüze kadar ise “Kadir Baba Tekkesi” ya da “Kadri Baba Tekkesi” gibi çeşitli isimlerin yapı için kullanıldığı görülmüştür. Buradan yapının ilk isminin “Kadri Baba Tekkesi” olduğu anlaşılabilir. Birlikte başka isimlerle de anıldığı anlaşılmıştır. Bu nedenle tekkenin, ilk ismi ve bölge halkı tarafından da kabul edilmiş olan “Kadri Baba Zaviyesi” ile birlikte diğer üç isimle aynı anda anılması doğru olacaktır.

Tekke; hazire, türbe ve diğer birimler olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Definecilerin hedefi haline gelen ve birçok kaçak kazının yapıldığı hazire alanında toplam 28 mezardan sadece 14’üne ait başucu taşı bulunabilmiştir. Alanda bulunan çeşme kitabesinin yeri tespit edilememiştir. Türbe, büyük ölçüde sağlam olup, geçmişine dair bilgi ve belgeler yapının restorasyonu için yeterlidir. Yapı topluluğunun en çok zarar gören kısmı olan tekkenin diğer birimlerinin ise yetersiz bilgi, belge ve arkeolojik izler nedeniyle restore edilmesi mümkün görünmemektedir.

Sonuç olarak, Kadri Baba Tekkesi, plan, malzeme ve teknik bakımdan Bektaşî Tekkelerinin genel özellikleri yansıtan, boyutları ve konumu itibarıyla da kentin önemli yapılarından birini teşkil etmektedir. Bu bağlamda tekkenin ilkeler doğrultusunda restore edilerek korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması önem arz etmektedir.

Kaynaklar

- AKÜN, Ömer Faruk. (1994). “Divan Edebiyatı”. İslam Ansiklopedisi, 9:389-427.
- ARSLAN, Muhammet. (2020). “Anadolu Türk Mimarisinde Zülfikar Tasvirleri”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 95: 235-275.
- BATMAZ, Şakir. (2007). “Seyir Jurnaline Göre Mirat-ı Zafer Firkateyninin 1850 Yılında Portsmouth Seyahat ve Personelinin Ölüm Sebebi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 23:507-532.
- BİLGİN, Azmi. (2007). “Nesimi”. İslam Ansiklopedisi, 33:3-5.
- BOA .C.EV.00607.30614.002.001
- BOA. A.MKT.NZD.00022.00068.001.001
- BOA. A.MKT.NZD.00030.00015.001.001
- BOA. AE.SOSM.III.00031.02168.001.001
- Çanakkale Boğazı Haritası (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi- 93293---0002)
- Çanakkale Boğazı Haritası (TSMA.E. 9434-1=900-109)
- Çanakkale Boğazı'ndaki İstihkâmlar ve Tabyaları (II. Abdülhamid Fotoğraf Albümü), İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 779-72/1-26.*
- Çanakkale-Kala'yı Sultaniye Vilayeti 2281 numaralı vakıf defteri fihristi (VGM)
- ÇETİN, Yusuf. (2021). “Tasavvuf Düşüncesinde Servi Ağacı ve Türk-İslam Sanatındaki Yansımaları”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi, 485-514.
- DOĞAN, Ahmet Işık. (2022). Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları.
- EKİMCİ, Betül Gelengül. (2021). “Alevi-Bektaşî Kültüründe Kırsal Dini Mimarinin Mekânsal Özellikleri: Seyitgazi Örneği”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 99: 317-340.
- EREN, Ramazan. (1990). Çanakkale ve Yöresi Türk Devri Eserleri.
- ERYAVUZ AKALIN, Şebnem. (2002). “Kuşevi”. İslam Ansiklopedisi, 26:472-473.
- HARMAN, Mürvvet. (2018). “Çerağ Aslında Neyi Anlatır? (Bektaşî Tarikatında Çerağ ve Ona Yüklenen Anlamlar). Ankara: IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 675-696.
- KOCADAĞ, Burhan. (1998). Şahkulu Sultan Dergâhı ve İstanbul Bektaşî Tekkeleri.
- KURTMAN, Nazife. (1991). “Çanakkale Eserlerinden Örnekler”. Vakıf Haftası Dergisi, 8: 171-178.
- MADEN, Fahri. (2020). Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826).
- MÜNİM Mustafa. (2002). Cepheden Cepheye.
- ÖZEL, Şükran. (1991). “Çanakkale Tesbit Çalışmaları”. Vakıf Haftası Dergisi, 8: 165-170.
- SABAH, İsmail. (2019). “Tarihi Yarımada Unutulmuş Bir İsim ve Zamana Direnen Bir Mekân: Saka Baba Dergâhı”. İBAD Sosyal Bilimler Dergisi, Özel Sayı: 90-115.
- TUNCER, Orhan Cezmi. (1991). Anadolu Kümbetleri 2.
- ULUDAĞ, Süleyman. (1997). “Hallac-ı Mansur”. İslam Ansiklopedisi, 15:377-381.
- UYVAL, Ali Osman. (2020). “Gelibolu Tarihi Alanında Türk Dönemi Yerleşmeleri ve Tarihi Yapılar”, Eskiçağdan Günümüze Çanakkale Muharebe Alanı, 425-459.
- <https://commons.wikipedia.org>

Extended Abstract

This study deals with the structure known as Kadri Baba Lodge (Saka Baba Lodge) located within the borders of Kilitbahir Village of Eceabat District in Canakkale Province. In light of the new data, the name of the building, the historical process it has undergone, and its architecture and ornamental features were examined within the scope of the study. In this

context, the study aimed to end the discussion about the name of the building and to reveal its place and importance among Bektashi lodges in terms of architectural and ornamental features. In the study, an archive study was carried out by compiling historical documents related to the building, and the building was evaluated based on the plans that emerged during the restoration preparation process. Since the tombstones in the cemetery of the lodge were discussed in detail in a previous study, only the general condition of the cemetery and the tombstones needed when mentioned in the historical process were included in the study. The building is a Bektashi lodge known to have existed since the 17th century and has been preserved until the first half of the 20th century. Then, it was ruined and has been given different names until today. It has been observed that various names such as “Kadri Baba Zaviyesi” from 1757 to 1801, “Saka Baba Dergah” from 1801 to 1838, “Kabatasli Lodge” from 1838 to 1850, “Saka Baba Lodge” from 1850 to 1915, “Kadir Dede Lodge” from 1915 to 1990, “Kadir Baba Lodge” or “Kadri Baba Lodge” from 1990 to the present day have been used for the building. From this information, it is understood that the first name of the building was “Kadri Baba Zaviyesi”, but it is also known by other names. The lodge consists of three main sections: the hazire (cemetery), the shrine, and other units, and it is in ruins today. There are a total of 28 tombs in the Hazire area, and a total of 27 pieces of tombstones are seen, including 14 headstones, 12 footstones, and a crown. The earliest of these is the stone dated M.1766/1767 (H. 1180) belonging to Saka Baba, who gave his name to the lodge for a period. The one with the latest date is that of Mahmut Efendi dated 1906/1907 (H. 1324). As it is understood from the headstones, 11 of the existing tombstones belong to males and 3 to females. The shrine, which has survived to a large extent, is a square-planned structure. Today, its four walls are standing, its roof has collapsed, and its interior and exterior facades and door have been damaged. According to the images of the old version of the building, the cover system is a pyramidal roof with an octagonal star ceiling plastered from the inside and covered with Turkish-style tile from the outside. The floor of the tomb is soil+screed flooring, and there are two chests in it. It is understood that the interior facade of the building is plastered and painted in white/blue colors, and it is seen that a Zulfiqar is depicted on the southwest wall. The exterior of the building is less damaged than the interior and is in the form of a plastered+colored belt under the eaves, while the remaining parts are in the form of a joint-filled wall. The door of the tomb has a flattened arch, and there is a lantern in the middle and a tree relief on each side of the keystone. There is a Bird Pavilion on the southeastern facade of the tomb, which dominates the view. Other units of the lodge are the most damaged part of the building complex. There is not enough information and documents about its past. The upper elevations of the other units located in the southwest of the shrine were destroyed, and only the walls at the lower elevation remained. Architectural traces such as how high the walls rise, the roof, etc. are not understood in the continuation of the walls. For this reason, a determination was tried to be made in the light of the units that are expected to be in a Bektashi lodge and the archaeological data on the structure. According to the data obtained, it was understood that some of them were the Pantry House, Soup Kitchen, Bread House, Mihman House, Square House, and bathing and ablution sites. It is seen that Kadri Baba Lodge generally has the units that should be in a Bektashi Lodge; however, due to its location in the countryside and the conditions of the land, these units are lined up on both sides of a narrow road instead of gathering around a courtyard. As a result, Kadri Baba Lodge is one of the important structures of the city in terms of its size and location, reflecting the general characteristics of Bektashi Lodge in terms of plan, material, and technique. In this context, it is important to restore and protect Kadri Baba Lodge in line with the principles and to transfer it to future generations.

USE OF CASE SUFFIXES IN THE SOUTHERN REGION DIALECTS OF KAZAKH TURKISH*

KAZAK TÜRKÇESİ GÜNEY BÖLGESİ AĞIZLARINDA HÂL
EKLERİNİN KULLANIMI

ZHUMAGALI İBRAGİMOV**

Sorumlu Yazar

Abstract

Dialects are one of the methods by which we can follow the history, different grammatical structures and vocabulary of a language. Thus, it becomes possible to determine the periods of historical development of languages. The study conducted about the dialects and the documented materials have an important place in the creation of dialect atlases. Documenting and creating language atlases allows to compare dialects living in geographical regions that are far from each other. Many studies have been conducted on Kazakh Turkish language in Kazakhstan and other countries. However, the studies examining the dialects of Kazakh Turkish are quite few and insufficient. In this context, dialect studies conducted in various geographies of the Turkish language is even more important. Because researching and examining dialect-based texts will provide new information and data about the ancient periods of Turkish. Considering that there may be a solution to some issues of the Turkish language that have not yet been clarified, we based our study on the dialects of Kazakh Turks living in the Southern region of Kazakhstan. The dialect in question will be examined in terms of “case suffixes” and its differences from standard Kazakh Turkish will be revealed. Old Turkish and Kazakh Turkish will also be compared with the “case suffixes” of the Southern region of the dialect. Old Turkish and “case suffixes” of the Southern region dialects of Kazakh Turkish will be compared diachronically.

Key Words: Dialect, Turkish, Kazakh Turkish Dialects, Case suffixes, Old Turkish, Comparative Study

Öz

Bir dilin tarihî geçmişini, farklı gramer yapısını ve söz varlığını takip edebileceğimiz yöntemlerden biri ağızlardır. Bu sayede dillerin tarihî gelişim dönemlerini tespit etmek mümkün hâle gelir. Ağızlarla ilgili yapılan çalışma ve belgelenen malzemeler ağız atlaslarının oluşturulmasında önemli bir yere sahiptir. Dillerin belgelenecek atlaslarının çıkarılması, birbirine uzak coğrafyalarda hayatını sürdüren lehçelerin birbiriyle karşılaştırılmasına olanak sağlar. Kazakistan’da ve diğer ülkelerde ölçünlü Kazak Türkçesi üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Ancak Kazak Türkçesinin ağızlarını inceleyen çalışmalar epeyce az ve yetersizdir. Bu bağlamda Türk dilinin çeşitli coğrafyalarında yapılan ağız araştırmaları daha da önemlidir. Çünkü ağza dayalı metinlerin araştırılıp incelenmesi Türkçenin eski dönemlerine dair yeni

Araştırma Makalesi / Künye: İBRAGİMOV, Zhumagali. “Use of Case Suffixes in the Southern Region Dialects of Kazakh Turkish”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 189-205. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1559639>

* This study was prepared by using the doctoral thesis titled “Siri Derya Tribe Kazakh Dialects (between Kyzylorda and Turkestan)” completed in 2020.

** Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, E-mail: juma09@mail.ru, ORCID: 0000-0001-9111-7586.

bilgi ve veriler sağlayacaktır. Türk dilinin henüz aydınlatılmayan bazı meselelerine çözüm olabileceği düşüncesiyle çalışmamızda Kazakistan'ın güney bölgesinde yaşayan Kazak Türklerinin ağız temel alınmıştır. Söz konusu ağız “hâl ekleri” bakımından incelenecek ve standart Kazak Türkçesinden farklılıkları ortaya konacaktır. Aynı zamanda Eski Türkçe ve Kazak Türkçesinin güney bölgesi ağzının “hâl ekleri” ile art zamanlı olarak karşılaştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ağız, Kazak Türkçesi Ağızları, Hâl ekleri, Eski Türkçe, Karşılaştırma Çalışması

Introduction

When the dialects are evaluated in terms of the course of the language, it is extremely important to identify the distinctive features of the language, to follow the development and change in the language and to reveal the verbal existence of the language.

The data belonging to many sounds, suffixes and words that have been forgotten in the written language continue to live in the dialects. Therefore, dialect scripts play an important role in determining the processes of change and development that the language has undergone in history. In the relevant compiled texts and studies conducted in dialects, there is serious evidence to solve the problems of the measured language at various levels (Akar, 2016, 171-172).

Dialect researches of the Kazakh Turkish language is a branch of science that began to be studied later than other areas of Kazakh linguistics. In 1937, a research team was established under the direction of I. Kenesbayev to study the dialect features of the Kazakh Turkish language. Specialists in Kazakh dialects were sent to various regions of Kazakhstan to compile characteristics of the Kazakh dialect, and studies of the collected language materials were conducted on the subject of phonetics, knowledge of form, vocabulary. Later, in 1945, a department studying the history and dialectology of the Kazakh language was established at the Department of Language and Literature of the Kazakh Academy of Sciences. Many studies such as monographs, articles, textbooks, dissertations, dialectology dictionaries and classifications have been conducted on Kazakh Turkish dialects with a history of 80 years.

In these studies, researches have been conducted only on the presence of words. The mentioned studies apparently lack the research methods necessary for Turkological dialect research. Our aim in this study is to eliminate the shortcomings in the study of dialects of the Kazakh Turkish language and to determine the position of the dialects of the region that we study in the Turkish language and Kazakh dialects. We can explain these shortcomings as follows:

One of the most important stages is to record the speech of the native speaker of the dialect correctly. In general, the language materials of Kazakh Dialects were compiled between 1940 and 1980. The recording of dialectical materials was carried out in accordance with the opportunities of the time, mainly on paper. However, the materials compiled by us have been identified with devices that record sound and images in accordance with the possibilities of our time.

The second is the stage of transferring to script, which is another important area in dialect studies. In dialect studies, it is extremely important to determine the unique sound characteristics of the regional dialect by transcription marks (translational alphabet). However, collections written using transcription labels make it possible to compare them with other Turkish dialects in terms of the historical course of the language, aspects of language development and change. However, the standard

Kazakh alphabet was used to transfer the language materials found in the Kazakh dialect studies to writing. However, this alphabet is insufficient to give the basic form of sounds. In this study, we have used the Latin letter dialectological translation system preferred in Turkiye Turkology.

Our study was conducted in the Southern region of Kazakhstan to provide a contribution to the Kazakh Turkish dialects. In the study conducted by Nakisbekov, it is seen that the dialect of the southern region is divided into the following six subgroups:

1. The Zhetisu dialect. (Almaty region)
2. Shu dialect. (Zhambyl region)
3. Symkent dialect. (Shymkent region)
4. Kyzylorda dialect. (From the East of Kyzylorda region through the Siri Derya to Turkestan)
5. Tashkent dialect. (Kazakh villages in Tashkent and Bukhara regions of Uzbekistan)
6. Tajik dialect. (Kazakh villages living in Tajikistan)

In this study, according to this classification, the dialect group of the southern region was taken as the basis.

Audio recording was made by going to the research area in order to determine the characteristics of the dialects of the Southern region of Kazakhstan and their current condition. The texts were compiled mostly from older generation of the region. Our classification topics were collected under the following headings: 1. Agricultural irrigation and water problem, 2. Memories (youth, military service, mobilization), 3. Preparation of Kazakh national dishes, 4. The customs of asking for a girl from past to present, 5. Wedding customs, 6. Information about shepherding, 7. Period of hunger, 8. About the profession of storytelling, 9. Kazakh horse games, 10. Beekeeping and breeding of bees, 11. Information about farming, 12. Horse milk and camel milk preparation processes, 13. Feeding horses, cows, goats, sheep animals, 14. Legends of Saints, 15. Historical background of the village, social and economic situation, 16. Beliefs and practices related to public health, 17. Holidays.

1. Kazakh Turkish Dialects

1.1 Studies on Kazakh Turkish Dialects

In general, we can divide the study of Kazakh Turkish dialects into three periods: 1) The studies carried out until the October Revolution. 2) Studies conducted during the Soviet period. 3) Studies carried out during the period of the Republic of Kazakhstan.

a) The Studies Carried Out Before the October Revolution

There is no detailed information about the dialects of the Kazakh Turkish language from scientists who worked in the field of Turkology before the October Revolution (1917). Because local and foreign Turkologists have not personally dealt with the dialectical features in Kazakh Turkish (Kaliyev - Saribayev, 2002, 129).

It is possible to come across materials with dialect features in some books published during this period. In some books published during this period, you can find materials with dialectical features. These materials have also prompted some Turkologists to put forward different ideas as to whether there are dialects of the Kazakh Turkish

language. For example, A group of linguists as W. Radloff, P. M. Melioransky (who later changed his opinion), especially A. M. Pozdneev reported that Kazakh dialects hadn't existed. The second group - N. Ilminsky, N. F. Katanov, P. M. Melioransky, M. Terentyev reported that dialects were found in part, if not in the entire territory of the Kazakh territory. In the works of A.V. Vasilyev, N. N. Pantusov, Sh. Valihanov, A.A. Divayev and others published before the October Revolution have important linguistic material that can be used in the study of Kazakh dialects (Shakhipova, 2007, 156). W. Radlov and A. M. Pozdneev believes that there are no dialects in Kazakh Turkish (Koch, 2014, 16). Unlike foreign Turkologists, Zh. Aymautov first introduced the term "peculiarities of the native language" into the Kazakh Turkish language and even wrote the first scientific article on this topic. In his article, Zh. Aymautov focused on both the local language characteristics in Kazakhstan and the historical, political and social formation processes of Kazakh dialects (Atmaca, 2012, 278).

b) Studies Conducted During the Soviet Period.

The serious study of Kazakh Turkish dialects from the phonetic, grammatical and lexical points of view began during the Soviet period. The first research group on the compilation of local linguistic features of Kazakhstan in Soviet Period was established in 1937 under the leadership of professor I. Kenesbaev, but from a theoretical point of view, research works began later. With the language materials obtained as a result of these researches, Kazakh dialectology has emerged as a branch of science. In terms of theory, the period of generalization and the beginning of more intensive compilation of dialects began after the 1940s. In 1945, the Department of Kazakh Language History and Dialectology was opened at the Institute of Language and Literature of the Kazakh Academy of Sciences, and the cultural richness of the folk language began to be widely studied, and some articles have been published since 1946 (Kaliyev - Saribayev, 2002, 129).

In 1937, the Kazakh Department of the Soviet Academy of Sciences sent three separate expert teams to Kegen Narinkol of Almaty region, Maktaaral district of South Kazakhstan region, Nura district of Karagandy region and started dialect examinations. These studies were continued in Mangistav, Torgay in 1939, in Sarisu, Aral, Orda in 1940, and many dialectical materials were compiled from these regions. These compiled oral materials were a source of research by Kazakh dialectologists such as S. Amanzholov, Zh. Doskaraev, N. T. Sauranbayev and G. Musabaev, according to the classification of the Kazakh dialect, after 1953 (Atmaca, 2012, 280).

For the first time in the history of Kazakh dialectology, in 1944, Zh. Doskarayev defended his master's thesis, *Some Issues of the Southern Dialects*, in 1948, S. Amanzholov his doctoral thesis entitled *The Main Problems of the Kazakh Language*. From 1948 and 1949, dialectology specialists of the Institute of Linguistics and Literature of the Academy of Sciences of the KazSSR began to systematically go on trips to compile local language characteristics. They went to some remote regions sometimes two or three times and thus increased the number of dialectological materials. In 1951, Zh. Doskaraev and G. Musabaev published a small dialectological dictionary, and in 1953 and 1954 in the journal *Voprosy Yazıkoznaniya* S. Amanzholov and Zh. Doskarayev published articles on Kazakh dialects. Detailed scientific studies in this field were published in 1955 by Zh. Doskarayev and S. Amanzholov in 1959. In 1956, a guide was published to help in the study of compiling the local language characteristics of Kazakh Turkish. In these years, the number of dialectology

specialists has increased, and Zh. Bolatov, O. Nakisbekov, P. Omarbekov, G. Kaliyev and other young researchers have started their researches (Shakhipova, 2007, 158).

Since 1953, important names of the Kazakh dialect have started working on folk dialects. The following Dialectical Characteristics of the Kazakh Turkish were identified by the following linguists: in 1954 G. Kaliyev, The Dialect of Aral, in 1960, S. Omarbekov, the Dialect of Mangistav, in 1963 O. Nakisbekov the Shu Dialect, in 1964 E. Bayzholov The Dialect of Kazakh Turks in the Kostanay Region, in 1965 E. Nurmagambetov the Dialect of Kazakh Turks in Turkmenistan, in 1965 N. Zhunisov The Dialect of Kazakh Turks in the Karakalpak SSR, in 1966 E. Boribayev the Dialectical Characteristics of Orda Kazakh Turks, in 1967 T. Aydarov The Kazakh Turkic Dialect in Tamdi region of the Uzbek SSR, in 1967 Yu. Ebduveliev, Phonetic-Grammatical Characteristics of the Kazakh Turkish Tashkent Dialect, in 1968 Sh. Bektirov, The Kyzylorda Dialect, in 1969 B. Beketov, The Dialect Characteristics of the Kazakh Turks in the South of Karakalpakistan, in 1975 A. Tasimov Dialectical Peculiarities of Kazakh Turkish on the coast of Edil River (Atmaca, 2012, 281).

By making extensive use of the materials obtained since the 1950s, trial studies of DDKL have started to be conducted. One of the trial dictionaries of Turkic knowledge in this field is a short dictionary, by Zh. Doskaraeva containing about 1,500 words, which was published in 1955. Published in 1959 by S. Amanzholov, the number of words in the dialectological dictionary is close to 4000. Although these two dictionaries have some shortcomings, they were written in accordance with the demands of that period. In 1969, as a result of the joint work of dialectologists, the “Kazak Tilinin Diyalektologiyalik Sozdigi” was compiled, which contains more than 6,000 words (Shakhipova, 2007, 159).

c) Studies Carried Out During the Period of the Republic of Kazakhstan

During this period, the linguistic characteristics of the Kazakhs, which spread to all over the world, were studied more. Because information about the language characteristics of Kazakh Turks living abroad was not included in the mentioned DDKL. This deficiency was eliminated by the Regional Dictionary of the Kazakh Language published in 2005 as a result of the joint work of dialectologists and containing more than 22,000 words. The reason why this dictionary, compiled by combining the results of all studies conducted to this day, qualifies as a regional one is that it covers the linguistic peculiarities of Kazakh Turks living in China, Mongolia, Afghanistan, Iran, Russia and other countries. In 2007, an dialectical dictionary called Dialectologiyalik Sozdik was published (Shakhipova, 2007, 160).

The work of studying the language and dialectical characteristics of Kazakhs living outside Kazakhstan has also attracted the interest of linguists. Because the language characteristics of Kazakhs living outside the country have not been studied much. In recent years, extensive dialect studies have also been published in the works of B. Bazilhan, F. Sagindikova, Zh. Bisenbayeva, K. Kurmanaliyev, B. Otebekov, S. Mustafa and N. Biray. In addition, doctoral thesis studies have also been conducted on the local people’s dialects of Kazakhs. These are the research works of M. K. Esimbolova, B. Zhusipova, A. Z. Esenbay, K. S. Kalibayeva, M.S. Atabayeva and F. Shakhipova.

2. Classification of Kazakh Turkish Dialects

Kazakh Turkish, which is included in the Kipchak group, is spoken in a very wide area within the Turkestan dialects. Kazakh Turkish, according to researchers of Turkology, is part of the Kipchak-Nogai subgroup of the Western Hunnic branch of the Turkish language, along with Nogai Turkish and Karakalpak Turkish languages (Atmaca, 2012, 276).

Due to the difficulty of separating the dialects into precise lines, the classification of Kazakh Turkish in itself is also not very easy. Kazakh linguists have not reached a consensus on this issue either. The dialects of Kazakh Turkish have been the subject of debate for a long time (Demirci and others. 2016, 317-318).

We base the attempt to sort Kazakh dialects on the work of G. Aliyev and Sh. Sarybayeva "Kazak dialectologiyasi". In this study, Kazakh dialect specialists S. Amanzholov, Zh. Doskarayev, N. Sauranbayev and G. Musabayev tried to classify Kazakh dialects based on the compiled language materials. The opinions of these scientists on the classification of Kazakh dialects can be listed as follows:

- a) S. Amanzholov divided it into 3 groups: Northeast, South, West.
- b) Zh. Doskarayev divided it into 2 groups: Southeast, Northwest.
- c) N. Sauranbayev divided it into 2 groups: Southeast, Northwest.
- d) G. Musabayev divided it into 2 groups: Changeable dialect (Avispalı Soylenis), Local dialect (Zhergilik Soylenis).

The classification of Kazakh Turkish dialects was first carried out by S. Amanzholov. S. Amanzholov connects the emergence of the Kazakh dialect with the relations of hordes in the Kazakh region. According to him, three local dialects have emerged with the formation of three Kazakh hordes. It is reported that it is spoken within the boundaries of the Senior Horde (Northeastern dialect), Middle Horde (Southern dialect), and Junior Horde (Western dialect).

They are as follows:

Northeast dialect: Akmola, Pavlodar, Semey, Eastern Kazakhstan, Kokshetav, Karagandy, some regions of Northern Kazakhstan and some districts of Kostanay and Taldikorgan region. Amanzholov included the Kerey, Naiman, Argyn, Konyrat and Kipchak tribes in the northeastern dialect group. These tribes have occupied the Ertis, Esil, Tobol, Torgay river and the vast regions of Altay Tarbagatay since early periods. They are bordered by the tribes of the Senior horde in the South, the tribes of the Middle Horde and the Tatars, Bashkirs in the West; Altai, Barabin and Tobol Tatar Turks in the North, and in the East by the Mongolian, Chinese and Uighur Turks. S. Amanzholov stated that the Northeastern dialect is the dialect underlying the Kazakh literary language, and that it is very close to the written language when compared with other dialects in terms of phonetics, grammar and vocabulary. Amanzholov has not made any analysis of this group. The main reason for this is the opinion that the Northeastern dialect is the basis for the written language.

Southern dialect: Almaty, Zhanbyl, cities of Southern Kazakhstan and some southern districts of Taldikorgan and Kyzylorda. S. Amanzholov includes the languages of the old Uysin, Kanli, Duvlat and Zhalayir tribes in the southern dialect of Kazakh Turkish. These tribes have settled in the plains of Zhetisu, Sirdarya and Alataw since early periods, in other words, in the places where today's Almaty, Taldikorgan, Zhanbyl, Southern Kazakhstan and Kyzylorda region are located. It borders the Uyghurs in the East, the Nayman, Kerey, Konirat tribes in the Northeast,

the Alshyn tribe group in the Northwest, and the Uzbek and Kyrgyz Turks in the South. In the XVI century, before the Mongol invasion, this tribe, which joined the Kazakh people in the XII century, was called the “Senior Horde”. Since the social, economic and cultural conditions of these tribes were common from the very beginning, over time their spoken language turned into a local dialect. It was also influenced by the fact that the tribes included in the Senior Horde remained weak in relation to other Kazakh tribes for various natural and historical reasons. Lake Balkash, Betpak-Dala steppes in the north, Ulan-Baytak steppes in the northwest, Kyzylkum and Aral Sea were natural obstacles for these tribes. In addition, the language of Uyghur and Kyrgyz Turks has also been influential in the formation of these dialects. In the 17-19 centuries the influence of Uzbek Turkish can be mentioned with the fact that Senior Horde remained under the rule of Khokand and Hiva khanates. He has stated the following as the main sound changes of the Southern group in terms of phonology:

1. /s/ > /sh/ change: *mısıq* > *mıshıq*, *esek* > *eshek*, *masqara* > *mashqara*.
2. /sh/ > /ch/ change: *shurqırav* > *churqırav*, *shana* > *chana*, *shege* > *chege*, *shiyki* > *chiyki*.
3. /d/ > /l/ change: *teñdik* > *teñlik*, *tñda* > *tñla*, *mañday* > *mañlay*, *añdamav* > *añlamav*.
4. /b/ > /p/ change: *bolat* > *polat*, *bitiriv* > *pitiriv*, *beynet* > *peynet*, *baqır* > *paqır*, *bayqav* > *payqav*.
5. /ñ/ > /n/ change: *erteñ* > *erten*, *oleñ* > *olen*, *kobeñ* > *koben*, *qalıñ* > *qalın*.
6. /m/ > /p/ change: *mañay* > *pañay*, *maqta* > *pahta*, *meshpet* > *peshpent*.
7. /k/ > /g/ change: *kurish* > *gurish*, *koñ* > *goñ*.

The main features in terms of shape knowledge are:

1. The second person singular imperative mood is formed with the suffixes *-ğın/-gin*, *-qın/kin*, *-iñ/-iñ*: *suvirğın* (*suvir-*), *aytqın* (*ayt-*), *kelgin* (*kel-*), *barıñ* (*bar-*), *korin* (*kor-*) etc.
2. The first person plural imperative mood is formed with the suffixes *-lı/-li*: *baralı* - *barayıq*, *keleli* - *keleyik*, etc.
3. Using *+minan*, *+binan*, *+pinan* forms in the instrumental case: *atpınan keliw* < *atpen keliw*, *poyızbinan barıw* < *poyızben barıw*.

Western dialect: Western Kazakhstan, the city of Aktobe and the southern region of Kyzylorda, some districts of Kostanay in the West. S. Amanzholov considers the Western dialect of Kazakh Turkish to belong to the language of the Alshyn tribe group. These tribes have occupied the Aral and Caspian coasts, the coasts of the Zhayik and Or rivers since very ancient times. Accordingly, today this dialect covers all the districts of Oral, Gurev, Mangistaw, Aktobe region. It borders with the Southern dialect of Kazakh Turkish and Karakalpak Turks in the South of the Alshyn tribes union, Turkmen Turks in the South-West, Tatar Turks Nogai Turks, Northeastern dialect and Bashkir Turks in the Northwest. The Alshyn tribal union itself consists of three tribes: Alimuly (6 ancestors), Bayuly (12 ancestors), Zhetruv (7 ancestors). Alshyns have remained separate from other Kazakh tribes. Until the beginning of the XVII century, it was under the rule of the Nogai army, and later joined other Kazakh Hordes. Tatar and Bashkir Turkish languages have also had an influence on the formation of the Western dialect. The following has been stated as the most important of the Western

group in terms of phonology:

1. /sh/ > /s/ change: *sheker* > *seker*, *keleshek* > *kelesek*, *shoqayu* > *soqayu*, *shujiq* > *sujik*.
2. /sh/ > /j/ change: *keleshek* > *kelejaq*, *bereshek* > *berejaq*, *shañ-shuñ* > *jañ-juñ*.
3. /d/ > /b/ change: *dodalav* > *bodalav*, *jedeğabil* > *jebeğabil*.
4. /d/ > /j/ change: *domalav* > *jomalav*.
5. /n/ > /y/ change: *qanda* > *qayda*.
6. /o/ > /u/ change: *soraqı* > *suraqı*, *sonar* > *sunar*, *qoldanuv* > *quldanuv*.
7. /o/ > /u/ change: *ogey* > *ugey*, *moñirev* > *muñirev*, *donen* > *dunen* etc.

The following was specified as properties of shape of knowledge:

1. Formed with the *-uvlı/-uvli* suffixes of the past tense: *baruvlı* “*bardı*”, *keliuvli* “*keldi*”, etc.
2. Some words that are not reflexive in the Kazakh Turkish written language have reflexivity with suffixes *-ın / -in / -n*: *oqıv* > *oqımv*, *shıgıv* > *shıgımv*, *bolıv* > *bolımv*, etc.

Zh. Doskarayev divided Kazakh Turkish into two major dialects:

1. Southeastern dialect group: it covers Southern Kazakhstan, Zhambyl, Almaty region, Southwestern districts of Taldikorgan city and Southeastern districts of Kyzylorda.
2. Northwestern dialect group: West Kazakhstan, Guryev, Aktobe, Kostanay, Karagandy, Tselinograd, Pavlodar, cities in the Western districts of the North Kazakhstan region (Kazaly, Aral, etc.) and the Northwestern cities of Semey region enters.

Noting that the historical development paths of these two dialect groups had not been studied more clearly, he classified his own classification based on phonetic, morphological features and features of word types. For example, he states the differences between these Dialects as follows:

1. The change of /a/ > /a/ sounds in the southeastern dialect: *mazmun* > *mazmun*, *qaytedi* > *kaytedi*, *qarıya* > *kariya*.
2. Flat-wide sounds in the northwestern dialects are pronounced round-wide in the southeastern dialects: *biqtırv* - *buqtırv*, *kebe* - *kobe*, *inemi* - *unemi*, *kevirt* - *kukirt*, etc.
3. The consonant /sh/ in northwestern dialects is pronounced as /ch/ in southeastern dialects: *cheshe* - *sheshe*, *chal* - *shal*, *chabın* - *shabın*, *anchi* - *anshi*, *malchı* - *malshı*, etc.
4. The vowel / ı / in northwestern dialects is pronounced as /a/ in southeastern dialects: *sayaz* - *siyaz*, *ayqara* - *ayqıra*, *arqalı* - *arqılı*, etc.
5. Words spoken with the consonant /d/ in the dialect of the Northwestern are spoken in the dialect of the Southeast as /l/: *tañlay* - *tañday*, *tñlav* - *tñdav*, *teñlik* - *teñdik*, etc.

6. /o / > / u / change: *soraqı* > *suraqı*, *sonar* > *sunar*, *qoldanuv* > *quldanuv* etc.
7. /o/ > / u / change: *ogey* > *ugey*, *moñirev* > *muñirev*, *donen* > *dunen* etc.

Doskarayev reports the following as distinctive features in the Northwestern group:

1. It states that the verb will be formed by adding the *-uvlı / -uvlu* suffixes of the past tense. For example: *baruvlı*, *jayuvlı*, *bağuvlı*, etc.
2. It is reported that adjective-verb contains *-jaq / -shaq* suffixes: *barajaq // barashaq*, *alajaq // alashaq*.

The following features are found in the Southeastern group :

1. The imperative mood is formed with the suffixes of the II person singular – *qın / - kin*, *- ğın / - gin*: *aytqın*, etc.
2. Instrumental case suffixes are made with the endings *+mınan / + bınan / + pınan*. For example: *Men atpınan keldim*.

N. Sauranbayev classified the dialects of Kazakh Turks as Southeastern and Northwestern dialects. Sauranbayev's classification is close to Doskarayev's classification in general. However, Sauranbayev preferred to use the term "dialect" instead of "accent". Sauranbayev showed the sounds *sh, d* (for example, *shapan, shal, manday*) for the Northwestern group and *ch, l* (for example, *chapan, chal, manlay*) for the Southeastern group as distinguishing features (Shakhipova, 2007, 150).

Musabayev has divided the dialectical features in Kazakh Turkish into two groups. These are: The Changeable Dialect (Avuspalı Soylenis) and the Local Dialect (Jergilik Soylenis).

a) Commutative dialect: Musabayev has included in this group the words used by some of the indigenous people who come from other languages. The Kazakh language includes words from Uzbek and Kyrgyz Turkish in the South, Tatar and Bashkir Turkish in the West, Altay Turkish and Chinese in the East. In places where words are taken from the dialects of the Turkish language and Chinese, a commutative dialect has emerged. For example: The borrowed words such as *pahta (maqta)*, *katta (ulken)* from Uzbek Turkish, and *taygn (tazı)* from Kyrgyz Turkish languages.

b) Local Dialect: Musabayev thinks that the influence of ancient tribe languages and the state of the local economy are related to each other in the formation of a local dialect. Musabayev has discussed the reflection of place, animal, plant names and professional words in the local dialect on the literary language.

The transcription alphabet based on the subject discussed in this article within the framework of case suffixes is given in the table below:

Table 1. Transcription Signs

ā:	longer than normal a
ä:	an e vowel that is open from normal e but does not go to a
ê:	between e-i, (closed) e
ë:	between e-o, e
í:	shorter than normal (falling) ı

ʷo:	when the vowel o is pronounced at the beginning of a word, it is heard with the sound w
ō:	longer than normal o
ǰ:	falling d consonant
ǰ:	discontinuous, voiced, back palatal consonant
ǰ:	voiced and fricative, back palatal consonant
ħ:	wheezy, fricative and voiceless, bottom palatal consonant
K:	voiceless, front palatal k-g consonant
ñ:	nasal fluent, front palatal consonant
ń:	falling n consonant
ř:	falling r consonant

3. Case suffixes

3.1. Genitive case suffixes

The genitive case suffixes of the Kazakh language in the South region dialect looks like this: *+niñ, niñ, +nuñ, +nuñ, +dıñ, +dıñ, +duñ, +duñ, +tiñ, +tiñ, +tuñ, +tuñ*. Kazakh Turkish does not have round vowel forms in the written language. The existence of round forms in the dialect that we studied shows the differences between the Kazakh Turkish written language and the dialects of the region.

After the roots and stems ending with the vowel or with the consonants /m/, /n/, /ñ/ comes *+niñ, +niñ, +nuñ, +nuñ*; after the consonants /l/, /r/, /w/, /y/, /z/ comes *+dıñ, +dıñ, +duñ, duñ*; after the toneless consonants comes *+tiñ, +tiñ, +tuñ, +tuñ* suffixes. In Old Turkish, in inscriptions and in the dialect of ñ in different places the genitive case suffix is +ñ: it was widely used in manuscripts in the form of *+nxñ*. *munchuq+uñ, ilig+niñ, bag+nañ* (Gabain, 1988, 63); Tekin stated that the suffix has the form *+niñ* in bases ending in a consonant, and *+niñ* suffix ending in a vowel (Tekin, 2003, 106-107).

-niñ, -niñ:

ujumniñ “of the organization”, *ʷo gisiniñ* “man’s”, *qalħınıñ* “of the nation”, *akemniñ* “father’s”, *kokomniñ* “uncle’s”, *qolıñniñ* “of your hand”, *atalarıñniñ* “grandfather’s”, *qumniñ* “of the sand”.

-nuñ, -nuñ:

ʷozumnuñ “mine”, *tolduñ* “baby animal’s”, *ʷonuñ* “his/hers”, *bunuñ* “of this”, *kunnuñ* “sun’s”, *tovonuñ* “of hill”, *sonuñ* “his/hers”, *turunuñ* “of the face”, *shoboronuñ* “grandchildren’s”.

-dıñ, -dıñ:

awıldıñ “of the village”, *suwdıñ* “of the water”, *duwaldıñ* “of the wall”, *uydıñ* “of the house”, *qamırdıñ* “of the dough”, *qırǰızdıñ* “kyrgyz’s”, *qızıldıñ* “of the red”.

-duñ, -duñ:

kolduñ “of the lake”, *muzduñ* “of the ice”, *sholduñ* “of the desert”, *tawduñ* “of the mountain”, *tolduñ* “baby animal’s”, *ush juzduñ* “three horde’s”, *kuzduñ gunu* “the day of the autumn”.

-tiñ, -tiñ:

shoptiñ “of the grass”, *“ozbektiñ* “uzbek’s”, *yèttiñ* “of the meat”, *“ōristiñ* “Russian’s”, *qalıhtıñ* “of the nation”, *peynettiñ* “of the hardship”, *senim joqtıñ* “unreliable’s”, *attiñ* “of the horse”.

-tuñ, -tuñ:

jurttuñ “people’s”, *dostuñ* “friend’s”, *soğıstuñ* “of the war”, *quduqtuñ* “of the well” (Ibragimov, 2020, 230-326).

It is seen that in some words the suffix /-ın/, /-in/ is used as a genitive case suffix. This situation suggests that the Oghuz ethnic structure has an influence on this region.

-ın, -in < OK. -niñ, -niñ:

akemiñ “my father’s”, *mekeniñ* “of the area”, *doñun* “of the hill”, *azərbaycanıñ* “azerbayjan’s”, *kamazın* “of the truck”, *apamıñ* “my grandmother’s”, *qazanıñ* “of the sausage”, *adamıñ* “human’s”, *azze sultanın* “Hazrat Sultan’s”, *señin* “the deterioration of the ice”.

-ın, -in < OK. -diñ, -diñ:

biziñ “ours”, *balañızıñ* “your son’s”, *sozun* “of the word”, *jastarımızın* “our youth’s”, *awlumızın* “our village’s”, *jèriñ* “of the land”, *kozumuzuñ* “our eye’s”, *“ozimiziziñ* “ourselves”.

-in < OK. -tiñ:

yèrkekiñ “man’s” (Ibragimov, 2020, 230-319).

3.2 Accusative case suffix

The accusative case suffix of the Kazakh Turkish in the speech of the Southern region is as follows: +nı, +nı, +nu, +nü, +dı, +dı, +du, +dü, +tı, +tı, +tu, +tu, +n, +nı. There are no rounded vowel forms of the suffix in Kazakh Turkish written language. In the dialect of the area we examined has both a rounded and flat form. To words ending in vowels +nı, +nı, +nu, +nü; to words ending in tonal consonants +dı, +dı, +du, +du; to words ending in non-tonal consonants +tı, +tı, +tu, +tü; after names having suffixes of 3rd person singular and plural of possessive case takes the suffix +n. Old Turkish has had three forms of use of the suffix to indicate the accusative case. After noun root and stems +ğ+g, after pronouns +nı/nı, after possessive suffixes comes +n suffixe. *ada+ğ, sabım+ın, ayalar+nı* (Gabain, 1988, 64).

-nı, -nı:

qozını “the lamb”, *mantını* “the manty”, *uyhını* “the sleep”, *berekeni* “the abundance”, *tārını* “the millet”, *kespeni* “the noodle”.

-nu, -nu:

bunu baylab “attaching this”, *“onu bir dosum* “him one of my friends”, *“onu buzıb* “destroying it”, *sonu qazıb alıb* “digging up and taking it”, *“onu aytsañ* “if you tell it”, *tuyonu* “the camel”.

-dı, -dı:

jolımdı “my way”, *tirligiñdi* “your business”, *arıstandı* “the lion”, *qamurdı* “the dough”, *namazdı* “the worship”.

-du, -dü:

kopurdu “the bridge”, *“oguzdu* “the bull”, *sozumuzdu* “our word”, *“oz gunumuzdu* “our day”.

-tu, -ti:

ağashtı “the tree”, *kitaptı* “the book”, *yēsikti* “the door”, *koylekti* “the shirt”, *ashtıqtı* “the hunger”, *qamıstı* “the reed”, *qılıshtı* “the sword”, *jumıstı* “the work”, *mekteptı* “the school”.

-tu, -tü:

suttu “the milk”, *kokonmustu* “the vegetable”.

-n:

ulun “the son”, *berekesin* “the abundance”, *awzın* “the mouth”, *gulun* “the flower”, *buyruğun* “the order”, *qamın* “the anxiety”, *awhatın* “the meal”, *junun* “the wool”, *qızın* “the daughter”, *olugun* “the dead body”, *tapqanın* “the finding”, *buzulğanın* “the broken”.

We have mentioned that in Kazakh Turkish after the nouns that receive 3rd person singular possessive suffixes take +n suffix. However, in some words in the dialect of the region we are examining, after the 3rd person singular possessive suffix come +ni, +ni suffixes. It suggests that there may be an Oghuz ethnic structure in this region.

-ni, -ni:

sırrını “his/her secret”, *sozunı* “his/her word” (Ibragimov, 2020, 230-321).

3.3. Dative case suffix

The directional case suffix of the Southern region dialect of the Kazakh Turkish is as follows: *-ğa, -ge, -go, -go, -ğa, -qa, -ke, -ko, -ğa, -a, -e*. Kazakh Turkish written language has only flat vowel forms of this suffix, there are no round vowel forms. The dialect of the region we are examining differs from the Kazakh Turkish written language by having round vowel forms. Usually suffixes with round vowels come from words with a round vowel in the word root. After vowels and tone consonants-*ğa, -ge, -go, -gö, -ğa;* after toneless consonants, *-qa, -ke, -kö, ğa;* after possessive attached stems, the dative case comes with *-a, -e* suffix. In Old Turkish it is in the form *+ka* (Gabain, 1988, 63). The words with first and second person singular possessive suffixes take the *+A* suffix. In the case of names with a possessive suffix from the third person, it is used with the suffix *+ña*. *tash+ka, bastığı+ña, olortokum+a* (Tekin, 2003, 110).

-ğa, -ge, -ga, -ge, -ğa, -ğa:

malğa “to animal”, *qırmañğa* “to stockroom”, *turkustañğa* “to Turkestan”, *aparuwğa* “to take away”, *yēshkimge* “to nobody”, *ozumuzge* “to ourselves”, *adamğa* “to person”, *kursğa* “to course”, *qalağa* “to city”, *jağdayğa* “to condition”, *mashınağa* “to car”, *mağammadga* “to Mukhammed”, *armiyaga* “to army”.

Only in one example, it is seen that after possessive suffixes, instead of dative case suffix */a/* and */e/* should come dative case suffix */ge/* comes. This feature is also found in Uzbek Turkish: *bäla-m-ga, bāsh-ing-ga, qol-i-ga* (Ercilasun, 2012, 312).

me ishimge sıymay baratır “I can’t keep it in me”.

-go, -go:

juruwgo “to walk”, *tawgo* “to the mountain”, *bu jorgo* “here”, *shuboroggo* “to the fabric”, *yēg guñgo* “for two days”, *uygo* “to home”, *golgo* “to the lake”, *dunyoğo* “to the world”, *torgo* “to the head corner of the house”, *sundodgo* “to sunnah”.

-qa, -ke, -ğa:

shindiqqa “to the truth”, *qarmaqqa* “to the hook”, *qaliqqa* “to the people”, *yétke* “to the meat”, *tamaqqa* “to the meal”, *mltiqqa* “to the riffle”, *qayıqqa* “to the boat”, *shöbke* “to the grass cut”, *jumışa* “to the work”, *soğışa* “to the war”, *osıyağa* “here”, *soyağa* “there”, *buyağa* “here”, *turmusha* “to the marriage”, *alpişa* “sixty”.

-ko:

tobolosko “to the fight”.

/ğ/ omission: In some words, it is seen that the consonant of the dative case suffix drops by weakening. This situation suggests that the Oghuz ethnic structure has an influence on this region.

jaylawa “to the meadow”, *qıstawa* “to the winter stable”, *qolmıza* “to the hand”, *qızılordaa* “to Kyzylorda”, *osırā* “here”, *awıla* “to the village”, *malmıza* “to our animal”, *adama* “to the person”.

-a, -e: Added to words with 1st, 2nd and 3rd person possessive suffixes.

qasıma “next to me”, *keseneme* “to the mauseum”, *turmesine* “to the prison”, *aldıña* “in front of him/her”, *qasına* “next to him/her” (Ibragimov, 2020, 230-345).

3.4. Locative Case Suffix

Locative case suffixes in the Southern region dialects of Kazakh Turkish are as follows: *-da*, *-da*, *-de*, *-dö*, *-ta*, *-te*. In Kazakh Turkish written language, this suffix has only flat vowel forms. It has been found that there are round vowel forms in addition to the words with round vowels in the dialects of the regions we examined. *-da*, *-de*, *-dö* suffixes come after vowel and tone consonants; *-ta*, *-te* suffixes come after toneless consonants. Old Turkish language used the same suffix for locative and ablative cases. *+da*, *+da*, *+ta*, *+ta* suffixes indicated both case suffixes. For example: *balık+da*, *ab+da*, *yurt+ta*, *il+ta* (Gabain, 1988, 64; Tekin, 2003, 113).

-da, -dä, -de:

almatıda “in Almaty”, *boyunda* “along”, *aralda* “in Aral”, *mına jërde* “here”, *keleshegde* “in the future”, *turkıstanda* “in Turkestan”, *aldımızda* “in front of us”, *toñuroğunde* “around”, *dalada* “outside”, *ustunde* “on”, *uyde* “at home”, *shahtıda* “in the mine”, *daryada* “in the river”, *oahdä* “there”, *giraniydsadä* “on the border”, *famiylamdä* “in my surname”.

-dê: It is seen that the vowel of the locative case suffix in some words is spoken between *e-o* as a result of regressive similarity.

tubundê “in the bottom”, *buyordê* “here”.

-dö:

gundö “everyday”, *sozdö* “in the word”, *üydö* “at home”, *o gozdö* “then”, *soyordö* “there”, *jurgondö* “while walking”, *osh shordö* “here”, *buyordö* “here”, *turmödö* “in the prison”.

/d/ omission: It is seen that the consonant of the locative case suffix has fallen in some words. This happens when /d/ sound is found next to the voiced, dental /n/, /z/ consonants, which have the same characteristics as the /d/ consonant.

ma arımızda var “thus we have it behind us”, *qujati da var ma haltasına?* “Does he have the documents in his pocket?”, *senimniñ arhasına adam yekemis* “We are person thanks to our belief”, *odızı guni ja’s piddi bize* “competition finished on the thirtieth”.

-ta, -te:

jumusta “at work”, *sogısta* “in the war”, *qabatta* “on the floor” (Ibragimov, 2020, 230-349).

3.5. Ablative suffix

Kazakh Turkish in the Southern region of the Kazakh dialect has the following ablative suffix: *-dan, -den, -don, -tan, -ten, -nan, -nan, -nen, -non*. The region we are examining differs from the Kazakh Turkish written language with its rounded vowel forms. For words ending with a vowel and a toned consonant, *-dan, -den, -turn* is used; for words ending with a toneless consonant, *-tan, -ten* is used. After possessive suffixes (except 1st and 2nd person plural) the ablative suffixes *-nan, -nan, -nen, -non* come. Ablative suffix in Old Turkish, *+tin, +tin, +din, +din; n ağzında +tan. ada+tın, aw+tın, balık+tın, bulut+dın* (Gabain, 1988, 64).

-dan, -dän, -dın, -den, -dön, -dun:

jolumuzdan “from our way”, *jerden* “from land”, *awıldağılardan* “from the villagers”, *jañadan* “new”, *qoyshıdan* “from shepherd”, *büyördön* “from here”, *yeg gözdön* “from two eyes”, *goldon* “from the lake”, *ustumuzdön* “over us”, *ömurdön* “from life”, *daryadan* “from the river”, *aydañ giyin* “in a month”, *birazdañ këyin* “after some time”, *muzdun* “oyıb ağan” “carved out of ice”, *qanshadın* “how much”, *turkiyadan* “from Turkiye”.

-tan, -ten:

bulahtan “from wellspring”, *meshitten* “from mosque”, *qayıqtan* “from where”.

-nan, -nen, -nan, -nön:

tarapınan “on the part of”, *uyalgannan* “because of the embarrassment”, *arhamnan* “behind my back”, *tusunan* “from the side”, *balasınan* “from his/her child”, *közümnen* “from my eye”, *ustūnon* “from above”, *jayinnan* “from the catfish”, *kishKantayımnañ* “since childhood” (Ibragimov, 2020, 230-331).

3.6. Equality Case Suffixes

Kazakh Turkish language uses *-day, -dey, -tay, -tey* and *-sha, she* suffixes to make equality and similarity cases of names (Erzhilasun, 2012:445). The suffix *-lay* is noticed along with the suffixes *-sha, -she, -day, -day, -dey, -diy, -tay, -tey* in the dialect of the region we are examining. Old Turkish equality case suffixes are *+cha, +cha’*. According to Gabain, it is a suffix, which also forms the word, is probably a mutilated old final inflectional preposition. Since this does not make sense in itself anymore, it has been included into case suffixes. *aya+cha, toru+cha* (1988: 65). According to Gabain, this suffix wasn’t included into case suffixes. *+tag, rarely +tağ*: mean equality; rather, it can be seen as a final inflectional preposition (Gabain, 1988: 105). Ergin, in Old Turkish, we see the first form of the gerundium with the *-u, -u* form as *-layu, -leyu*: he says as in the example of *anchulayu* “just like that” (Ergin, 2013: 174).

-day, -däy, -diy, -dey:

munday “like this”, *dəgendey* “as he/she said”, *mıñday* “about thousand”, *yəluwdey* “about fifty”, *jet julday* “about seven years”, *onday* “like that”, *körgöndey* “as you see”, *turday* “like naked”, *bayağıday* “as old one”, *ananday* “like that”, *ush_egtarday* “about three hectar”, *kishkanday* “tiny”, *minanday* “like this”, *mendiy* “like me”.

-de: In some cases, it seems that the last fluent consonant of the equality case

suffix has fallen:

kadimgide “as usual”, *bıla ğaray* “this side”, *bêsh shuzde* “about five hundred”.

-tay, -tey:

yêki sağattay “about two hours”, *boqtay* “like shit”, *alpıstay* “about sixty”, *ultaraĥtay* “tiny”, *adetey* “as usual”.

-lay:

bılay “like this”, *solay* “like that”, *osılay* “like this”.

-sha, -she:

balasha “childish”, *ozunshe* “own”, *qarsha* “like snow”, *uzunsha* “for a long time”, *kokshe* “like blue”, *pirshe* “like Patriarch” (Ibragimov, 2020, 238-362).

3.7. Instrumental Case Suffix

The Southern region dialect of Kazakh Turkish has the following instrumental case suffixes: *-men, -min, -menen, -ben, -benen, -pen, -penen*. This suffix has a narrow vowel form in the dialect of the region we are examining, it differs between Kazakh Turkish written language. After nouns ending with a vowel or with tonal consonants (except *z* and *j*), *-men, -menen*; the word ending with */z/* and */j/* consonants *ben, -benen*; for words ending with toneless consonants *-pen, -penen* are used. In old Turkish the instrumental case suffixes are *+n, +ın, +in*; sometimes in the dialect of *n +an, +an* and after the round vowels sometimes in some places becomes *+un, +un. yadaĝ+(i) n, arıĝ+ın, oz+ın, ot+ın, barga+n, kuri+n* (Gabain, 1988, 64).

-men, -min, -menen:

osimenen “With this”, *tiragdirmenen* “With tractor”, *suwmenen* “With water”, *somenen* “With him/her”, *betkeymenen* “With the mountain slope”, *bularmenen* “With Them”, *inismanen* “With his younger brother”, *balamen* “With Child”, *mashnamen* “By car”, *qaqpamen* “with gate”, *maĥtawmen* “By Praising”, *taĥtaymen* “With the board”, *koshemiñ goshe kirgen* “Entered the street by street”.

-ben, -benen:

nıyedbenen “With Intention”, *kög ğaĝazbenen* “With blue paper”, *kölugben* “By car”, *izimizben* “On Our Trail”, *qiyamedben* “With resurrection”, It seems that this suffix also comes to words ending with a toneless consonant in some words: *qayıqben* “By boat”, *kırpışben* “With brick”, *sharwashılıqben* “With Farming”, *iĥlasbenen* “With willing”.

pen, -penen:

peynetpenen “With difficulty”, *tasarıqpenen* “With the stone”, *atpen* “With a horse”, *kezekpen* “In order” (Ibragimov, 2020, 230-350).

3.8. Belonging case suffix

Turkish language *+ki* belonging suffix exists in the Kazakh Turkish written language in the form of *+ĝı, +gi, +qı, +ki*, Kazakh linguists accept the suffixes *+niki, +diki, +tiki*, which is estimated to consist of the fusion of this suffix with the suffix *+nIñ, +dIñ, +tIñ* as the only belonging suffix (Koch ve Dogan, 2004, 202). In the texts we have compiled, there are *+ĝı, +gi, +qı, +ki* shapes of belonging suffix and *+niki, +diki, +tiki* shapes fused with possessive case suffix. Kazakh Turkish written language contains flat vowel forms of the belonging case suffixes. It was found that

there are both flat vowel and round vowel belonging case suffixes (-*ġi*, -*gi*, -*ġi*, -*ġu*, -*gu*, -*ġu*, -*qi*, -*hi*, -*ki*, -*ku*) in the dialects of the regions we examined.

This suffix is also found in Old Turkish. *soki* “formerly”, *suw uzaki* “on the surface of water”, *ilki sizdin baruki* “since time immemorial”, *ichraki* “inside”, *yirdaki* “on the ground, in the world”, *dört yñakdaki* “from four sides”, *oñdinki tizi* “the right knee” (Gabain, 1988: 47). Eraslan gives examples of the round forms of this suffix. *edgu* “good”, *esengu* “health, bon appetit”, *inchku* “peace”, *mengigu* “happiness, eternal”, *oġlanġu* “kind” (Atmaca, 2012, 279). The usage of this suffix is as follows:

-gi, -ġi, -gu:

When the temporal /g/ consonant in the word is between two vowels, it becomes weak and turns into /ġ/ consonant and becomes *gi* > *ġi*. It is seen that after the words with a round vowel, the suffix of belonging case becomes rounded and turns into a *gi* > *gu* form through progressive similarity.

kazirgi “present”, *tomengi* “the following”, *jaaldeġi* “just now”, *betindeġi* “on the face”, *kesheġi* “yesterday’s”, *so gözdeġü* “of that time”, *küzgü* “autumn period”, *tübgü* “the bottom”, *“öyördöġülermen* “With those in that place”, *üdegi* “home”, *keyingi* “next”, *buguñgu* “today’s”.

-ġi, -ġu:

Sometimes the belonging case suffix with flat vowel turns into a round /ġu/ form through progressive similarity of /ġi/ consonant.

toġaydaġı “at his/her wedding”, *jaġasındaġı* “ on the collar ”, *boyındaġı* “ in the neck ”, *Qurandaġı* “in the Qur’an”, *qolındaġı* “in my hand”, *türKistandaġı* “In Turkestan”, *burunġu* “In the old time”.

-qi, -hi, -ki, -ku:

In the case of adding *-ki* to the possessive case in the texts, the final /ñ/ consonant of the possessive case suffix is dropped. In some cases, the suffix /qi/, which is the belonging suffix, changes to the suffix /hi/ next to the toneless, voiceless consonants /s/, /sh/.

“oKumeditiki “of the government”, *qālıqtiki* “ belongs to the people”, *“köptiki* “of the majority”, *bizdiki* “ours”, *“olardiki* “theirs”, *“oniki* “his/hers”, *seniki* “yours”, *“olardiki* “theirs”, *qışhi* “ belongs to winter ”, *algashhi* “ belongs to the first”, *artqi* “ On the back side ”, *tüpkü* “ at the bottom ” (Ibragimov, 2020, 246-355).

Conclusion

Dialectology studies of the Kazakh Turkish dialects, which have been lying under the political pressures of the Soviet Union for many years, have not been able to develop. Political pressure in society has also limited the opportunities for Turkological studies. After the dissolution of the Soviet Union, the Republic of Kazakhstan gained its independence, and a path was opened for the research and study of Kazakh Turkish dialectology. Many studies have been carried out on the dialects of Kazakh Turkish in the last twenty or thirty years.

The weakening of agriculture and animal husbandry due to the impact of industrialization has caused people living in rural areas to migrate to big cities in the hope of finding a job. The development of communication opportunities along with radio and television has led to negative effects on the dialects. Therefore, it is necessary to identify and evaluate the characteristics of the dialect as soon as possible, which are one of the most important elements of defining the local culture. Starting from this point, recording the unique features of the language, tracking the change in the language and determining the presence of words is very important in this regard.

Kazakh Turkish language for these reasons, we have tried to study the state of the dialects of the Southern region of Kazakhstan in order to contribute to the field of Kazakh Turkish dialectology. In this study, the following innovations are included, unlike the dialectical studies conducted earlier in the Southern region of Kazakh Turkish.

a) The dialects of the Southern region, which have not been studied before, have been identified.

b) “Textual” data on Kazakh Turkish dialectology were provided.

c) It has been tried to make as many past and present comparisons on the case suffixes as possible.

References

- Akar, Ali. “Sosyal Bilimlerin Veri Kaynağı Olarak Ağızlar”. *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, 10/19. (2016). 169-182.
- Amanzholov, Altay. *Türkü Filologiyası Jane Jazu Tarihi*. Almatı: Sanat Yayınevi, 1996.
- Atmaca, Emine. “Kazak Türkçesinin Söz Varlığındaki Rusça Alıntılar ve Ses Değişmeler”. *Turkish Studies International Periodical For The Languages. Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/3, Summer*. p. (2012). 275-298.
- Biray, Nergis – Ayan, Ekrem – Erjilasun, Guljanat. *Çağdaş Kazak Türkçesi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2015.
- Demirci, Kerim – Kuanyshbaeva, Zhanat. “Dil Bilimleri Kültür ve Edebiyat: Kazakçanın Ağızları ve Özbekçenin Çimkent Ağzına Etkisi Üzerine”. Ankara: Padam Yayınları, 2016, 316-329.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınevi, 2013.
- Gabain, Annemarie Von. *Eski Türkçenin Grameri*, çev. Mehmet Akalın. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- İbragimov, Zhumagali. *Siriderya Boyu Kazak Ağızları (Kızılorda ve Türkistan arası)*, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Jünisov, Nakısbek. *Halık Tilinin Jergiliktı Ereşelikleri*. Almatı: Mektep Yayınevi, 1981.
- Kaliyev, Gabdolla – Sartbayev, Shora. *Kazak Diyalektologiyası*. Almatı: Gılım Yayınevi, 2002.
- Kaliyev, Gabdolla. *Qazaq Govorlarındağı Diyalektilik Söz Tuwdırw*. Almatı: Mektep Yayınevi, 1985.
- Koç, Kenan - Doğan, Oğuz. *Kazak Türkçesi Grameri*. Ankara: Gazi Yayınevi, 2004.
- Koç, Kenan. *Türkistan Diyalektisiniñ Söz Kori*. Almatı: Yeltanım Yayınevi, 2014.
- Nakısbekov, Oqas. *Qazaq Tiliniñ Auspalı Govori*. Almatı: Gılım Yayınevi, 1972.
- Nakısbekov, Oqas. *Qazaq Tiliniñ Oñtüstik Govorlar Tobı*. Almatı: Gılım Yayınevi, 2010.
- Shakhipova, Farida. *Kazak Türkçesinin Merkezî Kuzey ve Doğu (Orta Jüz) Ağızları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Tekin, Talat. *Orhon Türkçesi Grameri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Tekin, Talat. *Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler*. Ankara: Simurg Yayınevi, 1995.

HOCA AHMED YESEVÎ KÜLLİYESİ VE BURADA MEDFUN KİŞİLER

KHODJA AHMAD YASAVI COMPLEX AND THE PEOPLE BURIED THERE

MUHAMMED BİLAL ÇELİK*

Sorumlu Yazar

LAZİZA NURPEİS**

Öz

Hoca Ahmed Yesevî, Türk Dünyası'nın yetiştirdiği en seçkin ve meşhur mutasavvıflardan biridir. Onun öğretisi ölümünden sonra da insanlar üzerindeki etki bırakmış ve türbesi bir külliyeeye dönüştürülerek insanların hizmetine sunulmuştur. Külliye sadece manevi olarak değil, maddi olarak da Müslümanlara hizmet vermiş, külliyeeye konulan 2 tonluk bir kazanla yüzyıllarca insanlara şerbet ve yanında yemek dağıtılmış, bunun yanı sıra içinde bulunan mescit, kütüphane ve medrese gibi birimlerin her biri ayrı ayrı insanların istifadesine sunulmuştur. Bunun yanı sıra Kazak Hanları devlet işlerinin bir kısmını bu külliyeeden idare etmişlerdir. Defnedildiği külliye daha erken zamandan itibaren insanların ilgisini çektiği gibi öldükten sonra da buraya gömülmeyi istemelerini gündeme getirmiştir. Buraya gömülmeyi istemek, bir prestij meselesi olduğu kadar, hocanın ruhaniyetinden istifade etme ve hocanın türbesine gelenlerin kendileri için de dua edeceklerini ümit etme gibi birtakım amaçlara matuf olmalıdır. Buraya gömülen kişilerin kimler olduğu hakkında araştırma-inceleme eserler ile külliye hakkında hazırlanmış internet sitelerinden yararlanıldığı gibi külliyeeye yapılan alan ziyareti ve yerinde yapılan incelemeler de makalenin hazırlanmasına katkı sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkistan, Hoca Ahmed Yesevî, Külliye, Türbe, Kazak Hanları.

Abstract

Khodja Ahmad Yasavi is one of the most distinguished and famous Sufis raised by the Turkish World. His teachings left an impact on people even after his death and his tomb was transformed into a complex and offered to the service of people. The complex served Muslims not only spiritually but also materially, a 2-tonne cauldron was placed in the complex and sherbet and food was distributed to people for centuries; in addition to this, each of the units such as masjid, library and madrasah were offered to the benefit of people separately. In addition, Kazakh Khans managed some of their state affairs from this complex. The complex where the Khodja buried attracted people's attention from an early time and brought up the fact that they wanted to be buried here after their death. The desire to be buried here must be a matter of prestige, as well as a matter of benefiting from the spirituality of the Khodja and hoping that those who come to the tomb of the Khodja will pray for themselves. The books and articles about who are the people buried here and the websites prepared about the complex have

Araştırma Makalesi / Künye: ÇELİK, Muhammed Bilal – NURPEİS, Laziza. "Hoca Ahmed Yesevî Külliyesi ve Burada Medfun Kişiler". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 207-226. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1576134>

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, E-mail: bcelik@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8246-134X.

** Dr., Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Gazetecilik Fakültesi, UNESCO ve Uluslararası Gazetecilik Bölümü, E-mail: aruana84@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2564-8888.

been used, as well as the field visit to the complex and on-site investigations have contributed to the preparation of the article.

Key Words: Turkestan, Khodja Ahmad Yasavî, Complex, Mausoleum, Kazakh Khans.

Giriş

Sırderya'nın orta ve aşağı mecraları, eski çağlardan beri kuzeye, bozkırın derinliklerine doğru ilerleyişin ana yollardan birisiydi. Tacirler, zanaatkârlar, çiftçiler ve kolonizatör Türk dervişleri üzerinden yerleşik kültürün kazanımları, göçebelerin yaşadığı bu bölgelere nüfuz etti ve burada ciddi bir güç ve imkân kazandı. Zamanla, geçici ticaret yerlerinin yerini kalıcı çarşılar/pazar yerleri aldı ve bu mekanlar süreç içinde şehirlerin doğuşuna zemin hazırladı. MS 12. yüzyılda, birçok köy ve kasaba Şaş'tan (Taşkent) Sırderya'nın sağ kıyısı boyunca uzanan kervan yolu boyunca yayılmıştı. Bunlardan biri olan ve o zamanlar Yassı (Yası, Yesi) olarak adlandırılan, şimdiki Türkistan şehrinde Hoca Ahmed Yesevî isimli bir Sufi ortaya çıkmış ve kendinden yüzyıllarca söz ettirecek faaliyetlerde bulunmuştu.

'Pir-i Türkistan' ve 'Hazret-i Türkistan' lakaplarıyla meşhur olan Hoca Ahmed Yesevî, Sufizmin önemli temsilcilerinden olsa da kimi kaynaklarda filozof, mistik şair ve din vaizi olarak da anılmıştır. Yesevî, yaklaşık 1093 (bazı kaynaklara göre 1103) yılında İspicâb'da (İsficâb, Akşehir, Sayram) doğmuş, 1166 yılında Yesi'de vefat etmiştir. Yesevî'nin babası, İftiharoğlu Mahmud'un oğlu İbrahim, yerli bir Türk'tü. Çocukken, düşünceli, duyarlı ve heyecanlı biri olan Ahmed, manevi eğitimiyle ilgilenen şeyhi Arslan Baba'nın dikkatini çekti. Menkıbelere göre, bu durum biraz da Hz. Peygamber'in işaretine dayanmaktaydı (*Dîvân-ı Hikmet*, 2017, 46; Seyyid Hasan Hoca Nakibü'l-Eşraf Buharî Nisarî, 1377/1999, 301-302; Köprülü, 1976, 27-28; Eraslan, 1989, 160). Efsanevi rivayetlere göre, hem ilk öğretmeni, hem de manevi rehberi olan Arslan Baba'nın yanında ne var ki ancak bir yıl kalabildi. Bir yıl süresince ondan İslam'ın temel meselelerini öğrenen Hoca Ahmed Yesevî, çok geçmeden halk arasında oldukça şöhret buldu. 27 yaşına geldiğinde ise zamanının en önemli kültür merkezlerinden biri olan Buhara'ya gitti ve ünlü Sufi şeyhi Yusuf Hemedanî'nin (1049-1140) müridi oldu (*Dîvân-ı Hikmet*, 2017, 55; Köprülü, 1976, 32, 65; Masson, 1930, 3). Yusuf Hemedanî'nin, talebe yetiştirme ve sufilik faaliyetleriyle, başlıca ve ünlü tarikatların -Kübreviyye, Yesevîyye, Nakşibendiyye, Bektaşîyye ve Çiştîyye- oluşumunda etkisi vardır. Ahmed Yesevî, Yusuf Hemedanî'nin dergâhında talebe olup onunla birlikte çeşitli şehirlere, İslam kültürünün ve biliminin geleneksel merkezlerine kapsamlı seyahatler yaptı. Bu seyahatler sırasında, Hemedanî ile birlikte Mekke'ye de hac ziyaretinde bulundu. Henüz 34 yaşındayken, Ahmed Yesevî, bir âlim, kelam ve fıkıh uzmanı ve en önemlisi bir sufi olarak tanınır hale geldi (*Dîvân-ı Hikmet*, 2017, 56). İlahiyat bilgisine ek olarak, doğa bilimleri hakkında da geniş bir bilgi birikimi edinmiş, Türkçeye ek olarak Arapça ve Farsça dillerine hâkim olmuş ve hocası Yusuf Hemedanî'nin ölümünden sonra, bir süre Buhara'daki Sufilere rehberlik etmiştir. 35 yaşındayken, Yusuf Hemedanî'nin talimatlarını hatırlayarak memleketine, Türkistan'daki Yesi şehrine şeyhinin üçüncü halifesi (ilk ikisi Hoca Abdullah Berkî (ö. 1160) ve Hoca Haşan Andakî (ö. 1157)'dir) olarak dönmüştür. Burada bir şeyh-mürşit olarak kendi dergâhını kurmuş ve hayatının sonuna kadar İslam'ı anlatma ve yayma çalışmalarına devam etmiştir. Ahmed Yesevî, Sufizmin Türk kolunu, Allah için kendini unutan bir sevgi yolunu başlatıp geliştirdiği gibi Türk-İslam dünyasında derin izler bırakmasına vesile olmuştur (Kenjetaev, Jandarbek, 2017, 53).

Geleneksel anlatıya göre, Hoca Ahmed Yesevî, ibadete daha fazla vakit ayırmak amacıyla 63 yaşında dünyevî yaşamını geride bırakarak uzlete çekilmiştir (*Dîvân-ı Hikmet*, 2017, 63). *Divan*'daki kendi ifadesine göre, Hoca Ahmed Yesevî, vefat edinceye kadar kalan ömrünü Yesi şehrindeki tekkesinin avlusunda müridlerine hazırlattığı üç arşın derinliğindeki çilehanede ibadetle geçirmiştir (*Dîvân-ı Hikmet*, 2017, 68; Köprülü, 1976, 37, 75; Baş, 2011, 27). Bu tercihinin gerekçesi olarak, Peygamber ömrünün 63 yıl olması ve bu sürenin bir müminin dünya hayatında ideal bir ömür süresi olduğuna inanması gösterilmektedir. Yesevî, 1166 yılında vefat etmiş ve veliyullahtan biri kabul edilerek Yesi şehrindeki tekkesinin bulunduğu alana defnedilmiştir.

Esasında külliye terimi türbenin içinde yer aldığı bina için kullanılsa da sit alanına teşmil edilebilir. Bu yüzden bu makalede sit alanı külliye, türbenin içinde yer aldığı yapı bina olarak isimlendirilecektir. Bina 2003 yılında UNESCO tarafından Dünya Mirası Listesine alınmış ve çevresi sit alanı olarak ilan edilmiştir. Binada en başta Hoca Ahmed Yesevî'nin türbesi bulunmaktadır. Ancak külliye içinde türbe haricinde başka birimler de mevcuttur. Binanın çevresinde ise medfun kimi kişilerin türbelerinin yanı sıra bir hamam ve Türkiye Cumhuriyeti tarafından yaptırılan bir cami gibi yapılar da vardır. Sit alanı içine gömülen çok sayıda kişinin kabirleri çeşitli nedenlerle tahrip olunca mezar taşları (ya da geriye ne kaldıysa) Hoca Ahmed Yesevî'nin türbesinin içinde yer aldığı binaya taşınmıştır.

Türk-İslam dünyasında veli kabul edilen zatların yakınına defnedilme geleneği oldukça yaygındır. Mesela bunun bir örneğini Buhara'da medfun olan büyük sufi Muhammed Bahaeddin Nakşibendi'nin türbesinde görebiliriz. Türbe yakınındaki mezarlıkta başta Buhara Hanlığı hükümdarları olmak üzere onlarca kişinin mezarı bulunmaktadır. İslami dönemde, nasıl ki başta hükümdarlar olmak üzere seçkinler hayatta iken bir evliyanın kızıyla evlenerek ikballerini ve meşruiyetlerini garanti almaya çalışmışlarsa, vefatlarından sonra da bölgenin en meşhur Allah dostunun türbesine komşu olmakla da onlar birtakım beklenti içine girmişlerdir. Hatta bu durumu İslam'ın kabulü öncesine de götürmek mümkündür. İslam'ın kabulü öncesi devirde atalar kültü olarak tanımlanabileceğimiz seçkin ve iz bırakmış ataların gömülü olduğu yerlerin kutsal kabul edilmiş olması dikkat çekicidir (Günay, Güngör, 2003, 85).

Bir Allah dostunun yanına gömülmek istenmesinin muhtemel nedenleri arasında, bunun kendisi ve ailesi için bir prestij olduğu kadar, kabir azabının hafif geçmesi için bir vesile olduğuna inanılması ve hoca için gelenlerin kendilerini de duaya ortak edeceklerinin umulması sayılabilir. Özellikle hükümdarlar için bu durum hanedanının meşruiyeti için ek bir destek olarak kabul edilebilir.

Hoca Ahmed Yesevî Külliyesi'ne bugüne kadar tespit edilebildiği kadarıyla aşağıda isimleri yer alan kişiler gömülmüştür.¹

I. Dini-Manevi Kişiler – 45 kişi

- 1- Hoca Ahmet Yesevi İbrahimoğlu (1041-1166)
- 2- Sultan İbrahim (XII. yüzyıl)
- 3- Kokıras Han (XI. yüzyıl)
- 4- Evliya Han (XI. yüzyıl)

1 <https://azretsultan.kz/tizim/> (erişim tarihi 02.08.2024); “Kesenede kimder jrlengen?”, *Yasavi Murasy, Respublikalyk medeni-tanyndyk gazetesi*. No. 2(2), Kasım 2016; “Kesenede kimder jrlengen?”, *Yasavi Murasy, Respublikalyk medeni-tanyndyk gazetesi*, No.1(3). Ocak 2017.

- 5- Şornağat Han (XI. yüzyıl)
- 6- İlyas Han (XI. yüzyıl)
- 7- Saad Evliya (Yolbars Han, XI. yüzyıl)
- 8- Bağdizan Ak Toprak Evliya
- 9- Abdilda Han
- 10- Şihabeddin Server (XII. yüzyıl)
- 11- Fam Aşık Zikirci
- 12- Şayık Necmeddin
- 13- Baba Garip
- 14- Ündemes Ata
- 15- Uşbas Ata
- 16- Şehabeddin İsficabî (Hazret-i Molla)
- 17- ...Hoca... (1431-1432)
- 18- Muhammed Hoca ibn Erhoca Kadı (1414)
- 19- Buhar Hoca
- 20- Hoca Derviş Muhammed (1504,1514, 1525)
- 21- Toktasın ibn Hoca Hüdayberdi (1543)
- 22- İshak Hoca Şeyhülislam (XVII. yüzyılın ikinci yarısı)
- 23- İbn... Nasır Ata (1679-80)
- 24- ... Yakup Ata ibn Hoca Feyzullah (XVII. yüzyıl)
- 25- Cüneydullah Hoca Nakib (1836)
- 26- Ali Ekber Hoca Nakib (1866)
- 27- İmam Cafer Hoca Kadı (1872)
- 28- Kıpçak, Tokpan Kostanoğlu Cantas (1879)
- 29- Molla Hoca ibn Molla (1874)
- 30- Bek Şaykım Hoca
- 31- Hacı Hoca Müsiralı Sufi Aziz Tekeşşaykoğlu (Yadikoğlu, 1639-1721)
- 32- Hoca Savranbay Müsiralı Sufi Aziz oğlu (1752)
- 33- Hoca Begimısık Ata (Kadıbek Biyle birlikte gömülmüştür, XVIII. yüzyılın ikinci yarısı)
- 34- Celayir Bayşeğir Baba Toktıbekoğlu (XV-XVI. yüzyıl)
- 35- Karakesek Şanşar Hafız Bülbüloğlu (XVI- XVII yüzyıl)
- 36- Kosdevlet Nurbi Hafız (XVI. yüzyıl)
- 37- Aktan Hafız (XVI. yüzyıl)
- 38- Nayman Konakay Evliya (XVII.-XVIII. yüzyıl)
- 39- Celayir Narınbay Evliya (1763)
- 40- Kereyit Amandık Evliya Arıkoğlu (1644-1734)
- 41- Abdulcabbar ibn Ahmedullah Hafız (Cabbar Hoca ibn Zahur Hoca ibn Ahmed Hoca, 1662)
- 42- Abbas Sahib Konısbay Tanrıverdioğlu
- 43- Fazıl Hoca ibn Abzal Hoca

- 44- Yetimler (Yetimler) Aytuar Hacı (XIX. yüzyıl sonu)
 45- Nayman, Teristanbalı Esirkep Hacı Hocageldioğlu (1668-1767)

II. Timurlu, Şiban Hanedanları ve Kazak Hanlığı'na Mensup Olup Gömülenler – 10 kişi

- 46- Emirzade Ali ibn Mirza Burunduk (1438)
 47- Köçküncü Han Ebulhayr Han oğlu (yaklaşık 1530)
 48- Keldi Muhammed Sultan Söyünç Han oğlu (XVI. yüzyılın birinci yarısı)
 49- Mübarek Şah Sultan Keldi Muhammedoğlu (1519)
 50- Kul Muhammed Sultan Keldi Muhammedoğlu (1524)
 51- Emir Şucaüddin Mansur Mirza (Emir Hüseyin Kongrat neslinden, 1533-34)
 52- Emir Şucaüddin Hilal Mirza (Emir Hüseyin Kongrat neslinden, 1534-35)
 53- Mirza... Muhammed... bin Emir Han (1541)
 54- Baki Sultan Mir Kelani (XVI. yüzyılın ikinci yarısı)
 55- Parsi (Farisi) Muhammed

III. Kazak Hanları – 21 kişi

- 56- Esim (İşim) Han Şığay Han oğlu (1598-1628)
 57- Canıbek Han Esim Han oğlu (1629-1646)
 58- Cihangir Han Esim Han oğlu (1646-1652)
 59- Tevke Han Cihangir Han oğlu (1680-1715)
 60- Tursun Han Hudaymende Sultan oğlu (1712-1717)
 61- Kayıp Han Hüsrev Sultan oğlu (1715-1719)
 62- Bolat Han Tevke Han oğlu (1718-1726/29)
 63- Sameke Han Tevke Han oğlu (1724-1735)
 64- Yolbars Han Abdullah Han oğlu (1720-1740)
 65- Seyit Han Sameke Han oğlu (1739-1745)
 66- Barak Han Tursun Han oğlu (1749-1750)
 67- Şığay Han Barak Han oğlu (1750)
 68- Ebulmambet Han Bolat Han oğlu (1739-1771)
 69- Abılay Han Veli Sultan oğlu (1771-1780)
 70- Ebulfeyz Han Ebulmambet Han oğlu (1771-1783)
 71- Tevke Han Ebulmambet Han oğlu (1771-1797)
 72- Esim Han Sameke Han oğlu (1755/56-1798)
 73- Bolat Han Ebulmambet Hanoğlu (1771-1798)
 74- Toğay Han Karabaş Sultan oğlu (1827)
 75- Bökey Han Barak Han oğlu (1816-1819)
 76- Alikan Han Karabaş Sultan oğlu (1858-1860)

IV. Sultanlar – 8 kişi

- 77- ... sultan ... (1582)
 78- Ondan Sultan Şığay Han oğlu (1583-85)
 79- Kaynar Küşek Sultan Ondan Sultan oğlu (1598 yılı sonunda vefat etmiştir)
 80- Kasım Sultan Abılay Han oğlu (1836)
 81- Baydemir Sultan
 82- Maman Sultan Barak Han oğlu (1750)
 83- Sultan Mahmud Töre (1870)
 84- Bopı Sultan Ebülfeyz Han oğlu (1784)

V. Biyeler – 25 kişi

- 85- Argın (Arğın) biy Keldibekoğlu (1667-1763)
 86- Argın, Bertis biy Şanşar oğlu (Keldibeğin kardeşi, 1633-1707)
 87- Argın Anet Baba Kişik oğlu (1626-1723)
 88- Ku dauştı Kuttıbay biy Narınbayoğlu (XVII.- XVIII. yüzyıl)
 89- Esirkep biy (XVIII. yüzyıl sonu)
 90- Karavul Düysen biy Esenberlioğlu (XVIII. yüzyıl sonu)
 91- Argın Atığay Bağıs Ecimbet biy Kızıroğlu (XVIII. yüzyıl)
 92- Nayman, Bağınalı Şongara biy Sarıoğlu (1815-1870)
 93- Argın Hannabiy (Şımı biy) Serkeoğlu (1877-78)
 94- Sangıl, Külen bi Üsenoğlu
 95- Kongırat, Canlar, Külen biy Eymenbetoğlu (1735-1740)
 96- Nayman, Baltalı, Üsen biy (XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ve XIX yüzyıl başı)
 97- Argın, Aydabol, Şong biy Edige oğlu (1764-1836)
 98- Argın, Torayğir biy Edigeoğlu, Şong biyin kardeşi (1837)
 99- Argın Süğüroğlu Mescitbay – Şakşak Canıbek'in batagöyü (dua eden kişi, XVIII. yüzyıl)
 100- Şaştığul Bi (XVIII. – XIX. yüzyıl)
 101- Argın, Karakesek Karamendi biy Tölemisoğlu (XVIII. yüzyıl)
 102- Argın, Tobuklu Karamendi biy Şakaoğlu (1707-1797)
 103- Argın, Karaoğul Kanay biy Kuttimbetoğlu (1695/98– 1780)
 104- Sangıl Düysen biy Savranbeyoğlu
 105- Abbas Turdukul biy Hocamkul oğlu (Kurmantayoğlu) (1894-1895)
 106- Nayman, Bağanalı, Babur biy Bökenişbeyoğlu (1770-1864)
 107- Madyar biy Cavğaştıoğlu (1655-1735)
 108- Dulat, Şımır Konay Biy (1687-1769)
 109- Karakıpçak Hacıbey biy Karpıkoğlu (1791-1866)

VI. Atalıklar – 4 kişi

- 110- Argın, Altay, Seydalı Arslan Atalık (yaklaşık 1560-1650)

- 111- Argın, Altay, Seydalı Arslan Barkı (batur) Atalık (1615-1712)
 112- Karatemir Mambet Atalık Bulgakoğlu (1690-1769)
 113- Argın, Seydalı Niyaz Batur Barkıoğlu (XVIII. yüzyıl)

VII. Baturlar, kahramanlar – 67 kişi

- 114- Atığay Kuleke Batur, Tilevke'nin babası (XVII. yüzyıl başı)
 115- Şekti Tilev Batur Aytoğlu (1630-1684)
 116- Şekti Coldıyak Batur Tilevoğlu (1665-1684)
 117- Kaldıbay Batur Kangeldioğlu
 118- Sirgeli Esirkep Batur Camankaraoğlu (1696)
 119- Karakerey Kazanbay Batur (1680-1730)
 120- Taraktı Hıdır Naymantay Batur (1745)
 121- Sangırak Batur Toktıbayoğlu (1692-1749)
 122- Argın Hocanazar Batur Dosoğlu (XVII. yüzyıl)
 123- Tobıktı, Kökenay Batur Ümbeteyoğlu (1648-1728)
 124- Atığay, Koylu (Koyunlu) Andihoca Batur (1672-1752)
 125- Şakşak Canıbek Batur (1693-1751)
 126- Kerey Canıbek Batur (XVIII. yüzyıl)
 127- Sirgeli Tilevke Batur (Tileoğlu) Karabatur (1694-1754)
 128- Tobıktı Candos Batur Olcayoğlu (1715-1752)
 129- Argın Mergen Batur Babasoğlu Denizbey (1691-1754)
 130- Karson Tanıbay Batur Beknazaroğlu (1670-1755)
 131- Argın Kuleke Batur Tanrıverdioğlu (1750-1760)
 132- Tama Devletgeldi Carasoğlu Buzav Batur (1700-1780)
 133- Kırıkıltık Aday Şoğı Mungaloğlu (1667-1726)
 134- Karabalvan Canuzak Aldiyaroğlu (1688-1749)
 135- Nayman Matay Börıbey Batur Sarioğlu (1694-1756/60 yılında vefat etmiştir)
 136- Yetimler Süyülüş Batur Eskaraoğlu
 137- Argın Koylubey Batur Malayoğlu (XVIII. yüzyıl)
 138- Kongırat, karaşa Aytbay Batur Sırgakoğlu (XIX. yüzyıl)
 139- Öteyoğlu Bekbaoğlu Batur (XVIII. yüzyıl)
 140- Kete Tekey Batur Karpıkoğlu (1679-1764)
 141- Kancığalı Begenbey Batur Akşaoğlu (1680-1775)
 142- Cavtik Batur Tangıbayoğlu (1731-1775)
 143- Atığay Capek Batur Davutbeyoğlu (1771)
 144- Nayman Bağanalı Tölek Batur Ötepoğlu (1698-1775)
 145- Koralas Cavğaş Batur Kırbaşoğlu (1733-1782)
 146- Kerney Carılgap Batur Tüyteoğlu (1733-1784)
 147- Şanşar Mamay Batur Börteoğlu (1704-1789)
 148- Kerey Beyimbet Batur Töbetoğlu (1692-1779)

- 149- Tama Biciğit Batur Buzayoğlu (1719/20-1796)
- 150- Dulat Koykeldi Batur (1702-1795)
- 151- Yak Hacibekoğlu Esenkul (Yalanbaş) Batur (1690-1766)
- 152- Kancıgalı Alibek Batur Hodayverdioğlu (1701-1806)
- 153- Kongrat, karaşa Sırğak Batur Niyazoğlu (XVIII. yüzyıl)
- 154- Karcas Mirzakul Batur (XVIII. yüzyıl)
- 155- Nayman Tokpanbet Batur Tungatoğlu (Kolağaç Baba, 1705-1801)
- 156- Matay Dörtkara Apır Batur (1736-1739)
- 157- Tobıktı Mamay Batur (XVIII. yüzyıl başı - 1810)
- 158- Nayman Dulığa Batur Köşerbayoğlu (1836-1890)
- 159- Mangciğul Batur
- 160- Argın, Karakesek, Esey Batur (XVIII. – XIX. yüzyıl)
- 161- Kanglı Esenbay Batur (1772-1844)
- 162- Şerkeş Sütemgen Batur (XVII. – XVIII. yüzyıl)
- 163- Kıpçak Niyaz Batur Özdemiroğlu (XVIII. yüzyıl)
- 164- Aytbay Batur Atgeldiroğlu (XVIII. yüzyıl)
- 165- Köleğen Beymenbet Batur Öteyoğlu (1683-1770)
- 166- Kongrat Celkildek Batur Böltekoğlu (XVIII. yüzyıl)
- 167- Argın Karatoğa Kalmambet Batur Casıbayoğlu (XVIII. yüzyıl)
- 168- Botpay Karpık Batur Öteboğlu (1715-1800)
- 169- Sirgeli Şongay Batur (1718-1799)
- 170- Argın Kozgan Bekşe Mergen Batur (XVIII. yüzyıl)
- 171- Kerney Büyükoğlu Balta Batur (1742-1743)
- 172- Argın, Tobıktı Bökenşi Batur Kaydosoğlu (1700-1780)
- 173- Kongrat, karaşa Mamek Batur Niyazoğlu (1700-1780)
- 174- Kongırşunak Erdes Şürenoğlu (Şoraoğlu) (XVIII. – XIX. yüzyıl)
- 175- Alban Hacıbey Batur Naymanbeyoğlu (yaklaşık olarak 1699-1778)
- 176- Argın, Karakesek, Koyanşıtagay Kosağalı Batur Tilekoğlu (XVIII. – XIX. yüzyıl)
- 177- Kongrat, Bocban Esey Batur Bolatayoğlu (XVIII. yüzyıl)
- 178- Kongrat, Baylar-Canlar Süyündük Batur (XVIII. yüzyıl)
- 179- Argın, Karakesek Hocan Batur Düysenbayoğlu (1686-1777)
- 180- Argın, Karaul Cayılğan Batur Malbaktioğlu (XVIII. yüzyıl)
- 181- Dulat, Sikım Bökey Batur Sultanoğlu (XVIII. yüzyıl)

VIII. Aziz Anneler – 16 kişi

- 182- Ayşe Huştac Musahocakızı (XII. yüzyıl)
- 183- Cemile Huştac (Hoca Ahmet Yessavi'nin kızı, XII. yüzyıl)
- 184- Bibi Hasab
- 185- Rabia Sultan Begüm Uluğbek kızı (1485)

- 186- Mahdalya Hanum, Şibani Han'ın eşi (karısı) (XV. yüzyıl)
 187- Aman Bike Hanım Canıbek Han kızı (1519-1520)
 188- Mastura Hanum Keldi Muhammed kızı (1519-1520)
 189- Hadişe Sultan Mavlen Aziz kızı (XVI. yüzyıl başı)
 190- Dana Bibi Mir Kelani (XVI. yüzyıl ikinci yarısı)
 191- Karona Bibi Emir Nasrullah kızı (1689)
 192- Kamile Hanum Bektasbiykızı (Şakşak Canıbek Batur'un Annesi, XVIII. yüzyıl – 1743 yılında vefat etmiştir)
 193- Cankız (1886)
 194- Argın, Basentin Hanum Bike Kazangapkızı
 195- Bopay Hanum Kasım Sultan kızı (XIX. yüzyıl)
 196- Abılay Han'ın baybişesi (birinci eşi) (XVIII. yüzyıl)
 197- Bolğan Baybişe Cuman gelini (XIX. yüzyıl)

IX. Datkalar ve Bolıslar – 10 kişi

- 198- Yetimler Bayzak Datka (XIX. yüzyıl birinci yarısı)
 199- Tiney Elkondı Datka (XIX. yüzyıl birinci yarısı)
 200- Yetimler Orazgeldi Datka (1700-1785)
 201- Yetimler Kanay Datka Baygeldioğlu (XIX. yüzyıl)
 202- Kıpçak Tursınbay Datka Bürkütbeyoğlu (1798-1854)
 203- Cavğaştı Kudas Datka Kilkeoğlu (XIX. yüzyıl)
 204- Abbas Kolşabeyoğlu Konusbay Bolı (Konısbayoğlu Kurban, 1865)
 205- Yetimler Atığayoğlu Bitabar Bolı (XIX. yüzyıl ikinci yarısı)
 206- Bocban Kaydayıloğlu Mirzabay Bolı (XIX. yüzyıl İkinci yarısı)
 207- Nayman Aktaz Üveyis Bolı Baycanoğlu (1877-1878)

X. Asil İnsanlar – 29 kişi

- 208- ...Toktamıs... (1543-1544)
 209- Bilinmeyen İnsanın Taşı (Mezar Taşı) (900 diye bir yazı saklanmıştır, bu ihtimalle 1595)
 210- Abbas Beken Mirza Tursunbeyoğlu (1588-1598)
 211- Kırıkmlık Şoban Camankuloğlu (1701-1773)
 212- Abbas Konı Tanrıverenoğlu
 213- Tümen Mirza Aymenbetoğlu
 214- Şanşar Carılkap Tilevkeoğlu (XVII. – XVIII. yüzyıl)
 215- Argın Külik, Aybasbay
 216- Argın Aydabol, Akpanbay
 217- Nayman Aldabergen – Tileuli Binbaşı'nın Babası
 218- Argın, Karakesek Baydevlet Hudayverdioğlu (XVII. - XVIII. yüzyıl)
 219- Kişi Cüz... Ahmet Feyzullahoğlu (1866-67)
 220- Manğıtay Kuttıbayoğlu Toğızbay Dede (XVIII.-XIX. yüzyıl)

- 221- Argın Mahambet (1897)
- 222- Köşek Tatımırzaoğlu
- 223- Baykişi Tatımırzaoğlu
- 224- Cankişi Tatımırzaoğlu
- 225- Konısbayoğlu Kurban (Kulsa Kulbayoğlu) Rulu Cabay (1874-1875)
- 226- Tacir oğlu (ibn Tacir)
- 227- Argın Cabbar... Murat... — (1897-1898 vefat etmiştir)
- 228- Argın Kambar Talipbeyeoğlu (1897-1898)
- 229- Biğan (Span) Mirza Kurasbeyeoğlu (XIX. yüzyıl sonu)
- 230- Nayman Bekbolat Küšetkaloğlu (XIX. yüzyıl sonu)
- 231- Argın Cuman Sarmantayoğlu (XIX. yüzyıl)
- 232- Argın Ernazar Sarmantayoğlu (XIX. yüzyıl)
- 233- Argın Alda Sarmantayoğlu (XIX. yüzyıl)
- 234- Argın Koşubayoğlu Cuman oğlu (XIX. yüzyıl)
- 235- Argın, Toka Baygozu Cangeldibiy oğlu
- 236- Kongrat, Baylar-Canlar Mama Evliya (XVIII. yüzyıl)

Görüldüğü üzere ve bugüne kadar tespit edilebildiği kadarıyla külliyeye Hoca Ahmed Yesevî de dahil olmak üzere toplamda 236 kişi gömülmüştür. Bunlardan 45'i manevi-ruhani kişi, 10'u Timurlu, Şiban ve Kazak hanedanlarına mensup kişiler, 21'i Kazak Hanı, 8'i Sultan (hanedan üyesi), 25'i Biy (kabile reisi), 4'ü Atalık (üst düzey devlet görevlisi), 67'si Batur (savaşçı, kahraman), 16'sı Aziz Anne (hükümdar/sultan annesi, eşi, kız kardeşi, kızı), 10'u Datka² ve Bolıs³, 29'u ise soylulardandır.

Elbette burada gömülü kişilerden en önemlisi Hoca Ahmed Yesevî'dir. O vefat edince kendisine nispeten sade bir anıt-mezar yapılmıştı. Ancak bugünkü şeklini Emir Timur'un gayretleri neticesinde almıştır.⁴

Tarihte Türklerin kurmuş olduğu 16 büyük Türk Devleti'nden birini tarih sahnesine çıkararak Emir Timur (Timur Bey, 1336-1405), Ahmed Yesevî'nin bir takipçisi olarak ve anlatıya göre onu rüyasında görüp ondan işaret alarak onun artık iyice harap olmuş mezar yerine bir türbe diktirmeye karar vermiştir (Hüsameddin b. Şerefeddin, 1902, 25-27; Husain Amirhanov, 2010, 37; Köprülü, 1976, 41, 79). Elbette bu gerekçenin bir yönü olsa da diğer bir yönü de Altın Orda Hanlığı'na karşı kazandığı başarıların ve Sırdeya boyundaki şehirleri ele geçirmesinin bir zafer sembolü olarak Emir Timur

2 Farsça bir kelime olan Datka (Dadhah) hanlıklardaki en üst rütbelere biridir. Kabile beyinden üstün, belki hanedan üyesi sultana eşit bir rütbe olup sadece hanedan emiri alırdı.

3 Bolıs, Rus İmparatorluğu tarafından Kazak bozkırını kolonileştirmek için uygulamaya konulan ve yerel nüfusu yönetmeyi amaçlayan idari bir yönetim organıdır. 1822 yılında "Sibirya Kazakları Şartına" göre Kazakların Rusya sınırındaki yerleri idari olarak taksim edilmiştir: Oblast (Bölge), Uezd (ilçe), Bolıs (kasaba), Aulı (köy). Sonra 1868 yılında "Geçici Şartına" göre tüm Kazak bölgeleri bu sistemle yönetilmeye başlamıştır. 1917 yılı Sovyet Devrimi'ne kadar bu uygulama devam etmiştir. Buna göre Bolıs, kasaba yöneticisi anlamındadır.

4 Binaya girişin üst kısmında şöyle yazmaktadır: "Bu kutsal türbenin yapılmasını büyük emir, ümmetlerin hükümdarı, Rahman olan Melik'in lütfuna mazhar olan Emir Timur Küregen b. Emir Targay b. Emir Berkel b. Emir Eylenger b. Emir Alcil b. Emir Karaçar emretti. Allah onun hâkimiyetini ve saltanatını ebedi kılsın!" (Ahmerov, 2024, 192).

yeni türbe inşa ettirmeye karar vermiştir (Otarbaeva, 2012, 654).⁵ Sonuçta, 1397’den 1399’a kadar türbenin planının oluşturulmasını ve inşasını bizzat denetlemiştir. Emir Timur, türbenin inşası için Mevlâna Abdullah (Ubeydullah) Sadr’ı görevlendirmiş, o da Hoca Hüseyin Şirazî isimli mimara işi havale etmiştir. Azerbaycan, İran, Hindistan ve diğer ülkelerden 200 duvar ustası getirilmiş, 500 kişi dağlarda taşların hazırlanmasıyla uğraşmıştır. Taşların taşınması için Hindistan’dan getirilen 95 filden yararlanılmıştır. Binanın yapımında el yapımı ve yüksek kalitede tuğlalar kullanılmıştır. Türbe binası, yan boyutları 46,5 m genişliğinde ve 65 m uzunluğunda olup, güneydoğudan kuzeybatıya doğru yönlendirilmiştir. Yüksekliği neredeyse 10 katlı bir binaya eşittir. Yapım sürecinde büyük bir taçkapı, büyük bir kubbe, 35 hücre/oda ve diğer yapılar halinde planlanan bina kısa süre içinde inşa edilmiştir.⁶ Ancak türbenin içinde yer aldığı binanın taç kapısı Timur’un 1405’te ölümü nedeniyle tamamlanamamıştır. Türbenin inşasında çeşitli mimari model ve yöntemler kullanılmış, bu da yapının mimari açıdan zengin ve çeşitli olmasını sağlamıştır. Hoca Ahmed Yesevî Türbe Binası, Timur döneminin mimari ve sanatsal başarılarını yansıtan bir başyapıt olarak Türkistan’ın önemli tarihî ve kültürel abidelerinden biri kabul edilir. Türbe ayrıca uzunca bir süre cami ve medrese olarak da hizmet vermiştir (Otarbaeva, 2012, 655).

Türbe için bina dikilmişse de binada sadece türbe/kabir yoktur. Bir külliye halinde organize olan binanın içinde Kazanlık, Mescit, Aşhane (mutfak), Kütüphane, Küçük Aksaray, Büyük Aksaray ve Kudukhane (Kuyulu Oda) ile hücre/oda gibi başka birimler de mevcuttur.

Binanın merkezinde yer alan, kubbesi 18,2 m çapında ve 330 m² alanı olan büyük salon *Kazanlık* olarak isimlendirilmiştir. Burası ismini ortasında bulunan ve binanın en önemli parçalarından biri olup 1399 yılında, Emir Timur’un emriyle Türkistan’a 25 kilometre uzaklıktaki Karnak köyünde Abdülaziz Şerefeddin Tebrizi’nin demirhanesinde dökülmüş *Taykazan* ismiyle maruf kazandan almıştır. Kazanın altın, gümüş, bakır, bronz, kurşun, çinko ve kalay gibi yedi farklı metalin birleşiminden oluştuğuna inanılmaktadır (Masson, 1930, 16; Akar, 2017, 50). Kazan her şeyden önce boyutuyla benzersizdir. Toplam yüksekliği 1,62 m, taç kısmının çapı 2,42 m, konik taban ayağının alt çapı 1,08 m, yüksekliği 0,54 m, kazan çanağının yüksekliği 1,08 m’dir. 3000 litreye kadar su tutabilen kazanın ağırlığı yaklaşık iki tondur (İvanov, 1981, 75; Akar, 2017, 34). Kazanın kullanım amacı su içindir ve bu, kazanın üst süs kemer yazısından açıkça anlaşılmaktadır. Yazıda, *Taykazan*’ın “içme yeri” olarak yapıldığı belirtilmektedir. Bu, kazanın dini ve sosyal amaçlarla suyun dağıtımı için kullanıldığını göstermektedir. *Taykazan*’daki şekerli su, Cuma namazından sonra özel bir yemeğin parçası olarak insanlara dağıtılırdı. Bu yemek, fakirlere ve hacılara özel bir şekilde hazırlanmış “halim” adı verilen bir yemektir (Masson, 1930, 17). Halim, genellikle buğday, et ve çeşitli baharatlarla yapılan bir tür geleneksel yemektir ve dini ve sosyal topluluklarda önemli bir yere sahiptir. Bu anma yemeği, toplumun bir araya gelmesini ve yardımlaşmasını teşvik eden bir etkinliktir. Bu ritüel, Hoca Ahmed Yesevî’nin türbesinin sadece bir ibadet yeri olmadığını, aynı zamanda toplumsal

5 M. E. Masson ise Timur’un ince bir siyasi hesap yaptığını, göçebelerin dikkatini milli mabetlerine çektiğini, İslam’ı kabul eden halklarının siyasi birliğini vurguladığını, göçebeleri planın ihtişamıyla etkilemek ve bunu gerçekleştirirken imparatorluğun kudretini onlara göstermek istediğini ifade eder (Masson, 1930, 4). Musa Şamil Yüksel de, Hoca Ahmed Yesevî’nin türbesini inşa ettirmesiyle Türkistan ahalisinin Timur’a bakışının değiştiğine ve onlar arasında Timur’un yenilmez olduğu algısının geliştiğine vurgu yapmıştır (Yüksel, 2021, 192).

6 Muhtemelen türbe inşaatı hakkında ilk bilgi veren kaynağımız Yezdi’nin *Zafnamesi*’dir. Burada yapının iki yıl içinde bitirildiği ifade edilmektedir (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013, 275).

dayanışmayı ve yardımlaşmayı teşvik eden bir merkez olduğunu da göstermektedir.

Binanın kuzeybatısında bulunan mescit 16 penceresi olan bir kubbeye sahiptir. Mihrap odanın batısındadır. Mozaik işçiliği mihraba güzellik katmıştır. Cuma namazından sonra Yesevi dervişleri burada zikir çeker ve Hikmetlerden okurlardı (*Mausoleum of Khoja Ahmad Yasawi*, 2010, 38).

Mutfak bir koridorla Kazanlık'a bağlanıyordu. Burası Türkistan'da başka bir örneğine pek rastlanmayacak bir mimari tarza sahipti. Zamanında mutfakta haşlanmış buğday ve taze etlerden yapılan özel bir yemek hazırlanırdı. Hazırlanan bu yemekler geniş tabaklara konularak, Kazanlık'ta bekleyenlere ikram edilirdi. Türbenin güney tarafında yer alan bu oda, 18. ve 19. yüzyıllarda yapılan savaşlar sırasında bir miktar hasar görmüştür.

Türbenin 'Kitaphane' olarak adlandırılan kısmı, küçük bir oda olmasına rağmen büyük bir kültürel ve tarihî öneme sahiptir. Geçmişte eski el yazmaları, kitaplar ve evraklar burada saklandığı gibi günümüzde de burası aynı vazifeyi icra etmektedir. Bu odada, özellikle İslam dünyasının ve Türk kültürünün önemli yazılı eserleri korunmaktadır. Kütüphanede sergilenen en değerli eserler arasında 12. yüzyıla ait iki Kur'an-ı Kerim ile Hoca Ahmed Yesevî'nin "Hikmet" adlı eseri sayılabilir.

Hoca Ahmed Yesevî'nin gömülü olduğu 'Kabirhane' ise binanın güneybatı tarafında, yani Mekke yönünde bulunmaktadır. Odayı Kazanlıktan ayıran 14. yüzyıldan kalma süslemeleri olan ahşap bir kapı ayırmaktadır. Kapıda altın işlemeli harflerle yazılmış Kuran'dan ayetler bulunur (*Mausoleum of Khoja Ahmad Yasawi*, 2010, 13). Bu odada Hoca Ahmed Yesevî'nin naaşı bulunmaktadır. Oda gibi mezar taşı da tezyin edilmiştir ve üzerinde Kuran'dan ayetler bulunmaktadır. 7,15 m kenarlı kare bir oda olan kabirhanede açık yeşil renkte, yeşime benzer bir sanduka vardır ve yüksekliği 1,2 m'dir (Uğurlu, 1995, 983). Odada Ahmed Yesevî'nin mezarının yanı sıra eşi ve oğlu İbrahim Şah'ın mezar yerleri de vardır. Odanın kuzeyinde ise bir çeşit protokol kapısı hüviyetinde güzel dekore edilmiş 'Muhammed-i Hanefî' kapısı bulunur.

Yapı, ilk ciddi restorasyonu Buhara Hanlığı hükümdarı II. Abdullah Han zamanında görmüştür. Modern dönemde ise 1920'lerden itibaren zaman zaman restore edilen yapı, esas ilgiyi Kazakistan'ın bağımsızlığı sonrası görmüştür.

Sit alanı içerisinde Hoca Ahmed Yesevî'den başka 4 kişinin daha türbesi/kabri mevcuttur. Bunlar içinde en eski ve meşhuru 1428 yılında başkenti Çimgi-Tura'da (Tümen) Göçebe Özbek Devleti'ni kuran Ebu'l-Hayr Han'ın (1428-1468) eşi Rabia Sultan Begüm (Bike)'dür. Bu kadın aynı zamanda Timurlu Uluğ Bey'in kızıdır. 1451 yılında dönemin Timurlu hükümdarı Sultan Ebu Said Mirza'nın (1451-1469) tahtı ele geçirmesine yardım etmesine karşılık olarak Ebu'l-Hayr Han'a eş verilmiştir (Ahmedov, 1965, 132-133; *İstoriya Uzbekskoy SSR*, 1955, 350-351; Barthold, 1997, 122-123). Rabia Sultan Begüm bu evlilikten Köçküncü Han ile Söyünç Hoca Han'ı dünyaya getirmiştir. Böylece Rabia Sultan Begüm, Şibanîler ile Timurlular hanedanlarını aile bağlarıyla birleştirmiş ve iki rakip grup arasında kısa süreli de olsa siyasi bir ittifak yaratmış oldu. Ayrıca O, hükümdar kocası Ebulhayr Han'ın yanında önemli siyasi nüfuz sahibi oldu. Ebulhayr Han'ın 1468 yılında ölümünden sonra Türkistan şehrinde yaşamını sürdürdü ve 1485'te burada vefat etti (Man'kovskaya, 1969, 49). Oğulları da onun aziz hatırasına Türkistan şehrinde Hoca Ahmed Yesevî Türbesi'nin 60 metre güneydoğusuna kubbeli bir türbe inşa ettiler.⁷ Rabia Sultan

7 <https://azretsultan.kz/rus/mavzolej-rabiya-sultan-begim-hv-v/> (erişim tarihi: 02.08.2024).

Begüm'üm mezar taşında onun "Bu mübarek mezar rahmetli ve hayırlı Rabia Sultan Begüm bt. şahlar sultanı olan büyük ve azametli Uluğ Bey Kürekân b. büyük sultan Şahrüh Mirza b. muazzam ve mükerrem hakan Emîr Timur Kürekân'a mahsustur. Allah, kıyamet gününe kadar hepsinin mezarını nurlandırın. 870'inci sene" yazılıdır (Ahmerov, 2024, 196). Türbesi muhtemelen 1512'de hükümdar olan oğlu Köçküncü Muhammed Han (1512-1530) zamanında yaptırılmıştır. Türbeden, modern dönem kayıtlarda ilk kez, 1858 yılında Hokandlılar tarafından esir alınan Rus biyolog N. A. Severtsev tarafından söz edilmiştir (Man'kovskaya, 1969, 40). 19. yüzyılın sonuna kadar ayakta kalsa da müteakiben ciddi zarar görmüştür. Sonradan yeniden restore edilmiştir. Türbe esasında 4 oda ile ortada 8 kenarlı bir salondan oluşmaktadır.

Buhara Hanlığı'nın kurucusu Muhammed Şibanî Han (1500-1510) 1510 yılında Merv Savaşı'nda Safevi Devleti hükümdarı Şah İsmail'e (1501-1524) yenilip öldürülünce hanlık hanedan üyeleri arasında üleştirilmiş ve Taşkent'e bağlı Türkistan şehri Rabia Sultan Begüm'üm oğullarından Söyünç (Sevinç) Hoca Han'a (ö. 1525) düşmüştür. Külliyyede onunla birlikte Keldi Muhammed, onun çocukları Kul Muhammed, Mübarekşah ve Mastura Hanım da medfundur. Bunlar içinde sadece Mübarekşah Sultan'ın mezarında tarih vardır: H. 925. Yine binanın içindeki mezar taşlarından birinin üzerinde "Bu mezar başışlanmış, rahmete kavuşmuş, hayırlı, kapalı (ismetli) Aman Bike Hanım bt. Canıbek Han b. Barak Han'a mahsustur. Tarihi: Şehr-i Recebü'l-müreceb 925'ince senede (Temmuz 1519)" ifadesi yazılıdır (Ahmerov, 2024, 195). Bundan anlaşılan bu mezar taşı Kazak Hanlığı'nın kurucularından Canıbek Han'ın (ö. 1480) kızı Aman Bike Hanım'a aittir. Yine binadaki mezar taşlarından biri de Şucaeddin Mirza b. Emir Mansur b. Celeddin b. Emîr Hüseyin Kunkurat (ö. H. 940)'tır.

Külliyyede mezarı bulunduğu iddia edilse de bunun şüpheli olduğu en önemli kişi Köçküncü Muhammed (Küçüm) Han (1512-1530)'dır. Ebu'l-Hayr Han'ın on bir oğlundan sekizincisi olan Köçküncü Muhammed'in annesi yukarıda ifade edildiği üzere Timurlu Uluğ Bey'in (1447-1449) kızı Rabia Sultan Begüm'dür (MIKH, 1969, 354). Buhara Hanlığı'nın kurucusu Muhammed Şibanî Han (1500-1510) döneminde, 1503'te ele geçirilen Türkistan vilayetinin valiliği görevini 1509 yılına kadar yürütmüştür. Muhammed Şibanî'nin 1510 yılında Safevilerle yaptığı Merv Savaşı'nda yenilip öldürülmesini müteakip düzenlenen kurultayda han seçilen Köçküncü Muhammed bu görevini 1530 yılındaki ölümüne kadar sürdürmüştür. Öldüğünde ise Semerkand'daki Rigistan meydanı yakınlarına defnedilmiştir. Muhtemelen Türkistan valiliği yapması, külliyyeye annesinin mezarını inşa ettirmesi gibi nedenlerden ötürü bölge halkının zihin dünyasında derin izler bırakmış ve zamanla onun külliyyede gömülü olduğuna dair bir söylenti ortaya çıkmıştır. Düşünüldüğünde Semerkand'da hükümdarlık yapan ve burada ölen birinin buraya gömülmesi kadar doğal bir durum yoktur.

Mezar taşları arasında sadece hanedan mensupları değil Molla Mir Kelan'ın oğlu Baki Sultan gibi farklı sosyal katmanlardan insanlar da mevcuttur. Onun kardeşi Dâna Bibi bt. Molla Mir Kelân'ın da mezar taşı buradadır. Yine Tohtasın b. Hoca Hodayberdi'nin (ö. H. 950) mezar taşının da burada olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir mezar taşı ise İshak Hoca Şeyhülislam b. Efdal Hoca Şeyhülislam b. Azamet Hoca Şeyhülislam'ındır (Ahmerov, 2024, 198).

1598 yılında Buhara Hanlığı hükümdarı II. Abdullah Han'ın ölmesi Taşkent ile birlikte Türkistan şehrinin idaresinin Kazak Hanlığı'na geçmesine neden olmuştur. İşim (Yeşim) Han (1598-1628) döneminde ise 1599 yılında başkent Sıgnak şehriden Türkistan şehrine nakledilmiştir. Böylece Yesevî Külliyesi hanların daha sık ziyaret

ettiği ve hatta zaman zaman devlet işlerini buradan gördüğü bir mekân haline gelmiştir. Türkistan'ı başkent yapan İşim Han da külliyyede ayrı/bağımsız bir yapı içinde gömülüdür. Zaten genel kabule göre, İşim Han'dan itibaren tüm resmî Kazak hanları ile halk arasından çıkıp kendi dönemlerinde siyasi, askerî, manevi ve kültürel alanlarda lider olmuş kişiler Hoca Ahmed Yesevî Külliyesi'nde gömülüdür.⁸

Asıl adı İş Muhammed olan İşim (Esim, Yeşim, 1598-1628) Han, Kazak Hanlığı'nın önemli hükümdarlarından biridir. Ondandır önce tahtta olan kardeşi Tevkel Han'ın ölümünden sonra han seçilmiştir. Esasında han olduğunda İşim, Buhara Hanlığı seferindeydi. İzlediği savaş stratejisi sayesinde Semerkand ve Fergana'ya kadar pek çok şehir onun kontrollüne geçti. Hem içeride hem de dışarıda etkin bir siyaset izleyerek hanlığa Kasım Han ve Hak-Nazar Han'dan sonraki en güçlü dönemi yaşattı. İşim Han dönemin Yarkend Hanlığı hükümdarı Sultan Abdurreşid Han'ın oğullarından Turfan bölgesi hâkimi Abdurrahim ile ilişkiler kurduğu gibi ona damat da oldu (Şah Mahmud Çuras, 1976, 300-301, dipnot 223; *Tarih-i Kaşgar*, 2001, 138; Çelik, 2013, 187).

İşim Han'ın Celim Sultan'ın oğlu Tursun Sultan ile de sorunları vardı. İkili arasında yaşanan taht kavgası neticesinde İşim galip gelse de, İşim Han'ın Türkistan şehri başkentine karşı Tursun Sultan da Taşkent'i başkenti ilan etti ve burada 1613-1627 yılları arasında hüküm sürdü. Böylece bir devlet içinde iki han ve iki başkent ortaya çıkmış oldu. Bununla yetinmeyen Tursun Sultan, İşim Han'ın 1627 yılında Cungarlara sefer düzenlemesini fırsat bilerek Türkistan şehrini işgal etti. Onun bu hareketinde Katagan Kabilesi en büyük destekçisiydi. İşim Han Cungar seferinden dönünce Tursun Sultan ile Çimkent yakınlarında Sayram Muharebesi'nde karşı karşıya geldi ve onu yenerek ortadan kaldırdı. Böylece Taşkent İşim Han'a bağlanmış oldu (Klyashtorny, Sultanov, 2004, 305-306).

İşim Han iyi bir asker ve diplomat olmasının yanı sıra aynı zamanda iyi bir idare ve hukuk adamıydı. Onun yaptığı düzenlemeler, aynı kendisinden önceki Kasım Han'ın (1511-1521) *Aydınlık Yolu* ve kendisinden sonra hüküm süren Tevke Han'ın (1680-1715) *Yedi Yargısı* gibi uygulamalar kadar önemlidir ve bunlar *İşim Han'ın Eski Yolu* olarak isimlendirilmiştir. Bu yasal düzenleme, hanın, biyelerin ve batırların yetkilerinin yanı sıra, karşılıklı görev ve haklarını da tanımlıyordu. Yine onun döneminin en ilginç gelişmelerinden biri de Hive Hanlığı hükümdarlarından Ebulgazi Bahadır Han'ın bir dönem onun misafiri olmasıdır (Ebulgazi Bahadır Han, 2020, 18, 291).

İşim Han'ın bilindiği kadarıyla üç oğlu vardı: Canibek Sultan, Cangir (Cihangir) Han ve Sırdak (Şırdak) Sultan. Bunlardan en büyüğü olan Canibek, II. Canibek unvanıyla Kazak Hanlığı tahtına oturmuş ve 1628-1643 yılları arasında hükümdarlık yapmıştır. O, yeni başkent Türkistan'da tahta çıkan ilk hükümdardır. Daha şehzadeliliği döneminde Canibek, Buhara Hanlığı hükümdarı İmam Kulu'ya (1611-1642) tahta çıkmasında destek olduğu için, İmam Kulu minnettarlık göstergesi olarak Taşkent, Sıgnak ve Suzak ile birlikte bölgesindeki birçok şehrin yönetiminin Kazaklara ait olduğunu kabul etti. Hükümdar olduktan sonra İşim, Cungarlarla pek çok kez karşı karşıya geldi ve yenilgiler aldı. Bunun yanı sıra Semerkand ve Fergana bölgesindeki Kazak Hanlığı valilerinin itaat sorunlarına maruz kaldı. 1643 yılında ölünce kardeşi Cangir (Cihangir) yeni hükümdar oldu. 1643-1652 yılları arasında Kazak Hanlığı hükümdarı olan Cangir Han döneminin en önemli gelişmesi Cungarlarla yapılan muharebelerdir. Cangir Han'ın onlara karşı başarılı bir siyaset yürüttüğü söylenebilir. Ancak bu savaşlardan birinde, 1652'de ölünce o da Yesevî Külliyesi'ne defnedilmiştir

⁸ <https://azretsultan.kz/esim-han-shy-aj-ly/> (Erişim Tarihi: 02.08.2024).

(Klyashtorny, Sultanov, 2004, 307). Mezarının üzerine bugüne kadar ayakta kalamayan bir türbe de inşa edilmiştir.

Yine külliye defnedilen önemli Kazak hanlarından biri de Cihangir Han'ın oğlu olan ve 1680-1715 yılları arasında Kazak Hanlığı tahtında bulunan Tevke Han'dır. Tevke Han birleşik Kazak Hanlığı'nın son hükümdarıdır. Onun ölümünden sonra Kazak Hanlığı ulu, orta ve küçük olmak üzere üç parçaya ayrılmıştır. Yine Tevke Han *Yedi Yargı* adı verilen kanunlar yapmıştır (Klyashtorny, Sultanov, 2004, 321-328). Onun naaşı da Yesevî Külliyesi'nin hemen önünde bugün ancak temelleri kalmış sekizgen bir türbeyle defnedilmiştir.

Son olarak Kazak hanlarının meşhurlarından Abılay Han'dan söz etmemek olmaz. Hoca Ahmed Yesevî Külliyesi 18. yüzyılda da Kazak hükümdarlarının mezar yeri olarak seçilmeye devam etmiştir. Bunlardan biri de Abılay Han (1771-1781)'dir. Yetmiş yaşında vefat eden Abılay Han'ın naaşı, türbenin doğu koridoruna, doğu girişinin önüne yerleştirildi. Bu koridora, burada gömülü olan hanın isminden dolayı eski kayıtlarda 'Abılayhane' adı verilmektedir. Abılay Han'dan başka oğlu Kasım Sultan ile torunu Bopay Kasımızı da külliye defnedilmişlerdir (Balkaşın, 1887, 21-22).

Sonuç

Hoca Ahmed Yesevî 12. yüzyılda yaşamış büyük bir İslam düşünürü ve mutasavvıfıdır. Onun öğretisi sadece Türkistan coğrafyasında kalmamış, başta Anadolu ve Balkanlar olmak üzere geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. İslam'ı sade ve sevgi temelli anlatan Hoca Ahmed Yesevî, Türkistan (Yesi) şehrini kendisine merkez edinerek çok sayıda insana ulaşmıştır. Vefat edince onun etkisi bitmemiş, sonraki yüzyıllar boyunca öğretileri insanlara ışık olmaya devam etmiştir. Türbesi, Emir Timur'un buraya bir külliye inşa ettirmesiyle daha da dikkat çekici olmuş; burası cami, kütüphane, medrese, Kazak hanlarının idari işlerine mekân gibi pek çok işlevi bir arada yürütmüştür. Yine zaman içerisinde vefat eden pek çok hanedan üyesi, siyasi ve askerî kişi, soylu, din adamı ve hatta halktan kişi buraya gömülmek istemiştir. Bunda amaç prestij olduğu kadar, hocanın ruhaniyetinden istifade ve hocayı ziyarete gelenlerin kendilerine de dua edecekleri beklentisi olmalıdır. Dolayısıyla hocanın vefatının ilk döneminden itibaren tespit edilebildiği kadarıyla o da dahil olmak üzere külliye 236 kişi defnedilmiştir. Ne var ki bunlardan çoğunun, hatta hemen hemen hepsinin çeşitli nedenlerle mezarları tahrip olduğundan mezar taşları Hoca Ahmed Yesevî'nin türbesinin içinde olduğu binaya taşınmış ve muhafaza altına alınmıştır. 2003 yılından itibaren UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne alınan külliye 2024 yılı Ekim ayı itibarıyla inceleme, araştırma ve restorasyon çalışmaları devam etmektedir.

Kaynaklar

"Kesenede kimder jergengen?", *Yasavi Murasy, Respublikalyk medeni-tanyndyk gazetesi*, No. 2(2), Kasım 2016.

"Kesenede kimder jergengen?", *Yasavi Murasy, Respublikalyk medeni-tanyndyk gazetesi*, No. 1(3), Ocak 2017.

Ahmedov, B. A., *Gosudarstvo Koçevih Uzbekov*, Moskova: İzdatel'stvo Nauka, 1965.

Akar, Metin, *Taykazan: Taykazan ve Etrafında Oluşan Halk Kültürü, Taykazanın Rusya Macerası, Belgeler*, Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Amirhanov, Husain, *Tavarih-i Bulgariya (Bulgarskie Hroniki)*, perevod co starotatarskogo, vstupitel'naya stat'ya i kommentarii A. M. Ahunova, Moskova: İzdatel'skiy dom Mardjani,

2010.

Balkaşın, Nikolay Nikolayeviç, *O Kirgizah i Voobşe O Podvlastnih Rossii Musulmanah*, Sankt-Peterburg: Tip. Min-va vinutr. del, 1887.

Barthold, Wilhelm, *Uluğ Beg ve Zamani*, tr. İsmail Aka, Ankara: TTK Yayınları, 1997.

Baş, Eyüp, “Ahmed Yesevî'nin Bektaşılık, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/2 (2011), 21-53.

Çelik, M. Bilal, *Yarkend Hanlığı'nın Siyasi Tarihi*, İstanbul: IQ Yayınları 2013.

Dîvân-ı Hikmet, Hoca Ahmed Yesevî, ed: Mustafa Tatçı, Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2017.

Eraslan, Kemal, “Ahmed Yesevî”, *DİA*, 2 (1989), 159-161.

Günay, Ünver, Güngör, Harun, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2003.

<https://azretsultan.kz/esim-han-shy-aj-ly/> (Erişim Tarihi: 02.08.2024)

<https://azretsultan.kz/rus/mavzoley-rabiya-sultan-begim-hv-v/> (erişim tarihi: 02.08.2024).

<https://azretsultan.kz/tizim/> (erişim tarihi 02.08.2024).

Hüsameddin b. Şerefeddin, *Risale-i Tevarih-i Bulgariye ve Zikr-i Mevlâna Hazret-i Aksak Timur ve Harab-ı Şehr-i Bulgar*, Kazan 1902 (15 Muharrem 992/28 Ocak 1584'te yazımı tamamlandı).

İstoriya Uzbekskoy SSR, c: I, Taşkent 1955.

İvanov, A. A., “O Bronzovih İzdelyah Kontsa XIV v. İz Mavzoleya Hoca Ahmeda Yesevî”, *Srednyaya Aziya i ee Sosedi v Drevnosti i Srednevekovie*, Moskova, (1981), 68-84.

Kenjetaev, D. T., Z. Z. Jandarbek, *Hoca Ahmet Yesevi*, Almatı: Zolotaya Kniga, 2017.

Klyashtorny, S. G., T. İ Sultanov, *Kazakistan: Türkün Üç Bin Yılı*, İstanbul Selenge Yayınları, 2004.

Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Gerekli Sadeleştirmeler ve Bâzi Notlara İlâvelerle Yayımlayan Orhan F. Köprülü, 3. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1976.

Man'kovskaya, L., “Mavzoley Doçeri Ulugbeka Rabi'i Sultan Begim”, *Obşestvennie nauki v Uzbekistane*, No. 3, 1969.

Masson, M. E., *Mavzolei Hoca Ahmeda Yesevi*, Taşkent: Tipolit. 1930.

Materiali po İstorii Kazahskih Hanstv XV-XVIII vekov (İzvlęçeniya iz Persidskih i Tyurkskih Soçineniy), Sostaviteli: S. K. İbragimov, N. N. Mingulov, K. A. Pişulina, V. P. Yudin, Alma-Ata: İzdatel'stvo «NAUKA» Kazahskoy SSR, 1969 (Kısaca *MIKH*).

Mausoleum of Khoja Ahmad Yasawi, Almatı: “Effekt” JŞC, 2010.

Otarbaeva, A. B., “Ulu Kolbaşlı Emir Temir”, *Türkologiyalyk Jinak*, Astana (2012), 641-662.

Pavel Nikolayeviç Ahmerov, “Ahmed Yesevî Camii'nin Yazıtları”, *Edeb Erkan*, tr. Namiq Musalı, 5 (2024), 189-200.

Seyyid Hasan Hoca Nakibü'l-Eşraf Buharî Nisarî, *Müzekkiri Ahab (Edeb-i ve Ferheng-i Farisi der Karn-ı Dehom-i Hicri)*, ed: Necib Mayil Herevî, Tahran: Neşr-i Merkez, 1377 hş. (1999).

Şah Mahmud Çuras, *Tarih (Hronika)*, kritiçeskiy tekst, perevod, kommentarii, issledovanie i ukazateli O. F. Akimuşkina, Moskova: Nauka, 1976.

Şerefüddin Ali Yezdî, *Emîr Timur (Zafernâme)*, tr. D. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.

Tarih-i Kaşgar: Anonimnaya Tiyurkskaya Hronika Vladeteley Vostoçnogo Turkeстана po Konets XVII Veka, Faksimile Rukopisi Sankt-Peterburgskogo Filiala Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk Rossii, İzдание Teksta, Vvedenie i Ukazateli O. F. Akimuşkina, Sankt-Peterburg, 2001.

Uğurlu, Kamil, “Yesevi Külliyesi”, *Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 7/21, (1995), 981-

Extended Abstract

Khodja Ahmad Yasavî is a great Islamic scholar and mystic who lived in the 12th century. Khodja Ahmad Yasavî, who received his first education at an early age from Arslan Baba, who is said to be one of the companions (sahabe) of Prophet Muhammad, went to Bukhara in the following period and became a disciple of Yusuf Hamadanî, one of the great Sufis of the period. While receiving education from his teacher, he also travelled with him to various Islamic lands. With the guidance of his teacher, he returned to the city of Yassi (Turkestan) after his death and established a lodge there and started his preaching activities. In a short time, his fame spread around, and many people were initiated to him. According to the narrative, since the Prophet of Islam lived until the age of 63, he went into seclusion at that age and engaged only in worship and lived an ascetic life until his death. Although the age of his death is not known, it is stated in his Diwan that he reached 125 years of age. Although a simple mausoleum was built for his grave after his death, this mausoleum soon turned into a ruin. In the last years of the 14th century, Amir Timur (Tamerlane), the first ruler of the Timurid State, built a large complex on the grave of the Khodja with a spiritual sign according to the narratives, and a sherbet boiler with a volume of two tonnes, a kitchen for food distribution, and units such as a masjid, library and madrasah were created for the benefit of the people. The complex became a centre for gathering and social activities for the people of the region. In addition, this place also functioned as a place where the Kazakh khans conducted state affairs and received envoys.

After the death of Khodja Ahmad Yasavî, many people started to be buried here in a short time. The desire to be buried here must be a matter of prestige, as well as a matter of benefiting from the spirituality of the Khodja and hoping that those who come to the tomb of the Khodja will also pray for themselves. In line with this purpose, as far as can be determined, people continued to be buried in this complex until the end of the 19th century. In the light of the data, it is understood that 236 people, including the Khodja, were buried in the complex. Among the burials there are people from different social strata such as clergymen, Timurid, Shibanid and Kazakh khans, members of these dynasties, soldiers, women, civil servants, and nobles. Only four of these tombs have survived as independent structures. The others were either demolished or destroyed due to various reasons such as climatic conditions, wars and occupations. Therefore, whatever was left of those tombs, especially tombstones or cists, were moved to the building where Khodja Ahmad Yasavî was buried and preserved there. The books and articles, internet sites prepared about the complex were used, as well as field visits to the complex and on-site investigations contributed to the preparation of the article.

RESİMLER



Yesevî Türbesi'nden Genel Bir Görüntü
(<https://azretsultan.kz/>, 23.01.2025)



Rabia Sultan Begüm Kabri
(<https://azretsultan.kz/rabiya-s-ltan-begim-kesenesi-xv/>, 23.01.2025)



Taykazan
(<https://azretsultan.kz/>, 23.01.2025)



Tevke Han Kabri
(<https://azretsultan.kz/t-uke-han-kesenesi-hviii/>, 23.01.2025)



Küçük Aksaray'daki Mezartaşları
(<https://azretsultan.kz/bilpejiz-han/>, 23.01.2025)



Diplomatik-Askerî Görüşmelerin Yapıldığı Büyük Aksaray
(<https://azretsultan.kz/lken-a-sarajda-diplomatiyaly-skeri-keliss-zder-tkizilip-otyr-an/>,
23.01.2025)

DİNİ KURUMSALLAŞMA VE ŞAH İSMAİL'İN KARİZMATİK OTORİTESİ

RELIGIOUS INSTITUTIONALIZATION AND THE CHARISMATIC AUTHORITY OF SHAH ISMAIL

AYŞE DUYGU TANRIVERDİ*

Sorumlu Yazar

Öz

Tarafklarınca olağanüstü özelliklere sahip olduklarına inanılan ve meşruiyetlerini bu temelde inşa eden farklı alanlardaki birçok liderlik yapısı, Alman sosyolog Max Weber'in öne sürdüğü "karizmatik otorite" kavramı bağlamında incelenmiştir. İlk Safevi Şahı İsmail'in tarih sahnesine çıkışı da, "karizmatik otorite" tanımına uymaktadır. Erdebil merkezli Safevi tarikatı şeyhleri, 15. yüzyılın ortalarından itibaren geleneksel İslami öğretilerinden ve tabanlarından koparak, mevcut yönetimlerin sosyo-ekonomik uygulamalarına ve resmi din anlayışına tepkili, mesiyani inançlara sahip, çoğunlukla Anadolu ve büyük ölçüde göçebe kökenli kitlelerin kutsal savaşçı-şeyhleri haline gelmişlerdir. "Kızılbaş" olarak adlandırılan bu kesimler, Şeyh İsmail'i de kurtarıcı liderleri olarak kutsallaştırmışlardır. Şeyh İsmail'in, Kızılbaş müritlerinden oluşan ordusuyla 1501'de Tebriz'e girerek Safevi Devleti'nin kuruluşunu ilan etmesi, dinî bir hareketin devletleşmesi açısından tarihte ender rastlanan durumlardan biri olmuştur. Artık Şah olan İsmail'in otoritesini yerleştirecek bir devlet teşkilatı kurmaya girişmesi ise, Weber'in "karizmanın rutinleşmesi" olarak tanımladığı sürece tekabül etmektedir. Weber, bu süreçte, gündelik kurumlara ve rutin uygulamalara dayanmaya başlayan karizmatik liderin, olağanüstü görülen niteliklerine dayanan cazibesini kaybedeceğini belirtmektedir. Üstelik Şah İsmail dinî kurumsallaşma bağlamında İsnâaşeriyye Şiîliği'ni yeni devletin resmi mezhebi ilan etmiştir. "Gaib İmam" ı siyasi ve dinî otoritenin asıl sahibi olarak gören İsnâaşeriyye Şiîliği'ne başvurmak, taraftarlarının mesiyani beklentileriyle yükselen bir hükümdarın siyasi ve dinî meşruiyeti açısından oldukça riskli bir adımdır. Ancak buna rağmen, Şah İsmail, "kutsal Şah" kültürüne dayanan karizmatik otoritesini koruyabilmiştir. Bunun nedenini, Şah İsmail'in karizmasının, Kızılbaş dinî ideolojisine dayanan, kendine özgü rutinleşme sürecinde aramak gerekmektedir. Bu çalışma, rutinleşme sürecinin, Şah İsmail'in karizmatik otoritesinin devamlılığını sağlayan temel özelliklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Söz konusu özellikler, İsnâaşeriyye Şiîliği'ne rağmen, başına buyruk Kızılbaş aşiretlerin devletin kuruluş döneminde sadakatinin nasıl sağlandığına ve Şah İsmail'in karizmatik otoritesinin, günümüz Türkiye'sine kadar ulaşan etkisini nasıl koruyabildiğine dair önemli ipuçları da sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Karizmatik Otorite, Şah İsmail, Max Weber, Karizmanın Rutinleşmesi, Safeviler, Kızılbaş.

Abstract

Many leadership structures in different fields, which are believed to have extraordinary

Araştırma Makalesi / Künye: TANRIVERDİ, Ayşe Duygu. "Dini Kurumsallaşma ve Şah İsmail'in Karizmatik Otoritesi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 227-246. <https://doi.org/10.60163/tkhecbva.1532438>

* Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, E-mail: dvigoo@cu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3297-4021.

qualities by their supporters and established their legitimacy on this basis, have been analyzed within the context of the concept of “charismatic authority” put forward by the German sociologist Max Weber. The appearance of the first Safavid Shah, Ismail, on the stage of history also corresponds to the definition of “charismatic authority”. Starting from the mid-15th century, the sheikhs of the Safavid sect, based in Ardabil, broke away from their traditional Islamic teachings and following and became the holy warrior-sheikhs of the masses with messianic beliefs, mostly of Anatolian and largely of nomadic origin, who were reactive to the socio-economic applications and official religious understanding of the existing administrations. These groups, called “Qizilbash”, also sanctified Sheikh Ismail as their savior leader. Sheikh Ismail entered Tabriz in 1501 with his army of Qizilbash disciples and declared the establishment of the Safavid State, which was one of the rare occasions in history for a religious movement to become a state. The attempt of Ismail, now Shah, to construct a state organization that would establish his authority corresponds to the process that Weber defines as the “routinization of charisma”. Weber states that in this process, the charismatic leader who begins to rely on daily institutions and routine practices would lose the appeal based on his extraordinary qualities. Moreover, Shah Ismail declared Ithna ‘Ashariyya the official sect of the new state in the context of religious institutionalization. Resorting to Ithna ‘Ashariyya, which considers the “Hidden Imam” as the real possessor of political and religious authority, was a very risky step for the political and religious legitimacy of a ruler who rose with the messianic expectations of his supporters. However, despite this, Shah Ismail was able to maintain his charismatic authority based on the cult of “holy Shah”. The reason for this must be searched in the unique routinization process of Shah Ismail’s charisma, on the basis of Qizilbash religious ideology. This study aims to reveal the basic features of the routinization process that ensured the continuity of Shah Ismail’s charismatic authority. These features would also provide important clues as to how the loyalty of the independent Qizilbash tribes was ensured during the foundation period of the state, despite Ithna ‘Ashariyya, and how the charismatic authority of Shah Ismail was able to maintain its influence, which has reached today’s Turkey.

Key Words: Charismatic Authority, Shah Ismail, Max Weber, Routinization of Charisma, Safavids, Qizilbash.

Giriş

Bir İslam mezhebi olarak Şiîliğin temelleri, Hz. Muhammed’in ölümünün (ö.11/632) ardından damadı ve kuzeni Hz. Ali’nin (ö.40/661) İmam/Halife, yani Müslümanların dinî ve siyasi lideri olması gerektiği ve ilk üç halifenin (Ebubekir, Ömer, Osman) bu hakkı gasp ettiği iddiasına dayanmaktadır (Dağlar, 2017, 64). Hz. Ali’nin oğlu Hüseyin (ö.61/680) ve ailesinin Kerbela’da Emevi ordusu tarafından öldürülmesinin yarattığı travma, Sünnî-Şîa mezhepsel ayrımını somutlaştırdığı gibi, “beklenen kurtarıcı” yani mehdi inancının yaygınlaşmasında da rol oynamıştır (Yıldız, 2018, 656-657). Şiîliğe göre, Hz. Muhammed’in ailesi (Ehl-i Beyt) sadece Hz. Ali, eşi Fâtma, oğulları Hasan ve Hüseyin’den devam etmiştir. Hz. Hüseyin’in soyuna ise seyyid denilmiştir (Öz, 5 Şubat 2024). Şiîler, İmamlık kurumunun ilk İmam Ali’nin oğlu Hüseyin’in neslinden olmak üzere, babadan oğula atama yoluyla devam ettiğini savunmuşlardır. İmamların peygamberler gibi seçilmiş ve masum olduklarına, mucizeler gösterebildiklerine inanılmıştır (Üzüm, 22 Aralık 2023).

İmâmîyye, on ikinci İmam’ın gaybette, yani “kaybolmuş” (“Gaib”)¹ olduğunu savunan bir Şîi mezhebidir. 10.yüzyıl sonlarından itibaren imamların sayısının on iki ile sınırlandırılması düşüncesinin hâkim olmasıyla “İsnâaşeriyye” olarak adlandırılmıştır (Fığlalı, 3 Ocak 2024). İsnâaşeriyye Şiîliği’ne göre, on ikinci İmam

1 Bu kavramın tasavvuftaki kullanımı hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Akkuş, “Gaybet.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gaybet-tasavvuf>

Mehdî el-Muntazar (gaybeti 260/874), yani “Gaib İmam” kıyametten önce ortaya çıkarak, dünyaya adalet getirecektir (Dağlar, 2017, 34). Mehdi'nin yokluğunda, üst düzey Şîî uleması (müctehidler) onun dinî ve siyasi vekilleri olarak kabul edilmiştir. Var olan devlet yapıları ise imamlardan gasp edilmiş kurumlar olarak gayri meşru görülmüştür (Akyol, 1999, 148). Bu inanış, tarih boyunca, siyasi iktidarı ele geçirmek isteyen birçok kişinin mehdilik iddiasıyla ortaya çıkmasına neden olmuştur.²

15.yüzyılda Erdebil merkezli Safevi tarikatının şeyhleri geleneksel tarikat öğretilerini terk ederek aşırı (*gulât*) Şîî fikirlere yönelmişler, siyasi hırslara kapılarak, çoğunlukla göçebe kökenli bir Kızılbaş ordusu kurmuşlar ve bu göçebelere kutsal savaşçı-şeyhleri haline gelmişlerdir. Safevi şeyhi İsmail, babası ve dedesi gibi, Kızılbaş müritlerinin gözünde, uzun zamandır beklenen kurtarıcı Mehdi idi. Kutsallığına duyulan inanç, taraftarlarının şeyhlerine sadakatini canlı tutmuş ve onun yanında coşkuyla savaşmalarını sağlamıştır. İsmail'in bir savaşçı-şeyh olarak 1501'de Tebriz'de Safevi Devleti'nin kuruluşunu ilan etmesi ise, bu sürecin dönüm noktası olmuştur. Bu bağlamda, Şah İsmail'in yükselişi, Alman sosyolog Max Weber'in ortaya koyduğu “karizmatik otorite” tanımına uymaktadır. Zira “karizmatik otorite”, olağanüstü niteliklerle donatıldığı düşünülen “kurtarıcılar” olarak ortaya çıkan çeşitli liderlik yapılarının, peşlerinden sürükledikleri kitlelerle kurdukları ilişkinin meşruiyet temellerini açıklayan önemli bir analitik kavram olmuştur.

Siyasi şahsiyetlerin veya hareketlerin dinî söylemlere başvurması sık rastlanılan bir durumdur ancak dinî bir hareketin, önce bir orduya dönüşerek ardından da devletleşmesi tarihte nadiren görülmüştür. Bunun Safevi Devleti örneğinde nasıl mümkün olabildiğini etraflıca açıklamak, devletin kuruluşuna giden süreci çok boyutlu bir şekilde ve birçok farklı etkeni göz önüne alarak değerlendirmeyi gerektirmektedir. Ancak, dinî coşkularla, askeri ve politik hedeflerin ve sosyo-ekonomik beklentilerin başarılı bir şekilde bütünleştirilmesinin, bu sürecin temel belirleyicisi olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, Safevi şeyhlerinin ve özellikle de İsmail'in, müritleriyle kurmuş olduğu ilişki biçimi, devletleşme sürecinde merkezi bir rol oynamıştır. “Karizmatik otorite”, tam da bu noktada, Şeyh İsmail'in taraftarları nezdindeki otoritesinin meşruiyet temellerini açıklayıcı bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Başlangıçta soy bağlarıyla ilişkilendirilmiş bir dinî meşruiyete dayanan Şeyh İsmail'in karizmatik otoritesi, savaş meydanındaki zaferleri ve en sonunda siyasi iktidarının tesisi ile askeri ve siyasi bir boyut da kazanmıştır.

Ancak, Weber'e göre karizmatik otoritenin işi hiçbir zaman kolay olmamıştır zira kendisine itaat etmeye devam etmeleri için olağanüstü niteliklerini takipçilerine sürekli kanıtlamak zorundadır. Diğer taraftan, karizmatik otorite kalıcı olmak istiyorsa, gelenek veya yasal kurallar üzerine inşa edilen, gündelik ve istikrarlı yapılara dayanmalıdır ama bu durum karizmanın büyümesini de yok edecektir. Weber, “karizmanın rutinleşmesi” olarak tanımladığı bu süreçte, karizmatik liderin, olağanüstü görülen niteliklerine dayanan cazibesini kaybederek, bürokratik ve çıkar odaklı bir örgütlenmenin sıradan bir yöneticisine dönüşmeye başlayacağını vurgulamıştır. Kısacası, siyasi iktidarın kuruluşunun ardından, karizmatik liderin toplumla kuracağı ilişkinin meşruiyet temelleri değişecektir. Bu nedenle, karizmatik otorite aslında kendi ölümünü içinde taşır, kök saldıkça yok olmaya mahkûmdur.

Şah İsmail de, bölgede var olan siyasi geleneklerden de faydalanarak, otoritesini kalıcı hale getirecek istikrarlı bir devlet teşkilatı kurmaya yönelmiştir. Dinî kurumsallaşma, bu sürecin önemli sonuçlarından biri olmuştur. Şah İsmail, tahta

2 Ayrıntılı bilgi için bk. Yıldız, 2018, 657.

çıktıktan hemen sonra, İsnâaşeriyye Şiîliği'ni devletin resmi mezhebi olarak ilan etmiştir. “Gaib İmam”ı siyasi ve dinî otoritenin asıl sahibi olarak gören İsnâaşeriyye Şiîliği temelinde dinî kurumsallaşmaya başlamak, bu mezhebin resmi ilkelerinden habersiz taraftarlarının mesiyaniyet beklentileriyle yükselen bir hükümdarın siyasi ve dinî meşruiyeti açısından oldukça riskli bir adımdır. Ancak bütün bunlara rağmen, Şah İsmail, “kutsal Şah” kültürüne dayanan karizmatik otoritesini koruyabilmiştir.

Siyasi iktidarın kuruluşunun ardından, gündelik ve rutin yapılara dayanmaya başladıkça sönmesi beklenen Şah İsmail'in karizmatik otoritesinin canlılığını sürdürmesi, Weberyen yaklaşıma göre başlı başına istisnai bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna ek olarak, Şah'ın dinî ve siyasi otoritesini ikinci plana atabilecek İsnâaşeriyye Şiîliği temelindeki dinî kurumsallaşma da göz önüne alındığında, Şah İsmail'in karizmatik otoritesinin merkezi konumunu nasıl koruyabildiği, önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu soruya cevap verebilmek için, 1501'de Tebriz'de Safevi Devleti'nin kuruluşunun ilan edilmesi ile başlayan ve Kızılbaş dinî ideolojisine dayanan karizmanın rutinleşmesi sürecinin kendine özgü boyutlarını incelemek gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, rutinleşme sürecinin, Şah İsmail'in karizmatik otoritesinin devamlılığını sağlayan temel özelliklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Söz konusu özellikler, devletin kuruluş döneminde, başına buyruk güçlü Kızılbaş aşiretlerin Şah'a olan sadakatine, İsnâaşeriyye Şiîliği'ne rağmen neden devam ettiğine ve Şah İsmail'in günümüz Türkiye'sine kadar ulaşan etkisini nasıl koruyabildiğine dair de önemli ipuçları sunmaktadırlar.

Bu çalışmada öncelikle Weber'in karizma, karizmatik otorite ve karizmanın rutinleşmesi kavramları tanımlanacaktır. İkinci olarak, Safevi tarikatında yaşanan dönüşümler incelenecek ve ardından, bu dönüşümler ışığında Şeyh İsmail'in karizmatik otoritesinin inşa süreci analiz edilecektir. Son olarak, karizmanın rutinleşmesi sürecinin, Şah İsmail'in karizmatik otoritesini destekleyen boyutları tartışılacaktır.

1. Karizma, Karizmatik Otorite ve Karizmanın Rutinleşmesi

Aslen Yunanca'da “lütufl” veya “armağan” kelimelerine karşılık gelen “karizma” kavramı, 1640'lardan itibaren Hıristiyanlık bağlamında “Tanrı'nın bahşettiği armağan, güç” anlamında kullanılmıştır (Grimbald-Takwi, 2021, 181). Alman sosyolog Max Weber ise bu kavramı, bazı otorite yapılarını açıklayan analitik bir kategori olarak yeniden yorumlamıştır. Weber'e göre (1978, 241) (eser adı yok) karizma, bir bireyin olağanüstü sayılmasına ve doğaüstü, insanüstü ya da istisnai bazı güçlere ya da özelliklere sahipmiş gibi görülmesine yol açan bir niteliktir. Örneğin peygamberler, dini liderler veya savaş kahramanları, ilahi bir armağan olarak algılanan bu niteliğe sahip olduklarına inanıldığı için lider konumuna yükselmişlerdir. Dolayısıyla Weberyen yaklaşımda karizma, bir bireyin niteliklerinin çevresindekiler tarafından algılanış biçimi ile doğrudan bağlantılıdır.

Tarihin çeşitli dönemlerinde hâkim olmuş otorite türlerini karşılaştırmalı olarak analiz eden Weber (1978, 213-222), (eser adı yok) meşru otoritenin, dayandığı kaynağa göre, rasyonel-yasal, geleneksel ve karizmatik olmak üzere üç “ideal” biçimden biri veya birleşimleri şeklinde ortaya çıktığını belirtmiştir. Buna göre, siyasi otoritenin meşruiyeti, sadece yasal kuralların belirlediği yetki alanı çerçevesinde otorite sahibi olanların yönetme hakkını ifade eden rasyonel-yasal temellerden kaynaklanabilir. Geleneksel otoritede, çok eski geleneklere dayanarak yönetenlerin meşruluğu söz

konusudur. Karizmatik otoritenin meşruiyeti ise, olağanüstü bir kahraman, kutsal veya örnek bir karakter olarak görülen kişiye karşı hissedilen coşkulu bağlılığa dayanır.

Geleneksel ve rasyonel otoriteler gündelik, rutin tahakküm biçimleri iken, hakiki bir karizmatik otoriteyi tanımlayan, olağanüstü doğasıdır. Bir karizmatik otorite hakiki olduğu ölçüde düzenli yöntemlerden, kontrol mekanizmalarından, kalıcı kurumlardan, dünyevi bağlardan, gündelik uğraşlardan bağımsızdır. Gündelik maddi kazanca ve ekonomik etkinliğe de karşı olduğundan, gereksinimlerini, hediyeler, vakıf gelirleri, bağışlar, ganimet gibi yollarla karşılar. Yasal kurallara da tabi olmayan karizmatik otoritenin duruma göre verdiği kararlar, ilahi hükümler olarak kabul edilir. İdari kadrosu, yani “karizmatik aristokrasi”, teknik bir eğitim yoluyla değil, karizmatik niteliklerinden dolayı liderin yaptığı “çağrı”ya uyanlar arasından seçilen sadık müritlerden oluşur. Bu idari yapıda, atama, işten çıkarma ve terfi ölçütleri, sınırları belirli yetki alanları yoktur. Karizmatik liderler çeşitli kriz zamanlarında, maddi ve/veya manevi bunalım dönemlerinde kendiliğinden ortaya çıkarlar ve bir kurtarıcı olarak görülürler. Tarih boyunca, yüklendikleri bu görev sayesinde kazandıkları güç ve otoriteye dayanarak tüm değer hiyerarşilerini, gelenekleri ve hukuku yıktıkları için devrimci bir güç olarak öne çıkmışlardır (Weber, 1978, 1112-1119).

Weber (1978, 242-243, 1114), karizmatik lidere coşku, umut ya da umutsuzluktan kaynaklanan bir kişisel adanma ile bağlı örgütlü grubu da “karizmatik topluluk” olarak adlandırmıştır. Ancak karizmatik lider, takipçileri kendisinin olağanüstü niteliklere sahip olduğuna inandığı ve bu nedenle emirlerine uymanın görevleri olduğunu düşündükleri sürece meşruiyet iddiasını sürdürebilir. Bu inancı canlı tutmak için başarılarıyla, zaferleriyle veya mucizeleriyle olağanüstülüğünü devamlı kanıtlamak zorundadır. Aksi takdirde takipçileri, ilahi olarak gönderilmediğini düşünerek onu kolayca terk edebilirler. Weber (1964, 364), olağandışı ve kişisel bir olgu olması nedeniyle, karizmatik otoritenin istikrarsız olduğunu ve yalnızca ortaya çıktığı anda saf biçimiyle var olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca, takipçilerinin çoğu, uzun vadede ideallerini bırakıp maddi hedeflere yönelecektir. Maddi çıkarların bu baskısı da, ekonomik rasyonaliteyi reddeden karizmatik otoritenin en azından saf halini yok olmaya mahkûm kılmaktadır. Otoritenin varlığını devam ettirmesi için karizmanın rutinleşmesi, yani olağanüstü bir dönem ve kişiye ait, geçici ve sıra dışı bir olgu olmaktan çıkıp, günlük yaşamın rutin ve kalıcı bir parçasına dönüşmesi gerekir. Böylece, örneğin bir peygamberin cemaati kilisede veya bir komutanın emrindekiler devlet yapısı altında örgütlenir. Karizmatik takipçileri imtiyazlı tımar sahipleri, rahipler, devlet veya parti görevlileri haline gelirler. Otoriteye tabi kitleler ise devlete vergi veren tebaaya, kiliseye veya partiye bağış yapan üyelere dönüşürler. Bu süreçte, hem karizmatik otoritenin ekonomi karşısı niteliği değişmeli hem de gündelik ihtiyaçlara ve koşullara uyum sağlayacak bir idari aygıt kurulmalıdır. Böylece, idari kadroların statüleri ve ekonomik ayrıcalıkları yasallaştırılır; kişisel karizmaya dayanan görevlendirmelerin yerini, yeni işe alım normları ve kriterler alır (Weber, 1978, 249-252, 1120-1121).

Weber’e göre (1978, 1121-1122), karizmanın rutinleşmesini asıl tetikleyen, takipçilerin ve özellikle idari görevlilerin, karizmatik topluluğun devamlılığından ve güçlenmesinden sağlayacağı idealist ve maddi kazançlardır. Bu kesimler, çıkarları için, liderin yetkilerini sınırlayan ve kendi konumlarını garanti altına alan geleneklerin veya bürokratik kuralları benimsenmesini savunacaklardır. Bu süreçte büyüdü, olağanüstü özelliklerini kaybeden karizma da sönmeye başlayacaktır. Böylece, daha sıradan ve rutin bir niteliğe bürünen karizmatik otorite, kişiselliğini kaybederek bir “kurum”a dönüşür. Karizmatik mesajın yerini ise, dogma, doktrin, hukuk veya

gelenek alır. Dolayısıyla, rutinleşme süreci, gelenekselleşme, rasyonelleşme ya da ikisinin bir birleşimi ile sonuçlanacaktır.

2. Geleneksel Bir Tarikat ve Kutsal Savaşçı-Şeyhler Dönemi

Şah İsmail'in büyük dedesi Şeyh Safiyüddin (1252-1334), Azerbaycan'ın Erdebil şehrinde doğmuş ve burada Safeviyye tarikatını kurarak öğretilerini geniş bir coğrafyaya yaymıştır (Aydoğmuşoğlu, 2014, 38-63). Bu sûfi tarikatın liderliği ve "sırrı" babadan oğula atama yoluyla geçiyordu (Yıldırım, 2008, 186). Tarikatın başlangıçtaki mezhepsel eğilimi tartışmalıdır. Örneğin, Baltacıoğlu-Brammer (2021, 16), Sünnî ve Şîî inanç unsurlarının birlikteliğini vurgularken, Hinz (1992, 15), aslen Sünnî olan tarikatın, Şeyh Alâeddin (ö.1429) döneminde Şîîleşmeye başladığını belirtmektedir. Abbaslı (1976, 290) da çeşitli Sünnî ve Şîî grupları etrafında toplayabilmiş olan Şeyh Safi'nin öğretilerini tek bir mezhepsel yapıyla sınırlamanın mümkün olamayacağını belirtmektedir. Diğer taraftan, Safevilerin belirli dönemlerde, soylarını farklı uluslardan gelen şeyh ve imamlara bağlamaları, onların Arapça veya Farsça konuşan kesimlerle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Özellikle 1930'lu yıllarda Ahmet Kesrevî gibi İranlı tarihçilerin bu yöndeki bilinçli çabaları bir tarafa bırakıldığında, Safevilerin köklü bir Azerbaycanlı aile olduğu, Şeyh Safi'nin de gençliğinden itibaren Türk Piri, Türkoğlu olarak tanındığı, dönemin birçok kaynağından anlaşılmaktadır (Abbaslı, 1976, 313-314). Efendiyev (2018, 35) de, tarikata ait ilk kaynaklardan yola çıkarak, Safevi ailesinin aslen Türk olduğunu vurgulamaktadır. Barthold, Petruşevski ve İvanov gibi araştırmacılar da onların anadillerinin Türkçe olduğuna ve Türk kökenlerine işaret etmektedir.³

10.yüzyıldan itibaren Orta Asya'dan İran ve Anadolu'ya göç eden Türkmenlerin özellikle konar-göçer kesimleri, kitabî İslam anlayışından uzak, İslam öncesi Türk kültürünü yansıtan halk İslam'ına bağlılığını sürdürmekteydi (Köprülü, 2005, 147-149). Ocak (2000b, 136), mehdici unsurlar taşıyan bu İslam anlayışını, hâkim/resmî (ortodoks) inanç sisteminin dışında olması nedeniyle "heterodoks" kavramıyla tanımlamıştır. Bu heterodoks İslam, ana akım Sünnî ve Şîî İslam'dan farklı olarak hulûl (Allah'ın insan biçiminde görünmesi), tenasüh (ölümden sonra ruhun yeniden bedenlenmesi) gibi inanışlara sahipti (Ocak, 2000a, 78-83). Türkmenlerin 13.yüzyıl sonlarında kuzeybatı Anadolu'da kurduğu Osmanlı aşiret konfederasyonunun, 15.yüzyılın ortalarından itibaren yerleşik-merkezi bir devlete dönüşürken uyguladığı siyasal, kültürel ve dinî baskı ise göçebe Türkmen aşiretlerini yabancılaştırmıştı. Bu kesimler, gayrimeşru ve zalim olarak gördükleri Sünnî Osmanlı rejimine karşı, mehdici inançların da etkisiyle bir kurtarıcı beklemeğe başlamışlardı (Yıldırım, 2008, 73-135, Ocak, 2000b, 148-150).

15.yüzyılın ortalarından itibaren ise, iki rakip Türkmen konfederasyonu olan Akkoyunlular ve Karakoyunlular bölgede hâkimiyet kurmaya başlamıştır. Aynı dönemde Safevi tarikatında bir kırılma yaşanmış ve Şeyh Cüneyd (ö.1460), tarikat liderliğini bölgenin hâkimi Cihanşah Karakoyunlu'nun desteklediği amcası Cafer'e bırakarak Erdebil'i terk etmek zorunda kalmıştır. Bu kırılmanın öncelikle, Şîîlik eğilimleri belirginleşmeye başlayan Şeyh Cüneyd ile geleneksel öğretileri savunan ve müritlerin çoğunun desteklediği Cafer arasındaki liderlik mücadelesinden kaynaklandığı söylenebilir. İkinci sebep ise, yine Şîî eğilimleriyle bilinen Cihanşah'ın Cafer'e desteğinin gösterdiği gibi, Anadolu'dan ve Suriye'den gelen bazı müritlerinin

3 Bu yazarların Safevilerin Türk kökenlerine dair görüşlerinin ayrıntılı bir incelemesi için bk. Efendiyev, 2018.

Cüneyd'in siyasi arzularını tetiklemesiydi (Yıldırım, 2008, 182-196). Erdebil'den ayrılıp Anadolu ve Suriye'ye giden Cüneyd, buralardaki göçebe Türkmen aşiretleri arasında karşılaştığı, mehdici inanışlara sahip, Şiîliğe eğilimli kitlelere kendisini bir şeyh ve seyyid olarak tanıtarak taraftar toplamıştır (Sümer, 1999a, 10). Dolaştığı yerlerdeki siyasi ve dinî güçlerle başı derde girdiğinden sürekli kaçmak zorunda kalmış, sonunda müritlerinden bir ordu kurarak, bölgedeki Hıristiyan devletlere karşı gaza faaliyetlerine girişmiştir. Bu durum, savaşı Türkmenler nezdindeki ününü arttırmıştır (Âşıkpaşazâde, 2013, 264-265, Yıldırım, 2008, 281-282). Âşıkpaşazâde'ye göre (2013, 266), Cüneyd, bu faaliyetleri sonucunda, yirmi bin kişilik bir ordu kurabilecek güce ulaşmıştır. Cüneyd, bu gücünden yararlanmak için kendisini Diyarbakır'daki sarayında ağırlayan Akkoyunlu Sultanı Uzun Hasan'ın (ö.1478) kardeşi Hatice Begüm ile yaptığı evlilikle de önemli bir siyasi ittifak kurmuştur (Allouche, 2001, 8, Âşıkpaşazâde, 2013, 264-265). Makamı elinden alınmış Safevi şeyhi, böylece, siyasi iktidar için mücadele etmeye başlamıştır.

Bu açıdan, Cüneyd'in, Sünni iktidarlardan sosyo-ekonomik ve dinî sebeplerle baskı gören Türkmen aşiretlerin dinî, siyasi ve askeri beklentilerini karşılayan karizmatik bir lider olarak yükseldiği söylenebilir. Taraftarları Cüneyd'i, çaresiz hissettikleri bir dönemde ortaya çıkmış, kendilerini ezen düzene meydan okuyan bir kurtarıcı olarak görmüştür. Cüneyd'in seyyid olduğunu söyleyerek Hz. Ali ile kurduğu soy bağı da bu inancı pekiştirmiştir. Ocak (2009, 50), aşırı (*gulât*) Şiî fikirlerin tarikata bu süreçte hâkim olmaya başladığını vurgulamaktadır. Bu doktrinel dönüşümün nedeni, tarikatın tabanının, farklı sosyal ve coğrafi köklerden gelen, geleneksel İslami eğitimden geçmiş dervişlerden, İslam öncesi Türk inançlarına bağlı, eğitimsiz, siyasi özlemleri olan, savaşı Türkmen aşiret sülûflerine kaymış olmasıdır. Geleneksel sistemden bu kopuşun bir sonucu olarak, Cüneyd ve haleflerinin meşruiyetinde, tasavvuf bilgisinin yerine, soy bağları belirleyici hale gelmiştir (Yıldırım, 2008, 169-213). Burada, soy temelli karizmaya büyük önem veren Türkmen kültürü etkili olmuştur (Yıldırım, 2021, 63-67). Cüneyd'in, tarikatın gelecekteki şeyhi olarak küçük oğlu Haydar'ı ataması da siyasi güç için soy bağlarını pekiştirme çabasının sonucudur. Zira büyük oğlu Hoca Mehmed, Hatice Begüm'den doğmadığından, Akkoyunlu hanedanı ile bir bağı yoktu (Yıldırım, 2008, 216-217).

Cüneyd'in, 1460'ta Şirvanşah Halil ile Taberserân'da yaptığı savaşta ölmesinin ardından, oğlu Haydar (d.1460), dayısı Uzun Hasan'ın kızı ile yaptığı evlilikle hanedanlık bağlarını sağlamlaştırmıştır (Aydoğmuşoğlu, 2014, 63-70). Uzun Hasan 1467-1468'de Karakoyunluları yenerek başkentini Tebriz'e taşıyınca (Hinz, 1992, 27), Haydar Erdebil'deki tarikatın başına geçmiştir. Şeyh Haydar, tarikat liderliğinin yanı sıra babasından bir sülûfi ordusunun komutanlığını da miras almıştı. Ancak, Türkmen aşiretlerinden gelen Kara Piri Kaçar, Hüseyin Bey Şamlu gibi kıdemli müritleri gayri-resmi bir vekâlet yapısı oluşturarak, çocuk liderlerinin korunmasını, eğitimini ve sorumluluklarını üstlenmiştir (Allouche, 2001, 18).

Rivayete göre Şeyh Haydar, rüyasında gayb âleminden aldığı emir üzerine geleneksel Türkmen başlığını çıkarmış ve müritlerine de on iki imamı simgeleyen, on iki dilimli kırmızı bir başlık takmalarını emretmiştir. Böylece taraftarları toplumun geri kalanından farklılaşarak, "Kızılbaş" lakabıyla anılmaya başlanmıştır (Eskandar Beg Monshi, 1986, 31). Özellikle bu on iki dilimli başlık, Kızılbaş inancının İsnâaşeriyye ile ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Ancak taraftarlarının Haydar'a atfettiği kutsallık gibi unsurlar, İsnâaşeriyye'den ziyade, Şiîliğin aşırı bir yorumunu yansıtmaktadır (Taflıoğlu, 2012, 108). Müritleri için şeyhlerinin emirlerini uygulamak, namaz, oruç gibi İslami yükümlülükleri yerine getirmekten daha önemliydi. Ancak kendilerini

çevreleyen bu kutsallık, Cüneyd ve Haydar'ın yaymaya çalıştığı bir anlayış olmaktan ziyade, şeriatın resmi uygulamalarından habersiz, göçebe Kızılbaş taraftarlarının sosyo-ekonomik kökenlerinden kaynaklanıyordu (Yıldırım, 2008, 239). Militarizm, bu Kızılbaş taraftarların bir diğer özelliğiydi (Yıldırım, 2021, 65).

Kızılbaşlar Safevi şeyhlerini, kendilerini zalim yönetimlerden kurtaracak mehdiler olarak görmüşlerdir. Kızılbaş hareketi de, özellikle merkezi Osmanlı Devleti'nin Türkmen göçebe aşiretlere yaptığı baskıya ve Sünni-ortodoks İslam uygulamalarına yönelik siyasi, askeri ve dinî tepkinin taşıyıcısı olmuştur (Yıldırım, 2008,120-149). *Kızılbaş oluşumu, ayrıca, Hz. Ali'ye bağlılık ve ortodoks İslam'a muhalefet ile şekillenen ortak bir dindarlık anlayışına sahip birçok şeyh ve seyyid ailelerini de kapsıyordu. Böylece, Cüneyd ve ardılı şeyhler, siyasi ve dinî olarak yabancılaşmış, Mehdi beklentisi içindeki kesimlere hitap ederek, Kızılbaş hareketine liderlik etmeye başlamışlardır* (Karakaya-Stump, 2020, 221-229). Kızılbaş dinî ideolojisinin sacayakları da bu kesimlerin inanç ve talepleriyle şekillenmiştir: halk İslam'ı, mehdicilik, Ehl-i Beyt taraftarlığı, militarizm, merkezi siyasi yapılara ve resmi İslam anlayışına muhalefet. Safevi şeyhleri, dinî coşkularını savaşı yapılarıyla harmanlayan Kızılbaşların karizmatik liderleri olmuştur.

Erdebil'de tarikatın geleneksel uygulamalarını devam ettirse de, Şeyh Haydar'ın aslen gönlünde yatan siyasi iktidarı ve manevi rehberliğinin yanı sıra müritleri nezdinde dünyevi otoriteye de sahipti (Eskandar Beg Monshi, 1986, 31). Uzun Hasan'ın 1478'de ölümünün bölgede yarattığı iktidar boşluğundan yararlanan Haydar'ın Hıristiyanlara karşı gaza faaliyetleri ve savaş ganimetlerini askerlerine cömertçe dağıtması da taraftarlarının sayısını arttırmıştır. Şeyh Haydar, 1488'de babasının intikamını almak için Şirvan'a yaptığı saldırıda, yine babası gibi, Akkoyunlu kuvvetleri tarafından da desteklenen Şirvan hükümdarı Ferruh Yesâr'a yenilerek öldürülmüştür. Şeyh Haydar ile Uzun Hasan'ın kızı Alemşah Begüm'ün üç oğlu vardı: Ali, İbrahim ve İsmail. Müritleri büyük oğlu Sultan Ali'yi şeyhleri olarak seçmişlerdir. Ali'nin kullanmaya başladığı "sultan" unvanı da Safevilerin siyasi güç iddialarının bir göstergesiydi (Yıldırım, 2008, 226-231).

3. Karizmatik Otoritenin İnşası

Hem kudretli bir Türkmen hükümdarın hem de karizmatik bir Safevi şavaşı-şeyhinin "kutsal" soyundan gelen İsmail'in küçük yaştan itibaren tehlikeli bir mücadele ile şekillenen hayat öyküsü, bir olağanüstülikle donatıldığı inancını kuvvetlendirmiştir. 1487'de Erdebil'de doğan İsmail, 2 yaşındayken, onları tehdit olarak gören Akkoyunlu Sultanı Yakup tarafından ailesiyle birlikte İstahr'da bir kaleye hapsedilmiştir. Yakub'un ölümünden sonra çıkan taht kavgası sırasında, Akkoyunlu Rüstem Bey, desteklerini almak için Safevi ailesini 1493'te Tebriz'e getirmiştir. Kızılbaşların yardımıyla rakiplerini yenen Rüstem Bey'in kendilerini de öldürtmek istemesi üzerine Sultan Ali, İsmail'i halefi ilan etmiş ve yedi Kızılbaş aşiret emirinden onu saklamalarını istemiştir. Cüneyd ve Haydar'ın da komutanlarından olan ve "Ehl-i İhtisas (Özel Kişiler)" adı verilen bu emirler, kaynaklarda Rüstem Bey Karamanlu, Hüseyin Bey Lala, Abdi Bey Şamlu, Kara Piri Bey Kaçar, Abdal Bey Dede, Hadım Bey Halife ve İlyas Bey Aykutoğlu olarak geçmektedir. Sultan Ali, Akkoyunlu kuvvetleri ile savaşırken ölmüştür. Ehl-i İhtisas, İsmail'i yaklaşık dört buçuk yıl boyunca Lahican'da saklamıştır (Yıldırım, 2008, 228-256). İsmail, bu süreçte Kadı Şemseddin Lahici'den Kur'an ve İsnâaşeriyye Şiliği'ni, Kızılbaş emirlerden ise savaş tekniklerini öğrenmiştir (Gündüz, 21 Aralık 2023). Haydar'ın

diğer oğlu İbrahim ise bir süre sonra Haydarı başlığını çıkararak Erdebil'e dönmüştür (Eskandar Beg Monshi, 1986, 40).

1499'da Akkoyunlular yeniden taht kavgasına tutuşmuşken, 12 yaşlarındaki İsmail, Lahican'dan ayrılmış ve müritlerine Erzincan'da toplanmalarını emretmiştir (Roemer, 2008, 210). Özellikle Osmanlı ve Akkoyunlu topraklarından gelen şamlu, Tekelu, Ustaclu, Dulkadirli, Rumlu, Afşar, Kaçar ve Varsak Türkmen aşiretleri ile Karacadağlı müritleri, aileleriyle birlikte Erzincan'daki kampına akın etmişlerdir. Burada "zalimlere" karşı savaşacak, seçilmiş müritlerden oluşan 7000 kişilik bir ordu kurulmuştur. İsmail'in komutasındaki bu ordu, önce 27.000 kişilik şirvan ordusunu yenerek, şirvan hükümdarı Ferruh Yesâr'ı öldürmüştür. Akkoyunlu Elvend Mirza'nın 30.000 kişilik ordusuna karşı kazanılan zafer sonucunda da Azerbaycan ele geçirilmiştir. İsmail, 1501'de "şah" unvanı ile Tebriz'de tahta çıkarak, Safevi Devleti'nin kuruluşunu ilan etmiştir (Yıldırım, 2008, 268-299). Böylece şah İsmail, İslam tarihinde ilk defa bir "süfi şeyh-hükümdar" olarak devletin başına geçmiştir (Çakmak, 2018, 53).1503-1510 yılları arasında Diyarbekir, Bağdat, şirvan, Horasan, İran'ın orta ve güney bölgeleri ele geçirilmiştir (Gündüz, 11 Kasım 2023). (sayfa yok.)

Aslında bütün karizmasına rağmen, Safevi Devleti'nin kuruluşu sırasında İsmail on dört yaşlarındaydı ve Kızılbaş hareketini asıl yöneten Ehl-i İhtisas idi (Savory, 1980, 22). Bu kıdemli Kızılbaşlar, kısmen Cüneyd'den itibaren, Safevi şeyhlerinin eğitimini üstlenmişler ve saklandığı dönemde İsmail'in müritleriyle iletişimini sürdürerek dağılmayı engellemişlerdi. İsmail'in ortaya çıkışı (huruç) da onların planlamasının bir sonucuydu (Yıldırım, 2021, 56-66). Akkoyunlu hâkimiyetinin sarsıldığını anladıklarında doğru zamanın geldiğine karar vermişlerdi. İsmail'in küçük ordusunun stratejileri bile, genç bir liderin hırslarından ziyade, gereksiz çatışmalardan kaçınmaya çalışan deneyimli komutanların ihtiyatını yansıtıyordu. Onlar, Cüneyd, Haydar ve Ali'nin akıbetinden ders çıkararak, karizmatik liderlerini hayatta tutmanın öneminin farkındaydılar (Anooshar, 2014, 6-9).

İsmail, tahta çıktıktan sonra İsnâaşeriyye şiiliği'nin devletin resmi mezhebi olduğunu ilan etmiş ve On iki İmam adına hutbe okutmuştur (Gündüz, 21 Aralık 2023). Bu dönemde bölge halkı çoğunlukla Sünnî idi ve İsmail'in bu konuda somut bir hazırlığı da yoktu. şiilik dinî bir idealden ziyade, siyasi ve askeri programını tamamlayacak bir unsur olarak seçilmişti. Kısmen Kızılbaş inancı ile benzeştiği gibi, Safevi Devleti'ni şiiler'in dini merkezi de yapabilirdi (Çelenk, 2015, 15-22). Yönetimleri altına giren özellikle yerleşik halk, şeriat dayalı bir İslam anlayışına sahip olduğundan, Kızılbaşların şeriat dışı öğretilerini ve uygulamalarını benimsemeleri zordu (Musalı, 2018, 11). Ayrıca, Kızılbaş inancı, Türkmen aşiretlerin desteğini ve fetihler için gereken coşkuyu sağlasa da, istikrarlı bir düzen kurmaya ve etkin bir dini hukuksal çerçeve çizmeye elverişli yapısıyla İsnâaşeriyye şiiliği, daha iyi bir yönetim aracı olabilirdi. Bu sebeplerle şah İsmail, İsnâaşeriyye şiiliği temelinde dinî kurumsallaşmaya yönelmiştir.

4. Karizmanın Rutinleşmesi

şayet Weber'in vurguladığı gibi, taraftarlarının karizmatik bir liderden en önemli beklentisi, kendisine yüklenen görevi yerine getirmesi ise, Safevi Devleti'nin kuruluşu, İsmail'in karizmatik otoritesinin inşasında bir dönüm noktası olarak görülebilir. Üstelik devlet yönetme yetkisinin hükümdara Tanrı tarafından bahşedildiği düşüncesine dayanan Türk devlet geleneği nedeniyle, Kızılbaş Türkmenler'in bunu,

İsmail'in ilahî bir onaydan geçtiği şeklinde yorumlaması zor değildi. Safevi Devleti, varlıklarını güvence altına almak isteyen Kızılbaşların devleti olarak kurulmuştu ve bu kimlik hayatın her alanına yerleşmişti. Kurucu boylara "tavâif-i Kızılbaş", emirlere "ümerâ-yi Kızılbaş", orduya "leşker-i Kızılbaş", hükümdara "pâdişah-ı Kızılbaş", devlete ise "ülke-i Kızılbaş" deniliyordu (Aydoğmuşoğlu, 2015, 35).

Rutinleşme sürecinde kalıcı kurumlar ve makamlar kurulurken, Şah İsmail, bölgede hâkim olan İlhanlı-Timurlu-Akkoyunlu Türk devlet geleneğine başvurmuştur (Şefkat, 2022, 24). Başkent olarak, tarikatın merkezi Erdebil yerine, Akkoyunlular gibi Azerbaycan'daki Tebriz seçilmişti. Şah İsmail, kendisini dedesi Uzun Hasan'ın meşru mirasçısı olarak gördüğünden, devletini Akkoyunluların önceki başkenti Diyarbakır'a doğru genişletmeye çalışmıştır (Roemer, 2008, 338-342). Hanedanın ve Türkmenlerin anadili olan Türkçe, ordu ve saray diliydi. Safevilere kadar, Azerbaycan ve İran'a yerleşen Türk/Oğuz boylarının emirleri buldukları bölgeleri hâkimiyetleri altında tutuyorlardı. İsmail de aynı boy yapısına dayalı bir sistem kurmuştur (Veliyeva, 2007, 24-32). Kızılbaş boylarının liderleri olan emirler, Türkmen geleneğinde aristokrasiyi ifade eden "bey" unvanı ile anılıyordu. Bu emirlere "Sultan" ve "Han" unvanları da verilmiştir (Sümer, 1999b, 235). Hanedan dışında ülkedeki en önemli grup, hem merkezde hem de eyaletlerde siyasi ve askeri gücü ellerinde bulduran Kızılbaş emirleriydi. En yetkili mevkilerde bulunanlar, eski müritler ve devletin kurucuları olan Şamlu, Ustaçlı, Türkmen, Rumlu, Zulkadır, Afşar, Kaçar, Tekeli boylarıydı. Bunların ardından diğer Türk kökenli boylar, en sonda ise İran kökenli boylar gelmekteydi. Ayrıca, Kızılbaş emirlerine çok sayıda tiyul dağıtılmıştı. Akkoyunlular'ın da uyguladığı tiyul, yönetme yetkisi olmadan, belirli bir topraktan vergi toplama hakkının tümünün ya da bir kısmının, geçici ya da ömür boyu verilmesiydi. Ancak pratikte, Kızılbaş emirler topraklarının yönetiminde oldukça etkiliydiler. Süvarilerinin Safevi ordusunun bel kemiği olması da etkinliklerini arttırıyordu. Başkumandan, yani Emirü'l-ümera da Kızılbaş emirleri arasından seçiliyordu (Efendiyev, 2018, 191-248). Şah'ın özel askeri birliği olan korcular ve komutanları olan korcubaşı yine Kızılbaş aşiretlerinden geliyordu. Eyaletlere atanan valiler de Kızılbaşlar emirleriydi (Musalı, 2018, 17).

Dolayısıyla, rutinleşme sürecinde kurulan yeni düzen, "karizmatik aristokrasi"yi oluşturan Kızılbaş emirlerin dinî ve maddî çıkarları ile uyumluydu. Öyle ki, Efendiyev (2018, 4), Safevi Devleti'nin Kızılbaş emirlerin çıkarları için kurulduğunu yazmaktadır. Bu nedenle, Safevi Devleti'nde Kızılbaş ismi, dinî kimliğin yanı sıra, kurucu unsuru oluşturması bakımından "Türk yahut Türkmen" ve yönetimdeki ağırlıklı gücü teşkil ettiği için "askeri aristokrasi" anlamında kullanılıyordu (Üzüm, 7 Mart 2024). Kısacası, Şah'ın yönetim kadrosuna dâhil olmanın esas kıstası, onun dinî çağrısına uymuş olmak ve görevlendirmeler kişisel karizmaya dayanarak belirleniyordu. Bu durum, Kızılbaşların Şah'a kişisel adanmışlıklarını pekiştiren bir unsurdur.

Bu bağlamda, devlet örgütlenmesine bakıldığında, siyasi-askeri elitin ayırt edici özelliğinin, aşiret kökenlerinin yanı sıra, Türk siyasi geleneğinden farklı olarak, sûfi kimliği olduğu görülmektedir. Egemen siyasi-askeri seçkinlere dâhil edilmek için, sûfi tarikatının müridi olmak gerekiyordu (Yıldırım, 2021, 70). Bu nedenle, Türk siyasi geleneği ile Kızılbaş ideolojisi, devlet örgütlenmesinin iki temel referans kaynağı idi. Türkmenlerin ve Timurluların geleneksel bürokratik kurumları ile sûfi örgütü de devletin iki ana yapılanmasını oluşturuyordu (Savory, 2008, 356-358). Sûfi örgütünün esas işlevi, "halifetü'l-hulefâ" yönetimindeki halifeler aracılığıyla Kızılbaş inancını yaymak ve yerleştirmektir (Yıldırım, 2008, 299). Halifeler Erdebil'de eğitim gördükten sonra gittikleri yerlerde ayinler düzenlemek, propaganda yapmak, müritlerden vergi

toplamak, ayaklanmalar çıkarmak ve taraftar toplamak ile görevliyidiler (Sümer, 1999a, 82). Halifetü'l-hulefâ, Şah'ın tarikat işlerindeki yardımcısıydı (Efendiyeve, 2018, 237). “Bey” unvanına sahip olması, onun imtiyazlı konumunu göstermektedir (Sümer, 1999a, 82). 1508’de Bağdat fethedildiğinde, buraya Halifetü'l-hulefâ Hadım Bey vali olarak atanmıştır (Babayan, 1994, 140). Bu önemli şehri ve Şiîliğin kutsal türbelerini yönetip koruyacak kişi olarak bir Kızılbaş'ın seçilmesi, siyasi güç ile Kızılbaş kimliğinin özdeşliğini gösteriyordu. Böylece, kurumsallaşmakta olan dinî alanın dışında kalan misyoner sûfi örgütü, Şah'ın kişisel propaganda ve kontrol aracı olarak, “kutsal Şah” anlayışını merkeze koyan Kızılbaş inancını yaymaya devam etmiştir.

Şah İsmail, sûfi örgütünü idari yapı ile bütünleştirmek için, kendisini hem dinî açıdan (Safevi tarikatının “Mükemmel Rehber”i yani Mürşid-i Kâmil olarak) hem de politik alanda (Şah olarak) temsil etmek üzere “vekâlet-i nefis-i nefis-i hümayun” makamını kurmuştur. Bir Ehl-i İhtisas olan Hüseyin Bey Şamlu ilk Vekil olmuştur (Savory, 2008, 356-358). Bu makamın da Kızılbaş emirlerinin elinde olması, devleti kontrol etmelerini sağlamıştır (Veliyeva, 2007, 173). Diğer taraftan, ilk yıllarda önemli görevlerde bulunan Ehl-i İhtisas, Şah İsmail artık müritleriyle doğrudan iletişim kurabildiği için önemlerini kaybetmeye başlamıştı (Yıldırım, 2008, 288-291). Yükselişini hazırlayan gayri-resmi vekâlet yapısının bu şekilde sahnedan çekilmesi, Şah İsmail'in artık müritleri nezdinde tam bir kişisel otorite kurduğunun göstergesiydi.

Sadaret makamı, Kızılbaş hâkimiyetinin dışında bırakılan geleneksel kurumlardan biriydi. Savory'e göre (2008, 353-370), Safevi topraklarında İsnâaşeriyye Şiîliği'nin yerleştirilmesi Sadr'ın sorumluluğundaydı. Dinî kurumun ve yargı merciinin başındaki Sadr, Şiî âlimler ve 1509 sonrasında da seyyidler arasından atanmaktaydı. Ancak doğrudan Şah'a bağlı olduğundan, bağımsız davranma yetkisi yoktu. Eyaletlere de ayrıca atanan sadrlar, dinî hukukun ülke çapında uygulanmasını sağlıyorlardı. Bir diğer geleneksel makam olan Şeyhü'l-İslâm ise şeriat meselelerini yorumluyordu (Musalı, 2018, 20). Ancak, bu makamlara atanan İranlı din adamlarının İsnâaşeriyye Şiîliği'ne derin bir bağlılığı yoktu (Newman, 2009, 15). Üstelik doğrudan Şah'a bağlı olduklarından, İsnâaşeriyye Şiîliği'ni onun izin verdiği sınırlar dâhilinde uygulayabildikleri söylenebilir. Dolayısıyla, “Gaib İmam”ın yokluğunda siyasi ve dinî otoriteyi Şiî din adamlarının ellerine teslim eden geleneksel İsnâaşeriyye ilkesi uygulanmamıştır.

Şah İsmail, Bahreyn'den ve bugünkü Lübnan ve Suriye'yi kapsayan Cebel-i Amil bölgesinden Şiî Arap âlimlerini de ülkesine çağırmıştır (Roemer, 2008, 345-346). Bölgede güçlü bağları olan yerel âlimlere göre daha güvenilir görülen bu kişilerin, özellikle tartışmalı dinî konularda Safevi çıkarlarına uyan hükümleriyle hanedana siyasi meşruiyet kazandırabileceklerine inanılmıştır (Hourani, 1986, 137). 1504'te Cebel-i Amil'den gelen Muhakkık-ı Sâni Kerekî (d. 868/1464), bu konuda oldukça etkili olmuştur.⁴ Ancak, birçok Arap Şiî âlimi, heterodoks dinî inanç ve uygulamaları, askeri ve idari elitlerinin Şiîliğe yüzeysel bağlılığı nedeniyle Safevileri meşru kabul etmemiştir (Newman, 2009, 24). Böylelikle, ülkede, Şah'ın kutsallık iddialarına karşı çıkabilecek örgütlü bir din adamı sınıfı oluşmamıştır. Dolayısıyla, Kızılbaş inancı canlı kalabilmiş ve temel inanç ilkeleri ve ibadetleri bakımından ortodoks İslâm'a uyan İsnâaşeriyye, Kızılbaşların heterodoks kimliklerine uyarlanmıştır (Üzüm,

4 Kerekî'nin Safevî Şîası'nın oluşumundaki rolü için bk. Cengiz Kallek, “Kerekî, Muhakkık-ı Sâni.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Ağustos 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kerekî-muhakkik-i-sani>

7 Mart 2024). Bu sayede, dinî geleneklerin hilafına, “kutsal Şah” imgesi varlığını sürdürmüştür. Diğer bir deyişle, doktrin, karizmatik mesajı yok edememiştir.

Kızılbaş inancının propaganda araçlarından biri de, Şah İsmail’in “Hatâyî” (“Günahkâr”) mahlasıyla yazdığı Türkçe şiirlerinden oluşan “Hatâyî Divanı” olmuştur. Bu şiirlerinde, Kızılbaş inancına da uygun olarak, Hz. Ali merkezi bir konuma sahiptir. Buna göre, Hz. Ali, Hz. Âdem’den de önce yaratılmıştır: *Âdem-i hâkî henüz olmamış idi mâ u tîn / Bu cihân ehli yoh iken var sensin yâ ‘Ali* (Şah İsmail, 2017, 252). Divan’ı yorumlayan Karamustafa’ya göre (2016, 607-608), bu şekilde, Hz. Ali’yi yarı ilahi, peygamberlerin üzerinde bir konuma yükseltmiş hatta zaman zaman ilahlaştırarak neredeyse Tanrı’nın yerine koymuştur. Onun inancına göre, Hz. Ali’yi hak bilmeyenler kâfirdir: *Alini hak bilmeyenler kâfir-i mutlak durur / Dîni yoh îmânı yoh ol nâ-müselmândur bugün* (Şah İsmail, 2017, 476). Aslan’a göre (2018, 122), İsmail’in şiirlerinde, hulûl inancının izlerini görmek mümkündür; Allah Hz. Ali’ye intikal ettiğinden, ona Tanrı denilebilir: *Bu İslâm kapusın açan ‘âleme / Sen anı Hudâ bilgil âdem dime / Viren mu ‘cizâtı benî Meryeme / Getüren beşâret beni Âdeme / ‘Alidür ‘Alidür ‘Alidür ‘Ali / Aliyyü’l-‘azimü’ş-şefi’ü’l-veli* (Şah İsmail, 2017, 573). Ali’ye bu aşırı tapınma, sıra dışı bir Şiilik anlayışını yansıtmaktadır. Çünkü bu gibi yaklaşımlar ortodoks Şiilikte sapkınlık olarak görülmektedir (Roemer, 2008, 336). Şah İsmail, paraların üstüne de “lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah Aliyyen Veliyyullah” ifadesini yazdırmış (Gündüz, 11 Kasım 2023), ezana Hz. Ali’nin velayetini vurgulayan “Eşhedü Enne Aliyyen Veliyullah, Hayya Ala Hayri’l-Amel, Muhammed ve Ali Hayru’l-Beşer” sözlerini koydurmuştur (Çelenk, 2015, 15-22). Böylece, Şiiliğin velâyet ilkesini, yani Hz. Ali ve Hz. Fatıma’dan devam eden peygamber soyunun iktidarının meşruluğunu ilan etmiştir (Musalı, 2023, 69). Şah İsmail, yedinci imam Musa el-Kâzım (ö.799) yoluyla da Ali ile soy bağı kurmuş (Roemer, 2008, 337) ve şiirlerinde de bunu sık sık dile getirmiştir: *Server-i Merdân ‘Alîniün âliyem evlâdiyam / Zü’l-fekâr u tâc u Döldül Kanberem şân mendedür* (Şah İsmail, 2017, 299). Türkmen aşiretlerinin şeyhlerine de seyidlik belgesi (siyâdetnâme) vererek kendisine ve Hz. Ali soyuna bağlamıştır (Ocak, 2000b,150). Bu bağ, Şah İsmail için iki açıdan işlevsel olmuştur: bir taraftan, soyunu, Kızılbaş inanç dünyasını yansıtacak şekilde kutsallaştırdığı Hz. Ali’ye bağlayarak “kutsal Şah” imajını pekiştirmiş, diğer taraftan Mehdilik iddialarına dayanan siyasi meşruiyetini geleneksel Şii ilkelerine başvurarak savunabilmiştir. Abbaslı (1976, 309), bu şekilde siyasi rakiplerine karşı üstünlük kazanmayı da amaçladığını vurgulamaktadır. Savory’e göre (1974, 189-192) Şii geleneğinde kimin İmam olacağı konusunda çok net bir ilke vardır: ilahi atama. Buna göre, görev başındaki İmam’ın yerine geçecek kişiyi ataması gerekir; aksi halde tek başına soy bağları yetersizdir. Oysa Şah İsmail kimse tarafından on ikinci İmam olarak atanmamıştı. Buna rağmen, Safevi propaganda mekanizmasının gücü, Safevi ailesinin yedinci imamın soyundan geldiği iddiası doğru olsa bile, bunun kendi başına bir anlamı olmadığını unutturmayı başarmıştır.

Şah İsmail, Divan’ında, kendisini “Gaip İmam’ın temsilcisi” olarak da tanımlamıştır. Böylece, Şii din adamlarının üstlendiği bu görevi, otoritesinin bir diğer kutsal temeli haline getirmiştir. İsmail’e göre, Gaip İmam’ın, Allah tarafından görevlendirilmiş temsilcisinin emirlerine karşı gelmek günahdır (Roemer, 2008, 341-350). Şah İsmail zaman zaman da “Gaib İmam” olduğunu iddia etmiştir. Bu nedenledir ki varlığı ezeli olup, insan bedeniyle görünmektedir: *Girdüm âdem cismüne kimsene bilmez sırrımı / Men bu Beytu’llâh içinde tâ ezelden var idüm* (Şah İsmail, 2017, 441). Hz. Muhammed’in nurunu ve Hz. Ali’nin sırrını taşımaktadır: *Muhammed nürdandur ‘Ali sırdan / Haқиkat bahri içre gevherem men* (Şah İsmail, 2017, 473). Başındaki devlet

tacıyla, mehdi olarak gelmiştir: *Bahādur gāziler koydı başında tāk-ı devlet var / Budur Mehdi zamān devri cihān nūr-ı bekā geldi* (Şah İsmail, 2017, 254). Mehdi olarak hem dini hem de siyasi otorite kendisine aittir ve diğer iktidarlar gayri meşrudur: *Menem ol fā'il-i muṭlak ki dirler / Menüm hükmüdedür hürşid ile mäh* (Şah İsmail, 2017, 518). Bu nedenle kendisine secde edilmelidir: *Allah Allah diñ gāziler / Gāziler diyin şāh menem / Karşu gelüñ secde kılıñ / Gāziler diyin şāh menem* (Şah İsmail, 2017, 136). Kendisine rüyalarında ilahi mesajlar gönderildiğini söyleyerek birçok önemli kararını meşrulaştırmıştır. *Örneğin, İsnâaşeriyye Şiiliği'ni* resmi mezhep olarak kabul ederken, bunu rüyasında Hz. Ali'nin emrettiğini vurgulamıştır (Dağlar, 2017, 65). Buradaki ilginç nokta, Şiî âlim Kerekî'nin de Şah İsmail'i halka, “huruç eden on ikinci imam” şeklinde tanıtarak bu iddialarını doğrulamasıdır (Newman, 2009, 24). Böylece İsmail, temel İsnâaşeriyye fikirlerini, kendisini Mehdi olarak gören Kızılbaş taraftarlarının inancıyla uyumlu bir şekilde kullanarak kutsallığını koruyabilmiştir.

Aslında Şah İsmail, kendini birçok farklı kimlikle özdeşleştirmiştir. Şiirlerinde o, gazilerin lideri, huruç eden İmam, Kerbela trajedisinden sorumlu Emevi halifesi Yezid'den intikam alan kişi, Hızır ve İsa peygamberler, Emevileri yenen Gaib komutan Ebu Müslim (718-755)⁵, Fars geleneğinde bir Fars peygamber-kralın oğlu olarak tasvir edilen Büyük İskender'di.⁶ Fars krallık geleneğinde önemli yer tutan Feridun, Hüsrev, Cemşid, Zohak, Rüstem gibi isimlerle bağ kurmuş⁷; kendisine “adil sultan” diyerek benzer unvanlara sahip dedesi Uzun Hasan'ın mirasçısı olduğunu da vurgulamıştır. Şah İsmail, bölgede var olan bu farklı gelenekleri kendi kişiliğinde toplayarak yüce bir konuma yerleşmeye çalışmıştır (Newman, 2009, 13-16).

Bu bağlamda, Şah İsmail'in otoritesinin üç temeli vardı: “Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi” olan hükümdarın ilahi haklarını vurgulayan egemenlik teorisi, Şiî inancındaki “Gaip İmam” anlayışı ve Safevi tarikatının lideri, yani Mürşid-i Kâmil statüsü. Başlangıçta, İsnâaşeriyye Şiiliği'nden habersiz Kızılbaşlar için asıl önemli olan Mürşid-i Kâmil statüsü idi. Pir-mürit ilişkisi, devlet kurulduktan sonra da, Şah İsmail'in taraftarları üzerinde mutlak bir otorite kurmasını sağlamıştır ve bu ilişkiyi sorgulamanın, Mürşid'in emirlerine uymamanın cezası idama kadar varabiliyordu (Savory, 1974, 183-184). Diğer taraftan, İslam öncesi ve sonrasında kurulan bütün Türk devletlerinde siyasi gelenek, özünde, Tanrı tarafından bazı olağanüstü güç ve yetenekler bahşedilen, yani kut'a sahip kılınan seçilmiş kişinin hükümdar olabileceğine yönelik ilahi kaynaklı hâkimiyet anlayışına dayanıyordu (Alkan, 2004, 154-156). Bu bağlamda, hükümdarın mutlak gücünü ilahi otorite kavramıyla meşrulaştırmak, İran halkı için olduğu kadar, Türkmen Kızılbaşlar için de oldukça tanıdıktı. İsnâaşeriyye ise, özellikle “Gaip İmam” inancıyla, Şah'ın ilahi otoritesine dayanan bir devlet ideolojisinin oluşumunda önemli rol oynamıştır. Dolayısıyla, aşiretlerden oluşan bir ordu sayesinde kurulmuş olsa da, Safevi Devleti'nde bütün otoritenin kaynağı Şah olmuştur (Savory, 1971, 11-13). Uygulamalarına bakıldığında da, onun bir “Tanrı Kral” olmaya çalıştığı söylenebilir (Roemer, 2008, 198).

Şah İsmail, İsnâaşeriyye Şiiliği'ni resmi mezhep ilan ederek, bölgede Şiiliğin muhafızlığını ve Sünnî karşıtlığının liderliğini de üstlenebilmiştir. Kendisini bu

5 Safeviler daha Şeyh Cüneyd zamanından itibaren, kendileriyle Ebu Müslim'in tarihsel liderliği arasında benzerlikler kurmuşlardır. Bk. Babayan, 1994, 145-146.

6 Büyük İskender'in bu şekilde tasviri, şair Firdevsi'nin Şah-name'sinde görülmektedir. Ancak Nizami gibi şairler bu iddiaya yer vermemektedir. Bk. Kudret Sezgin, “Doğu ve Batı Bakış Açısıyla Büyük İskender.” *ArkeoHitit* 1/2 (Güz 2018-2019).

7 *Bugün geldüm cihāna serverem men / Yakīn bilüñ ki naqd-i Haydaram men / Feridün Husrev ü Cemşid ü Dahhāk / Ki Rüstem Zāl u hem Iskenderem men* (Şah İsmail, 2017, 472-473).

amaçla ilahi olarak gönderilmiş bir lider; eylemlerini de ilahi bir planın parçası olarak sunmuştur. Kızılbaş ideolojisine uygun bir şekilde, Sünnî yapılara ve geleneklere açıkça meydan okuması, karizmatik otoritesini pekiştirmiştir. Bu bağlamda, dinî anlayışının önemli bir boyutunu oluşturan Sünnî karşıtlığı şiirlerine de yansımıştır: *Hüseynîyem Yezîde la'nettüm var / Ezelden men duçâr-ı Hayberîyem* (Şah İsmail, 2017, 240). Şah İsmail'e göre, Hz. Ali'yi hak kabul etmeyenler ve kendinden olmayanlar kâfir, inkârcı ve sapkın sayılacağından, onlara gaza yapmak meşrudur (Aslan, 2018, 122-125): *Kır Yezîd ile havârici tüket kalmaya hiç / Nişe kim Ca'ferî mezhebe taleb-kâr degül* (Şah İsmail, 2017, 411). Şiirlerinde kendini, Şîî olmayanları ortadan kaldırması ve gerçek dini koruması için Allah tarafından gönderilmiş bir bela olarak tanıtmıştır: *Münâfik cânuna bâ-darb-ı şemşîr / Bugün Hakdan belâyam geldüm imdi* (Şah İsmail, 2017, 534). Tahta çıktığında, halkın çoğunluğunun Sünnî olduğu gerekçesiyle İsnââşeriyye Şîîliği'ni resmi mezhep olarak ilan etmesine karşı gelenlere, gerekirse herkesi öldürerek bunu gerçekleştireceğini söylemiştir (Dağlar, 2017, 64). Sünnîlerin kutsal saydığı ilk üç halifeye meydanlarda, hutbelerde lanet edilmesini ve buna karşı gelen veya laneti tekrarlamayanların boynunun vurulmasını emretmiştir (Rumlu Hasan, 2004, 74). Sünnî âlimlerin türbeleri, mezarları yıktırılmıştır. Firuzkuh, Tabes gibi şehirlerde on binlerce Sünnî'nin katledildiğinden bahsedilmektedir (Newman, 2009, 156). Şah İsmail'in, bazı düşmanlarının cesetlerini de yaktığı bilinmektedir (Rumlu Hasan, 2004, 55). Babasını ve büyükbabasını öldüren Şirvanşahlar'ı yendiğinde, yine Türk-Moğol geleneğine uygun olarak, ölen düşman askerlerinin kafataslarından kuleler yaptırmıştır. Bu aynı zamanda Hz. Hüseyin için de sembolik bir intikam eylemi olarak sunulmuştur (Mitchell, 2009, 23). Divanı'nda da Hz. Hüseyin'in ölümünden sorumlu Emevi halifesi Yezîd ile özdeşleştirdiği Sünnîlerden atalarının intikamını aldığını vurgulamıştır: *Atamun kanını aldum Yezîdden / Yakîn bilgil ki nakd-i Hayderîyem* (Şah İsmail, 2017, 441). Şah İsmail, bu şekilde, Sünnî yöneticilerin atalarına yaptıklarının intikamını alan bir lider olarak görünüyordu. Ayrıca, Sünnî halkı sindirerek, muhtemel isyanların önünü kesiyordu. Kamusal alanda Şîîliği hâkim kılması ise, asırlar boyunca azınlıkta kalmış olan Şiîlerin güven kazanarak gizlenmekten vazgeçmesini sağlıyordu (Gündüz, 2013, 70).

Aslında Şah İsmail, sadece Sünnîleri değil, tüm rakip İslami anlayışları hedef almıştır. Özellikle kendi deneyimlerinden yola çıkarak, militanlaşmış sûflerin yapabileceklerinin farkında olmalıydı. Bu nedenle, öncelikle, tehdit olarak gördüğü mesihçi ve gulât Şîî hareketleri yasaklama, bastırma ve tehcir gibi yöntemlerle saf dışı bırakmıştır. Tasavvufa karşı bu sert yaklaşımının bir diğer nedeni de, Sünnîliğin, tasavvuf akımı içerisinde varlığını devam ettirmesi ihtimali idi (Çelenk, 2015, 22-31). Yine de bu dönemde, tasavvufa doğrudan savaş açmaktan ziyade, Şah'ın kutsallık iddialarına rakip olabilecek mesihçi hareketlerin etkisiz hale getirilmesiyle yetinilmiştir. Diğer taraftan, Hz. Ali'nin soyundan geldiği iddiasıyla tutarlı bir şekilde, mezhebine fazla dikkat etmeksizin, seyyidlerin hamiliğini üstlenmiştir. Newman'ın belirttiği üzere (2009,16-17) İranlı yerli seyyidlerle yakın ilişki kurmaya çalışarak onlara devlet örgütlenmesinde önemli makamlar tahsis etmiştir. Akkoyunlu Devleti'nde Tebriz Şeyhülislamı olan Sünnî Seyyid Nureddin Abdülvahhab'ı Osmanlı Padişahı I. Selim'e elçi olarak atamıştır. Nimetullahi tarikatından Seyyid Abdülbaki ise 1512'de Vekil olmuştur (Rumlu Hasan, 2004, 157).

Devletin kuruluşuyla beraber, Şah İsmail'in Osmanlı topraklarına yönelik propagandasının etkisi de artmış ve "kurtarıcı" misyonu pekişmiştir. Merkezi baskıdan uzak bir yaşam, önemli siyasi-askeri statüler ve dinî bir heyecan sözü veren toplumsal ve dinî içerikli propagandası, zaten merkezi Osmanlı yönetiminden rahatsız olan

başta göçebe Türkmenler ve Osmanlı hâkimiyetine giren beyliklerin imtiyazlarını kaybetmiş askeri sınıfının üyeleri olmak üzere, farklı kesimleri kendine çekebilmiştir (Ocak, 2000b, 148-150). Aslında Şah İsmail, gücünden çekindiği ve Anadolu'daki insan kaynağını kaybetmek istemediği için Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Bununla birlikte, 1510'larda Safevi halifeleri, Anadolu halkının Osmanlı yönetimine karşı isyanlarında önemli roller oynamıştır. Bu halifeler, halk arasında, Şah'ın yakında gelerek onları Osmanlı'dan kurtaracağı yönünde propaganda yapmışlar ve zamanı geldiğinde onu desteklemeye hazır, silahlı bir güç örgütlemeye çalışmışlardır. 1511'de Antalya civarında başlayan Şahkulu isyanı, Osmanlı otoritesini oldukça sarsmıştır. Ancak, başlangıçta Şah İsmail'in halifesi olarak ayaklanan Şahkulu, büyük olasılıkla kazandığı zaferlerden sonra kendisi için hükümdarlık hayali kurmaya veya en azından Şah'tan bağımsız hareket etmeye başlamıştır. Sonunda Osmanlı ordusuna yenilen Şahkulu'nun akıbeti belli değildir. Ancak İsmail, Tebriz'e kaçabilen diğer isyan liderlerini idam ettirmiştir. Bu hareketiyle, büyük olasılıkla, kendinden bağımsız bir eylemi ve itaatsizliği cezalandırarak otoritesini göstermek istemiştir. 1512'de Tokat'ta başlayan Nur Ali Halife isyanı ise, Şah İsmail'in doğrudan emri veya en azından onayı ile örgütlenmiş bir Kızılbaş isyanıydı (Yıldırım, 2008, 371-420). Rumlu Hasan (2004, 165), bu isyan sırasında Osmanlı şehzadesi Murad'ın da Kızılbaş olduğunu ve Nur Ali'nin ele geçirdiği Tokat şehrinde Şah İsmail adına hutbe okuttuktan sonra Safevi topraklarına geçtiğini belirtmektedir.

Dolayısıyla, Safevi Devleti'nin kuruluşunun ardından, Kızılbaşların Şah İsmail'in kutsallığına yönelik inançları devam etmiştir. Onlara göre, askeri başarıları, onun beklenen lider olduğunun bir göstergesiydi (Roemer, 2008, 211-215). Mehdinin temsilcisi ve hatta Mehdi olarak gördükleri İsmail'e sorgusuz bir şekilde itaat etmişlerdir (Savory, 1980, 23). Allah'ın tecellisi olduğuna inandıkları Hz. Ali'nin, Şah İsmail'de tecelli ettiği inancı ise, onun karizmasını *güçlendirmiştir* (Mélikoff, 2009, 40). Müritlerinin Şii ezanındaki "Aliyyen veliyyullah" ("Ali, Allah dostu") ifadesini İsmail için de kullanması ("İsmail veliyyullah"), onun yüce konumunun bir göstergesiydi (Akyol, 1999, 65). Onlar için İsmail'in küçük yaşta olması önemsizdi, ilahi tecelliği gördükleri vücuduna kutsallık atfetmişlerdi (Gündüz, 2013, 39). *Şah İsmail'e secde etmek, Kızılbaş adetlerinden biriydi* (Dağlar, 2017, 127). *İsmail'in sadece kendisi değil; sarayı veya bulunduğu herhangi bir yer de kutsal kabul ediliyordu. Kızılbaşlar onun yolunda ölmeyi şifliliğin şartı olarak görüyorlardı* (Gündüz, 2018, 192-193). *Hem bu nedenle hem de Tanrı gibi sevdikleri Şah İsmail'in kendilerini koruyacağına inandıkları için, askerleri zırh kullanmadan savaşıyorlardı* (Grey, 2016, 206). Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazade (2013, 251-252), Kızılbaşların birbirlerini "Şah!" diye selamladığını, hasta ziyaretlerinde Allah'ın adını anmak yerine "Şah!" dediklerini, Şah'a bağlılıklarından dolayı namaz kılmak, oruç tutmak gibi İslami yükümlülükleri bıraktıklarını yazmaktadır. Müritleri, yemin edecekleri zaman Şah'ın üstüne yemin ediyorlar, birine saadet dilemek istediklerinde, "Şah arzunu yerine getirsin" diyorlardı. Şah İsmail'in emirlerini yerine getirmek o kadar önemliydi ki, reisleri Alaüddeve Dulkadir üzerine yapacağı saldırıda, çağrısı üzerine, Dulkadirli aşiretinden müritleri kısa sürede 5.000 süvarilik bir kuvvet oluşturabilmişti (Yıldırım, 2008, 269-275).

Diğer taraftan, rutinleşme sürecinde, etkili bir bürokratik yapı kurma ihtiyacı doğmuş ve Şah İsmail yine Türk devlet geleneklerine başvurmuştur. Yıldırım'ın belirttiği üzere (2021,70-71), Türk-Moğol geleneğinde, hanın kişiliğinde somutlaşan siyasi ve askeri güç, aşiret aristokrasisinin elindeydi. Vezirin liderliğindeki sivil bürokrasi ise eğitilmiş şehirli kesimlere dayanıyordu. Şah İsmail de, Akkoyunlu ve Timurlu'ya da hizmet etmiş olan yerleşik aristokrasiyi kullanmıştır (Mitchell, 2009,

48). Böylece, devletin idari yapısında askeri aristokraziye (kılıç adamları) Türkmenler, sivil bürokrasiye (kalem adamları) ise çoğunlukla İranlılar hâkim olmuştur (Yıldırım, 2008, 589-598). Şah İsmail, sivil bürokrasinin başı sayılan vezirlik makamına da eski Akkoyunlu bürokratlarını atayarak geleneksel devamlılığı vurgulamıştır. Ancak, vezirin yetkileri oldukça sınırlıydı (Musalı, 2018, 19). Bununla beraber, bir Ehl-i İhtisas olan ilk Vekil Şamlu Hüseyin Bey 1508'de azledilip yerine İranlı Emir Necmeddin getirildiğinde dengeler değişmiştir. Emir Necmeddin 1510'da ölünce, yerine İranlı Ahmed Huzani'yi atamıştır. Üstelik vekilin artık bütün komutanların ve devlet görevlilerinin üzerinde olduğunu ilan etmesi Kızılbaş emirleri oldukça kızdırmıştır. Kızılbaş komutanlar, tepki olarak Özbeklerle yapılan savaşa destek vermemiş, Huzani savaş meydanında ölmüştür. Ancak İsmail, yine bir İranlı olan Abdülbaki'yi Vekil yapmıştır (Akyol, 1999, 98). Dolayısıyla, özellikle vekillik gibi Şah'ı dinî açıdan temsil eden bir makama Kızılbaş olmayan bir İranlı'nın getirilmesi, Kızılbaş emirlerin Şah'a olan bağlılığını sarsmıştır.

Ancak bu dönemde bozulmaya başlayan Safevi-Osmanlı ilişkileri, belki de bu gerilimin askıya alınmasına neden olmuştur. 1514'te yapılan Çaldıran Savaşı'nı kazanan Osmanlılar, iki yıl içinde Safevilerin Anadolu'daki topraklarının çoğunu ele geçirmiştir (Newman, 2009, 21). Çaldıran yenilgisi, Şah İsmail'in kutsal ve yenilmez hükümdar kimliğine ise büyük darbe vurmuştur. Saltanatının geri kalanında, ordusunu hiçbir zaman kişisel olarak yönetmemiştir. Bu yenilgi "Mürşid-i Kamil" statüsünün de etkisini azaltarak siyasi meşruiyetine gölge düşürmüştür (Yıldırım, 2008, 591-594). Bu durum, Kızılbaşların Şah'a olan mutlak sadakatini de etkilemiştir. Kızılbaş emirlerinin Çaldıran'da birçok kaybı olmasına rağmen, Şah askeri ve idari işlerden çekildiği için güçlerini korumuşlardır (Savory, 2008, 359-360). Böylece, Şah İsmail, Kızılbaşlara hükmedecek bir İranlı vekil ısrarından vazgeçerek, iktidarının sonlarına doğru vekilin görevlerini bölmek zorunda kalmıştır. İranlı vekiller sivil bürokrasi ile ilgilenirken, Kızılbaş vekiller askeri ve siyasi konularda yetkili olmaya devam etmiştir (Musalı, 2018, 15). Bu bağlamda, Şah İsmail'in karizmatik otoritesini sarsan, İsnâaşeriyye Şiîliği temelindeki dinî kurumsallaşma değil, askeri zaferlerini tekrarlayamaması olmuştur.

Sonuç

Dinî bir hareketin, önce bir orduya dönüşerek ardından da devletleşmesi tarihte nadir görülen bir durumdur. Bu bağlamda, Şeyh İsmail'in, müritlerinin savaşçı ruhunu harekete geçirerek siyasi hedeflere yönelten karizmatik otoritesinin, Safevi Devleti'nin kuruluşunda merkezi bir rol oynadığı söylenebilir. Diğer taraftan, dinî bir hareketin mesiyantik beklentileriyle yükselen karizmatik bir hükümdarın, siyasi ve dinî otoritenin sadece Gaib İmam'a ait olduğunu savunan ve onun yokluğunda ortaya çıkan siyasi iktidarları gayrimeşru gören İsnâaşeriyye Şiîliği'ni resmi mezhep olarak benimsemesi, kendi siyasi ve dinî meşruiyeti açısından oldukça riskli bir adımdı. Buna rağmen, ülkesinde İsnâaşeriyye Şiîliği temelinde dinî kurumsallaşmaya yönelmesi, Safevi hükümdarı İsmail'in taraftarları nezdindeki "Kutsal Şah" kültüne dayanan karizmatik otoritesinin canlılığını korumasına bir engel teşkil etmemiştir. Bunun nedenini, Kızılbaş dinî ideolojisini merkeze koyan kendine özgü karizmanın rutinleşmesi sürecinde aramak gerekmektedir.

Bu özgünlüğün çeşitli nedenleri vardı. Her şeyden önce, kurulan yeni devlet düzeni, Kızılbaşların ve özellikle Safevi toplumunda "karizmatik aristokrasi" yi oluşturan Kızılbaş emirlerin dinî ve maddi çıkarları ile uyumluydu. Kızılbaş kimliği her alana yerleşmişti ve egemen siyasi-askeri seçkinlere dâhil olabilmek için, hem

devletin kuruluşuna katkıda bulunan aşiretlerden gelmek hem de sûfî tarikatının müridi olmak gerekiyordu. Şah'ın kişisel propaganda ve kontrol aracı olan sûfî örgütü ise, resmi dinî alanın dışında bir yapı olarak, "kutsal Şah" anlayışını merkeze koyan Kızılbaş inancını yaymaya devam ediyordu. Diğer taraftan, İsnâaşeriyye Şîliği'nin yerleştirilmesi için kurulan makamlara atanan İranlı din adamlarının İsnâaşeriyye Şîliği'ne derin bir bağlılığı yoktu ve Şah'ın otoritesine tabi kılınmışlardı. Bu durum, "Gaib İmam"ın yokluğunda siyasi ve dinî otoriteyi Şîî din adamlarının ellerine teslim eden geleneksel İsnâaşeriyye ilkesinin uygulanmasını da önlemiştir. Şah İsmail'in, özellikle dinî hükümleriyle hanedana siyasi meşruiyet kazandırabilecekleri beklentisiyle diğer bölgelerden ülkesine çağırdığı Şîî Arap âlimlerinin birçoğu ise heterodoks dinî inanç ve uygulamaları, askeri ve idari elitlerinin Şîliğe yüzeysel bağlılığı nedeniyle Safevilerin meşruiyetini tanımayı reddetmiştir. Bu nedenle, Şah'ın kutsallık iddialarına karşı çıkabilecek örgütlü bir din adamı sınıfı oluşmamıştır. Örgütlü bir ortodoks Şîî din adamı sınıfının yokluğu, İsnâaşeriyye Şîliği'nin, Kızılbaşların heterodoks kimliklerine uyarlanmasına da imkân tanımıştır. Böylece, Şah İsmail, temel İsnâaşeriyye fikirlerini, Kızılbaş inancıyla uyumlu bir şekilde kullanarak kutsallığını koruyabilmiştir. Üstelik İsnâaşeriyye Şîliği'ni resmi mezhep ilan etmesi, bölgede Sünnî karşıtlığının öncülüğünü üstlenmesini meşrulaştırmıştır. Kızılbaş ideolojisine uygun bir şekilde Sünnî yapılara ve geleneklere meydan okuması, karizmatik otoritesinin devamlılığına katkıda bulunmuştur. Şah İsmail, kendi kutsallık iddialarına rakip olabilecek mesihçi ve gulât Şîî hareketleri de etkisiz hale getirmiştir. Son olarak, Safevi Devleti'nin kuruluşu, Şah İsmail'in Osmanlı topraklarındaki propaganda imkânlarını genişletmiş, "kurtarıcı Mehdi" iddialarını güçlendirerek karizmatik otoritesini pekiştirmiştir.

Çaldıran Savaşı, Şah İsmail'in karizmatik otoritesinin etkisi açısından bir dönüm noktası olmuştur. Bu savaşta alınan yenilgi, Şah İsmail'in kutsal ve yenilmez hükümdar kimliğine büyük darbe vurmuş ve siyasi meşruiyet iddialarına gölge düşürmüştür. Safevi tarikatının lideri, Mürşid-i Kamil olarak dinî statüsünü korumaya devam etse de, bu yenilgi, Şah'ın ilahi olarak görevlendirildiğine inanan ve bu nedenle kendisine itaat etmeyi bir görev olarak benimseyen Kızılbaşların mutlak sadakatini etkilemiştir. Dolayısıyla, Şah İsmail'in karizmatik otoritesini sarsan, İsnâaşeriyye Şîliği temelindeki dinî kurumsallaşma değil, taraftarlarının kendisinden beklediği askeri zaferleri tekrarlayamaması olmuştur.

Bununla birlikte, Çaldıran yenilgisi Şah İsmail'in karizmatik otoritesini sarsmış olsa da, yok edememiştir. Ölümünün hemen ardından Safevi Devleti'nde başlayan iç çatışmalar, Şah İsmail'in kişisel karizmasının gücünün, son zamanlarına kadar ne derece birleştirici bir rol oynamış olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan, özellikle Anadolu'da yaşayan Kızılbaş zümreler nezdindeki "kutsal Şah" imgesinin uzun yıllar boyunca canlı kalması ve günümüz Türkiye'sine kadar etkisini koruyabilmiş olması da ayrıca önem taşımaktadır. Bunun nedenini de, karizmanın rutinleşmesi sürecinin dayandığı kendine özgü temellere bağlamak mümkündür.

Kaynaklar

- Abbaslı, Mirza. "Safevilerin Kökenine Dair." *Bulleten* 40/158 (1976), 287-329.
- Akkuş, Mehmet. "Gaybet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Temmuz 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gaybet--tasavvuf>
- Akyol, Taha. *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*. İstanbul: Doğan Kitap, 1999.
- Alkan, Mustafa. "Max Weberci Nazariyeye Göre, Osmanlılarda Hâkimiyet Anlayışı." *EKEV Akademi Dergisi* 8/21 (Güz 2004), 153-166.
- Allouche, Adel. *Osmanlı-Safevi İlişkileri (Kökenleri ve Gelişimi)*. çev. Ahmed Emin Dağ.

- İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Anooshar, Ali. "The Rise of the Safavids According to Their Old Veterans: Amini Haravi's Futuhat-e Shahi." *Iranian Studies* 47 (2014), 1-19. doi:10.1080/00210862.2013.870839
- Aslan, Murat. "Hatayi'nin Şiirlerinde Propagandist Nitelik." *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi* 3/6 (2018), 115-135.
- Âşıkpaşazâde. *Âşıkpaşazâde Tarihi* [Osmanlı Tarihi (1285-1502)]. nşr. Necdet Öztürk. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.
- Aydoğmuşoğlu, Cihat. *Safevîye Tarikatı Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınları, 2014.
- Aydoğmuşoğlu, Cihat. *Safevi Devleti Tarihi*. Ankara: Kimlik Yayınları, 2015.
- Babayan, Kathryn. "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism." *Iranian Studies* 27/1/4 (1994), 135-161.
- Baltacioğlu Brammer, Ayşe. "The Emergence of the Safavids as a Mystical Order and their Subsequent Rise to Power in the fourteenth and fifteenth centuries." *The Safavid World*. ed. Rudi Matthee. 15-36. London: Routledge, 2021.
- Çakmak, Yalçın. *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî Siyaseti (1876-1909)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Çelenk, Mehmet. "Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiileşme Seyri." *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/4 (2015), 7-36.
- Dağlar, Mehmet. *Şah Tahmasb'ın Dini Siyaseti (1524-1576)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Efendiyev, Oktay. *Azerbaycan Safevi Devleti*. çev. Ali Asker. İstanbul: Teas Press Yayınları, 2018.
- Eskandar Beg Monshi. *History of Shah Abbas the Great*. çev. Roger Savory. Boulder: Westview Press, 1986.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. "İsnaaşeriyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isnaaşeriyye#1>
- Grey, Charles. *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. London: Routledge, 2016.
- Grimbald, Ndah – Takwi, Francis Mbah. "The "Magical Role" of Charisma in Leadership, Power and Control: An Interpretative Study of Concepts." *International Journal of Social Science Studies* 3/2 (2021), 181-188.
- Gündüz, Tufan. "Safevîler." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/safeviler#1>
- Gündüz, Tufan. "Şah İsmail." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sah-ismail#1>
- Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 4. Basım, 2013.
- Gündüz, Tufan. *Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safevîler*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2018.
- Hinz, Walther. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi)*. çev. Tefvik Bıyıklıoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Hourani, Albert. "From Jabal 'Amil to Persia." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49 (1986), 133-140. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00042555>
- Kallek, Cengiz. "Kerekî, Muhakkık-ı Sâni." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Ağustos 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kereki-muhakkik-i-sani>
- Karakaya-Stump, Ayfer. *The Kizilbash-Alevi in Ottoman Anatolia: Sufism, politics and community*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Karamustafa, Ahmet T. "In His Own Voice: What Hatayi Tells Us about Şah İsmail's Religious Views." *L'Ésotérisme Shi'ite: Ses Racines et Ses Prolongements/Shi'i Esotericism: Its Roots and Developments*. ed. Mohammad Ali Amir Moezzi. 601-611. Turnhout: Brepols, 2016.
- Köprülü, Mehmet Fuat. *Türk Tarih-i Dinisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Melikoff, Irène. *Uyur İdik Uyardılar*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2009.
- Mitchell, Colin Paul. *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*. London: I.B. Tauris, 2009.
- Musalı, Namiq. "I. Şah İsmail'in İdarî-Askerî ve İctimaî-İktisadî Politikaları Üzerine Bazı Notlar ve Değerlendirmeler." *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/14 (2018), 1-46.

- Musalı, Namiq. "Anonim Bir Kaynağın Işığında Şah İsmail'in Hayatı ve Şahsiyeti." *Ahmet Yesevi Dergisi* 1/11 (2023), 63-100.
- Newman, Andrew J. *Safavid Iran Rebirth of a Persian Empire*. London: I.B. Tauris, 2009.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000a.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış." *Belleten* 64/239 (2000b), 129-160. <https://doi.org/10.37879/belleten.2000.129>
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış." *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. 38-57. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Öz, Mustafa. "Ehl-i Beyt." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-beyt>
- Roemer, Hans Robert. "The Safavid Period." *The Cambridge History of Iran*. ed. Peter Jackson, Lawrence Lockhart. 189-350. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Rumlu Hasan. *Şah İsmail Tarihi (Ahsenü'î Tevarih)*. çev. Cevat Cevan. Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.
- Savory, Roger Mervyn. "The Emergence of the Modern Persian State under the Safavids." *Iranshinasi* 2/2 (1971), 1-44.
- Savory, Roger Mervyn. "The Safavid State and Polity." *Iranian Studies* 7/1/2 (1974), 179-212.
- Savory, Roger Mervyn. *Iran Under the Safavids*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Savory, Roger Mervyn. "The Safavid Administrative System." *The Cambridge History of Iran*. ed. Peter Jackson, Lawrence Lockhart. 351-372. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Sümer, Faruk. *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999a.
- Sümer, Faruk. *Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999b.
- Şah İsmail. *Hatâyî Divânı*. nşr. Muhsin Macit. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Şefkat, Umud Muhammed. *Elkas Mirza İsyanı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Taflıoğlu, Mehmet Serkan. "İran Türk Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Türk Tarihine Stratejik Etkisi." *Turan Stratejik Araştırmaları Merkezi Dergisi* 4/13 (2012), 105-115.
- Üzüm, İlyas. "İsnaaşeriyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isnaaşeriyye#2-kelam>
- Üzüm, İlyas. "Kızılbaş." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kizilbas>
- Veliyeva Zülfiye. *Safevi Devlet Teşkilatı (Tezkiretü'l-Mülük'e Göre)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. çev. A. M. Henderson, Talcott Parsons. New York: The Free Press, 1964.
- Weber, Max. *Economy and society: an outline of interpretive sociology*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Yıldırım, Rıza. *Turkomans between two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia, 1447-1514*. Ankara: Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Yıldırım, Rıza. "The Rise of the Safavids as a Political Dynasty: The revolution of Shah Ismail, the founder of the Safavid state." *The Safavid World*. ed. Rudi Matthee. 56-76. London: Routledge, 2021.
- Yıldız, Muhammed Ali. "Tasavvufta Mehdilik." *Turkish Studies* 13/2 (2018), 653-667. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12965>

Extended Abstract

A charismatic authority's legitimacy is based on the devotion towards a person who is regarded as an extraordinary hero or sacred character. A genuine charismatic authority is independent of regular procedures or permanent institutions. However, the charismatic authority is unstable, as it's based on the followers' belief in the leader's extraordinary qualities. Additionally, many followers would focus on material gains in the long run. Therefore, in order to survive, charisma must become routinized, that is, it must become a routine and permanent part of the daily life. In this process, charisma would wane and transform into a traditional or rational "institution".

In this regard, the rise of Safavid Shah Ismail corresponds to the definition of "charismatic authority". The sheikhs of the traditional Safavid sect in Ardabil set out to establish their political power during the mid-15th century with the support of their warrior-disciples called "Qizilbash". Qizilbashes regarded their sheikhs as Mahdis who would save them from cruel administrations. The pillars of the Qizilbash religious ideology were: folk Islam, Mahdism, respect for Ahl al-Bayt, militarism, opposition to centralized political structures and to the official understanding of Islam.

Safevid Sheikh Ismail conquered Azerbaijan with his army, ascended to the throne with the title of Shah in 1501 and declared the establishment of the Safavid State. Therefore, Ismail's charismatic authority had both religious, military and political dimensions. He attempted to establish a state organization that would make his authority permanent. Religious institutionalization on the basis of Ithna 'Ashariyya was a part of this process. Ithna 'Ashariyya, which considered the "Hidden Imam" as the real possessor of political and religious authority, was a very risky step for the political and religious legitimacy of Ismail, who rose with the messianic expectations of his supporters. However, he was able to maintain his charismatic authority which was established around the cult of the "Holy Shah", thanks to the unique routinization process of his charisma, on the basis of the Qizilbash religious ideology. This study focused on these unique aspects of this routinization process.

These unique aspects of this routinization process were various. First of all, the new state order was compatible with the religious and material interests of the Qizilbashes. Secondly, the Sufi organization, as a structure outside the official religious sphere and as Shah's propaganda mechanism, continued to spread the Qizilbash belief. Moreover, the Iranian clergy appointed for the establishment of Ithna 'Ashariyya did not have a deep commitment to Ithna 'Ashariyya and were subject to Shah's authority. This prevented the implementation of an important Ithna 'Ashariyya principle, which assigns political and religious authority to Shi'a clergy in the absence of the "Hidden Imam". Also, as many Shi'a Arab scholars refused to recognize the Safavids' legitimacy due to their heterodox religious beliefs and practices, an organized clergy that could oppose Shah's religious claims didn't arise. This allowed the adaptation of Ithna 'Ashariyya to the heterodox Qizilbash beliefs. Thus, Shah was able to preserve his sanctity by using the basic doctrines of Ithna 'Ashariyya. Ithna 'Ashariyya also legitimized Ismail's challenge to Sunni structures and traditions which, in return, promoted his leadership. He also suppressed the messianic Shi'a movements that could challenge his religious claims. Finally, the establishment of the Safavid State expanded Ismail's propaganda opportunities in the Ottoman lands and reinforced his charismatic authority.

However, the defeat in the Battle of Chaldiran dealt a great blow to Shah Ismail's political legitimacy and his identity as a sacred and invincible ruler. Although he continued to retain his status as the leader of the Safavid sect, the absolute loyalty of the Qizilbashes, who believed that the Shah was divinely appointed, was damaged. Therefore, what undermined Shah Ismail's charismatic authority was not the religious institutionalization, but his failure to repeat his military victories.

KAZAK AKINLARININ AYTISLARINDA DİNİ DEĞERLER RELIGIOUS VALUES IN THE AITYSES OF KAZAKH AQINS

NASİHAT MURSALİMOVA*

Sorumlu Yazar

MEHMET AÇA**

Öz

Akınlar aytısında sıklıkla ele alınan manevi değerlerden biri de dindir. Bu çalışmanın temel amacı, Kazak aytıs geleneğindeki dinî değerleri ortaya koymaktır. Araştırmada, aytıs sanatındaki dinî tema iki döneme ayrılarak incelenmiştir. İlk dönem XIX-XX. yüzyıllara ait metinleri, ikinci dönem ise Kazakistan'ın bağımsızlığından sonraki din konulu aytısları kapsamaktadır. Bununla birlikte, modern aytıs sanatının eğitici değeri, özellikle de inançlı olma meselesi üzerinde de durulmuştur. Çalışmada, ayrıca, dinî bilincin ve dinî görüşün akınlar aracılığıyla dinleyicilere ulaştırılması da tartışılmıştır.

Bu çalışmaya, Kazak bilim insanları M. Avezov, S. Mukanov, S. Kaskabasov, M. Jarmuhamedulı, T. Albek, A. Buldıbay, B. Rakım, A. Almanov, K. Asanov, Ş. Adilbayeva ve diğerlerinin edebiyat bilimi ve folklor araştırmaları alanlarındaki bilimsel-teorik çalışmaları yol gösterici olmuştur. Araştırma çalışmasının kaynakları olarak M. O. Avezov Edebiyat ve Sanat Enstitüsü El Yazması ve Nadir Kitaplar Fonu ile “Bilim Ordası” Ulusal Edebiyat İşletmesi'nin Merkezi Bilimsel Kütüphanesi Nadir Kitaplar, El Yazmaları ve Millî Edebiyat bölümünde kayıtlı olan Şöje ile Kempirbay, Bolık ile Elentay ve Ulbike ile Küderi Hoca'nın aytıslarının el yazmaları kullanılmıştır. Bu el yazmaların tercih edilmesinin nedeni, söz konusu aytısların Arap harfleriyle yapılmış ilk kayıtlarına yer vermeleridir. Aytıslardaki dinî temanın gelişiminin mahiyetini ve değerini incelemek amacıyla XIX-XX. yüzyıllardaki aytıslarla bağımsızlık yıllarından sonraki aytıslar araştırma nesnesi olarak alınmıştır. Çalışmada, akınlar aytısının dünü ve bugünü üzerinde de durularak değerlendirmeler de yapılmıştır. Ayrıca, destanlardaki aytıs örneklerine de odaklanılarak İslami değerlere dayanan ve diyalog tarzında söylenen, merkezinde Hz. Ali'nin yer aldığı “Boztorgay” destanındaki aytıs örnekleri üzerinden dinî unsurlar da tespit edilmiştir.

Akınların İslam diniyle olan bağlantılarını ortaya koyma, neticelendirme, sistematik-karmaşık, karşılaştırmalı-tarihsel ve kronolojik araştırma yöntemlerinin kullanıldığı çalışmayla Sovyet döneminde araştırılmasına izin verilmeyen dinî aytısların ayetlere, hadislere, evliya anlatılarına, şeriat kuralları ve imanın şartlarına sıklıkla yer verdikleri tespit edilmiştir. Ayrıca dinî aytısların sadece rakip akınları mağlup etmek için değil, aynı zamanda İslam dinini anlatmak ve yaymak amacıyla da söylendiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Folklor, Kazak Akınları, Aytıs, Dinî Aytıs, El Yazması.

Araştırma Makalesi / Künye: MURSALİMOVA, Nasihat – AÇA, Mehmet. “Kazak Akınlarının Aytıslarında Dinî Değerler”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 247-266. <https://doi.org/10.60163/Tkhcbva.1528647>

* Doktora Öğrencisi, Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi, E-mail: m_nasihata@mail.ru, ORCID: 0000-0003-4875-9684.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi İstanbul / Marmara University Faculty of Humanities and Social Sciences İstanbul, E-mail: mehmet.aca@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3132-4086.

Abstract

One of the spiritual values frequently addressed in the aqyn aitys is religion. The main purpose of this study is to reveal the religious values in the Kazakh aitys tradition. The research examines the religious theme in aitys art by dividing it into two periods. The first period covers texts of the XIX-XX centuries, while the second period includes aitys on religious themes after Kazakhstan's independence. Additionally, the study emphasizes the educational value of modern aitys art, particularly concerning the matter of being devout. Furthermore, the study also discusses how religious consciousness and views are transmitted to listeners through aitys.

This study has been guided by the scientific and theoretical works of Kazakh scientists as M. Auezov, S. Mukanov, S. Kaskabasov, M. Jarmuhameduly, T. Albek, A. Buldibay, B. Rakym, A. Almanov, K. Asanov, Sh. Adilbayeva, and others in the fields of literary science and folklore research. The sources for this research include manuscripts of the Manuscripts and Rare Books Fund of the Institute of Literature and Arts named after M. O. Auezov and the National State Enterprise of the Central Scientific Library "Bilim Ordasy", specifically those housed in the Rare Books, Manuscripts, and National Literature section. It should be noted, that manuscripts of aitys works by Shozhe and Kempirbay, Bolyk and Yelentay, and Ulbike and Kuderli hoja were utilized. These manuscripts are preferred because they contain the first recordings of these aitys in Arabic script. In order to analyse the nature and value of the development of the religious theme in aitys, aitys works of the XIX-XX. centuries and after the years of independence were taken as research subjects. The study also includes evaluations of the past and present of akyn aitys-competitions. Additionally, religious elements have been identified in epic aitys examples, focusing on those based on Islamic values and presented in a dialogic style, particularly in the "Boztorgay" epic, which centers on Hadrat Ali.

This study employs systematic-complex, comparative-historical, and chronological research methods to elucidate and conclude the connections between aqyns and Islam. The research reveals that religious aityses, which were not permitted to be studied during the Soviet period, frequently include references to Quranic verses, hadiths, narratives of saints, Sharia rules, and the pillars of faith. Additionally, it is observed that religious aitys works were recited not only to defeat rival aqyns but also to explain and spread the Islam religion.

Key Words: Folklore, Qazakh Aqyns, Aitys, Religious Aitys, Manuscript.

Giriş

Kazak sözlü edebiyatının en önemli dallarından biri, akınlar ayıtıdır. Kazak halkı, söz sanatına büyük değer vererek bu sanatı sevgiyle takip etmiş, akınlara evlerinin başköşesinde yer vermiştir. Kazakların söz sanatı, eski çağlardan bu yana üç şekilde gelişmiştir. Birincisi, anonim halk edebiyatı örnekleridir. İkincisi, akın-juravların eserleri olup yazarları belli sözlü edebiyattır. Üçüncüsü ise yazılı edebiyattır. Bu üç kategori arasında, halkın çok yakından takip ettiği ve en sevilen sanat dalı, akınlar ayıtı olmuştur.

Akınlar ayıtı, son yıllarda edebiyat ve dilbiliminin çeşitli düzeylerinde bilimsel araştırma konusu haline gelerek kapsamlı bir şekilde incelenmektedir. Ancak, akınlar ayıtındaki dinî değerler konusu, gösterilen ilgiye ve bu konuda sunulan özel konferans bildirilerine rağmen, henüz layıkıyla kapsamlı bilimsel araştırmaların konusu haline gelememiştir.

Ayıt türünün, geçmişte Türkiye ve Azerbaycan Türklerinin yanı sıra Özbek, Karakalpak ve Kırgız gibi Türk hakları arasında da canlı bir şekilde yaşadığı bilinmektedir.¹ Gelenek, Türk halkları arasında bugün de yaşatılmaya çalışılmaktadır.

1 Türkiye, Azerbaycan, Kırgız, Karakalpak ile Özbek Türklerinin ayıt/atışma gelenekleri için bk. (Özarlan, 2001; Günay, 2008; Aydın, 2020; Əfəndiyev, 1992, 249-250; Qasımlı vd., 2022; Abdulhamidova vd., 2004, 27-29; Qosimov, 2003; Qosimov, 2008; Mirzayev vd., 2008; Madayev -

Ancak, bu sanatın büyüklüğü ve sanatsallığı açısından Kazak Türklerinin daha ileri bir seviyede olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda, V. V. Radlov, A. V. Vasiliyev, G. N. Potanin, N. Rıçkov, A. Yanuşkeviç, P. N. Raspopov ve ayrıca Ç. Velihanov, A. Baytursınılı, H. Dosmuhamedov, S. Seyfullin, M. Avezov, S. Mukanov, K. Jumaliyev, E. İsmayilov, S. Begalin, Z. Ahmetov, Z. Kabdolov, S. Kaskabasov, M. Jarmuhamedulı, T. Albek, A. Buldıbay, B. Rakım, J. Aymuhambetova (Aymuhambetova, 2003), İ. Nurahmetulı ve S. Düysenğazın (Nurahmetulı ve Düysenğazın, 2004); N. Aytulı (Aytulı ve Düysenğazın, 2004), Eva-Marie Dubuisson (2009, 2010, 2014, 2017), Asanov Kamaşke Dävletkanulı (Davletkanulı, 2010), E. Kaynazar (Kaynazar, 2013), A. Z. Bultbayeva (2013), M. Joldasbekov ve Ş. Koylıbayev (Joldasbekov ve Koylıbayev, 2014a-2014b), Lazzat Urakova (2014), K. T. Tölebayeva (Tölebayeva, 2016), S. Sadırbayulı (Sadırbayulı, 2020), Bekarys Nurimanov ve Zhuldyzay Kishkenbayeve (2021), Bekarys Nuriman (Nuriman, 2023), K. B. Jalğasbayeva ve G. R. Dautova (2023), Kanagat Zhalgasbayeva (Zhalgasbayeva, 2024), G. T. Tleuberdina ve G. S. Böken (2024) ve diğer bilim insanları, akınlar ayıtısının tür özelliklerini, senkretik doğasını, sanatsal özelliklerini, ayıtıs icracılarıyla icralarını, ayıtıs geleneğinin dijital ortamdaki gelişimini, ayıtıs şiirlerindeki mizahı, toplumsal ve siyasal eleştiriyi, ayıtısların Kazak milliyetçiliğinin gelişmesine katkısını ve ayıtıs şairlerinin hamilerini kapsamlı bir şekilde ele almışlardır.

M. Avezov, ayıtısları “örf-âdet ayıtısları” ve “akın ayıtısı” olarak iki gruba ayırmıştır. Örf-âdet ayıtıslarına “badik” ve “jar-jar”ı, akın ayıtıslarına ise boyculuk, muamma ve din konusundaki ayıtısları dahil etmiştir. Halk akınlarının tasniflerine göre, akınlar ayıtısı hacimlerine ve türlerine göre iki gruba ayrılmaktadır: *türe ayıtıs* ve *süre ayıtıs*. Türe ayıtıs, birer dörtlükten oluşan şiirlerle kısa ve hızlı cevaplar verilerek gerçekleştirilen, akınların yanı sıra halk tarafından da icra edilen genel bir atışma türüdür. Süre ayıtıs ise doğaçlama söylenen ve şiir konusunda ustalaşmış gerçek akının uzun uzun şiirler söyleyerek rakip akınla atıştığı bir türdür (Kazak Âdebiyatının Tarihi, 2008, 680-682)

Akınlar ayıtısının her zaman kendi dönemlerinin aynası olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle, ayıtısın bu kadar çeşitli ve spesifik özelliklerinin sosyal durumların habercisi olması bakımından incelenmesi, Kazak edebiyat araştırmaları biliminin temel görevlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Akınlar ayıtısı, içerik ve konu, boyut ve yapı bakımından çeşitli türlere ayrılmaktadır. Halkın yaşamıyla ilgili olarak da akınlar ayıtısının farklı türleri mevcuttur. Bu bağlamda, tanınmış Kazak bilim insanı S. Mukanov, araştırmalarında akınlar ayıtısını şu şekilde sınıflandırmıştır: 1) Örf-âdet ayıtısı, 2) Kayımdasu ayıtısı (kızlarla erkelerin şiirle karşılıklı şakalaşmaları), 3) Muamma ayıtısı, 4) Din ayıtısı, 5) Akın ayıtısı (Mukanov, 1965, 17-35).

Uzun yıllar boyunca akınlar ayıtısı üzerine pek çok çalışma kaleme alan M. Jarmuhamedulı, monografik eserinde akınlar ayıtısını tür özelliklerine göre şu şekilde sınıflandırmıştır: “Örf-âdet ve fabl ayıtısları”, “badik ayıtısı”, “jar-jar tarzı ayıtıs”, “kız ile yiğit ayıtısı”, “kayımdasu (kızlarla erkelerin şiirle karşılıklı şakalaşmaları), “kagısu (tartışma)”, “akınlar ayıtısı”, “din ayıtısı”, “muamma ayıtıs” ve “yazılı ayıtıs” (Jarmuhamedulı, 2001, 17).

Bu akınlar ayıtısı türleri arasında eskiden beri var olagelen türlerden olan, özellikle örf ve âdetlerle bağlantılı olarak icra edilen “dinî ayıtıs”, incelememizin konusunu oluşturmaktadır.

Sobitova, 2010; Mamedov, 2007; Aymbetov vd., 1956; Abdulhamidova vd., 2004, 27-29; Kölbayeva, 2015; Aliyev vd., 2024, 41-48).

Turmıs-salt öleñleri kapsamında da değerlendirebileceğimiz dinî aytıslar, Kazakların bozkırdaki konar-göçerlik dönemlerinden yerleşik hayata geçtikleri ve dolayısıyla daha yoğun bir şekilde İslamlaşmaya başladıkları dönemlerde (17. yüzyıl ve sonrası) ortaya çıkmaya başlamıştır. Konar-göçerlikten yerleşik hayata geçiş ve İslam'ın çok daha baskın bir hale gelmesi (ki, İslam'ın Kazaklar arasında kök salmasında Tatarların 19. yüzyıldaki etkisini de göz ardı etmemek gerekir²), Kazakların eski inanç sistemlerine ait pek çok unsuru gündelik hayatlarında, geleneklerinde ve sözlü kültürlerinde koruyup sürdürmelerine engel olamamıştır. Bu nedenle aytıslarda Kazak Türklerinin İslam öncesi inançları na da rastlanmaktadır. Akınlar ayıtısının eski söz yarışırma örneklerinde görülen “Göç, göç”, “Alas-alas” gibi kelimeler Kazak Türklerinin inancının İslam öncesi özelliğini gösterirken, akın aytıslarında karşılaşılan “Mekke”, “Allahüteâlâ”, “Allah”, “namaz”, “oraza” gibi kelimeler de İslami kavramların halkın bilincinde sağlam bir yer edinmeye başladığını kanıtlamaktadır (Jarmuhamedulı, 2001).

Kazak akınları, işte böylesine kıymetli bir sanat olan akınlar ayıtısı aracılığıyla halka dini öğütlemeyi asla unutmamışlardır. Din adamları, özellikle de mollalar, İslam dininin halk arasında yaygınlaşması ve dinî terimlerin halkın kulaklarına yerleşmesi için akınları bu konular üzerine konuşurmaya çalışmışlardır.

Akınlar ayıtısının özelliklerinin iyice araştırıldığını söylesek de açıklığa kavuşturulması gereken ve akınlar ayıtısının doğasının anlaşılmasına özel bir katkı sağlayacak olan özellikler de bulunmaktadır. Bu özelliklerin tam anlamıyla incelenmemesinde politik yapının da etkisi olmuştur. Örneğin, yukarıda bahsedilen araştırmacıların ayıtı tasnifindeki “dinî ayıtı” türünün incelenmesi, Sovyet döneminde resmî olarak yasaklanmıştır. Bu durum, akınlar ayıtısının bu türünün ve onunla ilgili konuların gölgede kalmasına neden olmuştur. Ancak din ile ilgili unsurların eserin sanatsal, dilsel, didaktik ve eğitici niteliğine katkı sağladığını inkâr edemeyiz. Bu nedenle, dinî aytısların doğasını incelemenin, günümüzdeki temel görevlerden biri olduğuna inanıyoruz.

Dinî aytıslar XIX. yüzyıldan itibaren yayılmaya başlamış, hem sözlü olarak icra edilmiş hem de çoğu durumda yazılı olarak ortaya koyulmuştur. Kur'an-ı Kerim ayetleri, Peygamberin hadisleri, evliya tarihi, şeriat kuralları ve imanın şartları dinî aytısların ana konularını oluşturmaktadır. Bu tür aytıslar, sadece rakip akınları mağlup etmek için değil, aynı zamanda İslam dinini anlatmak ve yaymak için de söylenmişlerdir.

Akınlar ayıtısının hangi türüne bakılırsa bakılsın, dinî inançların farklı düzeylerde tezahür ettiği görülür. Örf-âdetle, kız ve yiğit ile ağıl ve ahır hayvanları ile, akınlar ayıtısı ve muamma ayıtısı ile ilgili metinlerde bunu görmek mümkündür. Birkaç asırlık bir tarihe sahip olan akınlar ayıtısının bahsettiğimiz niteliği, son dönemlerde bir hayli öne çıkmaya başlamıştır. Bağımsızlık sonrasında düzenlenen ayıtı yarışmalarına dini ayıtı söyleyen akınlar da katılabilmişler, onların aytıslarına kitap neşirlerinde yer verilmiştir. Ayrıca dini içerikli aytıslar, hem ayıtı hem grup folkloruyla ilgili çalışmalarda daha fazla yer almaya başlamıştır.³

2 Tatar medreseleriyle matbaalarının Kazak bozkırı üzerindeki nüfuzu için bk. (Aça, 2014; Aça, 2021).

3 Bu tür çalışma örnekleri için bk. (Abdilkasımov, 1993; Dmitriyev, 2013; İbrayev, 2021; Maulet-Toyşanulı, 2024.).

1. XIX-XX. Yüzyıllarda Dinî Aytıslar

Yukarıda, akınlar aytısı kapsamındaki dinî aytısların derinlikli bir şekilde bir şekilde incelenmediğini ifade etmiştik. Dinî aytıslar akınlar arasında yapılıır. Bu aytıs, çeşitli yönlele göre gerçekleştirilir. Dinî aytıslarda da mizahla karışık mecazi ifadelere rastlanılır. Dinî aytıs kategorisine giren akınlar aytısından biri de Şöje ile Kempirbay arasındaki aytıdır. XIX. yüzyılda yaşayan Şöje ile Kempirbay bir ziyafette karşılaşp akın aytısı yaparlar.

Beş namaz, on iki farz ruha fayda,

Ben de biraz konuşayım böyle anlarda.

Biri mal, biri can derdinde deyip,

Nereye gidiyorsun, gönül gözü kör insan, böyle yaya?) (738. dosya, 68-72⁴; Joldasbekov - Älmuhanova, 2014, 60), – diyen Kempirbay'ın beş vakit namaz ile on iki farzdan bahsetmesi, İslam'ın şeriat kurallarını anlatmanın ve yaymanın yollarından biridir. İslam inancında beş farz bulunmaktadır: İman etmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve hacca gitmek. Kempirbay, bu beş farzı tam olarak sıralamamakla birlikte, iman etmek ve namaz kılmak konularını “ruha fayda” ifadesiyle açıklayarak öğüt vermektedir. Şöje ise cevabında görme yetisinden yoksun olmasına rağmen dinî ilkeler konusunda derin bilgiye sahip olduğunu ima etmektedir. Örneğin:

Sözüm özlüdür muhtasar tahtası gibi,

Göğsüm ise Buhara'nın kapısı gibi,

Gözüme on yedi âşık bir şey yapamadı,

Bilirim, buna, senin de çare bulamayacağını (738. dosya, 5. defter).⁵

Muhtasar, şeriat kanunlarını tahlil eden, tartışan ve açıklayan dini bir kitaptır.⁶ Eskiden, Kazaklar genellikle önce “Elifba”yı okuduktan sonra dinler tarihiyle ilgili “Kıyasü'l-Enbiya” kitabını ve sonrasında da “Muhtasar”ı okurlarmış. Şöje, dinî bilgi düzeyinin “Muhtasar”ı okuyarak şekillendiğini Akın Kempirbay'a ifade etmektedir. On yedi akını yenip iyi bir üne kavuşan Akın Şöje'ye çocuk Kempirbay şöyle der:

4 Aytıs örneklerinin el yazmalarından aktarılmasının nedeni, söz konusu el yazmalarının, bu aytısların Arap harfleriyle yapılmış ilk yazılı kayıtlarına yer vermiş olmalarıdır. Şöje ile Kempirbay arasında geçen bu aytıs, ilerleyen dönemlerde Kiril harfleriyle de yayımlanmıştır. Kiril harfli bir neşri içi bk. (Joldasbekov - Älmuhanova, 2014.).

5 Bu kısım, Joldasbekov ve Älmuhanova neşrinde ikinci dizeden sonra şöyle devam etmektedir:

Eski arvak ornağan jer kur kalmaydı

Kırğızdıñ altınımın at basınday

Balta, Orınbay, Şortanbay tük kılğan jok,

Sen kılarsın atañnıñ kak basındı-ay!

(Eski ruhun yerleştiği yer boş kalmaz

Kırğız'ın at başı kadar altınımın

Balta, Orınbay, Şortanbay hiçbir şey yapamadı

Sen mutlu edersin atanı) (Joldasbekov - Älmuhanova, 2014, 61)

6 Bilinen en eski *Muhtasarlardan* biri, Arap âlimi Kudürî tarafından 11. yüzyılda yazılmıştır. Kudürî'nin *el-Muhtasar*'ı, Hanefî mezhebinde en çok güvenilen temel metinlerden biri olmuştur. Kudürî'nin *el-Muhtasar*'ı defalarca Türkçeye de tercüme edilmiştir. Türkçe çevirileri için bk. (Doğan, 2022). “Yaklaşık 12.000 meseleyi içerdiği söylenen el-Muhtasar, diğer klasik fıkıh eserlerinde olduğu gibi kitap ve bab sistemine göre düzenlenmiştir. Birinci kitap taharet, son kitap ferâiz olup genellikle taharet, namaz, oruç, zekât, hac, alışveriş, boşama, cinayetler ve dava gibi geniş muhtevalı konular çeşitli alt başlıklara (bab) ayrılmış, diğer bölümler ise “kitab” başlığı altında işlenmiştir. Müellif, küçük bir risâle yazmak amacıyla başladığı eserin büyü' bölümünün biraz uzatmış, rehin bölümünden itibaren orta bir seviye tutturmuştur; bu sebeple bazı konuların kısa, bazılarının genişçe işlendiği görülür.” (Koca, 2020, 64).

*Körsün sen, Aladağ'dan avare dolaşıp gelen,
Sen bir Kazaksın, köle kadın ile kuldan doğan.*

O zaman Şöje rakibine, “Vet tini vez zeytuni” diye başlayan ayetin anlamını söyle diyerek dinî bir bilmece sorar. Kempirbay, buna cevap veremeden mağlup olur.

Akınların dinî konularda da bilgi sahibi olduklarını, Kız Bolık ile Elentay ayısından da görmek mümkündür. Kız Bolık, Akın Elentay'ı sınamak için dünyada ilk olarak neyin yaratıldığını anlatmasını ister⁷:

Bolık:
*Akın yiğit adını alan Eletay'ım,
Sanatkârın hâlini sanatkâr bilir
Cevap ver; sana biraz soru sorayım,
Yüce Tanrı'm neyi evvel yaratmıştır?*

Elentay:
*Bolık, bana malumdur senin sırrın,
Bizimkinden üstün değildir söylediğin şiirin.
Geçmişteki bilgilerden işitmişim,
Her şeyden önce yer ile gök yaratılmıştır ilkin.*

Elentay'ın cevabı hazırdır. O, “yer ile gök” diye cevap verir. O zaman Kız Bolık, Elentay'a yerin suya batmadan nasıl durduğunu sorar:

Bolık:
*Elentay, güzel cevap verir imiş,
Sormaya yine bir sual gelir imiş.
Dünyadan evvel yer yaratıldıysa
Kara toprağı kaldıran şey ne imiş?*

Elentay:
*Kız Bolık, şiir söyle diye belirttin bir dilek,
Sorulardan çekinmez bizim yürek.
Yaratılmış kocamanca bir gök öküz,
Kılmış o boynuzunu dünyaya direk (278. dosya, 3. defter).*

Elentay, Bolık'a dinî anlayışa göre dünyanın gök öküzün boynuzları üzerinde durduğunu söyler. Bolık ise gök öküzün toynağının neyin üzerine bastığını sorar:

Bolık:
*Elentay, söz söylemede bilge imiş,
Sorarsa güzel cevap verir imiş.
Kara toprağı kaldıran öküz ise,
Gök öküzü kaldıran şey ne imiş?*

Elentay:
*Yaradan'ın kendisi emir vermiş diyorlar,
Kimse şüphe etmiyor bundan diyorlar:
Kara toprağı kaldıran o gök öküz,
Tabanyla taşa basıp duruyor diyorlar.*

7 Kız Bolık ile Elentay ayıtısı için ayrıca bk. (Ahmetov - Iskakov, 1941, 304-306).

Bolık:

*Bunları akıl ile doğrular mıymış?
Boynuzu o öküzün yorulmaz mıymış?
Gök öküzü kaldırıyor olsa eğer,
Kara taşın kuvveti nasıl imiş?*

Elentay:

*Kazakların bunu bilen evladı yok,
Aralarında çok okumuş bilgisi yok.
Dünyanın çevresi denizmiş derler,
Söylenen kara taşın kuvveti yok.*

Bolık:

*Elentay, söylenecek söze usta imiş,
Bu sözüme ne cevap verir imiş.
Etrafı deniz, kuvveti yoksa eğer
Kara taşı kaldıran şey ne imiş?*

Elentay:

*Her şey kendi kapasitesindedir;
Bunda olumsuz ve zor bir şey yoktur.
Gök öküzü kaldıran o kara taş,
Bir balığın omuzunun üstünde durur (278. dosya, 3. defter).*

Bu soru cevap faslıının devamında Bolık, sorularıyla Elentay'ın dünya ve yaratılışla ilgili bilgisini tüketir. Elentay, çaresiz bir şekilde bütün her şeyi yaratan kudret sahibi olan Yüce Allah'tır diyerek işin içinden çıkmaya çalışır. Kız Bolık ile Elentay'ın anlattıkları dünyanın yaratılışıyla ilgili bilgileri, hadis kitaplarında da görmek mümkündür: “Yeryüzü suyun üzerinde, su bir kayanın üzerinde, kaya ise balığın üzerinde, balık da iki ayağı boşlukta duran bir meleğin üzerindedir” (Nureddin el-Heysemi, 1969, 131). Bilim insanları bu hadis hakkında farklı varsayımlarda bulunmuşlardır. Ancak, hadis âlimi Muhammed Nâsirüddin el- Elbânî, bu hadisi uydurma olarak değerlendirmiştir (Muhammed Nâsirüddin el- Elbânî, 1985, 308).

Dinî konudaki akın aytıslarından bir diğeri, Ulbike ile Küderi Hoca arasındaki aytıstır. Bu akınlar ayıtısı, başlarda dinî konularla ilgili değildir. İki akın, birbirleriyle tanıştıktan sonra zamanla şeriat konularına geçerler. Dinî inançlar üzerinden yapılan şakalaşmaları sonucunda ise dinî bir ayıtıs ortaya çıkar. Örneğin, Küderi Hoca:

*Ağzın şeker, sözlerin baldan tatlı,
Ölümden kurtulur mu küheylan atlı.
Elinde açıp tuttuğun kitabın yok,*

Okumadan nasıl öğrendin şeriatı, - dediğinde, Ulbike kendi şakasını örtülü bir şekilde sürdürerek şöyle der:

*Yeter ki, sen oku elif ile ebcedi,
Burnum “elif” iken, kaşım “med” işareti.
Kalbimdeki kitap sözü, dilim Kur'an,
Ben senden öğrenecek değilim şeriatı.*

Akın Ulbike'nin bu söylediklerinden onun dinî okuryazarlığının yüksek olduğunu görmek zor değildir. Çünkü akın, dinî okuryazarlığının en üst düzeyi sayılan Ebced öğretilerinden söz etmektedir. Kendi dinî bilgisine güvenen Ulbike, Küderi Hoca'nın derslerine ihtiyacı olmadığını söyler. Ulbike'nin keskin cevaplarının ardından Küderi Hoca, Ulbike'yi tökezletmek için ona dinî sorular sormaya başlar. Örneğin:

Küderi Hoca:

Varmış derler Yaradan'ın gören nurunu,

Nurunu gören Cennet'ten alır yerini.

Ulbike, sen sorarsan ben söyleyeyim,

Sözle güneşi yaratmıştır evvelde birinci (1178. dosya)⁸

Ulbike:

Varmış derler Yaradan'ın gören nurunu,

Nurunu gören Cennet'ten alır yerini.

Hoceke, sen o sözü bilmeden söyledin,

Yarattığı var imiş ondan da öncesi.

Ulbike ise aytısı, “bu dünyada ilk önce ne yaratılmıştır?” sorusu üzerinden sürdürür. Küderi Hoca:

Evvela Muhammed'in nurunu yaratmış,

On sekiz bin âlemden önce yaratmış.

Bitıraş Adilgazı nurunu saçıp,

Sekiz Cennet içinden yerini yapmış – der. (1178. dosya)

Burada Küderi Hoca'nın şu hadis-i şeriften hareketle cevap verdiğini görmek mümkündür: “Allah'ın yarattığı ilk şey, senin peygamberinin nuruydu ey Cabir!” (İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, 1985, 265-266). Bu akın aytısında Ulbike, isim sormanın sünnet olduğunu ve bu sünnete uyararak rakibinin isminin ne olduğunu sorduğunu belirtir. Ulbike'nin bahsettiği sünnetin, “Bir kişi biriyle tanıştığında onun adını, babasının adını ve kimlerden olduğunu sorsun. Zira bu davranış yakınlığı artırır” hadisinden ortaya çıktığı anlaşılmaktadır (Adilbayeva, 2011, 208).

Şöje ile Kempirbay, Bolık ile Elentay ve Ulbike ile Küderi Hoca gibi akın aytıları, kendi dönemlerinin şartlarına göre siyaset, din ve geçmişteki tarihî meselelerden ziyade Sovyet emek rekabetinin başarıları ve eksiklikleri üzerinde durmuşlarsa da dinî konular akınlar aytısının kaynaklarından biri olmuştur. Bu akın aytılarının amacı, Kazaklara İslam dinini telkin etmektir.

2. Bağımsızlık Sonrası Akın Aytılarında Dinî Değerler

Kazak aytısı geleneği, varlığını modern dönemde de sürdürmüştür. Bilim insanı M. Jarmuhameduli (2001), geleneğin modern dönemde ortadan kalktığına yönelik görüşlere, M. Avezov, E. Ismayılov, G. Müsirepov gibi isimlerin geleneğin yeniden canlanmasına yönelik katkılarına da zikrederek şu şekilde karşı çıkmıştır: “Bundan sonraki dönemin akın aytıları, ilçe ve eyalet akınlarının gazete sayfalarına yazarak atışmaları geleneğine yol açtı. Aslında bu, geleneksel irticalen atışma sanatından uzak, hatta ona zıt olan bir süreçti. Akınlar aytısının eski geleneğe kavuşturulmasına

⁸ Ulbike ile Küderi Hoca arasındaki gerçekleştiren bu aytısının 2014 tarihli bir neşri için bk. (Joldasbekov - Almuhanova, 2014, 147-162).

M. Avezov, E. Ismayilov, G. Müsirepov gibi edebiyatçılar öncülük etmiş ve doğrudan olumlu etki yaratmışlardır. Bunun sonucunda akınlar ayıtısı sanatı yeniden canlanmış ve yeni bir sıfat kazanmıştır. Sanki yeni bir yön, yeni bir alan bulmuşçasına tekrar filizlenmiştir. Akınlar ayıtısı artık ortadan kalktı diyenlerin görüşlerinin yanlış olduğunu hayatın kendisi kanıtlamıştır.” (Jarmuhamedulı, 2001, 173). Bu görüş, günümüzdeki akınlar ayıtısıyla da doğrulanabilir.

Kazakistan’da ayıtıs, Eva-Marie Dubuisson’un da dikkat çektiği üzere, ulusal bir gelenek olarak aktif bir şekilde yeniden canlandırılmıştır. Ülkenin dört bir yanından genç erkek ve kadınlardan oluşan yaklaşık yüz şair, çoğu zaman ulusal bir bayramı ya da ünlü bir Kazak kahramanının yıldönümünü kutlamak için canlı izleyiciler önünde performanslar sergilemek üzere düzenli olarak bir araya gelmektedir (Dubuisson, 2017, 84). Gencinden yaşlısına ayıtıs akınlarının çeşitli vesilelerle kamuoyu karşısında icrada bulunmaları, Kazakistan’daki milliyetçiliğin gelişmesinde ve Kazak kimliğinin biçimlenmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Kazak ayıtıs geleneğinin yeniden popüler hale gelmesi ve medyanın da gündemine oturmasında şair ve gazeteci Jürsin Moldaşulı Erman’ın Jeltoksan 1986’dan sonra sergilediği kişisel çabaların özel bir yeri vardır. Şair ve gazeteci Jürsin Moldaşulı Erman, Jeltoksan 1986’dan sonra ülkeyi dolaşarak ayıtıs akınları bulmaya ve onları bir araya getirmeye çalışmıştır. Erman, farklı bölgelerden pek çok akını, yeni bir ulusal performans ağında seçkin sponsorlarla buluşturmakdan doğrudan sorumlu olan kişidir. Erman, yoğun çabaları sonucunda Özbekistan ve Kırgızistan’a kadar uzanan Kazakça konuşan toplumda en tanınmış medya figürlerinden biri haline gelmiştir. Bu ağın etkisi, Orta Asya’nın ötesine geçmiştir. Çünkü Erman, aynı zamanda ayıtıslar aracılığıyla Moğolistan, Çin ve Rusya’daki şairler ve kültür organizatörleriyle de bağ kurabilecek bir konumda olmuştur. 2004 yılında Erman’ın ulusal ağındaki Kazakistanlı akınlar konser vermek için tüm bu bölgelere seyahat etmişlerdir (Dubuisson, 2017, 85).

Kazakistan’ın 1991’deki bağımsızlığının ilanından bu yana akın ayıtısı geleneğinde din temasını işleyen ve onu çekici bir şekilde tanıtmayı başaran ünlü akınlar da olmuştur. Ş. Aydarov, S. Kaliyev, B. İmaşev, A. Kaliyev, A. Jumagulov, T. Adilov, M. Tazabekov, S. Kusanbayev, L. Abdihalıkova ve ayrıca D. Kaliyev, J. Bulgakov, S. Avezhan gibi genç akınların ahlaklı oluşları da dinin eğiticilik konusundaki önemini gözler önüne sermiştir. Bu akınlar, doğaçlama sanatındaki ustalıklarının yanı sıra, eğitim ve kültür düzeyleri ile dinî görüşleri hakkındaki zekice cevaplarıyla akınlar ayıtısını daha da ilginç kılmışlardır. Örneğin, 2001’de Almatı’da düzenlenen “Otandı Süyü-İmandan” (Vatan Sevgisi İmandandır) adlı cumhuriyet akınları ayıtısında Mels Kosımbayev ile Muhamedjan Tazabekov arasında geçen dinî görüşle ilgili aşağıdaki ayıtıs, ayıtısların giderek daha da ilgi çekici bir hale geldiğini göstermektedir.

Mels:

...Müslüman isen mümin ol,

Tükenmesin sabrın.

Melekler mesken tutarlar

Yedi kat göğün katlarını(ı).

Evliya, sofı, şairler,

Allah deyip ayet okursa,

Deryalar ters akardı.

Eğitimli insansın,

Buna hadi cevap ver,

İki cansız, iki haram,
Nedir cennete girecek olan?

Muhamedjan:

Mels'im, söylediğin sözün kesinleştirilir,
İmanla yerine getirilsin milletin isteği.
Basit sözden tökezler diye mi düşündün,
Böylelerine Müslümanlar güler geçer,
Bilen insana sualin çok kolaydır,
Zor gibi gözüксе de sordukların.
Evvela Musa Peygamber üçe bölmüştür,
Cennete tekrar dirilen kuş girecek.
Ondan sonra Kur'an'da adı geçen
Mağarada birlikte uyuyan köpek girecek... (Aytulı - Düysenğazin, 2004, 9-10).

Her iki akın da dinle ilgili sorularını ve görüşlerini bu tür gerçekçi düşüncelerle ilişkilendirirler. Muhamedjan, rakibi Mels'e birkaç kritik soru yöneltir. Halen namaz kılmadığını, Kur'an'ın surelerini bilmediğini, bu nedenle halkın doğru yoldan sapıp bozulmaması için nasıl bir öğüt verebileceği, neden bir cami inşasına vesile olmadığı gibi konularda sert bir şekilde sorular sorar.

Muhamedjan:

Caminin kadrini halka bildirdin mi?
Her gün namaz kılar Müslüman gündüzleri.
Bozulmasın diye halkım yolunu şaşırıp,
Öğütleyip nice insanı camiye götürdün mü?
Evvela kendin bana söylesene Aktav'daki
Ak Mescit'e alnını değdirdin mi?
Dolaşılıyor musun İslam konusunda tembellik edip,
Akınlık ve gezgin ozanlık hoşuna gidip,
Kazak'ın İslam'dan uzak kalması,
Dökülüyor gönlümden şiiire dönüşüp. (Aytulı - Düysenğazin, 2004, 11).

Sırası geldiğinde Âşık Mels de kendisinin dinî açıdan zayıf olmadığını şu düşünceleriyle ifade eder:

Mels:

Muhammed'e belli olmuş,
Allah'ın verdiği işareti.
Şarap içip esrimiş,
Farsların Ömer Hayyam'ı.
İkimiz de içki içmiyoruz,
Düşündüğümüz için "kün feyekün"ü
Cennete gireceği söylenen,
İki cansız dediğim:
Biri, Musa'nın asası,

Biri, İdris'in ayakkabısı.

İki haram dediğim...

Biri, İsa'nın eşeği,

Biri, Kıtırmir denilen kızıl köpekti. (Aytulu - Düysenğazin, 2004, 11).

Her iki âşığın da şiirlerinden anladığımız, ikisinin de din konusunda bilgili olduklarıdır. Ayrıca, onların sözlerinden yaratıcılığı, zekâyı ve bilgiyi görmek mümkündür.

İslam, sadece basit bir fikir veya boş bir propaganda aracı değildir. İslam'ı ve dini tanıtmak, öğütlemek ve anlatmak için akının konuya belli bir düzeyde hâkim olması gerekir. Yukarıda örnek olarak verilen Muhamedjan ile Mels akınların dizelerinden bunu görmek mümkündür. Her iki akın da fikirlerini somut örneklerle ifade ederler. Bu durum, akınların İslam diniyle ilgili tartışılan konuların ele alınmasına yardımcı olabileceklerini açıkça göstermektedir.

Politik edebiyat teorisinde şu esas geçerlidir: "Politika yazarı, nesneliği korumak için bir işe başlamadan önce ilgili nesneyi her açıdan ele almalı, oradaki tüm koşulları kendi gözleriyle görmeli ve incelemelidir..." (Amandosov, 1974, 24). Nitekim Kazak akınları da ele aldıkları konuları, özellikle de dini konuları her açıdan ele almışlar, içinde yaşadıkları toplumun şartlarını kendi gözleriyle görüp değerlendirmişlerdir.

1994 yılında Aktöbe şehrinde Abay Kunanbayulu'nun doğumunun 150. yıl dönümü münasebetiyle düzenlenen akınlar ayısında Ş. Aydarov ile S. Kusanbayev birbiriyle söz yarıştırmıştır. Orada, Şorabek, Abay Kunanbayev'in babası Kunanbay'ın dindarlığını, tek gözüyle hacca gittiğini anlatır ve günümüzde hacca gitmenin artık bir seyahate dönüşmekte olduğunu söyler:

Şorabek:

Demesek de geleceği gören kâhin olmuştur,

Kunanbay tehlikeyi önceden tahmin etmiştir.

Yine de Kunanbay'dan dikkatli yoktur kimse,

Tek gözüyle Mekke'yi bulup varmıştır.

Günümüzde Kunanbay'ı aklı olan aklar,

"Büyük Sultan"ın geçmediği hangi sınav var?

Hacı olup gelmekte bu günlerde,

Gözü sağ, gönlü kör zenginimsiler (Joldasbekov - Koylıbayev, 2014a, 98).

Şorabek Aydarov, Lena Abdihalıkova ile yaptığı atışmasında zamanın zorluklarını şöyle dile getirir:

...Bu bir çift dünya arasında köprü olan zamandır,

Zengine bol, fakire ise kıt zamandır.

Zavallı, garip, dul ve dertlilerin,

Gözyaşlarını görmeyen kör bir zamandır.

Boğazı için Allah'ını unutuveren,

Bildiğin hırsıza dost, kâfir zamandır.

Kardeşlerim, söyleyin kurban olayım,

Yaklaşmış değil midir ahir zaman?! (Nurahmetulı - Düysenğazin, 2004, 292).

Akınlar ayıtısının amacının halkı bilinçlendirip belirli bir amaç doğrultusunda yönlendirmek olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, Akın Şorabek'in şiirleri kendi dönemine hizmet eden sözler olduğunu anlarız. Propaganda ve öğüt niteliğindeki şiirlerin değeri, zamanının sorunlarını fark etmesi ve onları zamanında ifade etmesiyle ölçülür.

Bağımsızlık dönemi akınlar ayıtılarında, eski komünist sistemle bu sistemin temsilcileri de İslam ve milliyet kavramları üzerinde ağır bir şekilde eleştirilmiş, geçmiş bu dönemin unutulmaması gerektiğine de dikkat çekilmiştir. Örneğin Aytakin ile Jandarbek arasında 2010 yılında gerçekleşen başka bir ayıtıda, Jandarbek'in İslam üzerinden eksi komünist sisteme ve bu sistemin temsilcilerine ağır bir şekilde yüklendiği görülmektedir:

Jandarbek:

...Milletimin başta gelen aydınını,

Düşman ilan edip sürüp asmış idi.

Dini afyon sayan Bolşevikler,

Marks ile Engels'in askeri idi.

Kuran'ın yüzünü açmadan başlarına,

Marks'ın Kapital'ini yastık etmişler idi.

Atan maymun, anan şempanze deyip

Şecere dağıtmaları maskaralık idi.

Maymun kimden geldi diye sorduğunda,

Tereddüt edip cevap veremeden şaşmış idi,

Torak ana artık insana tapsın deyip

Kibir sınırını aşmış idi.

Güneşin lideri için yapılan anıtlar her şehirde var,

Hepsinin taptığı taş idi.

Domuzun yağı, şeytanın çayıyla

Orucunu Rusça açar idi. (Jodasbekov - Koylibayeva, 2014b, 230)

Günümüzde Kuvanış Maksutov (Karağandı), Sara Toktamisov (Semey), Aytakin Bulgakov (Tadıkorğan), Amanjol Ältayev (Astana), Kenjebay Jüsipov (Kızılorda), Riynat Zayıtov (Semey), Dävletkerey Kapiulı (Astana), Aybek Erejepov (Talğar), Asılбек İşanov (Oral), Jandos Begembayev (Almatı), Kümis Sarsenbayeva (Jambıl), Nurlan Musayev (Mañğıstav), Amanjol Zağıparulı (Kızıljlar), Sarımbek Särsembayev (Kusarı) gibi önemli temsilcilerini yetiştiren ayıtıs geleneği, son dönemlerde ayıtıs şairleri arasında önemli bir tartışmanın da konusu olmuştur. Jürsin Erman, Muhamedjan Tazabek ve ayıtısın anası olarak nitelendirilen Tävşan Äbuova'nın yetiştirdiği Kärima Oralova gibi ayıtıs şairleri, Balğınbek İmaşev ve Riynat Zayıtov gibi bazı ayıtıs şairlerinin ayıtısı sadece dini (özellikle "radikal İslam"ı ya da İslam'ın "selefi yorumu"nu) yaymanın aracı haline getirdikleri için eleştirmektedirler.⁹⁶

9 ⁶ "Jüsip Erman Aytısta Teris Diniy Ağım Ustanatındardıñ Köbeyip Bara Jatkanını Aytıtı" ("Jüsip Erman, Aytısta Olumsuz Dini Akımları Benimseyenlerin Artmakta Olduğunu Söyledi."). Erişim 07 Aralık 2024. <https://sn.kz/b-gingi-s-z/28204-zh-rsin-erman-ajtysta-teris-dini-a-ym-stanatyndardy-k-bejip>

Aytıs akınlarının kamuoyu önünde dini içerikli aytslar söylemeleri, sadece onların dindar kişiliklerinden kaynaklanmamıştır. Dubuisson'un da ifade ettiği gibi, bazı dini yönü ağır basan siyasi hareketler de akınlardan bu yönde aytslar söylemelerini talep etmişlerdir. Dubuisson, 2006 yılında, ulusal ayts kulübünün (üyirmesinin) başkanı Jürsin Erman'ın 2006'da yeni bir ana sponsorla ortaya çıktığını, bu ana sponsorun da İslamcı bir hareket olan Ak Orda'nın başkanı Kayrat Satıpdalı olduğunu kaydetmiştir. Erman ve Satıpdalı aytsın finansal desteğini görüşmek üzere bir araya geldiklerinde, Satıpdalı ülkenin her bölgesinde Ak Orda ofisleri açtığını ve hareketin mesajını yaymak için yardıma ihtiyacı olduğunu söylemiştir. Ayts akınları bu projeye dâhil edilecekti. Ayts akınlarının performanslarında, başta dindarlık olmak üzere hareketin ilkelerini tartışmaları ve paylaşmaları gerekiyordu. Ak Orda, yıl boyunca her bölgede iki günlük bir ayts yarışması düzenleyecek, tiyatro kirasını ve şairlerin seyahat ve konaklama masraflarını karşılayacak, nakit para ve diğer büyük ödülleri verecektir. Bu icralardan önceki aylarda, Ak Orda liderleri bir bölge ofisi kurmuş ve yerel dini liderlerle yaptıkları ilk toplantıda, yaklaşan akın aytslarıyla ilgili olarak kendi varlıklarını ve gündemlerini kesin bir şekilde belirlemişlerdir. Performans sergileyecek akınlara Ak Orda'nın hedeflerini, faaliyetlerini ve temel ilkelerini propaganda etmeleri için açıkça talimat verilmiştir. Performanslar, Ak Orda liderleri ve topluluktaki arkadaşları tarafından değerlendirilmiştir. Ak Orda, ayrıca Erman ve ülkenin dört bir yanından altı akının yanı sıra, Ak Orda'nın Çimkent'teki bölgesel bölümünün başkanı Bakıtjan Ospanov'un yaşlı ebeveynleri için bir hac sponsorluğu yapmıştır. Dini hareket, Nazarbayev'in son döneminin sona ermesinin ardından Satıpdalı'nın cumhurbaşkanlığına olası yükselişini desteklemek amacıyla, önümüzdeki birkaç yıl içinde siyasi bir parti olmak için oldukça şeffaf bir şekilde zemin hazırlamaktaydı. Böylece, o dönemde Ak Orda, hayırseverlik ve dindarlık mesajını ülke çapında aktif bir şekilde yayarak Kazak yaşamına sağlam bir şekilde girmeye çalışıyordu. Ak Orda'nın dine odaklanması, güney bölgesi (özellikle Türkistan şehri) Kazaklar için manevi bir merkez olarak tanınmasına rağmen, Çimkent'teki icralarda ters tepmiştir. Ak Orda'nın ayts etkinlikleri, izleyiciler tarafından çok vaaz verici ve eğlencesiz bulunmuştur (Dubuisson, 2017, 118).

Ayts sanatının günümüzdeki temsilcilerinden olan ve Jürsin Erman gibi isimlerin eleştirdikleri Balğınbek İmaşev, ülkenin bağımsızlığından bu yana Kazak ayts sanatının gelişmesi ve tanınması için mücadele edenlerden biridir. Aytslarında ağırlıklı olarak toplumdaki hoş olmayan ve kötü şeyleri, toprak sorununu, dilin kaderini, siyasi ve sosyal yönelimleri, gelenekleri, eğitimi ve dini gündeme getirmektedir. Dindar bir kişiliğe sahip olan Balğınbek İmaşev, 2020'de Älibek Serğaliyev'le yaptığı aytsına (Ayts. Balğınbek İmaşev pen Älibek Serğaliyev) Besmele ile başlayıp elinden geldiğince vatan için ter dökeceğine, gece gündüz Yaradan'ı zikrettiğine, abdestinin ve guslünün olduğuna özellikle vurgu yapmıştır:

Bismillâ oñgarsın dep isimdi Alla

El üşün ter tögemin küşim barda.

Jaratkandı kündiz-tüni zikir etemin

Boymda taharat pen ğusul barda. (YouTube, Erişim: 16.02.2025)

bara-zhat-anyın-ajtty; "J. Erman: Kazır Ayts ta, Ayts Akınları da Ekige Bölünip Ketti" (Günümüzde Ayts da Ayıs Akınlarını da İkiye Bölündü"). Erişim 07 Aralık 2024. <https://abai.kz/post/38467>; "Aytıstıñ Tabiyǵatı Buzıldı" (Aytsın Doğası Bozuldu). Erişim 07 Aralık 2024. <https://aldaspaninfo.kz/ajtystyn-tabiyatı-buzıldı/>.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, Kazakistan bağımsızlığını kazandıktan sonra özgür halkın özlemleri yeniden canlanmış, milli ve dini değerler hem toplum hayatında hem de Kazak akınlar ayıtısında yeniden belirleyici olmaya başlamıştır.

3. Dinî Destanlardaki Akın Ayıtıslarında Dinî Değerler

Yukarıda ayıtıs örneklerinden, akınların hadis ve sünnet metinlerini doğrudan aktarmadıklarını, şiirlerinde bunlardan edindikleri fikirlerine yer verdiklerini görmekteyiz. Ancak Kazak halkının hadis ve sünnet metinlerini her zaman kendi yorumuyla aktarmamış, zamanı gelince orijinal biçimleri ya da satır satır tercümeleleriyle aktardığı da olmuştur. Bu da Kazak halkının hadisleri Arapçasından okuyarak ya da tercümelerini ezberleyerek büyüdüğünü gösterir. Bunun bir kanıtı da *Boztorgay* destanıdır.

Boztorgay destanı, akınlar ayıtısının canlı bir örneğidir ve diyalog tarzında yazılmış ilginç bir eserdir. Bu destan, ilk olarak 1870 yılında doğu bilimci ve Türk lehçeleriyle ilgili folklor mirası araştırmacısı V. V. Radlov'un ünlü eseri olan *Obraztsy Narodnoy Literatury Tyurkskih Narodov, Jivuşçih v Yujnoy Sibirii i Cungarskoy Stepi* adlı çok ciltli eserinin üçüncü cildinde *Bos Cigit* adıyla yayınlanmıştır (Radlov, 1870, 336-443). Ancak, Radlov'un söz konusu kitabında, bu destanın kim tarafından, ne zaman ve nerede kaydedildiğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Destan, İslamî ilkelere göre kınanması gereken faaliyetlerde bulunanların, özellikle tefecilik yapanların ve halkın parasını haksız yere alanların ağır bir şekilde cezalandırılması konusuna odaklanmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de verilen borcun üzerinden faiz almanın ağır bir şekilde cezalandırılacağı yazılıdır. Bununla ilgili birkaç ayet vardır. Örneğin Allah, Bakara suresinde şöyle buyurmaktadır "Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, 'Alım satım da ancak faiz gibidir' demeleridir. Hâlbuki Allah alım satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır. Allah faizi tüketir, sadakaları ise arttırır ve Allah hiçbir inkârcı günahkârı sevmez" (Bakara Suresi, 275-276. ayetler).

Eserin ana karakteri Hz. Ali'dir. O, İslam'ın tarihteki dört salih halifesinden sonuncusudur. Hz. Ali, İslam dünyasında en ünlü ve saygın isimlerden biridir. İslam'ı anlatan birçok eserde merkezi bir karakter olarak yer alır. Müslüman Sünniler, Ali'yi Allah'a gerçek kulluk edenlerin ve iyiliğin parlak bir simgesi olarak değerlendirirler ve günümüzde bu değeri hâlâ taşımaktadır. Şiiler ise Ali'ye daha da fazla saygı gösterirler ve onu "Tanrı'nın kudretini getiren ve dağıtan" olarak tanımlarlar. Hz. Ali'nin Alevi-Bektaşî geleneğinde de özel bir yerinin olduğu bilinen bir gerçektir.

Kâfirlerin Hz. Ali'nin hayatını tehlikeye sokup canını almaya çalıştıkları an, eserin doruk noktası olarak kabul edilir. Bu sırada kâfirlerden biri, Hz. Ali'ye bir dizi bilmece sorar. Eğer soruların cevapları bulunamazsa Hz. Ali'nin kaderinin ölüm olduğu söylenir. Kâfirin sorduğu bilmece arasında ay ile güneşin ilişkisi, namazın önemi, dört sahabe'nin kimliği, iman ve şehadetin anlamı, cehennem ile cennet arasındaki farklar, İbrahim Peygamberin çocuğunun rahimde geçirdiği zaman gibi konular bulunmaktadır. Hz. Ali'nin ayıtıs sırasında sorulan soruların hepsine doğru cevap vermesi üzerine oradakilerin hepsi şehadet getirip Müslüman olur. Aşağıda, Hz. Ali ile rakibi arasında gerçekleşen ayıtıstan bir bölüme yer verilmiştir.

[Rakip]

Düşünsem, bismillah'ın biri kutsaldı,
Dilim secdede iken, gönlüm sert idi.
Bu sözümü düşünmeden, hızlıca bul,
Cennetin kapısında neyi yarattı?

[Hz. Ali]

-Kıyamette kıl köprüden yol var, - derler,
Bunun uzunluğu yıllık yol kadar var, - derler.
Cennetin kapısında, benim duyduğum,
"Bismillahirrahmanirrahim", o varmış, - derler.

[Rakip]

Düşünsem, bismillah'ın biri kutsaldı,
Dilim secdede iken, gönlüm sert idi.
Bu sözümü düşünmeden, bul hızlıca,
Cennetin tam başköşesinde neyi yarattı?

[Hz. Ali]

-Kıyametin kıl köprüden yolu var, - derler,
Bunun uzunluğu yıllık yol kadar var, - derler.
Cennetin tam başköşesinde, benim duyduğum,
"La ilahe illallah", o varmış, - derler.

[Rakip]

Düşünsem, bismillah'ın biri kutsaldı,
Dilim secdede iken, gönlüm sert idi.
Bu sözümü düşünmeden, bul hızlıca,
Cennetin meyvesinde ne yarattı?

[Hz. Ali]

-Kıl köprüden kıyamette yol var, - derler,
Bunun uzunluğu yıllık yol kadar var, - derler.
Cennet'in meyvesinde, benim duyduğum,
"La ilahe illallah", o varmış, - derler (Âbjet vd., 2005, 108-110).

Bu tür akın ayatları, sadece rakiplerin mağlup edilmesi amacıyla değil, aynı zamanda İslam'ın tanıtılması için de önemli bir rol oynamıştır. *Boztorğay* destanı, bu tür akın ayatlarının güzel bir örneğidir. Ne yazık ki, dinî ayatların çoğu unutulmakta, derlenenleri de yayınlanmamaktadır.

Sonuç

Çalışmada, Kazak akın ayatlarındaki dinî değerler, XIX-XX. yüzyıllar arasında iki döneme ayrılarak incelenmiştir. Bu dönemde akın ayatlarının temel şartları, emek rekabeti sırasındaki başarılar ve eksiklikleri dile getirmek olmuştur. Ancak, zamanın akınları, dinî değerlerin de akın ayatlarının temel kaynağı olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu durumu, için Şöje ile Kempirbay, Bolık ile Elentay, Ulbike ile Küderi Hoca gibi akınların ayatları açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Makalenin ikinci bölümünde, Kazakistan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonraki akın aytıslarındaki dinî değerler incelenmiştir. Ş. Aydarov, S. Kaliyev, M. Tazabekov, S. Kusanbayev, L. Abdihalikova gibi akınların dinî konuları tartışarak birbirlerinin bilgisini sınamalarının, XIX-XX. yüzyıllardaki akın aytısları örneklerinde sıkça görüldüğü belirlenmiştir.

Çalışmanın son sayfasında, Arap harfleriyle yazılmış olan “Bolik ile Elentay” atışmasından bir alıntı sunulmuştur. Ayrıca, İslami değerlere dayalı diyalog tarzında anlatılan *Boztorgay* destanındaki dinî unsurlar da folklor mirası üzerinde incelenmiştir.

Günümüzdeki akınlar ayıtısının yenilenme ve canlanma süreçlerinin dinî konularla da ilişkili olduğu gözlemlenmiştir. Ayıtıs sanatında pek çok milli ve dini değer bulunmaktadır. Ayıtıs sanatının söz ustaları, sözlerinin dinleyici tarafından kabul görmesi ve etkili olması için hadisleri delil olarak kullanmışlardır. Bu durum, hadislerin halkın gönlüne sindiğinin ve günlük hayatlarına yansıdığına bir göstergesidir. Ayıtıslardan akınların, Hz. Muhammet'in sünnetine uyararak yaşadıkları, hadisleri hayatlarına rehber olarak aldıkları da anlaşılmaktadır.

XIX-XX. yüzyıllardaki akınlar ayıtısıyla günümüz akınlar ayıtısının sanatsal yönlerinin ve koşullarının birbirinden çok farklı olduğu söylenebilir. Ancak asıl önemli olan akınlar ayıtısında dinî değerlerin korunmuş olmasıdır. Ayıtıs sanatının dönüşerek mükemmelleşmesine rağmen akınlar ayıtısındaki dinî değerlerin tamamen kaybolmayacağı açıktır.

Akınların ayıtıslarında dini konuları sok sık dile getirmeleri ve birbirlerini bu bilgiler üzerinden sınamaları, başta Anadolu Türkleri olmak üzere, diğer Türk topluluklarının atışma geleneklerinde de sıklıkla görülen bir durumdur. Bu çalışma, bütünüyle dini değerlerin Kazak akınlar ayıtısındaki yansımalarına odaklandığı için herhangi bir karşılaştırmaya gitmemiştir. Yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar, hem Türk boylarının atışma geleneklerindeki benzerlikleri ortaya koyacak hem de dini değerlerin atışma geleneklerinde işlenen başlıca konulardan biri olduğunu gösterecektir.

Kaynaklar

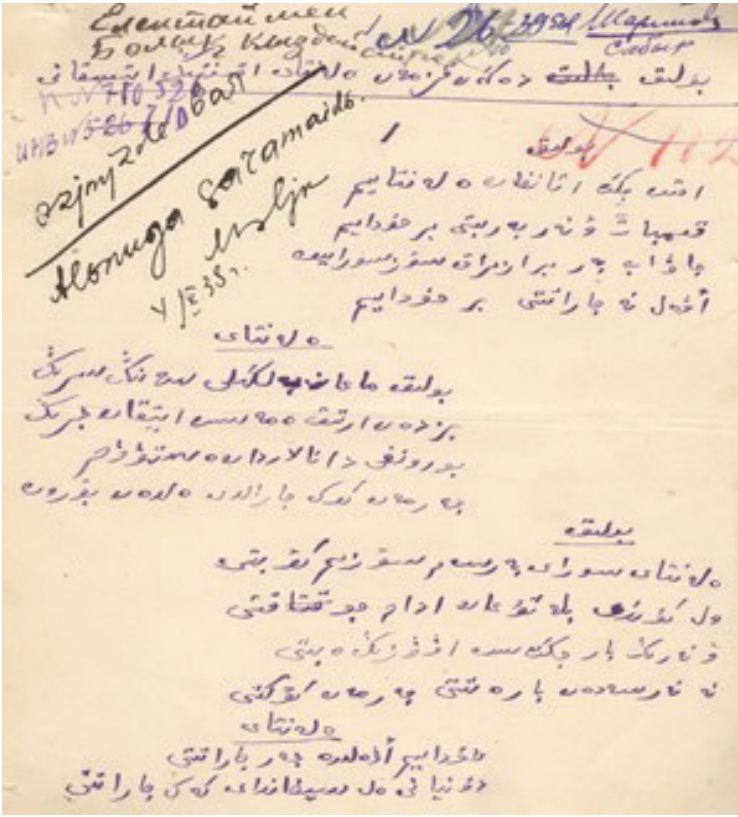
- Abdilkasimov, B. T., *Kazaktıñ Köne Nanım-senimderine Katıstı Ğurıptık Folklorı*. Almatı: Atamura-Kazakstan, 1993.
- Abdulhamidova vd., *Kırgız Adabiyatı Entsiklopediyalık Okuu Kuralı*. Bişkek: Mamlekettik Til Cana Entsiklopediya Borboru, 2004.
- Äbjet, B. vd., *Babalar Sözi: Jüz Tomdık, T. 11: Diniy Dastandar*. Astana: Foliant, 2005.
- Ädilbayeca, Ş., *Hadis-Ğurpımız, Sünnet-Saltımız*. Almatı: İslam Mädeniyeti men Bilimi Koldav Koru, 2011.
- Aça, M., “Çarlık Rusyası ve Sovyetler Birliğinde Yeni Ulusların İnşası Adına Tatar Nüfuzunu Kıırma Girişimleri”. *Milliyetlerin Kesişme Noktası: İdil-Ural Çalıştay Bildiri Kitabı*, ed. Bülent Bayram. 219-242, Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Aça, M., “Çarlık Rusyası Dönemi Kazak Bozkırlarında Tatar Nüfuzu ve Kazak Dini Anlatıları: Hikayatlar ve Dini Dastanlar”. *Türkistan'dan Balkanlara Türk sufizmi*. ed. Gülşen Seyhan Alışık. 1-20, İstanbul: Paradigma Akademi, 2021.
- Ahmetov, Ş.-Iskakov, B., *Aytıs*. Birinşi Tom, Almatı: Kazak SSR Ğılım Akademiyası M. O. Ävezov Atındağı Ädebiyet jäne Öner İstitutu, 1941.
- Aliyev, F. vd., *Kırgız Adabiyatı Boyunça Hrestomatiya*. Oş: Oş Mamletettik Üniversitesi, 2024.
- Amandosov, T., *Publitsistika Däviri Üni. Kazirgi Kazak Publitsiskıtası Jäne Onıñ Janr Ereşelikteri*. Almatı: Kazastan, 1974.
- Aydın, O., *Günümüz Aşıklık Geleneğinde Atışma ve Atışma Örnekleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Aymbetov, K. vd., *Karakalpak Poeziyasının Antologiyası Karakaplak İskusstvostı Xäm*

- Ädebiyatının Dekadası. Nukus: Kara-Kalpakgosizdat, 1995.
- Aymuhambetova, J., *Kazirgi Ayustıñ Körkemdik Ereşelikleri. Kökeykesti. Äbiyettanuv*. Astana: Kültegin, 2003.
- “Aytıs.Balğınbek İmaşev pen Älibek Serğaliyev”. *YouTube*. Yayın Tarihi 04 Temmuz 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=v-aj42IQulA>
- “Aytıstıñ Tabiyğatı Buzıldı”. Erişim 07 Aralık 2024. <https://aldaspaninfo.kz/ajtystyn-tabigaty-buzlydy/>
- Aytılı, N. – Düysenğazin, S. *Kazirgi Aytıs*. 2. Kitap. Astana: “Kültegin” Baspası, 2004.
- “Bolık pen Elentay Aytıs”. Ğılım Ordası, RMK Ortalık Ğılımiy Kitaphanasınıñ Siyrek Kitaptar, Koljazbalar jäne Ultık Ädebiyet Böliminde Saktalğan. 278. Dosya, 3. Deftar.
- Bultbayeva, A. Z., “Bügingi Tañdağı Aytıs Öneri”. *Kazakistan Tävelsizdik Jıldarındağı Muzıka Öneri*. red. S. Kaskabasov vd. 35-37, Almatı: Jibek Joli, 2013.
- Dävletkanulı, A. K., *Aytıs Öneriniñ Publitsikalık Siypatı*. Almatı: Filologiya Ğılımdarınıñ Doktori Ğılımiy Darecesin Aluv Üşin Dayındalğan Dissertatsıyanıñ Avtoreferatı, 2010.
- Dmitriyev, S. V., “Obryad Badık u Tyurkoyazıcnıñ Narodov Sredney Azii i Kazahstana”. *Lavrovskiy Sbornik: Materialı XXXVI i XXXVII Sredneaziatsko-Kavkazskih Çteniy, 2012-2013 gg: Etnoğrafiya, İstoriya, Arheologiya, Kulturologiya*. ed. Yu. Yu. Karpov vd. 424-430, SPb.: MAE RAN, 2013.
- Doğan, C., “Kuduri’nin El-Muhtasar Adlı Eserinin En Eski Türkçe Tercümesi”. *Dil Araştırmaları* 16/30 (2022), 139-156.
- Dubuisson, E.-M., *The Value of a Voice: Culture and Critique in Kazakh Aitys Poetry*. Michigan: University of Michigan, PhD diss., 2009.
- Dubuisson, E.-M., “Confrontation in and Through the Nation in Kazakh Aitys Poetry”. *Journal of Linguistic Anthropology*, special issue edited by Valentina Pagliai, “Performing Disputes: Cooperation and Conflict in Argumentative Language,” 20/1 (2010), 101-15.
- Dubuisson, E.-M., “Dialogic Authority: Kazakh Aitys Poets and Their Patrons”. *Ethnographies of the State in Central Asia: Performing Politics*. ed. Madeleine Reeves et al. 55-77, Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- Dubuisson, E.-M., *Living Language in Kazakhstan. The Dialogic Emergence of an Ancestral Worldiew*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2017.
- Əfəndiyev, P., *Azərbaycan Şifahi Halğ Ədəbiyyatı*. Bakı: “Maarif” Nəşriyyatı, 1992.
- Günay, U., *Türkiye’de Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. 5. Baskı, Ankara: Akğağ Yayınları, 2008.
- İbrayev, Ş., *Kazakstıñ Ğurıptık Folklorı*. Astana: Nur-Sultan, 2021.
- İsmail b. Muhammed el-Aclûni. *Keşfü’l-Hafâ*. C. 1, Beyrut, 1985.
- Jalğasbayeva, K. B.-Dautova, G. R., “Aytıs Önerindegi Kazak Akın Kızdarınıñ Alar Ornı”. *Eurasian Journal of Philology Science and Education*, 3/191 (2023), 105-112.
- Jarmuhmadulı, M., *Aytıs Öleñleriniñ Arğı Tegi men Damuvı*. Almatı: Muratas, 2001.
- Joldasbekov, M. – Älmuhanova, R., *Kazak Öneriniñ Antolgiyası 25 Tomdık Aytıs T. I*, Astana: “Kültegin” Baspası, 2014.
- Joldasbekov, M. – Koylıbayev, Ş., *Kazak Öneriniñ Antolgiyası 25 Tomdık, Aytıs, T. V. (Tävelsizdik Kezeñindeki Aytıs)*. Astana: “Kültegin” Baspası, 2014a.
- Joldasbekov, M. – Koylıbayev, Ş., *Kazak Öneriniñ Antolgiyası 25 Tomdık, Aytıs, T. VI*, Astana: “Kültegin” Baspası, 2014b.
- “J. Erman: Kazir Aytıs ta, Aytıs Akındarı da Ekige Bölünip Ketti”. Erişim 07 Aralık 2024. <https://abai.kz/post/38467>
- “Jüsip Erman Aytısta Teris Diniy Ağım Ustanatındardıñ Köbeyip Bara Jatkanını Ayttı”. Erişim: 07 Aralık 2024. <https://sn.kz/b-gingi-s-z/28204-zh-rsin-erman-ajtysta-teris-dini-a-ymstanatyndardy-k-bejip-bara-zhat-any-ajty>
- Kaynazar, E., *Kazakistan Aytıs Akındarı: Anıktamalık Jynak*. Almatı: An-Aris, 2013.
- Kazak Ädebiyetiniñ Tariyhı, On Tomdık, T. I: Kazak Folklorınıñ Tariyhı*. Almatı, KazAkparat: 2008.
- Koca, F., “el-Mutasar”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/64-66, Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kölbayeva, M. “Aytıs Önerünün Cekelik cana Calpılık Belgileri”, *Türkolojiya*, 1 (2015), 48-52.

- Kuran Kârim, Kazakça Mağına jâne* Tüsinigi. çev. Halifa Altay, Medina, 1991.
- Madayev, O. –Sobitova, T. *Xalq Og'zaki poetik İjodi*. Toshkent: O'zbekiston Respublikasi Oliy ve O'rta Maxsus Ta'lim Vazirligi, 2010.
- Mamedov, N. *Karakalpakskaya Literarura*. Bakı: Mutarjim, 2007.
- Maulet, A.-Toysanulı, A. “Şeteldegi Kazaktarda Saktalğan Folklorlık-Muzikalık Keybir Janrlardağı Ortak Ereşelikler”. *Vestnik Evraziyskogo Gumanitarnogo İnstita*, 3 (2024), 164-176.
- Mirzayev, T. vd., *O'zbek Xalq Og'zaki İjodi Xrestomatiyası*. Toshkent: O'zbekiston Respublikasi Oliy ve O'rta Maxsus Ta'lim Vazirligi, 2008.
- Muhanov Nâsirüddin el-Elbânî. *Silsiletü'l-Ehadisi'd-Daife ve'l-Mevdua*. Beyrut, 1985.
- Mukanov, S., “Aytıstar Turalı”. *Aytıs*, T. 1, 17-35, Almatı: Jazuşı, 1965.
- Nurahmetulı, İ. – Düysengazin, S., *Kazirgi Aytıs*. 1. Kitap. Astana: “Kültegin” Baspası, 2004.
- Nureddin el-Heyseni, *Mecmau'z-Zevaid*. C. 8, Beyrut, 1969.
- Nuriman, B., “Türkiye ve Kazakistan'da Âşık Atışmasının/Aytısın Güncel Durumu Hakkında Karşılaştırmalı Bir İnceleme. *Milli Folklor*, 140 (2023), 107-118.
- Nurimanov, B. – Kishkenbayeva, Z., “Küresel Salgın (Covid-19) Sürecinde Kazakistan'dan Âşık Atışmaları ve Salgınla İlgili Şiirlerin İncelenmesi”. *Milli Folklor*, 129 (2021), 98-110.
- Özarlan, M., *Erzurum Âşıklık Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Qasımlı, M. vd., *Aşıq Deyişmələri*. Bakı: Azərbaycan Aşıqlar Birliyi, 2022.
- Qosimov, N., *Folklor Musıqa İjrochiligi*. Toshkent: O'zbekiston Respublikasi Oliy ve O'rta Maxsus Ta'lim Vazirligi, 2008.
- Qosimov, N., *Musıqa Folklor İjrochiligi*. Toshkent: Ga'fur G'ulom Nomidagi Nashriyot-Matbaa İjaodiy Uyi, 2003.
- Radlov, V. V., *Obrazitsı Literaturı Tyurkskih Narodov, Jivuşçih v Yujnoy Sibiri i Cungarskoy Stepi*. C. 3, Sank-Peterburg, 1870.
- Sadıkov, T., “Söz Asılı Elde”. *Akındar Jırı Kazirgi Halk Poeziyası*. red. M. Bazarbayev vd. 165-177, Almatı: Kazak SSR Gılım Akademiyasının Baspası, 1963.
- Sadırbayulı, S., *Kazak Halk Ädebiyeti: Eki Tomlık Hrestomatiya*. I-II Tom, Almatı: Kazak Üniversitesi, 2020.
- “Şöje men Kempirbay Aytısı”. Gılım Ordası, RMK Ortalık Gılımıy Kitaphanasının Siyrek Kitaptar, Koljazbalar jâne Ultık Ädebiyet Bölümünde Saktalğan. 738. Dosya, 5. Defter.
- Tleuberdina, G. T. – Böken, G. S., “Kazirgi Aytıstağı Satıra men Yumordıñ Koğamdık-Äleumettik Siypatı”. *Yasaviy Universitetiniñ Habarşısı*, 2 (132), 2024, 64-74.
- Tölebayeva, K. T., “Aytıs Öneriniñ Janrlık Tabiyğatı”. *L. N. Gumilyev Atındağı Evraziya Ultık Üniversitetiniñ Habarşısı. Gumanıarlık Gılımıy Seriyası*, 5(114), 2016, 115-123.
- “Ulubike men Küderi Koja Aytısı”. Gılım Ordası, RMK Ortalık Gılımıy Kitaphanasının Siyrek Kitaptar, Koljazbalar jâne Ultık Ädebiyet Bölümünde Saktalğan. 1178. Defter.
- Urakova, L. “Performans Teori'nin Aytıslara Uygulanması ve Komsbay'ın Şımbolat'la Yaptığı Aytısta Söyleyici, Genel Dinleyici, Keşif ve Düzenleme. *Bilig*, 71 (2014), 269-280.
- Zhalgasbayeva, K., “Development of Internet Aitys in Kazakhstan”. *Milli Folklor*, 18(143), 2024, 99-110.

Ekler

Ek: “Bilim Ordası” Ulusal Devlet İşletmesi'nin Merkezî Bilimsel Kütüphanesi Nadir Kitaplar, El Yazmaları ve Millî Edebiyat bölümünde muhafaza edilmiştir. 278. dosya, 3. defter. “Bolık ile Elentay” aytısı.



1) Bolık:

Âşık yiğit adını alan Eletay'ım,
Sanatkârın hâlini sanatkâr bilir
Cevap ver, sana biraz soru sorayım,
Yüce Tanrı'm neyi evvel yaratmıştır?

2) Eletay:

Bolık, bana malumdur senin sırrın,
Bizimkinden üstün değildir söylediğin şiirin.
Geçmişteki bilgilerden işitmiştim,
Her şeyden önce yer ile gök yaratılmıştır ilkin.

3) Bolık:

Eletay, soracak olursam sözüm çoktur,
O günü görüp bilen insan yoktur.
Hüneri olan bir yiğitsin sen becerikli,
Allah, yer ile göğü neyden var etti?

4) Eletay:

Allah'ım evvela yeri yarattı,
Dünyayı insanoğlu sığacak şekilde geniş yarattı.

Extended Abstract

“Religious aitys” has a special place not only in the tradition of aitys, but also in the culture and literature of the Kazakh people. Religion has covered all areas of the past ages and has played an important role in shaping the worldview of human communities. The influence of Islam on the folk literature of the Kazakh people is especially reflected in the works of the aqyns. Islam has taken a special place in the expressions of the raiders. This position of Islam will also be reflected in the aityses of the future aqyns. This has made “religious verse” a separate genre of verse.

XIX-XXX centuries were a golden age in the formation and development of Kazakh society. During this period, the aqyns produced many works and left a rich legacy in our literature. During this period, Islam entered the Kazakh steppe in the widest way and began to spread among the people in a wide variety of ways. It is clear from their expressions and poems that the aqyns supported religion in the country. All the aqyns began the first words of their poems with “In the name of Allah”, “Bismillah”, and only after that they got to the main topic. The two aqyns who entered into a quarrel asked each other questions about the origin and history of religion and gave appropriate answers to these questions. The creation of humanity, human morality in everyday life, human life and death, goodness and evil, human qualities and their unification with the name of Allah were explained in the clearest and most concise manner. Every wise thought and profound philosophy, based on the verses of the Qur’an and the laws of Sharia, entered the ears of the listeners, penetrated their minds and found a deep place in their hearts. In this way, the people were able to increase their religious literacy and open their eyes. Thus, the tradition of religious aitys was formed. However, during the Soviet era, due to the strict ideology, it became difficult for the aitys aqyns to express their views on religion. Therefore, the art of religious aitys could not develop in the “Soviet period”.

In the years after the independence of Kazakhstan, especially in the XXI century, new directions for the promotion and development of the genre began to be created. In this context, our literary researchers have also approached the subject of aitys from a new angle, revealed new unexplored aspects of aitys and raised its reputation and status within the country to a higher level. In the early years of Kazakhstan’s independence, the main goal was to steer Islam in the right direction and lead the people to the right path of religion. The role of aitys art in this period was very important. However, it cannot be said that only the art of aitys, which was performed in traditional ways, was involved in calling the country to the righteousness. In order to fill this gap, the art of aitys was disseminated through television. The art of performing aitys on television will reach as many listeners as possible. Preaching on television-radio, newspapers and magazines should be understood as the ability to awaken the scientific and educational views and consciousness of mankind. The importance of the religious issue in Aitys can be measured by the deep knowledge of the poet of Aitys. It can be said that the raiders of almost every period had knowledge about the Islamic religion. In particular, Mukhamedzhan Tazabekov was one of the leading aqyns who modernized the art of aitys and managed to introduce the theme of religion in an interesting way. In addition to Shorabek Aidarov, Serik Kaliyev, Balgynbek Imashev, Aibek Kaliyev, Lena Abdikhalykova, Aitbay Zhumagulov, Tilegen Adilov, Didar Kamiyev, Zhandarbek Bulgakov, Syrym Aueskhan, Muradym Mirlanov, who were prominent representatives of the art of aitys, the young people who followed the path of faith, deepened the instructive and educational meaning of religion. The poet’s religious literacy has made the relevance and exhortational nature of the subject more obvious. The subject of religion in contemporary poetry plays a very important role in creating a prosperous society, a harmonious environment and a peaceful country, calling the country to prosperity, honesty and morality. Through their high religious qualities, literacy, accurate and honest presentation of religious thoughts, the aqyns form the good attitude of the people towards religion, determine religious orientations and show the right path. Therefore, it is clear that the analysis of the subject of “religion” in our own art, inherited from father to son, is becoming increasingly important.

THE TRADITION OF SUFISM IN THE CONTEXT OF HISTORICAL INTERACTION: THE CASE OF KAZAKHSTAN AND PAKISTAN*

TARİHSEL ETKİLEŞİM BAĞLAMINDA TASAVVUF GELENEĞİ:
KAZAKİSTAN VE PAKİSTAN ÖRNEĞİ

MIRZAHAN EGAMBERDIYEV**

SHYNAR KANAFYEVA***

Sorumlu Yazar

Abstract

This study examines the tradition of Tasawwuf in Kazakhstan and Pakistan within the framework of historical interactions, offering a comprehensive analysis of its impact on the cultural, social, and religious structures of these countries. Tasawwuf has historically played a pivotal role in shaping the spiritual and societal fabric of Central and South Asia, particularly in Kazakhstan and the South Punjab region of Pakistan. The research evaluates the influence of prominent Sufi orders such as Yasawiyya, Naqshbandiyya, Chishtiyya, and Suhrawardiyya, delving into their roles in religious practices and socio-cultural dynamics. The primary aim of this study is to analyze the reciprocal interactions of these Sufi orders in Kazakhstan and Pakistan, tracing their imprints on religious identity and societal systems. Key topics include the significance of Tasawwuf in the spread of Islam and its influence on religious practices in Central and South Asia; the effects of the Russian Empire's interventions on Sufi traditions in Kazakhstan, including transformations in practices and shifts in their societal roles; and the contributions of Tasawwuf to political mobilization and social organization in South Punjab. Furthermore, the study explores the Tasawwuf-driven cultural exchanges between Kazakhstan and Pakistan, emphasizing their role in strengthening interregional ties and communication. Employing historical-analytical methods, comparative analysis, and systematic evaluation of primary and secondary sources alongside archival records, the research highlights the social transformations shaped by external pressures, particularly colonization and modernization efforts. Ultimately, this study underscores the role of Tasawwuf as a bridge between the cultures and civilizations of Central and South Asia, demonstrating its profound influence on regional political and social processes beyond its spiritual domain. The findings reveal that Sufi orders not only shaped religious practices but also fortified local cultural resilience against external challenges while fostering new channels of interaction.

Key Words: Kazakhstan, Pakistan, Tasawwuf, historical context, Sufi orders, Russian

Araştırma Makalesi / Künye: EGAMBERDIYEV, Mirzahan – KANAFYEVA, Shynar. "The Tradition of Sufism in the Context of Historical Interaction: The Case of Kazakhstan and Pakistan". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 267-285. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1596648>

* The study was prepared as part of the grant-funded project implemented by the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (grant AP14871064: "Ethnic and Ethno-Confessional Discourse of Nation-Building in South Asia (Afghanistan, India, Pakistan)").

** Ass. Prof. Dr., Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Oriental Studies, Department of Turkish Studies and History of Eastern Countries, E-mail: mirzahan.egamberdiyev@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1022-0483.

*** PhD Doctoral Student, Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Oriental Studies, Department of Near East and South Asia, E-mail: kanafeva.shynar@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6887-6899.

Empire, Yasawiyya, Naqshbandiyya, Chishtiyya, Suhrawardiyya, mutual interaction.

Öz

Bu çalışma, Kazakistan ve Pakistan'daki Tasavvuf geleneğini tarihsel etkileşim bağlamında inceleyerek, bu mirasın söz konusu ülkelerin kültürel, sosyal ve dini yapıları üzerindeki etkilerini kapsamlı bir şekilde analiz etmektedir. Tasavvuf, tarihsel süreçte Orta Asya ve Güney Asya'da, özellikle Kazakistan ve Güney Pencap (Pakistan) bölgelerinde, manevi ve toplumsal düzenin şekillenmesinde belirleyici bir faktör olmuştur. Araştırma, Yesevilik, Nakşibendilik, Çiştîyye ve Sühreverdiye gibi önde gelen tarikatların etkilerini değerlendirerek, bu yapıların dini uygulamalar ve sosyo-kültürel dinamikler üzerindeki rollerini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Çalışmanın temel amacı, Kazakistan ve Pakistan'da Tasavvuf tarikatlarının tarihsel bağlamdaki karşılıklı etkileşimlerini analiz etmek ve bu oluşumların toplumsal sistemler ile dini kimlik üzerindeki izlerini ortaya çıkarmaktır. Araştırma kapsamında şu konular incelenmiştir: Orta Asya ve Güney Asya'da Tasavvufun İslam'ın yayılmasındaki önemi ve dini pratiklerin dönüşümüne etkisi; Rus İmparatorluğu'nun Kazakistan'da Tasavvuf geleneklerini dönüştürme çabalarının sonuçları ve bu süreçlerin toplumsal roller üzerindeki yansımaları; Güney Pencap bölgesindeki Tasavvufun siyasi hareketlilik ve sosyal organizasyon üzerindeki katkıları. Ayrıca, Kazakistan ve Pakistan arasında Tasavvuf temelli kültürel etkileşimlerin, bu iki coğrafya arasındaki iletişim ve bağların güçlenmesine sağladığı katkılar detaylandırılmıştır. Araştırmada, tarihsel-analitik yöntemlerin yanı sıra karşılaştırmalı analiz ve literatür taraması gibi bilimsel teknikler kullanılmıştır. Ayrıca, arşiv belgeleri sistematik bir yaklaşımla değerlendirilerek güvenilir bir veri temeli oluşturulmuştur. Çalışma, tarihsel bağlamda dış müdahalelerin ve özellikle sömürgecilik ile modernleşme süreçlerinin sosyal yapılarda yarattığı değişimlere odaklanmıştır. Sonuç olarak, bu araştırma, Tasavvufun Orta Asya ile Güney Asya arasında bir köprü işlevi gördüğünü ve dini öğretilerin ötesine geçerek bölgesel siyasi ve toplumsal süreçler üzerinde derin etkiler yarattığını göstermektedir. Tarikatların yalnızca manevi alanla sınırlı kalmayarak, dışsal baskılara karşı yerel kültürel yapının direncini artırdığı ve yeni etkileşim alanları yarattığı tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kazakistan, Pakistan, tasavvuf, tarihsel bağlam, tasavvuf tarikatları, Rus İmparatorluğu, Yesevilik, Nakşibendilik, Çiştîyye, Sühreverdiye, karşılıklı etkileşim.

1. Introduction

Sufism, with its openness to ancient rituals and traditions, underwent a unique path of mystical exploration, becoming an integral part of Islamic history from the 12th to the 19th century. During this period, Sufism played a key role in the spiritual and cultural integration, significantly contributing to the spread of Islam and the formation of religious and cultural identities across various regions, including Kazakhstan and Pakistan. In Kazakhstan, Sufi orders such as Yasaviya and Naqshbandiya influenced local practices and beliefs, harmonizing Islam with the traditional spiritual practices of Central Asia (Kartaeva, Habijanova, 2017, 107-124). In Pakistan, Sufism also played a significant role in uniting various ethnic and religious groups, fostering the spread of more mystical and inclusive forms of Islam (Gilmartin, 1979, 485-517). Sufism in these countries became not only a spiritual practice but also a cultural and social phenomenon, deeply influencing social and political processes. This influence cannot be understood without considering its significance in the historical context of the Islamic world.

The relevance of studying the history of Sufism in Kazakhstan and Pakistan lies in exploring the mutual influence of Sufi traditions, their adaptation to local conditions, and identifying the unique features and differences between these regions. This helps us to understand the role of Sufism in shaping Islamic identity and its impact on social processes in Central and South Asia. The history of Sufism in Kazakhstan and Pakistan was chosen for study because Sufism played a key role in the spread of

Islam and the formation of local cultural and religious identities. In Kazakhstan, it integrated elements of Central Asian traditions, while in Pakistan, it contributed to the unification of various ethnic and religious groups. Studying these processes aids in understanding the specific characteristics and the impact of Sufi teachings on social and spiritual transformations in these countries.

In the historical context, the development of Sufism can be divided into several key periods, each with its own characteristics and impact on various regions, including Kazakhstan and Pakistan. The first period, spanning the 7th to 8th centuries, is associated with the emergence and formation of canonical Sufism, which developed against the backdrop of traditionalism. During this time, Sufism existed in the form of moderate asceticism, and its teachings were closely connected to *fiqh* (Islamic jurisprudence) and *hadiths* (sayings of the Prophet) (Abashin, 2007, 17-19). Sufi practices were integrated into traditional Islamic sciences, and many scholars, such as *ulama* and *faqih*s, were also Sufis. This syncretic relationship between Sufism and Islamic orthodoxy was characteristic of the early period, when Sufism did not yet have a clearly defined structure and continued to exist as part of the broader religious tradition. This phase was common across all Muslim regions; however, in Kazakhstan and Pakistan, Sufism began to develop in accordance with local peculiarities. In Kazakhstan, as in other Central Asian countries, Sufism absorbed elements of local spiritual practices and traditions, which were reflected in the specific forms of Sufi orders and their interaction with local beliefs (Abashin, 2001, 128-131). In Pakistan, Sufism was also closely intertwined with traditional Islam, but here it took on a more prominent role in uniting various ethnic and religious groups, fostering the spread of mystical teachings among a broader audience (Malamud, 1994, 429).

Thus, in both regions, Sufism followed a similar path, influenced by historical, cultural, and social factors, while simultaneously reflecting the distinct characteristics of each area. This makes the study of its early development crucial for understanding the subsequent evolution of Sufi teachings in these countries.

The aim of the study is a comprehensive examination of the historical development and role of Sufism in Kazakhstan and Pakistan, with a focus on analyzing the features of its evolution, worship methods, and the formation of sacred spaces in these regions. The main objectives include: identifying key stages in the development of Sufism in the context of historical, cultural, and religious processes in Central and South Asia; analyzing worship methods and their transformation under the influence of local traditions; exploring the role of Sufi sacred spaces in spiritual and social life; and conducting a comparative study of the specific development of Sufi practices in Kazakhstan and Pakistan to identify both their common traits and unique features associated with regional differences. These aspects will provide a deeper understanding of the contribution of Sufism to the formation of cultural and religious identities within the Islamic societies of these countries.

The hypothesis of the study is that, despite having a common foundation in the Islamic mystical tradition, Sufism in Kazakhstan and Pakistan developed in accordance with regional peculiarities, which led to the formation of unique methods of worship, sacred spaces, and societal roles. These differences are influenced by local cultural, historical, and socio-political conditions, while still retaining common elements that reflect the universal principles of Sufi practice.

The novelty of the research lies in the comparative analysis of the development of Sufism in Kazakhstan and Pakistan, which allows for a deeper understanding of the

processes through which the Islamic mystical tradition adapted to various cultural, historical, and social conditions. The study highlights the unique aspects of worship methods, the formation of sacred spaces, and the social role of Sufism, based on the analysis of two regions with distinct historical and cultural heritages. Special attention is given to the influence of local traditions on the transformation of Sufi practices, which helps reveal the regional specificity and diversity of the Islamic spiritual tradition. This approach offers a new perspective on the significance of Sufism in shaping the cultural and religious identities of Muslim societies in Central and South Asia.

2. Theoretical and Methodological Foundations and Historical Development of Sufism

Sufism is a multifaceted phenomenon, interpreted in scholarly literature through various theoretical and methodological approaches. As early as the 14th century, the Arab philosopher Ibn Khaldun defined Sufism as a Sharia-based teachings that emerged after the death of the Prophet Muhammad (s.a.s) (Bartold, 1991, 67-71). Sufism is traditionally associated with a spiritual quest and inner purification, involving the renunciation of worldly values such as power, wealth, and sensual pleasures, which makes it unique within the context of Islam. The central element of Sufi practice is the pursuit of union with Allah through intense worship and devotion. Nazira Nurtazina and Ashirbek Muminov, who have made significant contributions to the study of Sufism in Central Asia, place particular emphasis on its development and influence on the culture and society of Kazakhstan. In her works, Nazira Nurtazina highlights that Sufi brotherhoods (tariqas) not only served religious functions but also played a crucial role in social and political life. In her book «*Sufism in the History of Kazakhstan*», she focuses on the integration of Sufi values into traditional Kazakh customs, which facilitated their harmonious coexistence (Nurtazina, 2009, 33-56). Ashirbek Muminov, in turn, studies the evolution of Sufi orders such as Yasaviya and Naqshbandiya, analyzing their roles in the religious and cultural life of the region. In his work «*Islam and Sufism in Central Asia*», he examines how Sufi practices adapted to historical and social changes in Kazakhstan, highlighting their significance in strengthening spiritual identity (Muminov, 2013, 74-91). These studies show that Sufism in Kazakhstan was a unique phenomenon, combining spiritual self-improvement and social responsibility, securing its special place in the cultural history of the country.

Sufism, as a mystic-ascetic movement, also attracted the attention of Western scholars, who viewed it as a path to inner transformation through individual spiritual practices. For example, Annemarie Schimmel noted that Sufi practice is based on seeking inner harmony and love for God, emphasizing its emotional depth (Schimmel, 1975, 114). Henry Corbin focused on the role of symbolism and imagination, describing Sufi philosophy as a universal metaphysical system (Corbin, 1969, 61-63). Raymond Schwinn wrote about the global significance of Sufism, linking it to the development of a universal mystical tradition based on knowledge and self-perfection (Schwinn, 1989, 117-119). Furthermore, Eric G. Howell emphasized the sociocultural aspects of Sufism, viewing it as a driving force behind cultural changes in the Islamic world (Howell, 2005, 96).

Sufism in Pakistan is a crucial component of the country's spiritual and cultural life, reflecting centuries-old traditions and practices of Islamic mysticism. Its role in the

historical context is closely tied to developing the region's religious identity from the early Islamic period to the present day. Sufi orders, such as Chishtiya, Naqshbandiya, and Qadiriyya, played a decisive role in the spread of Islam throughout the territory of present-day Pakistan, influencing not only religious but also cultural and social practices. As a mystical branch of Islam, Sufism in Pakistan has a long history, rooted in the early Islamic period, and its impact on the country's cultural and religious traditions continues to be felt today. It is important to note that the history of Sufism in Pakistan is closely intertwined with the history of Islamic civilization on the Indian subcontinent, particularly after the spread of Islam in the region during the 7th and 8th centuries (Haq, 2011, 92).

The main stages in the development of Sufism in Pakistan can be traced through the influence of Sufi orders such as Chishtiya, Naqshbandiya, Qadiriyya, and Suhrawardiyya. These orders played a key role in the spread of Islam in India and Pakistan, promoting the ideas of mystical union with God while emphasizing ethics and social justice. Sufi masters such as Shah Abdul Latif Bhittai, Ahmad Raza Khan Bareilvi, and many others became iconic figures not only in the religious but also in the cultural history of the region. Their works and philosophical teachings played a significant role in shaping the religious identity of the people of Pakistan, particularly in the context of interaction with Indian and Persian traditions (Knysh, 2017, 245).

The methodology for studying Sufism in Pakistan requires a unique approach that combines the analysis of historical and cultural factors with the examination of mystical practices and texts. Sufism in Pakistan is studied across various disciplines, including Islamic philosophy, religious sociology, anthropology, and cultural studies. Sufi teachings and practices, such as dhikr (remembrance of God), meditation, etc., are considered not only from a religious perspective but also from a social standpoint. This approach provides insight into the role of Sufism in shaping social norms, ethical values, and cultural practices, such as poetry, music, and dance (Ernst, 1997, 45).

A key aspect of studying Sufism is its influence on Pakistani society in the context of religious conflicts and political life. With its emphasis on tolerance, respect for differences, and inner purification, Sufism has become an important tool in overcoming religious disputes and building a cultural bridge between various groups in Pakistan. In contemporary Pakistan, there are both proponents of traditional Sufism and critics who view it as a threat to Islamic orthodoxy and political stability (Schimmel, 1997, 150). It is important to note that these debates and contradictions are part of broader social and political processes occurring in the country.

In Sufi theory, key themes include the concepts of love, mystical knowledge, and practices aimed at achieving inner peace and closeness to God. These ideas occupy a central place in the Sufi tradition and influence many areas of life, including literature, art, and culture. From a theoretical and methodological perspective, Sufism is viewed as a method for attaining spiritual truths, encompassing not only theoretical knowledge but also practical disciplines aimed at personal transformation (Nasr, 1987, 32).

In the contemporary context, Sufism has transformed into a multifaceted system that integrates spiritual, psychological, and social dimensions of life. Unlike classical religious teachings, modern Sufism represents a set of practices and principles that assist its followers in shaping personal and social values as well as achieving psycho-emotional stability. As Sergei Abashin observes, modern interpretations of Sufism actively influence the development of mental frameworks that foster inner self-improvement and social adaptation (Abashin, 2019, 75).

Contemporary Sufi practice encompasses both spiritual and psychological components. It serves as a foundation for establishing stable value systems aimed at achieving harmony with oneself and the surrounding world. As Muhammad Zahid ibn Mustafa observes, Sufism contributes to the development of character traits that foster emotional balance, inner resilience, and the ability to engage effectively with external realities (Mustafa, 2017, 108). Studies indicate that Sufism has a profound impact on the social behavior of its followers. In the context of postmodern society, where individuals encounter a multitude of worldviews, Sufism offers its adherents a set of practices designed to help them find their life path, maintain inner harmony, and engage with the world through the lens of spiritual values and psychological maturity (Abashin, 2019, 79).

Thus, in the modern world, Sufism transcends the boundaries of religious doctrine, becoming a significant tool not only for spiritual growth but also for establishing stable psycho-emotional frameworks that foster personal development and social adaptation. These practices have become an integral part of both social and individual identity, a point emphasized by numerous contemporary studies in the fields of religious studies and psychology.

3. Spiritual Resistance and Russian Colonial Policy: Sufism as a Factor of Opposition in Kazakhstan

Throughout its existence, the Russian Empire closely monitored the spiritual and ideological strength of the Muslim world, particularly those who adhered to Sufi teachings. Sufi mysticism, deeply intertwined with the leadership of spiritual figures such as *hazrats*, *ishans*, and *khalifas*, became not only an integral part of Muslim life but also a powerful spiritual force capable of mobilizing resistance against external threats. Sufi *shaykhs* led various uprisings against colonizers, spanning from the era of the Crusades to the mid-20th century (Trifonov, 1991, 234-235). Thus, resistance against Western nations seizing Muslim territories remained a pivotal theme in the struggle for spiritual and political independence within the Muslim world.

The interests of Russia, like those of the European powers of the time, aligned in suppressing Islam and combating its Sufi orders. European countries, supported by Arab Wahhabis, succeeded in destroying the Ottoman Sufi caliphate, which played a significant role in weakening the Muslim world. However, the details of the diplomatic and secret agreements between Russia and the European states during this period remain largely unknown. According to archival materials from the State Archive of the Russian Federation, there are a number of unpublished documents concerning secret negotiations between Russia and European powers in this context (State Archive of the Russian Federation, Fund 1280, Inventory 10, Case 54, Pages 12).

Russia, in turn, began to take active steps to limit the influence and ideology of Sufism. One of these measures was the decree signed on September 22, 1788, which addressed «the determination of mullahs and other spiritual ranks of the Mohammedan law and the establishment of a spiritual assembly in Ufa to oversee all spiritual ranks of that law residing in Russia» (Levshin, 1832, 143-148). This decree was aimed at limiting the spiritual autonomy of Muslims, especially with regard to Sufi orders. Under this decree, the «appointed mullahs» were tasked with exclusively explaining the provisions of Sharia law, excluding the dissemination of Sufi teachings and tariqas, which the authorities believed could weaken the empire's control over

colonized territories. Sufi orders, such as Sheikh Mansur's order in the Caucasus and other prominent spiritual leaders, played a key role in resisting the Russian invasion. In the Caucasus, for example, the Sufi murids of Sheikh Mansur, and later of Shamil, actively fought against Russian troops (Kivimäki, 2001, 150-153).

In Kazakhstan, the Tatar and Bashkir mullahs appointed by the Russian authorities acted as ideological agents, guiding Muslims to support the state's policies. These «appointed mullahs» actively implemented the government's policy aimed at strengthening the influence of Orthodoxy and limiting Sufi teachings (Shajmerdenova, 2003, 45-50). As Russian power spread in the region, the role of these mullahs in suppressing the influence of Sufi orders grew, with the aim of maintaining a social and religious order aligned with the interests of the Russian Empire. Kazakhstani researchers also emphasize that the mullahs appointed by the Russian authorities actively contributed to strengthening Russian power in the region by suppressing ideas associated with Sufi teachings and Wahhabism (Kuanyshev, 2005, 67-75).

The Russian-Turkish War of 1787-1792 played a pivotal role in intensifying Kazakh resistance to Russian imperial expansion. In response, the Russian authorities, seeking to consolidate control over the newly acquired territories, embarked on a systematic campaign to suppress Sufi orders among the Muslim population. A central component of this strategy involved the deployment of «appointed mullahs» religious leaders designated by the Russian state to undermine the influence of Sufi traditions and promote Orthodox Christianity among Muslims. These appointed mullahs actively disseminated the policies of the Russian government, which sought to dismantle Sufi currents and reinforce state authority through religious means. In particular, they directed Kazakh youth to educational centers in Ufa, Troitsk, and Kazan, where they received training and subsequently returned to serve as imams in their native village mosques, further entrenching Russian religious and political influence (Ostroumova, 1907, 112-116).

In 1731, the territory of the Junior Juz (Western Kazakhstan) was colonized by the Russian Empire. However, the Kazakhs remained nominally subordinated to Russia. To eliminate the remnants of Kazakh political independence and strengthen its authority in the region, the Russian authorities undertook several measures: the construction of military fortifications, the establishment of Cossack settlements, reforms in administrative governance, as well as land seizures, and the establishment of monopolies over key resources, all of which severely restricted the freedoms of the local population (Nalivkin, 1893, 102-107). These measures were met with fierce resistance from the Kazakhs, including uprisings led by Isatai Taimanov and Makhambet Utemisov. However, these uprisings were brutally suppressed by Russian forces. Over time, the Russian authorities began to dismantle the khanates, replacing them with a system of Agha-sultans, which also led to the destruction of traditional religious institutions such as Ishanism, Hazretism, and Khalpe. In response, the Kazakhs continued to fight for their independence, but their resistance was ultimately quashed (Ilminski, 1873, 58-62).

During the reigns of Catherine II and Alexander I, Russia continued its policy of «*Christianizing non-Russians*» aimed at the assimilation of Muslims and other non-Christian peoples. To implement this policy, Missionary Departments of the Russian Orthodox Church were established and spread across various regions. It was believed that by adopting the Orthodox faith in their native language, the local populations would «*become Russian in spirit*» and, later, after switching to the Russian language, would «*merge*» with the Russian people. These ideas were formalized in documents

from the Ministry of National Education, which emphasized the importance of using the native language to spread the Orthodox faith among the peoples of Kazakhstan and Siberia (State Archive of the Russian Federation, Fund 28, Inventory 1, Case 267, Pages 3-7).

One of the prominent researchers of this process was Chokan Valikhanov. In his works, he noted that in the institutions managing the Siberian Kyrgyz, it was legally established that baptized Kyrgyz could be recorded in the merchant and Cossack estates, if they wished, or remain in their previous non-Christian status. He also emphasized that many Kyrgyz who converted to Christianity considered themselves automatically part of the Cossack or merchant estates. Chokan Valikhanov pointed out that peasants and Russian Cossacks, through living alongside the local population and engaging in mixed marriages, could mitigate religious hostility. However, for the successful spread of Christianity, repressive measures against Islam had to be applied. These ideas are reflected in his report «On Islam in the Steppe» (Valikhanov, 1985, 88-92).

In response to the intensification of Christianization, Nauan-Khazret, one of the spiritual leaders of the Kazakhs, openly opposed these efforts. From 1843 to 1916, he actively defended the faith and traditions of the Kazakh people in Kokshetau. The authorities took steps to exile him from the region, but with the help of local activists, such as Mambet-Ali Serdalin and Alihan Bukeykhanov, Nauan-Khazret was liberated. Information about his resistance to Christianization can be found in the archives of the Ministry of Internal Affairs of the Russian Empire (State Archive of the Russian Federation, Fund 24, Inventory 3, Case 123, Pages 24-25).

The study of the Russian Empire's policy towards Sufism and Sufi orders in Kazakhstan leads to the conclusion that the Russian colonial authorities made significant efforts to suppress Sufi teachings and orders, which played a crucial role in the spiritual life of the local Muslim population. In the 18th and 19th centuries, the Russian authorities, seeking to strengthen their control over the colonized territories, viewed Sufism as a threat to their power, as Sufi sheikhs and their followers actively resisted foreign influence and maintained independence from Russian rule. Sufi orders such as the Naqshbandi, Qadiri, and Shadhili played a key role in organizing resistance and uniting the local population based on spiritual teachings, which made them a significant force in the struggle against the colonizers. To achieve this, the Russian authorities employed various methods aimed at weakening the influence of Sufi orders, including the appointment of «appointed mullahs» who explained to local Muslims teachings that supported the Russian state's line and opposed Sufism. It is important to note that these measures were not limited to the spiritual sphere but also included administrative and social changes aimed at destroying local power structures that supported Sufi teachings. Under the pressure of the Russian Empire, Sufi orders in Kazakhstan were significantly weakened, but even in the face of colonial suppression, the Sufi tradition continued to influence social and religious processes in the region.

4. The Spread of Sufi Orders in Southern Punjab: Historical Context and Influence on Islamic Culture

The spread of Sufi orders and their migration across various regions in the pursuit of disseminating Islam left a profound impact on numerous areas. In particular, Southern Punjab (modern-day Pakistan) witnessed the arrival of Sufi practitioners as early as the late 10th century. The first recorded Sufi to settle in this region was

Safiuddin Gazruni, who arrived in the city of Uch in 980 CE, where he founded a Sufi khanqah, marking the beginning of a significant spiritual and cultural influence in this historic city (Gilani, 2006, 45-47). His arrival is considered the beginning of a broader process of Sufi dissemination in Southern Punjab, which had a profound impact on the region's religious and cultural development. Following this, the region saw the arrival of other prominent Sufi masters, such as Shah Yusuf Gardez, who settled in Multan (Shahzad, 2009, 120-123). Since the 12th century, Multan emerged as a significant center of Islamic sciences and a crucial corridor for Sufi saints traveling through the subcontinent. By this time, Multan had also become an important educational hub, where many Sufi sheikhs received their training.

One of the most influential figures in the Sufi tradition, the founder of the Chishti order, Khwaja Moinuddin Chishti (1136-1235), spent several years in Multan, where he studied the local language and strengthened ties with the local Muslim community. This facilitated the expansion of the Chishti order's influence on the subcontinent, which later became one of the most prominent Sufi orders in South Asia (Shahzad, 2009, 127-128). An important development was the establishment of Fariduddin Masud Ganj Shakar (1175-1265) in Multan, who later became one of the most venerated masters of the Chishti order in the region (Gilani, 2006, 49-50). These Sufi travels and their activities had a profound impact on the development of Islam in Southern Punjab and other parts of the subcontinent. Sufi orders such as Chishtiya, Suhrawardiya, and Qadiriya played a pivotal role in the spread of Islam, its teachings, and practices among the local populations. Through their presence and influence, these orders not only facilitated the religious and spiritual growth of the region but also contributed to the integration of Islamic philosophy into the local cultural fabric, enriching the social and religious life of the communities they engaged with. Their impact extended beyond mere religious conversion, fostering a deeper connection between Islam and the indigenous traditions, which helped shape the distinct Islamic identity of the region (Kadiri, 2000, 90-92).

The southern part of the Punjab province in Pakistan is a region with a rich history of Sufism, which dates back to the arrival of Islam in the 8th century. Cities such as Multan, Pakpattan, Uch, Chishtian, Kot Mitran, Jhang, and Sahi Sarwar became renowned due to their sacred sites dedicated to the great Sufi masters. These saints, including figures like Bahauddin Zakariya, Shah Rukn-e-Alam, Makhdoom Abd-ur-Rashid Haqqani, Baba Farid Ganj Shakar, Jalaluddin Bukhari, Makhdoom Jahaniyan Jahangasht, Sultan Bahu, and many others, played a pivotal role in the spiritual and cultural development of the region. Their influence was not confined to the religious sphere alone but extended to shaping the social, cultural, and intellectual landscape, making Southern Punjab a center for Islamic mysticism and Sufi thought that continues to resonate deeply within the cultural fabric of the area today (Gul, 2001, 45-48). These cities became centers of Islamic enlightenment and hubs of cultural and spiritual practices, significantly influencing the spread of Islam in Southern Punjab. Sufi orders such as Qadiriyya, Suhrawardiyya, Kubrawiyya, Shaziliyya, and Chishtiyaa played a pivotal role in the establishment of the Sufi tradition on the Indian subcontinent, particularly in the 13th century, which can be considered the «golden age» of Sufism in the region (Ansari, 2010: 201-203). During this period, key figures included Bahauddin Zakariya (1171-1262) of the Suhrawardiyya order and Fariduddin Masud Ganj Shakar (1175-1265) of the Chishtiyaa order, whose khanaqas in Multan and Pakpattan became central hubs for the dissemination of Islamic teachings and Sufi practices (Shahzad, 2009, 133).

The Chishtiyya order, one of the most influential in Southern Punjab, solidified its influence in the 13th century, laying the foundations for institutionalized Sufism in the region. Sufi monasteries became centers not only for spiritual development but also for cultural enlightenment. Over time, by the end of the 15th century, the influence of the Suhrawardiyya and Chishtiyya orders began to wane, and the Qadiriyya order emerged as the dominant force. The significant presence of the Naqshbandiyya order in the region only became apparent towards the end of the 20th century (Gul, 2001, 51-54). The Muslim conqueror Muhammad bin Qasim, in 712, paved the way for the spread of Islam in Sindh and Southern Punjab; however, it was the Sufis who became the primary missionaries of Islam in these regions (Shams, 2006, 90-93). The contemporary veneration of Sufis and their shrines in Southern Punjab reflects the significant contribution of these spiritual leaders to the spread and deepening of the Islamic faith in the region.

4.1. The Chishti Order and Its Influence in Southern Punjab

The Chishti Order, which originated in Afghanistan, became one of the most significant and influential Sufi traditions on the Indian subcontinent. Its founder, Abu Ishaq Shami, laid the initial foundations, but the order's widespread influence is largely attributed to Khwaja Moinuddin Chishti, who, according to historical accounts, arrived in the Indian subcontinent in the 12th century. This event marked a crucial turning point in the spread of Sufism in India, particularly in Southern Punjab, where the order played a pivotal role in both the spiritual and social spheres of the region. Khwaja Moinuddin Chishti succeeded in establishing a unique tradition that integrated not only religious elements but also social and cultural dimensions. The Chishti Order served as a bridge between Muslims and Hindus, as its teachings were grounded in principles of love, tolerance, and service, which attracted a wide range of followers. This inclusive approach, emphasizing shared human values, allowed the Chishti Order to thrive in a region characterized by significant religious diversity. Sufi practices, such as selfless devotion, asceticism, and genuine spiritual engagement, played a central role in the dissemination of Islam among Indians. The order's teachings resonated not only with Muslims but also with individuals from other religious communities, particularly from lower castes and marginalized groups (Kraemer, 1992, 27-29). The Chishti Order's emphasis on inner purification, devotion to God, and compassion for all beings offered an alternative to the rigid religious hierarchies and rituals of the time, making Islam accessible and appealing to a broader spectrum of society. Thus, the influence of the Chishti Order in Southern Punjab and beyond was not confined to the religious domain. It significantly contributed to the cultural and social fabric of the region, fostering an atmosphere of inclusivity, intellectual exchange, and peaceful coexistence, which continues to exert a profound influence to this day.

The journey of Khwaja Moinuddin Chishti in Southern Punjab and his activities were instrumental in consolidating Islam in the region. His missionary work laid the foundation for the spread of Islam in the area, and his influence was continued by other prominent Sufi saints such as Kutbuddin Bakhtiar Kaki, Baba Fariduddin Masud Ganj Shakar, and Nizamuddin Auliya. These figures played a significant role in establishing spiritual centers, particularly khanqahs, which became pivotal in disseminating Islamic teachings across Southern Punjab and other parts of India. These saints not only focused on spiritual enlightenment but also engaged in social work, addressing the needs of the impoverished and transcending social barriers

that existed between different communities. Through their charitable activities, they provided a platform for interaction and understanding, fostering social cohesion in a religiously and culturally diverse region. The khanqahs became important spaces for the community, where both religious and social matters were addressed, with an emphasis on compassion, equality, and service to humanity (Schimmel, 1975, 126).

A key site in this process was the city of Pakpattan, where Baba Farid established his khanqah, which evolved into a major spiritual and cultural center. This institution played a central role in the spread of Sufism and Islamic teachings in the region. Baba Farid's influence was crucial in shaping the local religious landscape, as he not only imparted knowledge of Islamic principles but also promoted a syncretic approach to spirituality, integrating local customs and practices with Islamic values. Through these efforts, the Sufi saints contributed significantly to the spiritual, cultural, and social fabric of Southern Punjab, facilitating the spread of Islam and promoting a more inclusive and egalitarian society. The work of Khwaja Moinuddin Chishti and his successors continues to be felt in the region, where the Sufi tradition remains a key element of the local identity and cultural heritage. His teachings, characterized by simplicity and approachability, resonated not only with Muslims but also with a significant number of Hindus, thereby playing a crucial role in the widespread acceptance of Islam among the local communities.

Particular attention should be given to the activities of Khwaja Nur Muhammad Maharvi, who, following the death of Baba Farid, continued the work of his predecessor and strengthened the Chishti order in Southern Punjab. His efforts played a pivotal role in the revival of the order in the 18th and 19th centuries, especially after the decline of the khanqahs in Pakpattan for over four centuries. He actively built new centers and organized spiritual retreats that facilitated the reinforcement of Islamic faith and the dissemination of Sufi teachings. His disciples, such as Hafiz Jamal, Khwaja Suleiman, and Khwaja Ghulam Farid, established new khanqahs in various Punjab cities, such as Taunsa, Ahmadpur, and Chahran, continuing the Sufi mission in the region. In this way, the Chishti order not only sustained its activities but also adapted to the regional transformations, strengthening Islamic communities and perpetuating spiritual enlightenment among the local populations (Rauf, 1997, 107).

The influence of the Chishti order on Southern Punjab and the entire Indian subcontinent is immeasurable. It played a crucial role not only in the spread of Islam but also in shaping the cultural and spiritual life of the region. The Sufi teachings, advocating for peace, love, and understanding between diverse social and religious groups, laid the foundation for the creation of a more inclusive and tolerant society where the spiritual values of Sufism permeated daily life and interpersonal relationships. The Sufi saints of the Chishti order left an indelible mark on history, and their influence continues to be felt in the region to this day, as evidenced by the numerous shrines and devotees who honor their memory.

Hafiz Jamal, since the late 18th and early 19th centuries, played a pivotal role in the religious and educational life of Multan by founding an Islamic school that became one of the main centers of knowledge and divine blessings in the region (Sindhi, 2000, 102). This school not only taught traditional Islamic disciplines but also facilitated the spread of Sufi teachings, as evidenced by historical sources indicating that Jamal's school attracted students from across the subcontinent (Dutton, 1999, 77). Hafiz Jamal had several prominent descendants, among whom Hudah Bakhsh Multani and Munshi Ghulam Hussain stand out, continuing his work in the fields of education and spiritual practice. Furthermore, Khwaja Suleiman Townsvi, a descendant of Khwaja

Noor Muhammad Maharvi, was a distinguished Sufi master in the Dera Ghazi Khan region and Southern Punjab. He belonged to the Nizami branch of the Chishti Order and played a key role in advancing Sufi practices during the decline of the Muslim empire (Zaman, 2005, 212). Suleiman Townsvi served Islam during a critical period when Muslim rule in the Indian subcontinent was weakened and facing both internal and external threats. His school in Dera Ghazi Khan earned immense respect and attracted numerous students, reflecting his high status as a spiritual leader (Ahmed, 2003, 149).

Suleiman was known for his strict adherence to Sharia, believing that to become a beloved of Allah, one must submit to the laws of Islam in both the external and internal spheres (Mujaddidi, 2011: 98). This emphasis on strict adherence to religious norms was characteristic of the Sufis during the period of the Chishtiya Order's creative flourishing, who sought to combine spiritual practice with social and political engagement to preserve Islamic identity during challenging historical times.

An equally significant figure of the late 19th and early 20th centuries was Khwaja Ghulam Farid, who, like his predecessors, belonged to the Chishtiya Order and became one of the most influential Sufi poets in Saraiki. His poetry, imbued with spiritual love and reflections on social and political instability, earned him widespread recognition and attracted a large audience. Ghulam Farid used poetry as a means to disseminate Sufi ideas, particularly through contemplations on inner purification and spiritual experiences, as evidenced by his verses that describe the human relationship with God (Gull, 2009, 43). In 1871, Khwaja Ghulam Farid became the Sajjada-Nashin of the shrine in Kot-Mitana, continuing the work of his predecessors in preserving the spiritual heritage. His personal libraries and scholarly treatises contained works by renowned Sufis such as Abdul-Qadir Jilani and Shah Waliullah Dehlawi, indicating the profound influence of Sufi traditions and teachings on his personal and professional views (Buell, 2007, 54).

After the fall of Multan under Sikh rule, which had a devastating impact on the educational system controlled by the Sufis, the situation worsened further with the arrival of the British. The colonial administration fostered anti-Sufi sentiments, attempting to weaken the spiritual resistance of Muslims and strengthen its control through a «divide and rule» policy (Nielsen, 2013, 121). These changes also affected Multan, where new challenges arose for local scholars and Sufis. In the face of these transformations, the Sufi scholar Ahmad Said Kazmi, who arrived in Multan in 1935, played a pivotal role in strengthening the Sufi tradition and restoring spiritual practice in the city. In 1944, he founded the «Jamia Anwar-ul-Uloom» school, continuing the work of his predecessors and spreading Sufism among the youth (Khan, 2014, 88).

4.2. The spiritual legacy and mission of the Suhrawardiyya Sufis in Southern Punjab

This renowned Sufi order was founded by Abu Najib Abdul al-Kahir Suhrawardi, an eminent Sufi saint from Baghdad (Yaguzin, 2006, 21-28). However, the order gained special recognition due to the efforts of its nephew and spiritual successor, Sheikh Shahabuddin Suhrawardi, who became the mentor of Bahauddin Zakariya, a prominent representative of the order in South Punjab (Pakistan). Bahauddin Zakariya played a key role in spreading Sufism in this region, making Multan an important spiritual center (Ali, 2007, 142-147). The ancestors of Bahauddin Zakariya, the founder of the Suhrawardiyya order in South Asia, belonged to the Quraysh tribe of

Mecca – the lineage of Prophet Muhammad (s.a.s) and arrived on the subcontinent with the army of Mahmud of Ghazni in the early 11th century, settling in Kot-Karor (Bertels, 1965, 38-41). Zakariya received advanced Islamic education in Khorasan and Bukhara, which allowed him to significantly deepen his religious knowledge and become an important representative of Islamic scholarship (Isa, 2004, 17-19). After completing his studies, he traveled to Baghdad, where, over the course of seventeen days, he received the «khilafat» from Sheikh Shahabuddin Suhrawardi, who became his spiritual mentor (Siddiqui, 2013, 80-85). Upon returning to South Asia, Bahauddin Zakariya settled in Multan, where he established the first Suhrawardi Sufi khanqah on the Indian subcontinent. This khanqah played a crucial role in creating a unique Islamic school that attracted students regardless of their religious affiliation. The school became an important center for Islamic education and the dissemination of contemporary knowledge, continuing under his leadership for 60 years and then thriving for another two centuries (Saeed, 2018, 66-70). Under his leadership, the school significantly influenced the intellectual and spiritual life of the region, disseminating both traditional Islamic teachings and innovative approaches that attracted numerous students and seekers of knowledge.

Bahauddin Zakariya passed the «khirqah» to his son, Sadruddin Arif, who became the sajjada-nashin of the great Sufi Khanqah of the Suhrawardiyya in Multan. His sermons and teachings played a pivotal role in the spiritual journey of many, helping them draw closer to Allah. He also wrote a small work known as *Tasrif Jadvali*, intended to guide his disciples. After Sadruddin Arif, his son, Shah Rukn-e-Alam, continued the family's spiritual legacy. Sheikh Ruknuddin Alam became his father's successor and led his grandfather's Khanqah, serving there for 52 years. Born in 1251 in Multan, his mother, Bibi Rasti (also known as Bibi Pakdaman), hailed from a noble lineage of the amirs of Fergana and was a deeply pious woman. Bahauddin Zakariya named his grandson Ruknuddin, and his title was Abul-Fath. Later, in recognition of the sanctity of Shams al-Sabzawari, the addition of «al-Aalam» to his name led to him becoming widely known as Shah Rukn-e-Alam (Kraft, 2004, 75).

Other prominent Sufis of the Suhrawardiyya order in Southern Punjab included Jalaluddin Surkh Posh Bukhari and Makhdoom Jahaniyan Jahangasht of Uch, who were descendants of Bahauddin Zakariya and his grandson Shah Rukn-e-Alam, respectively. Hazrat Jalaluddin Surkh Bukhari was one of the leading figures of the Suhrawardiyya order on the Indian subcontinent. He founded the first Suhrawardiyya Sufi Khanqah in Uch, named «Khanqah Bukhariyya,» and was the first to introduce the local population to this influential Sufi order. Born in Bukhara in 1199, Hazrat Jalaluddin's lineage traces back to Imam Ja'far al-Sadiq, a prominent figure in the Shiite tradition. His connection with Bahauddin Zakariya was close, and during Zakariya's time in Bukhara, their spiritual bond strengthened. This connection prompted Jalaluddin to travel to Multan. After the death of his wife, and despite the difficulties and obstacles along the way, he arrived in Multan in 1237, accompanied by his two sons, to continue his service and preaching in this significant center of Sufi spirituality. In Hindustan, Jalaluddin Surkh Bukhari joined Bahauddin Zakariya in Multan, where he was bestowed with the «khirqah». Historians often mention him as one of the most notable descendants and close friends of the renowned Sufi of Multan. He was part of the so-called «Char Yaar» – the Four Friends: Bahauddin Zakariya, Baba Farid Ganj Shakar, Lala Shahbaz Qalandar, and Jalaluddin Bukhari, who frequently traveled together, spreading Sufi teachings and spirituality (Zaman, 2018, 114).

Another prominent Sufi scholar of Southern Punjab was the grandson of Jalaluddin Surkh Posh Bukhari, Syed Jalaluddin Hussain, better known as Makhdoom Jahaniyan Jahangasht, which translates as «The Traveler of the World». He was born in 1308 in Uch, into a respected Sufi family that held an important position in the spiritual life of the region. From a young age, Jalaluddin Hussain received an education focused on Islamic sciences and spirituality. His parents and ancestors placed great emphasis on his education. He studied the Qur'an, hadith, and fiqh under renowned teachers such as Hazrat Jamaluddin Handan Ro, Allama Sheikh Bahauddin of Uch, Maulana Musa, and Maulana Mujaddid of Multan, as well as Shah Rukn-e-Alam, Sheikh Abdul Yafi of Mecca, and Sheikh Abdul Mattari of Medina. Sheikh Abdul Mattari passed on to him the treatise «Awārīf al-Ma'ārif», a work that was also used by Sheikh Shahabuddin Suhrawardi, highlighting the significance of Makhdoom Jahaniyan's connection to the Suhrawardiyya order's traditions and his scholarship (Watt, 2007, 126).

4.3. The Qadiriyya Order: Spiritual Heritage and Spread in Southern Punjab

Sheikh Abdul Qadir Jilani of Baghdad, one of the most prominent Sufis in the history of Islamic mysticism, founded the Qadiriyya Order, which had a profound impact on the development of Sufism in Pakistan, particularly in Southern Punjab. This order became a significant part of the region's spiritual life, where several shrines dedicated to renowned Qadiri spiritual leaders are located. The first Qadiri Sufi to arrive on the Indian subcontinent was Sakhi Sarwar, whose shrine in the town of Sakhi Sarwar, near Dera Ghazi Khan, continues to attract pilgrims to this day (Knysh, 2007, 153). However, the first Qadiri Sufi of Southern Punjab to establish a khanqah near Multan was Makhdoom Abdur Rashid, who was a cousin and son-in-law of Bahauddin Zakariya. In 1183, Syed Safiuddin Jilani, the grandson of Sheikh Abdul Qadir Jilani, visited Multan during his travels, spending 18 months in the city and strengthening the spiritual connection between the region and the Qadiri Order (Schimmel, 1975, 118). In 1460, when the influence of the Suhrawardi Sufis in Multan and Uch began to decline, Syed Muhammad Ghaus Bandagi Jilani, the first foreign Qadiri Sufi, arrived in Multan from Aleppo. He established his khanqah in Uch and significantly contributed to the spread of the Qadiri Order in the Indian subcontinent. His son, Sheikh Abdul Qadir Sani, and grandson, Syed Hamid Jahan Bakhsh, also became prominent Sufis, leaving a lasting impact on the history of Qadiri Sufism in Southern Punjab.

Musa Pak Shahid, the noble Qadiri saint from Multan, was also a descendant of Syed Muhammad Ghaus Bandagi Jilani. In Uch, he guided thousands of people on the path of God, many of whom achieved deep spiritual union with Allah. His work in Uch left a profound impact on the spiritual life of the region. Musa Pak Shahid authored the work *Taysir al-Shaghalin*, intended to guide his followers, reflecting his deep understanding of Sufi practice and teachings. According to accounts by Wasti, Sindhi, and Shahab, after facing family conflicts and issues with guardianship, he moved to Multan, where he continued his spiritual mission (Sajid, 2015, 154). In Multan, Musa Pak Shahid also played an active role in developing the traditions of the Qadiri order. Furthermore, the renowned Sufi poet of Southern Punjab, Sultan Bahu, was also a member of the Qadiri order. Hazrat Sultan Bahu is one of the most significant Sufi poets, whose works not only deepened spirituality but also had a profound impact on the Sufi culture of the region. His poetry attracted a large following and secured him a prominent place in the pantheon of great Sufi figures (Rauf, 2010, 222). In search of a spiritual guide, Sultan Bahu met the Sufi Shah Habibullah of the Qadiri

order, who directed him to Delhi to meet his teacher, Syed Abd-ur-Rehman. After meeting Syed Abd-ur-Rehman, Sultan Bahu took the *Bai'ah* (oath of allegiance) and was subsequently given the *Khirqah* (cloak) by his mentor. He was then sent back to his homeland to continue his service.

The study of Sufi orders in Southern Punjab, particularly the Suhrawardiyya and Qadiriyya orders, reveals the crucial role these spiritual movements played in shaping the region's Islamic spirituality. Sufi guides such as Bahauddin Zakariya, Shah Rukn-e-Alam, Sultan Bahu, and Musa Pak Shahid deeply influenced the development of both religious practice and cultural identity in Southern Punjab. The Qadiriyya order, led by notable figures such as Syed Muhammad Ghaus Bandagi Jilani and Sultan Bahu, became the foundation for the spread of Sufism in the Indian subcontinent, playing a key role in spiritual enlightenment and social interaction.

The integration of various Sufi teachings with local culture and traditions holds particular significance, as it contributed to the creation of unique spiritual centers, such as the khanqahs in Multan and Uch. These places became not only spiritual hubs but also vital educational institutions, where students and seekers of truth found guidance and support. Thus, Sufi orders in Southern Punjab not only played a pivotal role in the spread of Islamic thought and practice but also made a significant contribution to the development of the region's socio-religious life. Studying their activities offers deeper insights into the interconnectedness of religious, cultural, and social spheres in the history of South Asia, as well as the legacy left by these outstanding spiritual leaders, which continues to influence contemporary spiritual and cultural processes.

Conclusion and Findings

The Sufi tradition in Kazakhstan and Pakistan represents a unique phenomenon that developed as a result of complex interactions between spiritual, cultural, and historical factors. Although geographically distant, these two regions exhibit significant similarities in the development of Sufi traditions due to the influence of Islamic philosophical schools, practices, and spiritual leaders who crossed borders.

Kazakhstan and Pakistan have a long history of influence from Sufi orders such as the Naqshbandi, Qadiri, Chishti, and Yasavi. In Kazakhstan, the Sufi tradition was closely tied to the activities of the Yasavi order, founded by Khoja Ahmed Yasavi, whose teachings and legacy deeply impacted the formation of the region's spiritual culture. Similarly, in Pakistan, orders such as the Chishti and Suhrawardi played a key role in spreading Islam and establishing spiritual centers. In both regions, Sufi centers (khanaqahs and mazars) simultaneously served educational, social, and religious functions, helping to strengthen Islamic identity and foster social cohesion.

The historical interaction between Central and South Asia became an important channel for the dissemination of Sufi spiritual ideas and practices. In particular, through trade routes like the Silk Road and the migration of spiritual leaders, there was an exchange of religious ideas and practices. Sufi missionaries, such as the followers of Ahmad Yasavi, visited South Asia, including the territories of present-day Pakistan, where their ideas resonated with the local population. At the same time, Pakistani Sufis, such as those from the Chishti Order, influenced Muslim communities in Central Asia.

Despite their similarities, Sufism in Kazakhstan and Pakistan developed within different socio-cultural contexts. In Kazakhstan, as part of a nomadic culture, Sufism was perceived through the lens of traditional customs and beliefs, which allowed it

to be adapted to local conditions. For instance, Sufi practices in Kazakhstan, such as ancestor worship and memorial rituals, harmoniously blended with Islamic mysticism. In contrast, in Pakistan, Sufism integrated into the structure of urban life and took the form of a mass religious movement, manifested in the annual urs festivals and widespread pilgrimages to sacred shrines.

Today, Sufism in both regions faces new challenges. In Kazakhstan, the state's policy of religious secularization during the Soviet period weakened the influence of Sufi orders, but with the country's independence, there has been a resurgence of interest in the spiritual heritage of Ahmed Yasavi. In Pakistan, while Sufism remains a significant spiritual force, it faces the influence of radical movements that threaten the tolerance and inclusivity traditionally associated with Sufi practices.

Sufism continues to play a key role in strengthening spiritual identity and social harmony in Kazakhstan and Pakistan. It not only serves as a bridge between different cultures and regions but also helps to shape a unique form of Islamic religiosity adapted to local conditions. By emphasizing universal values of peace, love, and tolerance, the Sufi traditions of Kazakhstan and Pakistan can serve as a model for the entire Muslim world in overcoming divisions and strengthening global unity.

A comparative analysis of Sufism in Kazakhstan and Pakistan shows that, despite differences in historical and cultural contexts, Sufism in these regions shares a common direction in integrating religious and secular elements. This interaction helps preserve spiritual heritage and strengthen ties between peoples, making Sufism an important factor in cultural dialogue and religious harmony in the modern world.

References

- Abashin, Sergey. *Natsionalizmy v Sredney Azii: v poisakh identichnosti*, SPb.: Aleteya. 157. 2007.
- Abashin, Sergey. "Islam i kult svyatykh v Sredney Azii", *Etnograficheskoe obozrenie, Izdatel' Federal'noe gosudarstvennoe byudzhethnoye uchrezhdeniye "Rossiyskaya akademiya nauk"*. 3, 128-131. 2001.
- Abashin, Sergey. *Sufizm v postsovetkom prostranstve: traditsii i transformatsii*. Moskva: Nauchnoe izdatel'stvo "Obrazovanie", 75-79. 2019.
- Ahmed, Shahid. *Islamic Thought and Practice in South Asia*. Oxford University Press, 149. 2003.
- Ali, M. *Sufism in South Asia: History and Development*, Oxford University Press, 142-147. 2007.
- Annemarie, Schimmel. *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press, 112-135. 1975.
- Ansari, Humayun. *Sufism and Islamic Mysticism in South Asia*. New Delhi: Oxford University Press, 200-225. 2010.
- Bartold, Vasilii. *Islam i kul'tura musul'manstva. Sbornik statey*, Moskva: Izdatel'stvo MGTA, 144. 1992.
- Bertels, Evgeniy. *Sufizm i sufiyskaya literatura*, Moskva: Nauka, 121. 1965.
- Buell, Sam. *Sufi Poets and the Politics of Belief in South Asia*. Cambridge University Press, 54. 2007.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton University Press, 56-87. 1969.
- Dutton, Yvonne. *Islamic Education in the Subcontinent: A Historical Overview*. Harvard University Press, 77. 1999.
- Ernst, Carl W. *The Shambhala Guide to Sufism*. Shambhala, 45-78. 1997.
- Gilani, Khwaja Muhammad. *The Development of Sufism in South Punjab*. Lahore: Pakistan University Press, 45-68. 2006.

- Gilmartin, David. "Religious Leadership and the Pakistan Movement in Punjab", *Modern Asian Studies*. 13, 485-517. 1979.
- Gull, Akhtar. *Poetry and Politics in the Sufi Tradition: The Works of Hwaaji Ghulam Farid*, Lahore University Press, 43. 2009.
- Gul, Tariq. *Sufism in Punjab: An Overview*. Lahore: Punjab University Press, 45-67. 2001.
- Haq, Syed S. *Sufism in South Asia: Impact and Contributions*. Oxford University Press, 92-123. 2011.
- Howell, Eric Geoffrey. *Sufism and the Islamic Tradition: Religious and Cultural Aspects*. Oxford University Press, 78-102. 2005.
- Ilminski, Ivan. *Religiia i politika v Kazakhstane v XIX veke*, Kazan', 58-62. 1873.
- Isa, Abdul-Qadir. *Istina sufizma*, Moskva: Izdatel'skiy dom «Ansar», 62. 2004.
- Kadiri, Mohammad. "The Role of Sufism in the Spread of Islam in South Punjab", *Karachi: Islamic Studies Journal*, 89-102. 2000.
- Kartaeva Tattigül, Habijanova, Gülnar. "Kazak kültüründe Nevruz ve Nevruzname bayramı ritüelleri, özellikleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 82, 107-124. 2017.
- Kivimäki, Timo. *Russian Empire and the Islam: The Politics of Religious Control*, Helsinki, 150-153. 2001.
- Khan, Ijaz. *Sufism in South Asia: An Intellectual History*, Routledge, 88. 2014.
- Knysh, Alexander. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, Princeton University Press, 245-289. 2017.
- Kraemer, Henry. *Sufism in South Asia: An Analytical History*, New York: Columbia University Press, 215. 1992.
- Kraft, Katharina. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, World Wisdom, 69. 2004.
- Kuanyshev, Talgat. *Religiya i politika v Kazakhstane: Istoricheskie aspekty*, Astana, 67-75. 2005.
- Levshin, Aleksandr. *Opisanie kirgiz-kazach'ikh ili kirgiz-kaisatskih ord i steppei*, Sankt Peterburg, 143-148. 1832.
- Malamud, Margret. "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *International Journal of Middle East Studies*, 26/3, 427-442. 1994.
- Muminov, Ashirbek. *Islam i sufizm v Tsentral'noy Azii*, Almaty: Gylym, 74-91. 2013.
- Mujaddidi, Muhammad. "The Intellectual and Spiritual Legacy of Chishti Sufism", *Brill*. 98. 2011,
- Mustafa, Muhammad Zahid İbn. *Sufizm kak put' dukhovnogo i psikhoemotsional'nogo samovershenstvovaniya*, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo "Dukhovnaya kul'tura", 108-115. 2017.
- Nalivkin, Vladimir. *Kavkaz i Kazakhstan: Problemy politicheskoi istorii*, Moskva, 102-107. 1893.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Spirituality: Foundations*. Routledge, 32-58. 1987.
- Nielsen, Nils. *Colonialism, Religion, and the Formation of South Asian Identities*, Oxford University Press, 121. 2013.
- Nurtazina, Nazira (2009), *Sufizm v istorii Kazakhstana*, Almaty: KazNU, 33-56. 2009.
- Ostromova, Mariia. *Istoriia musul'manstva v Srednei Azii*, Sankt-Peterburg, 112-116. 1907.
- Rauf, Muhammad. *The Chishti Order in South Asia: Legacy and Influence*, Oxford: Oxford University Press, 159. 1997.
- Saeed, Farhan, *The Impact of Sufism in Southern Punjab: An Historical Overview*, Lahore: Punjab University Press, 66-70. 2018.
- Schwinn, Raymond. *Mysticism in Islam: The Sufi Path*, London: Oxford University Press, 1995, 112-130. 1995.
- Schimmel, Annemarie. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: E.J. Brill, 150-175. 1997.
- Trifonov, Nikolai. *Rol' sufij'skikh ordenov v razvitii islamskoy kul'tury*, Moskva, 233-245. 1991.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 188. 1975.
- Shahzad, Muhammad. *Sufism in the Punjab Region: Historical and Cultural Impacts*.

- Islamabad: National Press, 120-135. 2009.
- Shahzad, Muhammad. *The Chishti and Suhrawardi Orders in South Punjab*, Islamabad: National Press, 132-145. 2009.
- Shams, Muhammad. *The Spread of Islam in South Punjab: The Role of Sufis*. Karachi: Islamic Research Institute, 89-112. 2006.
- Shajmerdenova, Gulnara. *Islamskie traditsii i sufiizm v Kazakhstane*, Almaty, 45-50. 2003.
- Siddiqui, Abdur Rahman. *The Sufis of the Indian Subcontinent* New York: Routledge, 80-85. 2013.
- Sindhi, Ahmad. *Historical Survey of Sufism in Punjab*, University of Punjab Press, 102. 2000.
- Valikhanov, Chokan. *O musul'manstve v Steppi*, Sobranie sochinenii v piati tomakh. Tom 4. Alma-Ata, 88-92. 1985.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Mysticism and Sufism*, Routledge, 198. 2007.
- Yaguzin, Aibulat. *Dukhovnyy mir sufiev: sotsial'no-filosofskiy analiz*, Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni doktora filosofskikh nauk, Ufa, 43. 2006.
- Zaman, Muhammad. *Sufi Networks and Their Impact on the Spread of Islam in South Asia*. Cambridge University Press, 212. 2005.

Archival materials

- State Archive of the Russian Federation, Fund 1280, Inventory 10, Case 54, Pages 12
- State Archive of the Russian Federation, Fund 28, Inventory 1, Case 267, Pages 3-7
- State Archive of the Russian Federation, Fund 24, Inventory 3, Case 123, Pages 24-25

Extended Abstract

Tasawwuf or Sufism, has exerted a profound and multifaceted influence on the spiritual, socio-political, and cultural landscapes of Central and South Asia for centuries. Rooted in Islamic mystical traditions, tasawwuf emphasizes inner purification, spiritual ascent, and the direct experiential knowledge of the Divine. The philosophical and theological underpinnings of Sufism, articulated through intricate metaphysical discourses and poetic expressions, have shaped the religious consciousness of diverse communities across vast geographic regions. Kazakhstan and Pakistan serve as pivotal case studies where Sufi traditions not only shaped religious and communal institutions but also facilitated transregional cultural exchange and political mobilization. The historical trajectory of Sufism in these regions reveals complex patterns of adaptation, resistance, and transformation, demonstrating the enduring resilience of mystical traditions in the face of shifting socio-political paradigms. This study critically examines the historical evolution of tasawwuf in Kazakhstan and Pakistan, with a particular emphasis on the role of Sufi orders in shaping religious praxis, social structures, and political processes. By analyzing historical interactions, doctrinal exchanges, and the sociopolitical implications of Sufi movements, this research contributes to a deeper understanding of how tasawwuf has functioned as both a spiritual framework and a mechanism of social cohesion.

The roots of tasawwuf in Central Asia can be traced to the doctrinal and mystical teachings of Ahmad Yasawi, a seminal figure whose legacy laid the foundation for the Yasawiyya order. Yasawi's teachings synthesized elements of pre-Islamic Turkic spiritual traditions with Islamic mystical thought, producing a syncretic system that resonated with the nomadic and semi-nomadic populations of the region. His poetry, compiled in the "Diwan-i Hikmet," functioned as both a didactic and devotional corpus, propagating Sufi ideals through an accessible linguistic and cultural medium. The Yasawiyya order played a crucial role in the formation of the Islamic identity of Turkic populations by integrating local spiritual traditions with broader Islamic mystical currents. The transmission of Yasawiyya teachings across Central Asia contributed to the development of a distinct form of Islamic spirituality that emphasized asceticism, communal solidarity, and the veneration of Sufi saints. In South Asia, the proliferation of tasawwuf was largely driven by the Chishtiyya, Suhrawardiyya, and Naqshbandiyya orders, which were instrumental in the Islamization of the region and the consolidation of religious communities. The Chishtiyya, in particular, emphasized values of inclusivity, tolerance, and social engagement, attracting followers from diverse socio-economic backgrounds. These Sufi brotherhoods functioned not only as spiritual entities but also as resilient social institutions,

reinforcing communal solidarity and safeguarding esoteric knowledge amid periods of political upheaval. Over time, the fusion of Persian, Arabic, and indigenous South Asian cultural elements within Sufi thought and practice contributed to the formation of a distinctive spiritual and intellectual tradition that shaped the religious landscape of the Indian subcontinent.

The dissemination of Islam and the entrenchment of religious practices in Kazakhstan and Pakistan were significantly influenced by the activities of Sufi orders. The Yasawiyya order was central to the religious identity formation of the Kazakh people, while the Chishtiyya and Suhrawardiyya orders in Pakistan, particularly in South Punjab, played an indispensable role in fostering religious cohesion and establishing enduring socio-religious structures. A comparative analysis of these traditions reveals both overarching patterns and region-specific developments. The interconnectivity between Kazakh and Pakistani Sufi traditions was facilitated through sustained cultural and religious exchanges, allowing for the transmission and adaptation of mystical doctrines across regional boundaries. Throughout the medieval and early modern periods, active exchanges between Central and South Asia were reflected in pilgrimage networks and doctrinal syntheses between the Yasawiyya, Naqshbandiyya, and other Sufi orders. These interactions contributed to the consolidation of religious consciousness and the reinforcement of transregional spiritual affiliations. The enduring significance of pilgrimage to sacred sites as a conduit for cultural and religious exchange underscores the continuity of these connections in contemporary times.

The transformation of Sufi institutions under colonial rule was a pivotal development that reshaped the sociopolitical dynamics of the region. The Russian Empire implemented policies of surveillance and partial suppression of Sufi brotherhoods in Kazakhstan, which reconfigured their social roles and necessitated strategic adaptations. Similarly, the British colonial administration in Pakistan pursued policies aimed at regulating religious institutions, resulting in structural modifications within Sufi networks. The socio-religious transformations of the nineteenth and twentieth centuries were driven by both external colonial interventions and internal processes of reconfiguration in response to shifting historical paradigms. Consequently, Sufi practices underwent recalibrations, adapting to new political and economic realities, which, in turn, affected their structural composition and societal influence.

In the contemporary era, tasawwuf in Kazakhstan and Pakistan continues to exert considerable influence on religious and social spheres. Despite the encroachments of modernization and globalization, Sufi orders remain integral to cultural and spiritual life, ensuring the preservation of mystical traditions. While the modalities of Sufi practice have evolved in response to modernity, the foundational principles of tasawwuf endure as essential components of religious identity and cultural cohesion. Interregional cultural initiatives aimed at revitalizing historical and spiritual connections between Central and South Asia constitute a significant dimension of present-day interactions. Analyzing the historical trajectory of tasawwuf within the framework of Kazakh-Pakistani religious exchanges underscores its pivotal role in shaping religious and social identities. Despite the transformative effects of colonial policies and modernization imperatives, Sufi brotherhoods have demonstrated remarkable adaptability, maintaining their relevance and continuing to serve as vectors of cultural continuity and interregional cooperation. Beyond its spiritual dimensions, Sufism has facilitated the transmission of Islamic ethical values and ensured the perpetuation of cultural legacies amidst evolving political and social landscapes.

KAYGUSUZ ABDAL'IN İDEAL İNSAN TASAVVURU KAYGUSUZ ABDAL'S CONCEPTION OF THE IDEAL HUMAN BEING

ÖZLEM ÖZDEMİR*

Sorumlu Yazar

Öz

Kaygusuz Abdal, 14. yüzyıl sonu ile 15. yüzyılın ilk yarısında yaşamış ünlü bir mutasavvıf şairidir. Türk tasavvuf edebiyatının Yunus Emre'den sonra gelen en büyük temsilcisi sayılabilir. Onun hem manzum hem de mensur eserleri, Alevi-Bektaşî zümrelere ait edebiyatın erken dönem örneklerini oluşturur. Eserlerinde tasavvufî anlayışa ve Alevilik ve Bektaşîlik yolunun temel öğretilerine değinen Kaygusuz Abdal, bu anlamda insanın manevi yolculuğunu ve dünya hayatı boyunca sahip olması gereken manevi vasıflarının neler olduğunu da işlemiştir. Bu çalışmada Kaygusuz Abdal'ın şiirleri ve *Saraynâme* adlı eserinde yer alan insan tasavvuru ele alınmıştır. Bu bağlamda ilk olarak Alevilik ve Bektaşîlikteki insan-ı kâmil kavramı üzerinde durulmuştur. Ardından insanın edinmesi gereken olumlu özellikler ile terk etmesi gereken olumsuz özellikler Kaygusuz Abdal'ın adı geçen çalışmaları özelinde sıralanmış, Alevilik ve Bektaşîlikteki tasavvuf anlayışı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Böylece, Alevilik ve Bektaşîlik yolunda ulaşılması gereken asıl hedef olan insan-ı kâmilin hangi vasıflara sahip olması gerektiği, Kaygusuz Abdal'ın fikir dünyası çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik ve Bektaşîlik, Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, İnsan-ı Kâmil, Dört Kapı Kırk Makam.

Abstract

The famous Sufi poet Kaygusuz Abdal lived from the end of the 14th century to the first part of the 15th century. After Yunus Emre, he is arguably the best exponent of Turkish Sufi literature. He produced poetry and prose that are considered early examples of Alevi-Bektashi literature. Kaygusuz Abdal addressed the Sufi knowledge and the fundamental teachings of the Alevi and Bektashi path in his writings. In this way, he also addressed the spiritual journey of humans and the spiritual attributes she/he ought to possess during his earthly existence. This study examines Kaygusuz Abdal's poems and the concept of human in his work *Saraynâme*. In this context, the concept of the ideal human in Alevism and Bektashism was first emphasized. Then, the positive characteristics that a person should acquire and the negative characteristics that she/he should abandon were listed specifically in the aforementioned works of

Araştırma Makalesi / Künye: ÖZDEMİR, Özlem. "Kaygusuz Abdal'ın İdeal İnsan Tasavvuru". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 287-307. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1600484>

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

Kaygusuz Abdal and evaluated within the framework of the understanding of Sufism in Alevism and Bektashism. Thus, the main goal to be achieved on the path of Alevism and Bektashism, which qualities a perfect human being should have, has been tried to be revealed within the framework of Kaygusuz Abdal's world of ideas.

Key Words: Alevism and Bektashism, Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, Perfect Human Being, Four Gates and Forty Maqams.

Giriş

Türk tasavvuf edebiyatı, Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle birlikte bu dinin edebiyatımıza yansımaları sonucu meydana gelmiştir. Türkistan sahasında Ahmet Yesevi ile başladığı düşünülen Türk tasavvuf edebiyatı, zamanla Türklerin yaşadığı diğer coğrafyalarda da mutasavvif şairler aracılığıyla eserler meydana getirmiştir. Özellikle 11. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya akınlar vasıtasıyla Anadolu'da hem fiziksel anlamda hem de kültür ve inanç yönünden Türk etkisi başlar. Bu dönemden itibaren Anadolu'ya yayılarak burada faaliyet gösteren Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Abdal Musa gibi erenler bu coğrafyanın Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında öncü olmuştur. Bu şahsiyetler inanç temsilcisi olmalarının yanında Türk-İslam dünyasına bir düşünce ve yaşam tarzı sunmuşlardır. Ayrıca edebî anlamda da Türk kültürüne katkıda bulunmuşlardır. Bunlardan biri de Kaygusuz Abdal'dır. Kaygusuz Abdal, Türk tasavvuf edebiyatı bünyesinde bir zümre edebiyatı olarak kabul edilen Alevi-Bektaşî edebiyatının da omurgasını şekillendiren ilk temsilcilerindedir.

Kaygusuz Abdal'ın temel tasavvufî düşünceleri, bu çalışmada odaklandığımız konunun esaslarını oluşturmaktadır. Bu çerçevede, Kaygusuz Abdal'ın farklı mecmualardaki şiirleri ve *Saraynâme* adlı eseri incelenmiş ve şairin düşünce dünyasında oluşturduğu ideal/kâmil insanın bu eserlerdeki yansımaları başlıklar halinde ele alınmıştır. Çalışmada metin analizi ve örneklem incelemesi yöntemleri kullanılmıştır. Odaklanılan şiirler ve *Saraynâme* adlı eserdeki Kaygusuz Abdal'ın ideal insan ve insan-ı kâmil kavramlarıyla ilgili fikirleri ortaya konulacak şekilde ilgili yerler toparlanmıştır. Ardından bu bilgiler belirli öncüller ve başlıklar altında bir araya getirilmiş, bunların tasavvuftaki temel anlamları ortaya konulmuş sonra da Kaygusuz Abdal'ın konuyla ilgili tüm fikirleri birleştirilerek genel bakış açısının ne olduğu anlaşılmasına çalışılmıştır.

1. Türk Tasavvuf Edebiyatında Kaygusuz Abdal

Kaygusuz Abdal adıyla tanınan Alaâddin Gaybi, Alaiye beyinin oğludur. Hakkındaki bilgilere ancak hayatını anlatan *Menakıpnâme*'den ulaşılabilmektedir. Buna göre, henüz çocukluk çağlarında farklı alanlarda ilim tahsil ettiği, silahşorluk, avcılık gibi alanlarda eğitim aldığı bilinir. Horasan erenlerinden Abdal Musa'ya kırk yıl hizmet etmiştir. Ardından Mısır'a ve Kerbela, Nefes, Rumeli gibi farklı yerlerde bulunmuştur. Vefat ettiği yer ve zaman konusunda farklı görüşler vardır (Artun, 2010, 231; Ayaz, 2020, Güzel, 2015, 354-355; Sever, 2021, 250). Eserlerine bakıldığında Kaygusuz Abdal'ın oldukça üretken bir şair olduğu söylenebilir. Farklı mecmualardaki şiirlerinin yanında *Gülüstan*, *Gevhernâme*, *Minbernâme* adlı eserleri manzum; *Budalanâme Vücdnâme*, *Risale-i Baba Kaygusuz*¹ ve *Kitab-ı Miglate*

1 Abdurrahman Güzel, İstanbul Belediye Kütüphanesi, Osman Ergin bölümünde yer alan *Risale-i Baba Kaygusuz* adlı eserin, Kaygusuz Abdal'ın diğer eserlerine şekil ve içerik bakımından çok benzemesi sebebiyle, ona ait bir eser olduğunu düşünmektedir (Güzel, 2015: 357).

adlı eserlerini mensur; *Dil-güşa* ve *Saraynâme* adlı eserlerini ise manzum-mensur karışık halde kaleme almıştır. Kaygusuz Abdal'ın mürettep bir divanına günümüze kadar ulaşılammıştır. Ancak kimi araştırmacılar onun çeşitli yazmalarda bulunan şiirleri ve diğer manzumeleri bir araya getirildiğinde mürettep olmayan bir divanın olduğunu düşünmektedir (Alaâddin Gaybî, 2022, 94; Sever, 2016, 22). Bununla aslında şairin bir divan oluşturacak kadar çok şiiri olduğu söylenmek istenmektedir. Bu şiirler farklı araştırmacılar tarafından *Divan* adıyla yayımlanmıştır.² *Saraynâme* ise Kaygusuz Abdal'ın manzum-mensur karışık olarak hazırladığı bir eserdir. Eserin farklı kütüphanelerde beş nüshası bulunmaktadır (Şallı Koç, 2022, 33). Dünya hayatı kastedilerek saray metaforunun kullanıldığı bu eserde insanın varlık sebebi ve dünyanın geçiciliği vurgulanır. Kaygusuz Abdal, eserlerinde kullandığı dil ve üslup bakımından Yunus Emre'den etkilenmiş, onun tarzına yakın bir şairdir (Gölpınarlı, 1968, 398). Onun eserlerindeki dil incelendiğinde oldukça geniş bir kelime dağarcığına sahip olduğu, bununla birlikte özellikle Türkçe kelimeleri tercih ettiği ve eserlerinde Türkçeyi kullanmaya özen gösterdiği görülür (Özdemir, 2022, 117-127). Kaygusuz Abdal hem aruz hem de hece ile şiirler yazmıştır. Heceyle de şiirler yazmakla birlikte daha çok aruz ölçüsünü tercih etmiştir.

Kaygusuz Abdal Alevilik ve Bektaşilik özel bir öneme sahiptir. Abdal Musa'nın halifesi olarak Alevi-Türkmen boyları arasında her dönemde şiirleri dillendirilmiş, bu şiirler cemlerde terennüm edilmiştir. Onun Alevi-Bektaşî toplumunda sevilmesi ve kabul görmesinin birkaç sebebi vardır. Kaygusuz Abdal'ın, derin bir din ve tasavvuf bilgisinin yanında Alevilik ve Bektaşîliğin temel esaslarıyla terminolojisine de hâkim olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. Bunun yanında eserlerinde halk kültürüne ait öğeleri de barındırması, halkın kolaylıkla anlayabileceği dil ve anlatımı, yer yer mizahi bir üslup benimsemesi ve zihninde barındırdığı düşünceleri dile getirirken kıvrak bir üslupla anlatımını canlı tutabilmesi Alevi-Bektaşî zümrelere sevgi ve saygıyla karşılanmasını sağlamıştır. Kaygusuz Abdal, bu yönüyle Alevi-Bektaşî edebiyatına en sağlam temeli atmış ilk mutasavvif şair kabul edilebilir. Gölpınarlı da onun Yunus tarzını ve edasını benimsemekle birlikte Alevi-Bektaşî edebiyatının kurucusu olduğunu düşünmektedir (1968, 398). Tasavvufî şiirler edebiyatta estetik kaygılardan çok öğreticilik amacı güdülerek söylenir. Çünkü bu şiirlerde gaye, yüksek estetiğe ve sanatsallığa sahip söylemler ortaya koymaktan ziyade ayet, hadis, atasözü, deyim, peygamberler ve erenlerin hayatlarından kesitler sunarak dinleyiciye/okuyucuya bir mesaj vermektir (Ceylan, 2024, 107-108). Bu sebeple tasavvuf şiirinde üslup, diğer edebî alanlara göre sanatlı söylemden biraz daha uzaktır. Ancak Kaygusuz Abdal bu noktada özgün bir şair olmayı başarabilmiştir. Onun şiirlerinde de diğer tasavvuf şairlerinde olduğu gibi öğreticilik üst düzeydedir. Ancak Kaygusuz Abdal bu özelliğinin yanında dili kıvrak ve sanatlı bir şekilde kullanabilmeyi başarmış, zengin bir kelime hazinesi ile anlatımını güçlendirerek dinleyiciler ve okuyucular tarafından teveccüh görmüştür. Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal başta olmak üzere kendisinden sonra gelen pek çok Alevi ve Bektaşî şairi de etkilemiştir.

2 Kaygusuz Abdal'ın eserleri konusunda günümüze dek yapılmış en kapsamlı çalışma, Abdurrahman Güzel tarafından hazırlanan Kaygusuz Abdal Külliyyatı (Hayatı-Eserleri-Metin-Sözlük-Kaynaklar) adlı çalışmadır (Alaâddin Gaybî, 2022). Bu çalışmada araştırmacı, Kaygusuz Abdal'ın müstakil eserleri dışındaki şiirlerini bir araya toplayarak "Divân" başlığı altında yayımlamıştır. Çalışmada Kaygusuz Abdal'ın müstakil eserleri de yayımlanmıştır. Bu konuyla ilgili bir başka çalışma ise Mustafa Sever'e aittir. Araştırmacı, *Divân-ı Kaygusuz Abdal* adlı çalışmasında şairin şiirlerini bir araya getirmiştir (Kaygusuz Abdal, 2016). Bu makalede Abdurrahman Güzel tarafından hazırlanan çalışma esas alınmıştır.

Bu çalışmada *Divan*³ ve *Saraynâme*'nin tercih edilmesinin sebebi, bu eserlerin şairin tasavvufi düşüncelerini ileten temel eserler olmasının yanında özellikle *Saraynâme*'nin didaktik bir üslup barındırmasıdır (Yakıcı, 4 Temmuz 2024). Kaygusuz Abdal bu eserlerde insanın hangi olumlu özellikleri edinmesi ve hangi davranışlardan kaçınması gerektiğini ortaya koymuştur.

2. Kaygusuz Abdal'a Göre İdeal İnsanın Özellikleri

Tasavvufi düşüncenin düşünce ve inanç sistemlerine en büyük katkısı, ideal insan düşüncesini merkeze koymasındır. İnsanı tanıyıp anlamak ve onu manevi olarak en olgun seviyeye çıkarmak arzusu inanç sistemlerinde var olan düşüncelerin insanda somutlaştırılmasını sağlamıştır. İslamiyet içerisindeki bir anlayış olan Alevilik ve Bektaşılık'te insanın en ideal, en mükemmel hali, *insan-ı kâmil* kavramıyla karşılanır. İnsan-ı kâmil, Hakk'ı bilen, sözleriyle doğruluğu, davranışlarıyla edebi, düşünceleriyle iyiliği ve güzelliği temsil eden insandır. Alevilik ve Bektaşılıkte esas alınan *Dört Kapı Kırk Makam* felsefesi, kaynağını temelde Kuran-ı Kerim'den almaktadır. Bunun yanında başta Hz. Peygamber'in hadisleri olmak üzere Hz. Ali ve İmam Cafer Sadık'ın sözleri, uygulamaları ve buyruk metinleri de bu anlayışın kaynaklarından (Özdemir, 2020a). *Dört Kapı Kırk Makam* felsefesine göre insanın kemâle ererek Hakk'a ulaşması için kat etmesi gereken yolda *şeriat*, *tarikat*, *marifet* ve *hakikat* olmak üzere dört kapı vardır. Bu kapıların her birinde on makam bulunmaktadır.⁴ İnsan, yaşamı boyunca bu makamların her birinin gereklerini eksiksiz olarak yerine getirmelidir. Dört kapı ve kırk makamın gereklerini kavramış ve bunları noksansız olarak hayatına uygulamayı başarabilmiş insan, kâmil insandır. *İnsan-ı kâmil* ve *Dört Kapı Kırk Makam* konuları Alevi-Bektaşi edebiyatında işlenen temel konulardandır. Kaygusuz Abdal'ın bu anlayışı sistemli bir şekilde işleyen müstakil bir eseri yoktur. O, eserlerinde *Dört Kapı Kırk Makam* tabirini de kullanmamıştır. Ancak Kaygusuz Abdal tasavvufi düşüncelerini bu anlayış çerçevesinde şekillendirmiş ve *Dört Kapı Kırk Makam* anlayışını eserlerinin genelinde işlemiştir (Güzel, 2023, 263).

Kaygusuz Abdal'a göre insan diğer canlılardan çeşitli yönleriyle ayrılan bir varlıktır. Ona göre insan yaratılmışların en yücesidir. Bu sebeple kendisine yaratılıştan verilen yüceliğin bilincinde olmalı, hal ve tavırlarıyla da bunu ortaya koymalıdır. İnsan olmanın temel ölçütü insan bedenine sahip olmaktan öte bu bedende olumlu özellikleri sergileyebilmektir. Kaygusuz Abdal'ın kâmil insan olarak nitelendirdiği insan, kötü arzu ve hislerden sıyrılmış, benlik sevdasından kurtulmuş ve kendi özündeki cevherin farkına varmış kişidir (Akman, 2019, 76). Şiirlerinde insanı tasvir ederken *insan* ve

3 Burada "Divan" şeklinde adlandırılan eserden kasıt, Abdurrahman Güzel'in Kaygusuz Abdal'ın şiirlerini bir araya getirerek *Divan* adıyla yayımladığı çalışmadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Alaâddin Gaybî: 2022.

4 *Dört Kapı Kırk Makam* düşüncesine göre insan-ı kâmil olma yolunda şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olmak üzere dört kapı ve bu kapıların her birinde de on makam bulunur. Bu makamlar kısaca şunlardır: Şeriat kapısının makamları: iman getirmek, ilim öğrenmek, ibadet etmek, helal kazanmak, nikâh kıymak, Allah'ın emirlerine ve Hz. Muhammet'in sünnetlerine uymak, şefkatli olmak, dili korumak, temiz yiyip giyinmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak. Tarikat kapısının makamları: tövbe etmek, mürşide bağlanmak, talip olmak, mücadele etmek, tarikat kıyafetleri giymek, korku ve ümit taşımak, hoşgörülü olmak, zikir etmek, nasihat dinlemek, Allah aşkı taşımak. Marifet kapısının makamları: ahireti seçmek, edepli olmak, kanaatkâr olmak, cömert olmak, hayâ sahibi olmak, sabırlı olmak, ilim sahibi olmak, kendini bilmek, fânî olmak, marifet sahibi olmak. Hakikat kapısının makamları: alçakgönüllülük, kimseyi incitmemek, salih amel işlemek, fakirlik, seyr-i sülûk sahibi olmak, sırta ermek, münacat sahibi olmak, toprak olmak, dört kapıda sebat etmek, vuslata ermek (Özdemir 2020b).

hayvan tabirlerini kullanır. Onun kullandığı bu tabirler, fiziksel bir sınıflandırmadan ziyade, manevi özellikler bakımından bir sınıflandırmaya dayanır. Kaygusuz Abdal, insan ile hayvanın farkının çeşitli noktalarda belirlediğini düşünür. Buna göre insanın hayvandan farkı temelde, Hakk’a teslim olmasında ve onu hiç unutmamasında, gönlünde ondan başkasına yer vermemesinde, yüksek bir idrak kabiliyetinde, ilim ve hikmete sahip olmasında, zulmeden bir nefse sahip olmamasında, boş ve gereksiz şeyleri gönlünde taşımamasında, kısacası kendini bilmesindedir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1017-18). Ona göre kâmil insan, hayvan sıfatını terk etmiş kişidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 294, 1010). İnsan kendisini hayvanî vasıflardan ibaret sanmamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1006).

Kaygusuz Abdal, zihnindeki ideal insan tasavvurunu şiirlerinde kimi zaman *hoca* ya da *talip* gibi kişilere, kimi zaman kendi gönlüne ve benliğine, kimi zaman da genel olarak insana seslenerek ortaya koymaya çalışmıştır. Kaygusuz Abdal’ın bu yönü de dikkatle izlenmelidir. Çünkü o, salt didaktik ve okuyucuyu/dinleyiciyi karşısına alan bir üslup kullanmamış; özellikle insanda olmaması gereken olumsuz özellikleri çoğunlukla kendisini merkeze koyarak kendisi üzerinden sıralamıştır. Başka bir ifadeyle okuyucuya/dinleyiciye karşı parmak sallarcasına bir üslup benimsememiştir. Bu ifade biçimi de onun dinleyici kitle tarafından daha mütevazı bir şair olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Kaygusuz Abdal’ın tasavvurundaki ideal insanın özellikleri şunlardır:

2.1. Hakk’ı Tanımak

Tasavvufî öğretilerin temelinde Hakk’ı bilmek, onu tanıyarak varlığından en ufak bir şüphe duymamak vardır. İnsan-ı kâmil olma yolunda tavsiye edilen her şey, aslında Hakk’ı bilip tanıma yolunda birer aşama görevindedir. Alevi-Bektaşî terminolojisinde bir kişinin ölümü için söylenen “Hakk’a yürümek” tabiri, insanın ömrünün sonunda varacağı menzilin Hak olduğunu dile getirmek için kullanılmaktadır. Kaygusuz Abdal’ın eserlerinin temelinde yer alan tasavvufî esasların insanı Hakk’a ulaştırması beklenir. Kaygusuz Abdal, yaratıcıyı şiirlerinde *Tanrı, Allah, Hakk, Sultan, Mevlâ* gibi adlarla ifade eder. Ona göre insan, yaşarken Hakk’ı bulmaya gayret etmeli, bütün davranışlarını da bu amaçla şekillendirmelidir. Zaten insan-ı kâmil olabilmenin en temel şartı da Hakk’ı bilip tanımaktır. Kişi, gönlünü Mevlâ’ya vermelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 294). Saray metaforuyla tasvir ettiği dünyada yaşayan insan, ancak Sultan’ı bildiği müddetçe kâmil insan olabilir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1004). Hakk’ı bulan insan olgunlaşmış, kemale ermiştir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1042). Baktığı her yerde ve her şeyde yaratıcısını görebilen insanın anlayış ve kavrayış yeteneği, idraki kâmil hale gelmiştir (Alaâddin Gaybî, 998). Zaten “insan”dan yani kâmil insandan kasıt da nereye baksa Hakk’ı görebilen kişidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 922, 1042).

Allah’ı bilmek, yalnızca akılla sağlanamaz. Onu bilmek, yaratılanlar hakkında düşünüp tefekkür etmekle mümkündür. Bu da kalp aklını devreye sokmakla olur (Tenik ve Göktaş, 2016, 185). Kuran-ı Kerim’de geçen “düşünecek/akledecek kalpler” (Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, 2009, el-Hac, 22/46) ifadesi de kalp ile Hakk’ın bulunabileceğini ortaya koymaktadır. Kaygusuz Abdal da Hakk’a ulaşmanın ve onu tanıyıp bilmenin yolunun kalpten geçtiğini bilmektedir. Kaygusuz, “Daima gönlünde Hakk’ı fikr ide” (Alaâddin Gaybî, 2022, 1006) diyerek insanın her an gönlünde Hakk’ı buldurması, böylece onu düşünüp fikretmesi gerektiğini söyler. Yani o da Allah’ı bilmenin yolunun kalpten geçtiğini düşünür.

Tasavvuf ilminin özü, Allah'a doğru bir istikamette olmak, onu derin bir bilgiyle bilip tanımaktır. İnsan kendi yaratılışını kavrayarak Hakk'ı da tanıyabilir. Kaygusuz Abdal bu bilgiye ulaşmayı "Canın içinde Hak'la biliş olmak" (Alaâddin Gaybî, 2022, 257) diye ifade eder. İnsan Sultan'ı bilince, canı ile Sultan birlik olacaktır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1004). Ayrıca insan, Hak yolunda yumuşak başlı olmalı, yolun gerektirdiklerini sabır ve istekle yerine getirmelidir. Marifet yolunda, er meydanında taş gibi katı değil, toprak gibi yumuşak olmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 318). Hakk'a itaat etmeli, asi gelmemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 992). Aklında ve fikrinde her daim sıdk ile Allah'ı bulundurmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1014). İnsan, Hak yolunda olma işini ertelememeli, ömrün geçici olduğunun farkında olmalıdır. Çünkü zaman, şu andan ibarettir. Bu sebeple Hakk'a ulaşma konusundaki gayretini şimdi, şu an gerçekleştirilmelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 991). İnsan, Hakk'ı tanıyıp bilmenin yanında Hakk'ı bilene muhalefet de etmemelidir. Kaygusuz Abdal bu düşüncesini "Hak'ı bilene muhâlefet eyleme zinhar/ Ne sözdür ene'l-Hak" (Alaâddin Gaybî, 2022, 264) şeklinde dile getirir.

2.2. Hakk'ı Zikretmek

Tasavvufta zikir, insan-ı kâmil olma yolundaki talibin Allah'ın adını düzenli olarak hem zihninde hem de dilinde anması anlamına gelir. Tasavvuf ehli, bu şekilde Hakk'a vasıl olma talebindedir. Kaygusuz Abdal Hakk'ı her an dilinde ve zihninde tutarak ona kavuşmayı diler. "Bu sarâyda Allah'a şevk eyleye/ Tanrı adın diline zikir eyleye" (Alaâddin Gaybî, 2022, 1006) şeklindeki ifadeleriyle Kaygusuz Abdal da insanlara Tanrı adını her daim dil ile zikretmelerini öğütler. Ona göre insan dilini tevhid yoluna bağlamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1009).

2.3. Hakk'ın Takdirine Rız Olmak/Tevekkül Etmek

Tasavvufta tevekkül ve teslimiyet, kişinin bilinç düzeyinin karşılaştığı olumsuzluklardan korkmayacak, tüm kaygılardan uzaklaşacak seviyeye geldiği noktada ortaya çıkar. Müşidine teslim olan, fani hayatın getirdiklerini terk ederek Hak yoluna giren kulda dünya hırsları biter. Bu kişi Allah'a teslim olur, ona tevekkül eder. Onun takdirine razı olur. Kaygusuz Abdal, bu durumu "Gel gel i gönül tedbiri ko takdiri gözle/ Tedbîr idesin her ne ki takdiri ol olmaz" (Alaâddin Gaybî, 2022, 314) diyerek anlatır. Bu dizeler şairin kader hakkındaki düşünceleri konusunda da ipucu vermektedir. Ona göre tedbirin, yani bir şeyin gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi için önceden alınacak önlemin aslında o şeyin gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesinde büyük bir etkisi yoktur. Şair, tasavvurundaki insana Allah'ın takdir ettiği şeylere razı olmayı, kader konusunda ona tevekkül etmeyi öğütler. Ancak burada tedbirin takdire etkisi olmaması ifadeleri, şairin diğer şiirlerinde ve tüm eserlerinde yer alan konuyla ilgili düşünceleri incelenerek daha geniş anlamda değerlendirilmelidir.

2.4. Hakk'a İbadet Etmek

Kaygusuz Abdal ibadet konusuna şiirlerinde çok sık yer vermiştir. "İnsan-ı kâmil işidür ibadet ü takva / Bu zühd ü ta'at savm u salât bu edeb erkân" (Alaâddin Gaybî, 2022, 377) diyen Kaygusuz Abdal'a göre ibadet etmek kâmil insanın işidir. Kâmil insan ibadet ve takva, edep-erkân, savm ve salât ehlidir. Gayr-i Hak işlerden uzak durur (Alaâddin Gaybî, 2022, 1043). İnsan, şeytanı yenmek için ibadet ve ta'atla meşgul olmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 995). İbadet etmemek Hak katında günahtır

(Alaâddin Gaybî, 2022, 291). Ancak insan ibadeti de kendisine putlaştırmamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 307). Yani ibadeti bir gösteriş şekli olarak görmemeli, Allah ile arasındaki bağlantı yolu olarak algılamalıdır. İbadet ederken Hakk'ı kendine yakın görmelidir. İbadetler ancak bu şekilde kabul olacaktır (Alaâddin Gaybî, 2022, 999). İnsan ihlasla ibadet etmelidir. Riya ile ibadet edenlerin ibadeti kabul olmaz (Alaâddin Gaybî, 2022, 314).

Kâmil insan, ibadetinde noksanlık olmayan insandır. Allah, bu dünyayı kullarına ibadet edilecek yer olarak yaratmıştır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1012, 1026, 1038). İnsan da bu dünyaya ibadet etmek için getirilmiştir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1025). İnsanlar, ibadet konusunda Hz. Muhammet'i örnek almalıdır. Çünkü "Zîrâ ki Muhammed Mustafa geldi. Bu sarayı ki gördü, ta'ata meşgul oldu... [Hakk] yirde gökde cümle halka Muhammed Mustafâ'yı baş eyledi. Çün ol bu derecâta ibâdet ile irişdi" diyen Kaygusuz Abdal'a göre o, ibadet ile tüm insanlığa örnek ve tüm insanlardan üstün olmuştur (Alaâddin Gaybî, 2022, 1021).

2.5. Peygamberleri ve Diğer Din Büyüklerini Örnek Almak

Kaygusuz Abdal, kâmil insan olma yolunda ilerleyeceklerin, varlığıyla insanlara örnek olan manevi yönden üstün kimseleri örnek almaları gerektiğini düşünür. İncelenen eserlerinde bunların kim olduğunu açıkça anlatır. Bu kişiler başta Hz. Muhammet olmak üzere peygamberler, Hz. Ali, evliyalar, enbiyalar ve insan-ı kâmil olan ululardır.

İslam dininin peygamberi olan Hz. Muhammet, Kaygusuz Abdal'ın eserlerinde örnek alınması gereken esas şahsiyet olarak tasvir edilir. Çünkü o mürşid-i kâmillerin en üstünüdür. Bu sebeple kişi Muhammet Mustafa'yı mürşid edinmelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1020). İnsan, Hak yolunda ilerlemek isterse Mustafa yolunca ilerlemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1022). Sıdk ile onun yoluna koyulmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1024). O her ne dediyse hak bilmeli (Alaâddin Gaybî, 2022, 1010), onun sözünü tutmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 294).

Kaygusuz Abdal'a göre insan Hz. Mustafa'nın ilmiyle gözünü açmalı, onun gibi ibadet etmelidir. Onun ilmini kendine yoldaş seçmelidir. Hz. Muhammet'i kendine önder bilmelidir. İbadet konusunda da onu örnek almalıdır çünkü Hz. Muhammet'in ibadeti tertemizdir (Alaâddin Gaybî, 2022, 992). İnsanın dünyanın ve varlığın hikmetini anlamasının yolu Mustafa ilmini dinleyip rehber edinmesinden geçer (Alaâddin Gaybî, 2022, 1023).

Hz. Ali, İslam inancında önemli bir yere sahiptir. Alevilik ve Bektaşiliğin sembol karakteridir. Kaygusuz Abdal da onu düşünce dünyasında ve eserlerinde oldukça özel bir yerde konumlandırmıştır. Hz. Ali cihanın cevheridir. Hakikat ilminin defteri, ilmin şehridir. Peygamberin en sevgilisidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 300). Hak aşkını taşıyanlar didâr olarak Ali'yi ister. İnsan, Hz. Ali'nin yolunda canını dahi sakınmamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 301). Çünkü Hz. Ali gerçek erdir (Alaâddin Gaybî, 2022, 992). O, yiğittir ve onu örnek alanlar da yiğitlik konusunda ona benzemeye çalışmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1033). Hz. Ali ayrıca sözüne sadık olmakla bilinir. Kâmil insan olmak isteyen kişi de onun gibi kavline, sözüne sadık olmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1017).

Kaygusuz Abdal'a göre kâmil insanın örnek alması gereken kişiler Hz. Peygamber ve Hz. Ali ile sınırlı değildir. Allah tarafından yol gösterici olarak gönderilen nebilerin sözlerine de uyulmalıdır. Çünkü onlar Hakk'a sadık bir şekilde bağlı olan ve ona asilik etmeyen, doğru yolu bilerek ibadetle meşgul olan, ilimle kemâle eren kimselerdir.

Dolayısıyla nebilerin sözüne uymayan insanlar hak ile batılı ayırt edemez. Kaygusuz Abdal bu düşüncelerini şöyle dile getirir: “Nebîler Hakk’a asi olmadılar/ Hakk’a yaramaz işi kılmadılar/ ...Kendü işlerini temiz kıldılar/Allah’un emrine muflı oldılar/ Bu saray içindeki halka temâm/ Nebîler bildirdi yolu vesselâm/Ol ki Nebîler sözüne uymadı/ Hak bâtil dimegi anlar duymadı...” (Alaâddin Gaybî, 2022, 989). Kâmil insan, Hz. İbrahim gibi sıdk sahibi, Hz. İsa gibi perhizkâr, Hz. Eyüp gibi sabırlı, Veysel [Karani] gibi yol gözetici, Behlül [-ü Dâna] gibi divâne olmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1043). İnsan, evliya ve enbiya sözüne inanmalı, onlara ihtilaf ve edepsizlik etmemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1030,1043). Tanrı’nın yarattığı bu kimseleri inkâr etmemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1010).

2.6. Mürşide Bağlanmak

Alevilik ve Bektaşilikte *Dört Kapı Kırk Makam*’ın gereklerinden biri de *tarikat* kapısında yer alan *mürşide bağlanmak* esasdır. Tasavvuf yolunda ilerleyen insan, ancak bir yol göstericinin rehberliğiyle Hakk’a ulaşabilir. Alevilikte nefis eğitimi pirin/mürşidin elinden tutmakla başlar (Gül, 2021, 224). Kaygusuz Abdal da böyle düşünür. “Bir kâmil insana vire özini” (Alaâddin Gaybî, 2022, 1006) diyen Kaygusuz Abdal’a göre insan, bir başka kâmil insana özünü teslim ederek Hakk’ı aramalıdır. Bu düşüncesini başka bir dizede “Bir kâmil insana bağla özini” (Alaâddin Gaybî, 2022, 1034) şeklinde dile getirir. Kişi, üstadına talebelik etmelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 242). Mürşit olarak kabul ettiği kişiye koşulsuzca kendini teslim etmelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 319). Sıdk ile ona bağlanmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1014). Hak yolundaki zorlukları bu kişinin rehberliğiyle aşmalı, hal ve tavırlarını ona göre belirlemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 992).

2.7. Öğüt Dinlemek

Kaygusuz Abdal’ın insanda bulunmasını istediği özelliklerden bir diğeri, kendisine verilen öğütlerden nasibini alabilmesidir. Kaygusuz Abdal, bu anlamda şiirlerinde *pend*, *öğüt* ve *nasihat* kelimelerinin tamamını kullanır. O, bu özelliği kendi gönlüne seslenip “Pend ü nasihatı tut sen i gönül divâne olma” (Alaâddin Gaybî, 2022, 275) diyerek ifade eder. Özellikle din ulularının öğütlerine kulak vermeyen kimseleri de yine kendi nefsi üzerinden eleştirir ve öğüt almamayı kibirliliğin, cahilliğin bir işareti olarak görür (Alaâddin Gaybî, 2022, 467). İnsanın dünyaya getirilişinin Hak tarafından büyük bir lütf olduğunu düşünür ve bu büyük lütuftan gereken ibret ve nasihatın alınması gerektiğini söyler (Alaâddin Gaybî, 2022, 1008).

2.8. Kendini Bilmek

Felsefi, dinî ve tasavvufî yapıların neredeyse tamamında temel öğretilerden biri olan *kendini bilmek*, insanın varoluş amacını anlamasında çıkış noktasıdır. Çünkü kendi benliğini tanıyan ve tam anlamıyla anlayan insan, bu dünyada sınırlarını anlayacak, geçici olduğunu bilecek, varlığının başka bir varlığa, bir yaratıcıya bağlı olduğunu keşfedecektir. Bu da insanın aciziyetini kabullenmesini ve nefsiyle olan savaştan galip çıkmasını sağlayacaktır.

Kendini bilmek demek, insanın kendi doğasını tanıması, varlık sebebinin ve aklının bilincinde olması, söz ve eylemlerinde de bu farkındalıkla hareket etmesi demektir. Kendini bilmeyen insan, insan doğasına aykırı, hadsizce davranışlar sergiler (Şimşek, 2022, 522). Kaygusuz Abdal, eserlerinin neredeyse tamamında,

zihninde tasarladığı ideal insan tipinin sahip olduğu başlıca özelliğın kendini bilmek olduğunu vurgular. İnsana çok önem veren Kaygusuz Abdal, yalnızca insan bedenini anlatmak için hazırladığı *Vücdnâme* adlı eserinde insanın mükemmelliğinden, kâinatın defteri olduğundan bahseder (Güzel, 2023, 307). Bu çalışmada incelenen eserlerde de onun en sık kullandığı ifadelerden birinin *kendini bilmek* ifadesi olduğu söylenebilir. O, *kendini bilmek* anlayışını eserlerinde *kendözin bil-* ifadesiyle dile getirir. Zihninde olgunlaştırmak istediğı insana her zaman *kendözin bil!* ya da *özünü bil!* şeklinde telkinde bulunur (Alaâddin Gaybî, 2022, 245, 246, 293). İnsanın kemâle ulaşması dünya denilen bu sarayda özünü, kendisini tanıyıp bilmesiyle mümkündür (Alaâddin Gaybî, 2022, 1009, 1018). İnsanın düşünüp fikir etmesi gereken bilgilerin ilki kendisinin ne'liğini bilmesi, kendini tanınması, kendini keşfetmesidir (Alaâddin Gaybî, 1003). Ona göre insan ancak özünü bilirse kemâle erebilir. Özünü bilen Hakk'ı bilir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1018, 1026). Çünkü Hakk'ı bilip tanımanın yolu kendini bilmekten geçer; özünü bilmeyen kişi Hakk'ı da bilmez (Alaâddin Gaybî, 2022, 292). İnsan kendi özünden habersiz olmamalı, (Alaâddin Gaybî, 2022, 308) aklı ile özünü birlemeli, kendini anlamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1017). “Câhilem özümü bilmen bî-tarîkam yola gelmen” (Alaâddin Gaybî, 2022, 467) diyen Kaygusuz Abdal'a göre kendini bilmeyen insan cahildir.

2.9. Kibirli Olmamak

Kaygusuz Abdal'ın eserlerinde insanın olumsuz özelliklerinden en dikkat çekenı kibirdir. Kibir, Kaygusuz Abdal'ın ideal insan anlayışında, insanda bulunmaması gereken bir özellik olarak dile getirilir. Kaygusuz Abdal pek çok kez “kibri ko” (Alaâddin Gaybî, 2022, 270, 274, 308, 325) diyerek sert bir üslupla öğütte bulunur. “Bu kibr ü acb ü tekebbür bağırını eyledi daş” (Alaâddin Gaybî, 2022, 320) diyen Kaygusuz Abdal'a göre kibir insanın bağırını taş eden bir duygudur. Şair, gönüldeki kibir duygusunu pislik olarak düşünür ve bu pislığı yıkayıp temizleyecek olan şeyin tevhid suyu olduğunu söyler. Bu düşüncelerini “Sen özüne yören ışk bâzârında/Gönül kibrini bu tevhid suyu yur” (Alaâddin Gaybî, 2022, 293) şeklinde anlatır. Tekebbür, yani kibirlilik şeytanî bir vasıftır ve insan kibri terk ederek şeytanî vasıflardan uzaklaşmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1021).

Kaygusuz Abdal, kibrin karşıtı olan alçakgönüllülüğü över. İnsana da su gibi alçaklarda olmayı yani alçakgönüllü davranmayı tavsiye eder (Alaâddin Gaybî, 2022, 1006, 1021). Alevi-Bektaşî yolunda On İki İmam'dan altıncısı olan İmam Sadık, kişinin takvasından dolayı başkaları tarafından övülmeyi sevmemesini alçakgönüllülüğün bir göstergesi olarak düşünür (Mehdi Sadr, 2003, 52) Kaygusuz Abdal da bu yönde tavsiyede bulunur. Kendi gönlüne de bu çağrıda bulunur ve “Sana hoca didilerde ulalmasun bu gönlün” (Alaâddin Gaybî, 2022, 270) diyerek diğeri insanların kendisine “hoca” dedikleri, saygı duydukları için kibre kapılmamasını gönlüne nasihat eder.

2.10. Haddini Bilmek/ Yerini ve Mertebesini Bilmek

Yol ehli kimselerin kibirli olmaması, *haddini bilmekle* mümkündür. Haddini bilmek, olgun insanın işaretlerinden biridir. Edepli olmanın koşuludur. Had sözcüğü, sınır, ölçü gibi anlamlara gelmektedir. Haddini bilmek, kişinin Allah'la, insanlarla ve tüm varlıklarla olan ilişkisinde ölçüyü bilmesi, sınırları aşmaması demektir. Haddini bilen insan diğeri varlıklara karşı olan sınırlarının, yükümlülüklerinin farkındadır, konuşurken, oturup kalkarken edep ölçülerine sadık kalır. Kibir ve zulümden uzak

durur. Ancak haddini bilen insan, insan olmanın görev ve sorumluluklarını bilip yerine getirebilir. Haddini bilen insan kibre kapılmaz, bencillik yapmaz, sınırları aşmaz. Kaygusuz Abdal bu sebeple haddini bilme davranışını çok önemser. Had bilmenin edebî ilk şartı olduğunu söyler ve kişinin edebî aşmamasını, haddini bilmesini tavsiye eder (Alaâddin Gaybî, 2022, 295, 308). Ona göre her kişinin bir mertebesi vardır. İnsan, aklıyla kendini ve mertebesini bilip fark etmelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1037). “Mahallini bil her kişünün mertebesi var/ Karga yabalak şahbâz ile olmaya denk uş” (Alaâddin Gaybî, 2022, 319) diyen Kaygusuz Abdal, kişinin toplum içerisindeki mertebesini bilerek bulunduğu konumun getirdiği sorumluluk ve sınırlara uygun şekilde hareket etmesi gerektiğini düşünür.

2.11. Edepli Olmak

Edepli olmak, Alevî-Bektaşî yolunda, temel esaslardandır. Kısaca, davranışlardaki ölçü, zariflik; güzel ahlâk ve kalp temizliği (Şemseddin Sami, 2021, 73) olarak ifade edilebilen edep kavramı ele aldığımız bağlamda insanın hal ve hareketlerine dikkat etmesine bir vurgu içerir. Alevîlik ve Bektaşîlik yolunda insan hem zahirinde hem de batinında edepli olmalı, görünüşünde, davranışlarında, hareketlerinde ve kalbinde kötülükten arınmış olmalıdır (Özdemir, 2024). Edepli olmak Kaygusuz Abdal’ın da idealize ettiği insanda bulunmasını istediği özelliklerdendir. Ona göre edep, kendini bilen insanın özelliğidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 987). Kişi edebîni koruyup saklamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1040). Çünkü edep ehli olan insan doğru yolu gözetir (Alaâddin Gaybî, 2022, 987). Ancak edep-erkân bilen insan bulunduğu bedende Hakk’ı bulabilir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1005). Kişi Hak yolunda edep-erkân ile hizmet etmelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1003). Kaygusuz Abdal insana özellikle diğer insanların arasında edepsiz olmamasını tavsiye eder. İnsan, bilhassa ulular katında edepsizlik etmemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1043). Edepsiz insanın şekli insana benzese de nefsi küllâb (eğri) olacaktır. Bu sebeple Kaygusuz Abdal “İnsan isen civâna olma neseb/ Bî-edeb olma edeb bekle edeb” (Alaâddin Gaybî, 2022, 1001) şeklindeki ifadeyle insanı edepsiz olmaması, edebine hâkim olması konusunda açıkça uyarır.

2.12. Dünya Güzelliklerini ve Malını Terk Etmek

Tasavvuf hareketlerinin ortak esaslarından biri olan dünya malını, sevgisini ve güzelliklerini terk etme, Alevîlik ve Bektaşîlik yolunun da gereklerindedir. Kaygusuz Abdal, eserlerinde bu anlayışı sürekli tekrarlar. Sık sık öğüt vererek insanın dünyanın güzelliklerine, nakşına aldanmaması gerektiğini nasihat eder. İnsan cihan sevdasını terk ederek özünü bilmelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 293). Özellikle altın ve gümüş gibi insanı cezbeden dünya nimetlerinin cazibesinden uzak durmalı, bunlara meyletmemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1014). Çünkü dünya malı ve güzelliklerine olan düşkünlük ancak ham bir sevdadır ve kâmil insan ham sevdadan uzak durur (Alaâddin Gaybî, 2022, 1003). Çünkü Kaygusuz Abdal’a göre gerçek aşk ilahî aşktır.

Kaygusuz Abdal, dünya sevgisini abartılı şekilde taşıyanları, dünyayı putlaştırarak itham eder. Ona göre dünyayı fazlaca sevenler, puta tapar gibi dünyaya tapmaktadır (Alaâddin Gaybî, 2022, 294). Böylelerinin nefsi hayvan gibidir ve onlar dünyanın güzelliklerini görünce aldanıp hayran olurlar (Alaâddin Gaybî, 2022, 1012). Her kim ki dünyayı aşırı severse o, ahiret yerinde çaresiz kalacaktır (Alaâddin Gaybî, 439). Ona göre dünyaya aşırı düşkün olmak huzursuzluk sebebidir. Kaygusuz Abdal kendi nefsinin de dünyayı çok sevdiği için eleştirir. Kendisinin de daima bu dünyaya

talep kıldığı için huzursuz olduğunu “Aceb ben ne müselmânem Hak’a bir şükürüm yokdur/ Bu Hak yolın görebilmen benim gör hiç bürüm yokdur/ Fesâd endişeden geçmen helâlden harâmı seçmen/ Dâim bu dünyeye taleb kıluram huzurum yokdur” dizeleriyle dile getirir (Alaâddin Gaybî, 2022, 466). Bundan dolayı insan cihan hayalini terk ederek zulmette kalmamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 258). Çünkü bu dünya geçicidir. Viran bir kervansarayına benzeyen konaklama yeridir. Bu sebeple burası mesken tutulmamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 298). Dünyada gördüğü ve nefse hoş gelen her nesneye özenen kişinin Hak yolunda ettiği ibadet de temiz değildir (Alaâddin Gaybî, 2022, 465).

Gerçek/gerçek er ifadesi, Alevilik ve Bektaşilikte insan-ı kâmil olma yolunda ilerlemiş yol büyükleri için kullanılan bir tabirdir. Kaygusuz Abdal, gerçek er kavramını “Her kişi kim hakkı bâtıldan seçer/ Ana dimişler bu yolda gerçek er” (Alaâddin Gaybî, 2022: 741) diyerek tanımlar. Ona göre gerçek er, hak ile batılı seçebilen kişidir. Kaygusuz Abdal’a göre ancak dünya sevgisini terk edenler *gerçek er* olabilir (Alaâddin Gaybî, 2022, 439).

Kaygusuz Abdal, Tanrı’nın insana bahşettiği dünyayı bir *saray* olarak tasvir eder. Ona göre bu saray insana geçici olarak verilmiştir. Bu sebeple insan, kendisine mesken olarak emanet edilen dünyanın ebedî olmadığı ve bir gün ondan geri alınacağı farkında olmalıdır. Güzelliklerle dolu bu meskende Allah’ın pek çok hikmeti gizlidir. İnsan, fiziksel güzelliklere aldanmamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 995, 1006). Bu güzelliklerde bunların yaratıcısını görebilmelidir. Bu sarayın yani dünya varlığının sahibi Allah’tır (Alaâddin Gaybî, 2022, 995). İnsan-ı kâmil olma yolundaki kişi kendisine verilen bedende aklını dağıtmamalı, dünya hayalini gönlünde barındırmamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1009).

2.13. Zahire, Görünene Bakıp Ardındaki Gerçeği Görebilmek

Tasavvuf anlayışında insan, varlıkların ve olayların dış âlemde görünen yüzüne bakarak batinında yani görünmeyen kısmında neler olduğunu görebilecek kadar kâmil olmalıdır. Yani insan, dünya üzerinde bulunan şekiller üzerinde düşünüp tefekkür ederek onların asıl yaratılma sebeplerini ve onları yaratana anlamalıdır. Kaygusuz Abdal bunu eserlerinde sıklıkla “nakş içinde nakkaşı bulmak/görmek” veya “Sun’ı görüp Sâni’i bilmek” yani sanata bakıp sanatçıyı bilmek şeklinde ifade eder. İnsan nakşı görüp nakkaşı unutmamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 993, 1041). Nakş içindeki nakkaşa gönül vermelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1009). İnsan, vücudun içindeki Şah’ı yani yaratıcıyı anlamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 244). İnsanın öz ilmini anlamasının ve kendi özünü bilmesini yolu sanata bakıp sanatçıyı görebilmesinden geçer (Alaâddin Gaybî, 2022, 993). Cahil insan ise nakşa bağlanıp nakkaşı düşünmez (Alaâddin Gaybî, 2022, 989).

Kaygusuz Abdal’a göre insanların ve nesnelere görünen kısımları kişiyi yanıltmamalı, kişi bunların ardındaki gerçeği görebilmelidir. Yani insan görünene aldanmamalı, tene bakıp canı, sıfatın içinde zâtı anlayabilmelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 242). Ancak Kaygusuz Abdal’ın bu düşünceleri, ona göre zahir ile bâtin arasında bir zıtlık bulunduğu şeklinde algılanmamalıdır. Aksine zahir ile bâtin birliği esastır.

2.14. Kötülük ve Kin Beslememek

İncelenen şiirlerde ideal insanda bulunması gereken özelliklerden bir başkasının da kimseye karşı kötülük ve kin beslememek, insanlara tuzak kurmamak olduğu

bildirilir. Kaygusuz Abdal, “Gümrah oluban yolundan azmaya/ Kimsenin yolunda kuyu kazmaya” (Alaâddin Gaybî, 2022, 1040) diyerek insanlara kimsenin yolunda kuyu kazmamayı, onlara tuzak kurmamayı tavsiye eder. Zaten bu davranış da insanı, bir sonraki maddede verilecek olan *emin ve güvenilir olma* özelliğine götürecektir.

2.15. Emin ve Güvenilir Olmak

Emin sözcüğü, sözlükte “korkulmayacak, emniyetli, kendisinden emin olunabilen, güvenilen, itimat edilen” (Şemseddin Sami, 2021, 138) anlamlarına gelmektedir. Bu özellikleri taşıyan kimseler, emin insanlardır. Emin olmak dinî anlamda özellikle Hz. Muhammet ile ilişkilendirilmiş bir özelliktir. O, emin sıfatıyla, kendisine emanet edilen şeyleri en iyi şekilde muhafaza etmekle tanınmıştır. Kaygusuz Abdal, kâmil insan olmak isteyenlerin sözleriyle ve davranışlarıyla insanlara güven vermesi, emin olması gerektiğini düşünür. Bu kişi, içinde yaşadığı toplumda herkesin itimat ettiği biri olmalı, güven sağlamalıdır. İnsanlar onun kötülük yapmayacağını, zarar vermeyeceğini bilmelidir. İnsan yalnızca davranışlarıyla değil, sözleriyle de güven vermelidir. Söylediği her söz delil kabul edilecek kadar doğru olmalı, sözlerinde yalan bulunmamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 993).

Kaygusuz Abdal’ın insanda aradığı emin olma özelliği, toplumun geneli için geçerli olan bir norm gibidir. O, “Yâr u yoldaş konşu olduğun kişi senden emîn olsun” (Alaâddin Gaybî, 2022, 1042) diyerek kişinin toplumdaki diğer bireylere karşı kötülük düşünmemesini, yâr, yoldaş ve komşuların kişiye güven duymasını tavsiye eder. İnsan, toplum içinde itimat edilen biri olmalıdır. İnsanın doğruluğundan ve dürüstlüğünden bütün halk emin olmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1040). Bu haslet, toplum içinde güvenin artması ve sosyal yapının güçlenmesi için de oldukça önemlidir. Kaygusuz Abdal, insanların ayıbını örtmemeyi, bir kimsenin açığını gördüğünde bunu diğer insanlara anlatmak için fırsat kollamayı da emin olmamakla ilişkilendirir. Böyle davranışları olumsuz bir davranış olarak görür (Alaâddin Gaybî, 2022, 467).

2.16. Münafık Olmamak, Özü Sözü Bir Olmak, Yalan Söylememek

İnsan, konuşma yeteneğiyle yaratılmış bir varlıktır. Bu yetenek onu diğer canlılardan ayırır. Dolayısıyla insan, kendisine verilen bu yeteneği doğru kullanmalı, hakikati söylemekten kaçınmamalıdır. Yalan söylemek, sözle davranış arasında birlik olmaması insanın kalbini karartan, mertebesini düşüren davranışlardır. Bu tür davranışlar insan onuruna aykırı olduğu gibi münafıklığın ve iki yüzlülüğün de sebebidir. Yalan söylemek de münafık insanın en büyük özelliğidir. Kaygusuz Abdal bu sebeple insana daima sözünü gözetmesini, doğru konuşarak diğer insanlara sözleriyle güven vermesi gerektiğini söyler. Ona göre insanın sözü mizan olmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 307). Hak yolundaki kimse yalan söylemekten perhiz eylemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1026). Kaygusuz Abdal, kendisi üzerinden yalan söyleme davranışını eleştirir. Sözlerin yalan olmasını kınanacak bir davranış olarak sunar (Alaâddin Gaybî, 2022, 467).

Kaygusuz Abdal’a göre doğruluk ve tutarlılık insanın yalnızca sözlerinde değil, davranışlarında da olmalıdır. Bu hali de kendi davranışları üzerinden dolaylı olarak açıklar. Görünüşte mükemmel bir Müslüman gibi olmayı ancak bu haline rağmen içinde putlar saklamayı kinayeli bir ifadeyle eleştirir. “Zâhir gökçek müselmânem içimde putı saklaram/Zâhidem takva bilmezem zâkirem zikürüm yokdur” (Alaâddin Gaybî, 2022, 467) dizelerinde kastedilen putun, insanın vazgeçemediği dünya malı ya da saplantı derecesinde olan çeşitli duygu ve hırslar olduğu açıktır. Kaygusuz Abdal bu

dizelerde ayrıca, şeklen çokça ibadet edip gönülden takva sahibi olmamayı ve gösteriş yaparak dilinden zikri eksik etmemesine rağmen kalbiyle Allah'ı zikretmeyenleri eleştirir.

Münafıklığın üç büyük işareti, yalan söylemek, sözünde durmamak ve emanete ihanet etmektir. Kaygusuz Abdal da bu işaretlerin insanda olmaması gerektiğini dile getirmiştir.

2.17. Sabretmek

Sabretmek, dinî ve tasavvufî olarak kişinin nefesine hoş gelen ve onu azgınlığa sürükleyen şeylere karşı iradeli davranması, kendini dizginlemesi; nefesine ağır gelen durum ve olaylar karşısında da isyana düşmeden yaşayabilmesi anlamında kullanılır. Sabretmek tasavvuf ehlinin mutlak özelliklerindedir. Çünkü bu yol oldukça meşakkatli bir yoldur. İnsan-ı kâmil olup Hakk'a ulaşmayı arzulayan kimsenin en büyük düşmanı, sonsuz arzuların sahibi olan nefsidir. Nefsin arzularına karşı çıkabilmek zordur ve büyük bir sabır gerektirmektedir. Kaygusuz Abdal, aşk yolunun cefasına herkesin sabredemeyeceğini bilir (Alaâddin Gaybî, 2022, 386). Yine de sabretmenin güzelliğinin de farkındadır ve sabrın insana Allah tarafından kaftan gibi bir ödül olarak verildiğini, insanın yüzünün sabreyleyerek ak olacağını dile getirir. Âdem, sabrederek büyük bir ödüle ulaşmıştır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1008). Bu sebeple Hak yolundaki insan, sabrıyla insanlara örnek olan Hz. Eyüp gibi sabrını ileri götürmelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1043). Kaygusuz Abdal, kendi gönlüne hitap ederek bu yoldaki herkese seslenir ve Hak yoluna baş verip yüzünü bu yoldan döndürmeyerek sabretmeyi tavsiye eder (Alaâddin Gaybî, 2022, 325). Yine kendi nefisini eleştirerek "Eger bir mihnet irişse døyemen sabırım yokdur" (Alaâddin Gaybî, 2022,467) der ve başına gelen zorluklar karşısında sabırsız davranmanın istenmeyen bir davranış olduğunu kendisi üzerinden ifade eder.

2.18. Şükretmek

Kaygusuz Abdal'ın zihninde canlandırdığı kâmil insanın bir diğer özelliği de şükredici olmaktır. İnsan, kendisine verilen her şeye şükrettiğinde değerli olacaktır. İnsan, içten bir bağlılıkla her daim Allah'a şükretmelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1022). Ancak Kaygusuz Abdal, yalnızca güzelliklere ve hayırlara değil, Allah'ın verdiği her şeye şükredilmesi gerektiği kanaatindedir. Kişi, Hak ne verirse ona şükretmelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1006). "... nasibüne şâkir ol..." (Alaâddin Gaybî, 2022, 1042) diyen Kaygusuz Abdal, insanın kendi nasibine düşen her ne ise ona şükredici olması gerektiğini düşünür.

2.19. Sapkınlığa Düşmemek

Kaygusuz Abdal'ın, düşünce dünyasındaki insan modelinin özelliklerinden bir diğeri küfre, dalalete ve gaffete düşmeyecek iradeye sahip olmaktır. O, Hak yolundaki taliplere Hakk'ın isteklerine aykırı davranmamayı, ona muhalefet etmemeyi, inkârı bırakarak ikrârını halis eylemeyi öğütler (Alaâddin Gaybî, 2022, 1001). Hak yolunun yolcusu dünya sevgisini ve hayalini terk ederek dalâlete düşmemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 258). İnsan dünyadaki gerçekliklerin, olup bitenlerin farkında olmadan, yaratılış amacını fark etmeden gafil gezmemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1014). Bütün bunların yolu da küfrü terk edip imanı gözlemekten geçmektedir (Alaâddin Gaybî, 2022, 922).

2.20. Nefse Uymamak

Alevilik ve Bektaşilikte nefis terbiyesi, *Dört Kapı Kırk Makam* anlayışında ulaşılmaması istenen hedeflerdendir. Bu anlayışa göre nefis, insanın kemale ermesindeki en büyük engellerden biridir. Çünkü nefis, insanın kendi özünü bilmesine engel olmaktadır. Bu sebeple insan, nefsi ile mücadele etmelidir. Ancak bu mücadelenin amacı nefsi silmek, öldürmek değil, onu bilip tanıyarak terbiye etmek ve böylece nefsi mağlup etmek olmalıdır (Çelik, 2014, 90). Bu mücadelenin nasıl yapılacağına dair Kaygusuz Abdal şunları düşünür: Kişi kendi nefisini hakir görmeli, diğer insanların nefisinden aşağıda tutmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 992). Nefsin emirlerine, isteklerine uymamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 992). Nefsini öldürmektense susturmalı, hâmuş eylemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1005). Çünkü nefsin azgınlığı ve illeti insanı zلیل kılar (Alaâddin Gaybî, 2022, 1029). Nefsin elinden kurtulamayanın şekli insana benzese de aslı hayvandan farksızdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1022).

2.21. Nefsine Uyanlarla/Hakk'ı Tanımayanlarla Muhatap Olmamak

Kaygusuz Abdal'a göre insanın yalnızca nefsine uymaması kemâle ermemesi için yeterli değildir. Bu yoldaki insan hem nefsine uymayıp onu terbiye etmeli hem de nefsine uyan ve Hakk'ı tanımayan kimselerle bir bağ kurmamalı, muhatap olmamalı, böylelikle onlardan etkilenmemelidir. Çünkü bu kişiler doğru yolda ilerleme gayretinde olanları yoldan saptırır, kötülüğe sevk eder. Kaygusuz Abdal, bu tür kişileri, nefsin azgınlığından kurtulamadıkları için “hayvan” olarak niteler. İnsan olan hayvan ile hem-dem olmamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 321). İnsan olan hayvan ile kaynaşık birlikte yaşamamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1003). Hak yolundaki insan, kâmil insan ile hem dem olmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1003). Herkesle yakınlık kurup bir arada olmamalı, yakîn ehli ile yani Hakk'a yakın olanlara yakınlık kurmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1037). Ancak yakîn ehliyle muhabbet kurabilmenin bir koşulu vardır. Allah dostlarına yakın olabilmek için öncelikle Hakk'ın varlığından emin olunmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1037). Kaygusuz Abdal, Hak yolundaki kimselere “Padişahun dostlarına dost ola” (Alaâddin Gaybî, 2022, 1037) diye öğüt verir. Yani bu yoldaki kişiler, Allah dostlarıyla yakınlık kurmalıdır. Nâdân yani bilgisiz, cahil, haddini bilmez, kaba ve terbiyesiz (Şemseddin Sami, 2021, 1119) kimselerle muhabbet etmemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1014). Hatta kötüyle ve kötülükle savaşmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1006). Ayrıca insan, Hak yolunda olmayanları doğru yola iletmek için gereksizce çabalammamalı, sadece ilminden faydalanmak isteyene yol gösterici olmalıdır. “... meta'un alana sat” (Alaâddin Gaybî, 2022, 271) diyen şaire göre ilim yalnızca ilim talep edene verilmelidir.

2.22. Ömrünü Boşa Harcamamak

Zaman, insana verilmiş büyük bir nimettir. İnsana sunulan ömür geçicidir ve alternatifi, yedeği yoktur. Ancak insan dünya nimetlerinin güzelliğine aldanarak ömrünü, asıl yaratılış sebebi olan Hakk'a kulluk ve ibadet etmek yerine dünyaya dalarak geçirir. Kaygusuz Abdal'a göre kâmil insan, kendisine bir nimet olarak verilen zamanı boşa harcamayan kimsedir. Kaygusuz Abdal bu tuzağa karşı insanları uyarır. Ömrü hiç yere harcamaması gerektiğini söyler (Alaâddin Gaybî, 324). İnsan kendisine verilen hayatı hiç yere sarf etmemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1010). Zaten kâmil insan, ömrün kıymetinin bilinmesi gerektiğinin farkındadır. “Âdem olan anlaya bu haberi/ Ömrünü harç eylemeye serseri” (Alaâddin Gaybî, 2022, 1009) diyen Kaygusuz Abdal, bu konudaki düşüncelerini açıkça beyan eder.

2.23. Çok Düşünüp Az Konuşmak

İnanç ve tasavvufta yol erleri sözün öneminin bilincindedir. Hak yolunda olanlar, az ve yerli yerinde konuşmayı, gerekli olmayan konuşmalar yapmamayı, çoğunlukla susmayı kendilerine bir prensip olarak belirlemiştir. İnsan-ı kâmil olma çabasındaki yol ehli, riyâzati yani perhizi bir yaşamında sürekli haline getirmiştir. Burada kastedilen perhiz yalnızca yeme faaliyeti için geçerli değildir. Az uyuma, az konuşma ve gerekli hallerde susmayı bilme, manevi olgunluğun bir göstergesidir. Tasavvufi eserlerde de susma ve konuşmanın bir ölçüsü olduğu sık sık işlenmiştir. Kaygusuz Abdal, insan-ı kâmil olma amacıyla yola çıkan yol ehlinin sık ve gereksiz şekilde konuşmasının uygun olmadığını düşünür. “Yüz bin sözi bir eyle hemân bir söz söyleme” (Alaâddin Gaybî, 2022, 326) diyerek aslında insanın aklından geçen her şeyi hemen o anda dile getirmemesi, düşüncelerini bir bütünlük içinde tek kalemde söylemesi gerektiğini anlatmaya çalışır. Kişinin konuştuğu sözlerin içeriğinin ne olduğu da önemlidir. Kaygusuz Abdal’a göre insanın tüm sözleri hikmetli (Alaâddin Gaybî, 2022, 1043), sohbeti ruhâni olmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1037). Yani insan ya hak konuşmalı ya da susmalıdır.

2.24. Yaratılmış Her Şeyi Sevmek

Yaratılmış olan her şeyi sevmek, tasavvuf anlayışında önemli bir basamaktır. Kaygusuz Abdal bu hâli, “Can göziyle bak hayâli terk it/Ta ki göresin cümleyi mahbûb” (Alaâddin Gaybî, 2022, 245) dizeleriyle dile getirir. Bu yaklaşım, Hak yolundaki yol erlerinin yaratılmış her varlığı bir ibret vesilesi olarak görmesi gerektiğinin ifadesidir. Tasavvufta Hakk’ın yarattığı her varlığın, hangi özelliklere sahip olursa olsun, bir amaçla bu dünyaya getirildiği, bu sebeple yaratılan her şeyin sevgiyle kabullenilmesi gerektiği anlayışı vardır. Bu sevgi, Yunus Emre’nin anlayışındaki *yaratılanı Yaratandan ötürü sevmek* biçimindeki bir sevgidir. Yani buradaki sevgi, aslında Yaratan’a duyulan sevgiden kaynaklanmakta, onun tasarrufuna duyulan saygıyı barındırmaktadır. Ancak burada ifade edilen yaratılan her şeyi sevmek halinin, Kaygusuz Abdal’ın eserlerinde geçen ve bu çalışmanın önceki bölümlerinde ortaya konulan “nefsine uyanlarla ve Hakk’ı tanımayanlarla muhatap olmamak” anlayışıyla çeliştiği düşünülmemelidir. Çünkü burada kastedilen sevgi, tüm yaratılmışlarla koşulsuz bir sevgi ve yakınlık kurmaktan ziyade, onların salt yaratılışına saygı duyup varlığını benimsemektir. Bununla birlikte insan, kendisini Hak yolundan uzaklaştıran günahkâr kimselerle gerekli mesafeyi koruyabilmelidir.

2.25. Bencilik ve Tamahkâr Davranmamak

Bencilik, insanın kendi istek, çıkar ve arzularını diğer insanlarınkinden önde tutması demektir. Tamahkârlık ise insanın dünya nimetlerine sınırsız bir açlık ile yaklaşması, açgözlülük anlamına gelir. İnsan-ı Kâmile ulaşma yolundaki temel prensiplerin ortaya konulduğu *Dört Kapı Kırk Makam* felsefesinde tarikat kapısının gerekliliklerinden biri de kişinin nefsiyle *mücahede*sidir. Bu savaştan biri de bencilik ve tamah arzusuyla olan savaştır (Özdemir 2020b, 727). Bu olumsuz duyguları taşıyan insanlar kendisi dışında yaratılmış canlıların ihtiyaç ve isteklerini görmezden gelerek yalnızca kendi arzuları varmışçasına davranır. Kaygusuz Abdal’a göre kâmil insan, dünya nimetlerinin yalnızca kendisi için yaratılmadığının, dünyanın tüm mahlukatın mekânı olduğunun farkında olan insandır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1016). Bu insan kendi canı ve nefsi için ne isterse aynısını yoksul insanlar için de ister (Alaâddin Gaybî, 2022, 1040).

Kâmil insan kimsenin hakkına tamah etmemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1042). Bu dünyanın bir sahibi olduğunun farkında olmalı, hakkı olmayan şeylere el sunmamalı, buranın sahihsiz olduğunu düşünmemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1041). Doğru yolda olma konusunda da öğüdü ilk olarak kendi nefesine vermelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 271).

2.26. Akliselim Olmak/İyiyle Kötüyü/Helal ile Haramı Ayırabilmek

Akıl, insanı diğer yaratılmışlardan ayrı kılan en büyük varlıktır. İnsan, aklını kullanabildiği ölçüde değerlidir. Çünkü akıl Allah tarafından insana lütfedilmiştir, dolayısıyla akli kullanma davranışı da insandan beklenir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1038). Kaygusuz Abdal, aklını kullanabilen, iyi ile kötüyü, güzelle çirkinı ayırabilen insanları över. Hz. Ali ilmin kapısıdır. O bu ilme akilla ulaşmıştır. Hak yolundaki insan da doğru ile yanlış ayırt etmede her zaman onun gibi uyanık olmalıdır. Kaygusuz Abdal doğru ile yanlış ayırt ederek akliselim olmak gerektiğinin bilincindedir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1019). “Pes âdem dimekten maksûd budur ki, işi hayvâna benzemeye, her dürlü hâlün evvelin ahirin sınaya” (Alaâddin Gaybî, 2022, 1021) diyen Kaygusuz Abdal, akliselim sahibi insanın, aklını kullanarak önüne çıkan her türlü halin evvelini ve ahirini, önüyle sonunu sınıyarak hareket edeceği, hataya düşmeyeceği kanaatindedir. Hak ile batılı fark edebilmek her insanın yapabileceği bir şey değildir (Alaâddin Gaybî, 2022, 989). Helali haramdan seçememek insan için olumsuz bir durumdur (Alaâddin Gaybî, 2022, 466). Hak yolunun yolcusu olandan âlimce bir akla sahip olması (Alaâddin Gaybî, 2022, 1038), fikir edebilmesi beklenir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1022). Onun bu düşünceleri, Kuran-ı Kerim’de sıklıkla insana tavsiye edilen akletmek ve düşünmek ile de uyumludur.

2.27. Tuz-Ekmek Hakkını Bilmek/Nankörlük ve İhanet Etmemek

Kaygusuz Abdal’a göre insan-ı kâmilin özelliklerinden biri de hain olmaması, iyiliğini gördüğü kimselere nankörlük ve ihanet etmemesidir. O, bu özelliği, dilimizde kalıplaşmış olan *tuz-ekmek hakkı* ifadesiyle dile getirir. *Tuz-ekmek hakkı*, Türk kültüründe ve inanışlarında insanın başka bir kişinin maddi ya da manevi varlığından, imkanlarından çok az da olsa nasiplenmesiyle üzerinde oluşan borcu ifade etmek amacıyla kullanılır. Bu varlık, kişinin yaşamsal ihtiyaçlarını karşılayan yiyecek, mal-mülk ya da eşya olabileceği gibi manevi bir fayda da olabilir. Türk kültüründe ve geleneklerinde var olan *ekmek yenilen kapıya ihanet etmemek* anlayışının bu tabirle doğrudan ilgisi vardır. Buna göre insan, herhangi bir şekilde faydalandığı ve kendisine hakkı geçen birine kötülük, vefasızlık, sadakatsizlik etmemeli, ona karşı dürüst olarak minnetini ifade edip zor zamanında yardımına koşmalıdır. Dolayısıyla tuz-ekmek hakkı, yazılı bir kanuna dayanmamasına rağmen iki kişi arasında peşinen verilmiş bir söz, yemin niteliğindedir. Tuz-ekmek hakkını önemsemeyenler nankör, vefasız, sadakatsiz olarak düşünülür. Tuz-ekmek hakkı Alevilik ve Bektaşilikte de önemsenmiş, dolayısıyla Kaygusuz Abdal tarafından da kullanılmıştır. Kaygusuz Abdal, Saraynâme’de “Tuz-ekmek yedigün yire hıyânet olma” (Alaâddin Gaybî, 2022, 1042) diyerek insanın nasiplendiği herhangi bir kişiye nankörlük ve ihanet etmemesi gerektiğini dile getirmiştir.

2.28. İlim Sahibi Olmak

Akıl sahibi olan insanın ilme sahip olması beklenir. Bu ilmin hangi ilim olduğu

Kaygusuz Abdal tarafından açıkça ortaya konulmuştur. Onun insanda bulunmasını istediği ilim, Hak ve hakikat ilmidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 993). İlm-i ledündür (Alaâddin Gaybî, 2022, 1005). İlm-i ledün ise Kaygusuz Abdal'a göre aşktan ibarettir (Güzel, 2022, 277). Kaygusuz Abdal'ın aşktan kastı, Hak aşkıdır. O, “Ârif ol sen sıdka vir inkârını/ İslâmı bil kes gider zünnârını” (Alaâddin Gaybî, 1001, 1024) diyerek insanın İslam'ı bilmesini ve anlamasını ister. İlim sahibi olmaya önem verir. Çünkü insan ancak ilimle bütün hikmeti anlar (Alaâddin Gaybî, 2022, 991, 1005).

Kaygusuz Abdal insanı ümmü-l-kitap olarak görür. Yani insan, bütün kitaplarda yazılan ilmin toplandığı bir varlıktır. Ancak buna rağmen “Ümmü'l-Kitâbem suret-i insana gelmiş/ Mantık ne olur ilm ü füsûsdan haberüm yok” (Alaâddin Gaybî, 2022, 329) der ve insanın ilim öğrenme konusundaki yetersizliğini yine kendisi üzerinden, kendisine hitap ederek eleştirir.

2.29. Aşk Sahibi Olmak

Kaygusuz Abdal'ın eserlerinde ideal insan modelinin sıkça geçen özelliklerinden bir diğeri aşk sahibi olmaktır. Burada kastedilen aşk, tasavvufi anlamda kullanılan *ilahi aşk*tır, Hak aşkıdır. Hak yolunda olan, *Dört Kapı Kırk Makam*'ın gereklerini eksiksiz şekilde yerine getiren, ilahi aşkı da tadacaktır. *Dört Kapı Kırk Makam* felsefesine göre tüm kapılardaki aşamalar geçildiğinde, bu makamların gerekleri kalıcı olarak sağlandığında ve bu davranışlar artık insanın benliğiyle bütünleştiğinde *Hakikat* kapısının son makamı olan *vuslata ermek* makamına erişilir. Vuslata ermek, Hakk'a varmak, onun varlığıyla bir olmak demektir (Güzel, 2023, 263; Özdemir, 2020b, 737). İlahi aşk, bu makamda ortaya çıkmaktadır. Yani aşk, Hak yolcusunun ulaşmaya çalışacağı en büyük mertebedir. İnsan da kendini bu yola adanmalıdır. Kaygusuz Abdal, yine kendisine “Gel gel i gönül ışığı koma işünü terk it/ Bu ışık yoluna cânunu ko başunu terk it” (Alaâddin Gaybî, 2022, 269) şeklinde seslenerek kendisi üzerinden tüm insanlara dünya kaygısını terk edip aşka bağlanmayı öğütler. İnsan aşk eteğini tutmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 325). Hak yolunu ve Hak aşkını terk etmemelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 325). Hatta bu yolda öylesine sebat etmelidir ki benliğini aşk ateşi ile dağlamalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1009). Çünkü gönlünde Hak aşkı bulunmayanların ettiği ibadetler, sahip olduğu züht yalnızca görüntüden, şekilden ibarettir; yalan ve geçersizdir (Alaâddin Gaybî, 2022, 284).

2.30. İşini Hakkıyla Yerine Getirmek

Kaygusuz Abdal'a göre ideal insanın bir başka özelliği Hak yolunda olma işini en iyi şekilde yerine getirmektir. O, bu özelliği eserlerinde “işini temiz kılmak” ifadesiyle dile getirir. Hak yolunda olan insanın her işi temiz olmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 998, 1033). Kişi bu yolda acele davranmalı, işlerini en iyi şekilde yerine getirmelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1042). Çünkü işini temiz kılan kişi kurtulmuşlardan olacak, kemâle erecektir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1002, 1031). Bunun yolu da Hakk'ı bâtıldan ayırmakta (Alaâddin Gaybî, 2022, 1037) ve dünyanın görünen güzelliklerinden vazgeçip kâmil insanlarla hem-dem olmaktan geçmektedir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1003).

2.31. Takva Sahibi Olmak

Takva sahibi olmak, Allah'a karşı olan vazifeleri yerine getirme konusunda kararlılık, Allah'a sonsuz bağlılık ve kulluk bilinci anlamlarında kullanılır. Takva,

aslında bir bütün olarak insan-ı kâmilin bütün özelliklerine sahip olmayı gerektirir. Bu davranışlarda kararlı ve sabit olan insan takva sahibidir. Kaygusuz Abdal, kâmil insanın takva sahibi olduğunu düşünür; takva ve ibadet kâmil insanın en büyük göstergesidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 377). İnsan bu dünyaya geldiğinde Allah'a takva kılmalıdır (Alaâddin Gaybî, 2022, 1006). Çünkü Hakk'ı bilmek ve dünyada manevi mertebeye sahip olmak zühd ve takva ile mümkündür (Alaâddin Gaybî, 2022, 1027, 1031). Kaygusuz Abdal kendisine hitap ederek “Her bir işün aslını bilmek dilersen hoca/Takvayı sen kabul it zünnârı tersâya vir” (Alaâddin Gaybî, 2022, 293) der ve aslında tüm insanlara takva sahibi olmaları yönünde tavsiye verir. Her bir işin aslını bilmek isteyenlerin takva sahibi olmasını ister. Zahit görünümü bazı kimselerin gerçek takvaya sahip olmamasını ise eleştirir (Alaâddin Gaybî, 2022, 292).

2.32. Halim-Selim Olmak/Sakin ve Yavaş Hareket Etmek

Kâmil insanın bu yolda verdiği çabalardan sonra kendisinde meydana gelen özelliklerden biri de halim-selim olmaktır. Aslında bu, Hak yolundaki yolcunun, bu yolun diğer gereklerini yerine getirdikten sonra onda kendiliğinden meydana gelen bir özelliktir. Dünyanın geçiciliğinin bilincinde olan ve Hak yolunun gereklerini yerine getiren kişi zamanla davranışlarında sakinlik, hareketlerinde yavaşlık kazanır. Manevi anlamda olgunlaşan, dünya kaygılarını terk eden insan artık huzura kavuşur ve Hak'tan gelen her şeye içten bir rıza göstererek olgun davranır. Hırslardan, aşırı hareketlerden uzaklaşır. Kaygusuz Abdal, kendini bilen insanın Hakk'ı da bileceğini, böylece huyunun halim, aklının selim, kendisinin de yavaş olacağını düşünür (Alaâddin Gaybî, 2022, 1019). Kâmil insanın marifeti artar ve cümleye baş olan bu insanın hareketleri yavaş olur (Alaâddin Gaybî, 2022, 1036). Kaygusuz Abdal, böylesi insanların ilim sayesinde tıpkı bir deniz gibi sakinleştiğini “Bu sarâyda cümleye bâş oldı ol/ Marifeti artdı yavaş oldı ol/ Sâkin oldı ilmile deniz gibi...” (Alaâddin Gaybî, 2022, 1036) diyerek anlatır. Bu yolda menzile erişen kişinin gönlü de selimdir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1038).

2.33. İnsanlara Faydalı ve Örnek Kişilik Olmak

Kaygusuz Abdal'ın düşünce dünyasında şekillendirdiği insana ait özelliklerin tamamı bir araya geldiğinde ortaya çıkan ideal insan, bu hasletleriyle diğer insanlara örnek olma pozisyonuna erişir. İnsan, öylesine bir şahsiyete bürünmelidir ki, insan-ı kâmilin özelliklerini kazanıp bu yönüyle nefsi hayvan olanlara rehberlik etmelidir (Alaâddin Gaybî, 2022, 1043). “Cümle bu sarâya gelen halka ol/ Ma'nile görsedivire togrı yol/ Cümle halka fâide ola cân gibi/ Şehsuvâr ola şâh-ı Merdân gibi/ Cümle halk andan fayda bulalar/ Bu yolda pend ü nasihât olalar” (Alaâddin Gaybî, 2022, 1033) diyen Kaygusuz Abdal'a göre bu insan doğru yolu göstermede diğer insanlara örnektir. Artık cümle insanlığa faydalı biridir. Bütün halk ondan fayda bulur.

Sonuç

Kaygusuz Abdal, Alevi-Bektaşî edebiyatının öne çıkan bir şairidir. Mensubu olduğu gelenek itibarıyla eserlerinde tasavvufî temalar yoğundur. Bu temalar, büyük oranda insan-ı kâmil anlayışını dile getirmek amacıyla kullanılmıştır. Kaygusuz Abdal, şiirlerinde ve *Saraynâme*'de insanın dünyaya geliş amacını ve en mükemmele ulaşmak için nasıl bir yol izlemesi gerektiğini açık şekilde dile getirmiştir. Bu yolla kendi düşünce dünyasında idealize ettiği bir insan modeli ortaya koymuştur. Onun

tasavvurundaki insan modelinin özellikleri bu makalede otuz üç başlık altında incelenmiştir. Buna göre Kaygusuz Abdal'ın ideal insan modeli şu özelliklere sahiptir: Hakk'ı bilme ve tanıma, onu diliyle ve gönlüyle anma, Allah'ın takdirine razı olup ona tevekkül etme, ibadet etme, Hz. Muhammet başta olmak üzere peygamberlere, Hz. Ali'ye ve din ulularına saygı duyup onları örnek alma, mürşide bağlanma, öğüt dinleme, kendini bilme, kibirsiz ve alçakgönüllü olma, edepli olma, haddini bilme, dünya güzelliklerini terk etme, görünene bakıp ardındaki gerçeği görebilme, güvenilir olma, kötülük ve kin beslememe, özü-sözü bir olma, şükretme, sabretme, sapkın olmama, nefse uymama, nefesine uyanlarla dost olmama, ömrünü boşa harcamama, çok düşünüp az konuşma, yaratılanı sevme, bencil olmama, akliselim olma, düşünüp akletme, nankör ve hain olmama, ilim sahibi olma, aşk sahibi olma, işini hakkıyla yerine getirme, halim-selim olma, sakinlik, takva sahibi olma ve insanlara faydalı, örnek kişi olma.

Kaygusuz Abdal'ın düşünce dünyasında tasarladığı insan modeli, İslam tasavvufundaki ve Türk kültüründeki insan modeliyle örtüşmektedir. Kaygusuz Abdal, insanda olması ve olmaması gereken duygu ve davranışları sıraladığında bu insanın davranış ve düşüncelerinin Alevilik ve Bektaşilikteki *Dört Kapı Kırk Makam* anlayışıyla genel anlamda uyumlu olduğu görülecektir. Bu anlamda, Kaygusuz Abdal'ın ortaya koyduğu insan modeli, her çağda toplumsal yaşantıda örnek olabilecek vasıflara sahiptir. Onun eserleri, değerler eğitimi bakımından incelenmeli, Kaygusuz Abdal gelecek kuşakların yetiştirilmesinde rol model olarak tanıtılmalıdır. Bir zümre edebiyatı olan Alevi-Bektaşî edebiyatı bünyesindeki diğer şairlerin eserleri de başka çalışmalarda bu anlamda incelenerek Alevilik ve Bektaşilikteki temel insan modeli mutasavvıf şairlerin gözünden değerlendirilmelidir.

Kaynaklar

- Alaâddin Gaybî, *Kaygusuz Abdal Külliyyatı*, Haz. Abdurrahman Güzel. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2022.
- Akman, Neslican. *Kaygusuz Abdal (Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2019.
- Artun, Erman. *Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2010.
- Ayaz, Berna. "Kaygusuz Abdal, Alaeddin Gaybi". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. 7 Temmuz 2024. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/kaygusuz-abdal-alaeddin-gaybi>
- Ceylan, Ömür. *Böyle Buyurdu Süfî*. İstanbul: Muhit Kitap, 2024.
- Çelik, Hasan. "Alevilik ve Bektaşilikte Gönül Eğitimi". *Hünkâr-Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1/1 (2014), 83-100.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. "Halk Edebiyatımızda Zümre Edebiyatları". *Türk Dili Dergisi*, Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı, 19/207 (1968), 357-423.
- Gül, İbrahim. "Alevî İncancında Can, Ruh Kavramı ve Nefsin Eğitimi". *Folklor/Edebiyat*, 27/1 (2021), 211-228.
- Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatında Dört Kapı Kırk Makam*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2023.
- Kaygusuz Abdal. *Dîvân-ı Kaygusuz Abdal*. Haz. Mustafa Sever. Ankara: Helke Yayıncılık, 2016.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. çev. Komisyon. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Mehdi Sadr. *Ehl-i Beyt Ahlâkı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özdemir, Ali Rıza. "Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı Kavramı". *e-makâlât*. 13/1 (2020a), 249-283.
- Özdemir, Ali Rıza. "Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapının Makamları". *e-makâlât*. 13/2 (2020b), 713-742.

- Özdemir, Özlem. "Kaygusuz Abdal'da Türkçe Bilinci". *Uluslararası Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Birlikte Yaşama Kültürü Bilgi Şöleni Bildiriler Kitabı*. ed. Özlem Özdemir. 117-127, Eskişehir, Türk Ocakları Eskişehir Şubesi Yayını, 2022.
- Özdemir, Özlem. "Arnavutluk'taki Bir Yazmaya Göre Bektaşilikte Edebiyatın Anlayışı". *e-makâlât*, 17/1 (2024), 90-123.
- Sever, Mustafa. "Türk Tasavvuf Edebiyatı". *Türk Edebiyatı Tarihi*. ed. Öztürk Emiroğlu. 2. Cilt/221-288. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2021.
- Şallı Koç, Mersiye. *Kaygusuz Abdal'ın Saraynâme Adlı Eserinde Tasavvuf Anlayışı*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri ABD, Yüksek Lisans Tezi. 2022.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî-Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2021.
- Şimşek, İsmail. "Bir Erdem Olarak 'Kendini Bil' Öğretisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (2022), 518-535.
- Tenik, Ali ve Göktaş, Vahit. "Tasavvuf Bilgisi: Allah'ı Allah'la Bilmek İlmine Giriş". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/1 (2016), 177-202.
- Yakıcı, Ali. "Saraynâme (Kaygusuz Abdal)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Erişim tarihi: 4 Temmuz 2024. <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/sarayname-kaygusuz-abdal>

Extended Abstract

Turkish Sufi literature emerged as a result of the reflections of this belief on Turkish literature, after the adaption of the Islamic faith by the Turks. Alevi-Bektashi literature, which is considered a group literature within Turkish Sufi literature, gained a strong structure through Sufi poets. Kaygusuz Abdal is a great Sufi poet who lived in the late 14th century and the first half of the 15th century, and produced works within the framework of this literature. He can be considered the greatest representative of Turkish Sufi literature after Yunus Emre. His works in both verse and prose constitute early examples of the literature belonging to the Alevi-Bektashi groups. Kaygusuz Abdal, who touches upon the Sufi understanding and the basic teachings of the Alevi-Bektashi path in his works, also deals with the spiritual journey and characteristics human beings should possess throughout her/his worldly life.

The primary goal of this research is to uncover the human model in Alevism and Bektashism by analysing the ideal human conception in the mind of one of the best poets in Turkish Sufi literature, Kaygusuz Abdal. The foundation of the topic we explore is found in the fundamental Sufi ideas of Kaygusuz Abdal. Divan and Saraynâme, two of Kaygusuz Abdal's works, were analysed in the study for this reason. These two pieces were chosen for the study because they are the most significant in expressing the poet's fundamental spiritual ideas, and Sarayname in particular is treated in a pedagogical manner. Among the works of Kaygusuz Abdal, Sarayname is renowned for its didactic elements. There is much metaphorical substance in this piece. Prior to the study's commencement, previously written theses, papers, and stand-alone books regarding Kaygusuz Abdal were reviewed.

The textual analysis approach was applied in this investigation. In order to uncover Kaygusuz Abdal's thoughts on the ideal and the perfect human being, the two works that were the subject of the study—Saraynâme and Divan—were first thoroughly reviewed. The pertinent points were then compiled by listing them. Then, this information was brought together under certain premises and headings, their basic meanings in Sufism were revealed, and then all of Kaygusuz Abdal's ideas on the subject were combined to try to understand his general perspective.

It is evident from the two of Kaygusuz Abdal's writings examined in this study that he believes the ideal human model ought to possess the following qualities: Knowing and recognizing God, mentioning Him, being content with the will of the Creator and trusting in Him, not postponing being on the path of God and being gentle on this path; not being rebellious, taking the prophets, especially Hz. Muhammad, Hz. Ali and ideal human beings as examples, being attached to a guide and listening to advice, knowing oneself, being free of arrogance, being polite, knowing one's place, abandoning worldly goods and beauties, being able to see the inner behind the outer, the invisible behind the visible, being trustworthy and reliable, being one in essence and word; not being a liar and a hypocrite, To be grateful, to be

patient in the face of difficulties, not to give away one's secrets to everyone, to keep secrets, not to fall into perversion, not to follow one's desires, not to deal with those who follow their desires, not to waste one's life, to have love, to think a lot and speak little, to love everything that is created, not to be selfish and greedy, to have piety, to be sensible, to be able to think correctly and distinguish between good and bad, lawful and unlawful, to have knowledge, to do one's job correctly and properly, to be forbearing, to act slowly and calmly, to have good manners, not to bear evil and grudges, not to betray, and to be an exemplary personality for people by applying all of these.

The study's findings revealed that the ideal human qualities outlined in Kaygusuz Abdal's writings are similar to those proposed by the philosophy of Four Gates and Forty Maqams, which is the fundamental life principle of Alevism and Bektashism.

ŞÜCAEDDİN VELİ ÖRNEĞİNDE LOKMA GELENEĞİNİN GÜNÜMÜZE YANSIYAN DİNİ VE KÜLTÜREL DEĞERİ

THE RELIGIOUS AND CULTURAL VALUE OF THE LOKMA TRADITION REFLECTED TODAY IN THE EXAMPLE OF SUCAEDDIN VELI

MERVE ÖZGÜR GÖDE*

Sorumlu Yazar

SEMA EKİNCEK**

SEMRA GÜNAY***

HAŞİM ŞAHİN****

Öz

Bu çalışma, lokma geleneğinin dini ve manevi anlamını, topluluk içindeki dayanışma ve aidiyet rolünü, kültürel aktarımını ve modernleşme ile birlikte geçirdiği dönüşümleri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma kapsamında nitel araştırma yönteminden faydalanılmıştır. Çalışmanın desenini fenomenoloji oluşturmaktadır. Araştırma kapsamında Alevi-Bektaşî toplumunda önemli bir role sahip olan bir Şücaeddin Veli Postnişini Dede ve Ana Bacı (eşi) ile görüşülmüştür. Çalışma sonucunda Eskişehir'deki Alevi-Bektaşî toplumunda lokma geleneğinin, geçmişten günümüze dini, toplumsal ve kültürel boyutlarıyla önemli bir yer tutmaya devam ettiği görülmüştür. Lokma geleneği günümüzde topluluk üyeleri arasındaki dayanışma ve aidiyet duygusunu güçlendirmekte ve inanç bağlamında ise bir adak, dua ve şükran ritüeli olarak önemini korumaktadır. Bununla birlikte, şehirleşme ve modernleşme süreçleri, gelenekte belirli değişimlere yol açmış; özellikle lokmanın sunumu, hazırlığı ve dağıtımı gibi aşamalarda günümüzün gereklilikleri nedeniyle bazı dönüşümler gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Alevi-Bektaşî Kültürü, Lokma Geleneği, Ritüeller ve İnanç, Modernleşme ve Gelenek, Şücaeddin Veli.

Abstract

This study aims to reveal the religious and spiritual meaning of the lokma tradition, its role in solidarity and belonging within the community, its cultural transmission and the transformations it has undergone with modernization. A qualitative research method was used within the scope of the research. Phenomenology constitutes the design of the study. As part of the research, an important Şücaeddin Veli Postnişini (a religious leader) and Ana Bacı (wife)

Araştırma Makalesi / Künye: ÖZGÜR GÖDE, Merve – EKİNCEK, Sema – GÜNAY, Semra – ŞAHİN, Haşim. “Şücaeddin Veli Örneğinde Lokma Geleneğinin Günümüze Yansıyan Dini ve Kültürel Değeri”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 309-329. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1610120>

* Doç. Dr. Anadolu Üniversitesi Turizm Fakültesi, E-mail: merveozgurgode@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7315-4284.

** Doç. Dr. Anadolu Üniversitesi Turizm Fakültesi, E-mail: semaekincek@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9186-9323.

*** Prof. Dr. Anadolu Üniversitesi Turizm Fakültesi, E-mail: sgunay26@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6663-6827.

**** Prof. Dr. Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, E-mail: hasimsahin@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8720-2817.

were interviewed, who play significant roles in the Alevi-Bektashi society were interviewed. As a result of the study, it was seen that the lokma tradition continues to have an important place in the Alevi-Bektashi society in Eskişehir with its religious, social and cultural dimensions from the past to the present. Today, the lokma tradition strengthens the sense of solidarity and belonging among the community members and maintains its importance as a ritual of offering, prayer and gratitude in the context of belief. However, urbanization and modernization processes have led to certain changes in the tradition; some transformations have been observed due to the requirements of today, especially in stages such as the presentation, preparation and distribution of lokma.

Key Words: Alevi-Bektashi Culture, “Lokma” Tradition, Rituals and Belief, Modernization and Tradition, Sucaeddin Veli.

Giriş

İnanç ve kültür, toplumların kendine özgü düşünce yapıları ve yaşam biçimleri oluşturmalarında belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, mutfak kültürü, bir toplumun inanç ve kültürel değerlerinin somut bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Mutfak kültürü, toplumların örf ve adetlerini, gelenek ve göreneklerini, aynı zamanda beslenme alışkanlıklarını içeren kapsamlı bir yapıyı ifade eder. Bu kültür, yalnızca bir toplumun tükettiği gıda ve içecek türlerini değil, aynı zamanda bu ürünlerin hazırlanış biçimlerini, tüketim süreçlerini ve kullanılan araç-gereçleri de içine alır. Dolayısıyla mutfak kültürü, bir toplumun kimliğini ve yaşam pratiklerini anlamada önemli bir anahtar niteliğindedir. Yemek, insanın biyolojik varlığını sürdürmesi için temel bir gereksinim olmasının yanı sıra, bir milletin kültürel yapısının ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Tarihsel süreç içerisinde geçmişten geleceğe aktarılan yemek olgusu, yalnızca fiziksel bir ihtiyaç olarak değil, aynı zamanda kültürel bir anlam taşıyan bir unsur olarak değerlendirilir. Alt toplumsal gruplar içinde, genel kültüre paralel şekilde, yemek olgusu; inançlar, gelenekler ve benzeri faktörler doğrultusunda işlevsel ve sembolik anlamlar kazanarak grup dinamiklerinde birleştirici bir rol üstlenebilir (Özdemir, 2018).

Türk mutfak kültürünü birçok etnik grup, dini inanç ve yöresel unsurlar oluşturmaktadır. Alevi-Bektaşî kültürü de Türk mutfak kültürünün şekillenmesine vesile olmuştur. Alevi-Bektaşî tekkelerinin ilk dönemlerinde, açıklıkla nefsin terbiyesini esas alan sufiler, mutfağı yalnızca bir ihtiyaç olarak değerlendirmemiştir. Ancak zamanla, tekkeyi ziyarete gelen misafirlerin ve gönül ehli olmaya talip olan müritlerin ağırlanması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu durum, tekkelerin yapısında mutfak biriminin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle gelişmiş Bektaşî tekkelerinde mutfak, yalnızca bir hizmet alanı olarak değil, aynı zamanda sorumluluk bilincinin ve eğitimin temel bir unsuru olarak görülmüştür (Clayer, 2006, 251).

Anadolu Türk toplumunda, inanç temelinde bir birlik ve anlam dünyası inşa eden Alevi-Bektaşî kültürü, yemek kültürünü özellikle ibadet bağlamında “lokma” kavramı ile ifade etmektedir. Lokma geleneğinin tarihine bakıldığında İslam öncesi Orta Asya Türk toplumlarına kadar gitmektedir. Orta Asya Türk topluluklarında bulunan “kut” inancı” yaşamı kutsal bir bağlamda ele alan ve toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir anlayışı temsil eder. Bu çerçevede yemek paylaşımı, yalnızca fiziksel bir gereklilik değil, aynı zamanda kutsallık atfedilen bir ritüel olarak toplumsal bağların pekiştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır (Ocak, 2003). Bu inanç, yalnızca siyasi bir yapı ile sınırlı kalmamış; aynı zamanda manevi yaşamda da derin bir yer edinmiştir. İnsanlar, bu bağlamda doğa olaylarını, zaferleri ve felaketleri ilahi bir iradenin tezahürü olarak yorumlamışlardır. Yemek, şenlik ve paylaşım gibi ritüeller

ise kut inancının toplumsal dayanışmayı güçlendiren yönlerini yansıtan uygulamalar arasında yer almıştır (Kafesoğlu, 1988; Ocak, 2003). İslam'ın kabulüyle birlikte Türk toplumlarında kut inancı ve yemek paylaşımı, İslami çerçevede yeniden anlamlandırılmıştır. Bu inanç, Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra da izlerini sürdürmüş, özellikle tasavvuf ve Alevi-Bektaşî inancında manevi otoritenin temel bir unsuru olarak şekil değiştirmiştir. Kut inancı, İslami değerlerle harmanlanarak, kutsal yemek paylaşımı gibi ritüellere evrilmiştir (Ocak, 2003). Özellikle Alevi-Bektaşî topluluklarında yemek ve lokma paylaşımı, sadece fiziksel bir ihtiyaçtan öte, manevi bir ibadet ve birlikteliği güçlendiren bir uygulama olarak görülmeye başlanmıştır. Bunun yanında tekke ve dergâhlar, "helalhane" adı verilen mutfaklarıyla, lokma geleneğinin icra edildiği merkezler haline gelmiştir. Helalhaneler, maddi ve manevi paylaşımın gerçekleştiği mekânlar olarak, toplumsal dayanışmayı artırmıştır (Arayancan, 2018).

Kızılbaşlık, Anadolu, İran ve çevresinde tarih boyunca varlık göstermiş; özellikle 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı-Safevî çatışmaları bağlamında öne çıkan önemli bir sosyal, dini ve siyasi hareket olarak şekillenmiştir (Dressler, 2013; Gölpınarlı, 1992). Kızılbaşlık, tarihsel olarak günümüz Alevilik inancının temelini oluşturan bir hareket olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, Alevilik, Kızılbaşlığın tarihsel bağlamından sıyrılarak, zamanla daha geniş ve çok yönlü bir dini-kültürel kimliğe evrilmiştir. Günümüzde Alevilik, Kızılbaşlık geleneğinin izlerini taşımakla birlikte, daha kapsamlı bir sosyo-kültürel ve teolojik çerçeveye dayanan bir inanç sistemi olarak varlığını sürdürmektedir (Ocak, 2003; Mélikoff, 1998). Kızılbaşlık'tan Alevilik'e geçiş sürecinde de lokma geleneği, değişen koşullara rağmen varlığını korumuş ve yeni anlamlarla zenginleşmiştir. Alevilikte lokmanın paylaşılması, hem Hakk'a yakınlık hem de topluluğa bağlılığın bir göstergesi olarak kabul edilir. Bu süreçte, yemek ve lokma, manevi değerlerin aktarılmasında bir araç olarak kullanılmıştır. Örneğin, Muharrem orucu sonrasında pişirilen aşure ve matem yemekleri, bu anlamda önemli bir ritüel işlevi görmektedir (Clarke, 2007).

Cemler, adak törenleri ve geçiş dönemleri gibi çeşitli ritüel ve törenlerde işlevsel bir niteliğe bürünen lokma geleneği, bu bağlamda zengin bir anlam dünyası sunmaktadır. Bu geleneğe ilişkin düzenlemeler ve yönlendirmeler, pirlilik makamında bulunan dedeler tarafından gerçekleştirilmekte; yemek yeme eylemi, onların izni ve duasına bağlı olarak icra edilmektedir. Lokma, bu açıdan pirin ya da dedenin himmetinin somut bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Bu nedenle lokmanın, topluluğu oluşturan tüm bireyler tarafından paylaşılması sağlanır. Ayrıca, dua ile birlikte tüketilen lokmanın, manevi bir sağaltıcı işlev taşıdığı düşüncesi de bu uygulamanın anlam derinliğini artırmaktadır (Özdemir, 2018).

Alevi-Bektaşî kültürü kırsal yaşamda şekillenen ve ritüelleri ile inanç sistemi kırsal yaşam dinamiklerine dayanan bir inanış olarak ortaya çıkmıştır. Ancak köyden kente göç hareketleri, kentleşme ve modernleşme süreçleri, zamanla her alanda olduğu gibi Alevilik üzerinde değişimlere neden olmuştur. Kırsal bağlamda gelişen kurum ve pratikler, kent yaşamının dinamikleriyle birlikte dönüşüm sürecine girmiştir.

Bu bağlamda lokma geleneğinin dini ve manevi anlamını, topluluk içindeki dayanışma ve aidiyet rolünü, kültürel aktarımını ve modernleşme ile birlikte geçirdiği dönüşümleri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaca ulaşabilmek için öncelikle lokma geleneği örneğinden yola çıkarak yiyeceklerin, topluluğun inanç ve ritüel dünyasında nasıl bir dönüşüm geçirdiği ve hangi törenlerde kullanıldığı belirlenmiştir. Daha sonra bu modern zamanlardaki değişimin izleri tespit edilmiş ve sosyal değişim teorisi perspektifinden konuya bakılmıştır. Literatürde Alevi Bektaşî topluluğunda yemek ritüellerini araştıran çalışmalar bulunmaktadır (Özkoç vd. 2019;

Gündüzöz, 2012; Algar, 2008; Özdemir, 2018; Kıranathlıoğlu, 2018; Akbulut, 2010). Bunun yanında Aleviliğin geçirdiği sosyal değişime yönelik çalışmalar da mevcuttur (Türktaş ve Taş, 2021; Tanrıverdi, 2019; Eker, 2019; Demirer, 2018). Bu çalışma ile Alevilikte gerçekleşen sosyal ve kültürel değişimleri yemek kültürü açısından ele alması nedeniyle özgündür. Bu bağlamda çalışmanın teorik katkısı, lokma geleneği içerisindeki yemek kültürüne ilişkin değişimlere odaklanarak bu alanda literatürü zenginleştirmesidir. Çalışmanın pratik katkısı ise lokma geleneğinde bulunan gastronomik özelliklerin sürdürülebilirliğine ve genç nesillere aktarımına yönelik öneriler getirmesidir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Alevilik ve Sosyokültürel Değişim

Sosyal değişim, bir grup içindeki bireylerin davranışlarında, kültürel kurallar ve toplumsal yapılarla ilişkilerinde meydana gelen farklılıkları ifade eder (Eroğlu, 1998, 117). Sosyokültürel değişim ise toplumsal yapıdaki dönüşümleri ve bu dönüşümlerin bireyler üzerindeki etkilerini kapsar. Modernleşme süreci, geleneksel olanı dönüştürerek toplumsal alışkanlıkları değiştirmiş ve yeni davranış biçimlerini beraberinde getirmiştir (Tanrıverdi, 2019).

Alevilik, Cumhuriyet sonrası dönemde özellikle 1950'li yıllarda köyden kente artan göç dalgasıyla önemli bir değişim sürecine girmiştir. Bu süreçte, Alevilik dini bir kimlikten politik veya etnik bir yapıya evrilmiş ve geleneksel ritüellerin aktarımı zorlaşmıştır (Aktay, 1999). Kent ortamında siyasal, kültürel ve ideolojik olarak değişen Aleviler, kırsaldaki ritüellerini ancak 1960-1970'lere kadar koruyabilmiştir (Dierl, 1991). Alevilik, sosyal yapıdan ilişkilere kadar birçok alanda değişime uyum sağlayarak yeni bir toplumsal anlayış geliştirmiştir (Taşkın, 2013). Aleviliğin süreç içerisinde geçirdiği sosyal ve kültürel değişime yönelik literatürde yapılmış çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar göç, modernleşme, kırsal alanlar, kentleşme üzerine yoğunlaşmaktadır (Çatlı Özen, 2013; Türktaş ve Taş, 2021; Tanrıverdi, 2019; Eker, 2019; Demirer, 2018).

Çatlı Özen (2013) çalışmasında kentleşme ve modernleşme bağlamında Alevi topluluklarının cemevleri üzerinden oluşturdukları ritüel ve topluluk yapıları incelenmiştir. Çalışmanın sonucunda Aleviliğin modernleşmesi, kültürel ve dini unsurların kaybına yol açabilecek bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Dini pratiklerdeki modernleşme, topluluk yapısını önemli ölçüde değiştirebilmektedir. Bu bağlamda, ritüeller inancın merkezinde yer aldığından, bu alandaki köklü değişimlerin öğreti üzerinde olumsuz etkiler yaratması muhtemel olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Demirer (2018) çalışmasında Afyonkarahisar Şuhut ilçesine bağlı Kayabelen Köyü'nde Alevilik ve onun şekillendirdiği sosyokültürel yapının, köyden kente göçle nasıl etkilendiğini incelemektedir. Araştırmada göç, kentleşme ve toplumsal değişim kavramlarına teorik bir çerçeve sunulmuş, nitel araştırma yöntemleriyle Kayabelen Alevilerinden elde edilen veriler analiz edilmiştir. Araştırmanın sonuçları köyden kente göçün, inancsal ve kültürel öğelerin aktarımında ciddi sorunlara yol açtığını göstermiştir. Bu durum, Alevi ocaklarının geleneksel sözlü aktarım yöntemiyle nesilden nesile ulaşan öğelerini kaybetme riskiyle karşı karşıya olduğunu ortaya koymaktadır.

Tanrıverdi (2019) yaptığı çalışmasında modernleşmenin Adıyaman Alevi toplumu üzerindeki etkilerini, dağlık ve ovalık kırsal alanlar üzerinden karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Araştırma, Merkez ilçeye bağlı dört dağlık köy (Akçalı, Yazıbaşı,

Yedioluk, Kozan) ve dört ovalık köyde (Karakoç, Kızılcahöyük, Yarmakaya, Börgenek) gerçekleştirilmiş; saha gözlemleri, arşiv taramaları ve elli kişiyle yapılan yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmelerle desteklenmiştir. Çalışmanın sonucunda dağlık kırsalın geleneksel ve muhafazakâr bir yapı sergilerken, ovalık kırsalın modernleşme etkisiyle sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda değişim yaşadığını ve seküler bir yönelime sahip olduğunu ortaya konulmuştur.

Türktaş ve Taş (2021) yaptıkları çalışmada, göç ve kentleşmenin Alevi ritüelleri ve inanç pratikleri üzerindeki etkilerini, Sivas kırsalı ve İstanbul kentleşme süreci bağlamında ele almaktadır. Sivas'ta aynı ocağa bağlı beş köyde gerçekleştirilen saha çalışması, kırsaldaki geleneksel Alevi ritüellerini ve inanç pratiklerini incelemiştir. İstanbul'da ise dört ilçede kırsaldan göç eden Alevilerle yapılan mülakatlar, kentleşmenin bu ritüeller ve pratikler üzerindeki dönüşümünü ortaya koymuştur. Araştırma, Sivas Alevilerinin kent yaşamında dayanışmayı sürdürme ve geleneklerini koruma çabalarını değişen kültürel bağlamlar ışığında değerlendirmiştir.

1.2. Alevilikte Sosyal Değişim Teorisi Bağlamında Lokma Geleneği

Bu çalışmada Alevi kültüründe olan Lokma teorisi sosyal değişim teorisi bağlamında ele alınmıştır. Sosyal Değişim Teorisi (Social Exchange Theory), sosyal değişimlerdeki insan davranışını açıklamak için kullanılmaktadır (Çetin ve Şentürk, 2016). Bireylerin toplum içindeki rollerini ve etkileşimlerini belirleyen ve bir toplumun üyeleri arasında ortak kabul gören kültürel kuralları değerler, normlar, ritüeller ve törenler, dil ve iletişim ve gelenekler oluşturmaktadır. Toplumsal yapılar ise bireylerin toplum içindeki ilişkilerini, rollerini ve statülerini düzenleyen sistemlerdir. Aile, eğitim sistemi, din ve inanç sistemleri, ekonomik sistem, siyasi sistem, hukuk ve sosyal sınıflar toplumsal yapılar içinde değerlendirilmektedir. Bu bağlamda hem kültürel kuralları hem de toplumsal yapılar içerisinde yer alan yemek kültürü de zaman içerisinde sosyal değişimden etkilenmektedir.

Yemek kültürü, toplumların inanç sistemleri, gelenekleri ve yaşam biçimleriyle doğrudan ilişkilidir. Dini kurallar dinin temel kurallarından gelmesine rağmen dinin algılanışı ve uygulanışı yerel kültürün geleneksel ve örfi kurallarından da etkilenmektedir (Menemencioğlu, 2012). Dini inançlar, sadece bireylerin besin tercihlerinde değil, aynı zamanda yemeklerin hazırlanışından tüketim şekline kadar tüm süreçlerde etkili olabilmektedir. Özellikle İslam dini bağlamında yemek kültürü, sofrada adabı ve yemekle ilişkilendirilen sembolik anlamlar, inanç sistemlerinin somut bir yansıması olarak karşımıza çıkar. Alevi-Bektaşî toplulukları, inançlarını yeme-içme alışkanlıklarına ve ritüellerine entegre ederek, bu alanda zengin bir kültürel miras oluşturmuşlardır. Bu bağlamda, lokma geleneği, aşure yapımı ve sofrada adabı gibi uygulamalar, Alevi-Bektaşî kültürünün manevi ve sosyal boyutlarını anlamak için önemli ipuçları sunmaktadır.

Din, toplumların yemek kültürünü şekillendirerek bireylerin gıda tercihlerini etkilemektedir. Besinlere dini semboller yükleyip kutsallık atfederek, sofrada adabını ve yemek ritüellerini düzenleyerek inanç sistemini kurmaktadır. Ayrıca, din sadece yemeğin tüketim süreçlerini değil, üretim süreçlerini de biçimlendirmektedir. Bu bağlamda, Alevi-Bektaşî topluluklarının kültürel ve inanç değerleri, yemek kültürü, sofrada düzeni ve ritüeller üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Gürhan (2017) yaşamın her alanında kendini hissettiren bir olgu olarak dinin –İslam dini özelinde- toplumların yemek kültürünü etkilemesi bağlamında bireylerin yemek/gıda tercihlerini nasıl etkilediği ve dinin beslenme üzerinden inanç sistemini nasıl

kurduğunu ele almıştır. Çalışma sonucunda dinin besinler üzerinden dini ritüeller oluşturarak, besinlere yüklediği dini semboller aracılığıyla onlara kutsallık atfederek ve sofrada adabını şekillendirerek de yemek üzerinden inanç sistemini oluşturduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca dinin yemeğin sadece tüketim süreçlerini değil üretim süreçlerini de aynı şekilde etkilediği vurgulanmıştır. Bu açıdan bakıldığında Alevi-Bektaşî toplumlarının kültürü ve inanışları da yemek kültürlerini, sofrada düzenlerini, yemek ritüellerini etkilemiştir. Literatür incelendiğinde Alevi-Bektaşî toplumlarının mutfak kültürlerine araştırmaya yönelik çalışmalar bulunmaktadır (Özkoç vd. 2019; Gündüzöz, 2012; Algar, 2008; Özdemir, 2018; Kıranatlıoğlu, 2018; Akbulut, 2010).

Algar (2008) Alevi-Bektaşî mutfağının belirgin bir şekilde Türk kültürünün izlerini taşıdığını ifade etmektedir. Bektaşî inancında mutfak, özellikle “ocak” kavramı, Şaman geleneklerinin bir devamı olarak kutsal bir eğitim ve terbiye alanı olarak kabul edilmektedir. Mutfakta üstlenilen görevlerin, bireylerin sahip olduğu rütbelere üzerinde etkili olduğu da belirtilmektedir. Gündüzöz (2012) çalışmasında Bektaşî tekkesinde sofrada ve yeme-içme kültürünün ve Bektaşî düşüncesinde yer alan bazı gıdaların sembolik ve mitolojik bağlamda incelemeyi amaçlamıştır. Çalışma sonucunda tekkede yeme ve içme ile ilgili pek çok âdet ve uygulamanın Bektaşî tarikat yapısının teorik ve felsefi boyutunun birer izdüşümü olduğu, bu doğrultuda merasimlerdeki pek çok öğenin Bektaşî terminolojisini açıklayan birer simge durumunda kullanıldığı ortaya çıkmıştır.

Türk kültüründe, aşurenin bir ayın niteliğinde pişirilmesi geleneği, Bektaşî inancının bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Dergâhlarda tören eşliğinde kazanlarda hazırlanıp dağıtılan aşure, zamanla evlerde de pişirilmeye başlanmış ve bu gelenekle birlikte aşure dağıtımına özgü kapların kullanımı da gelişmiştir. Akbulut (2010) aşurenin farklı anlam katmanlarının yanı sıra, yapım ve sunum sürecinde kullanılan nesnelere detaylı bir şekilde incelemeyi amaçladığı çalışmada Bektaşîlerde aşure, pişirmesi ve yemesi tanımlı ciddi kurallara dayanan bir gelenek olduğunu vurgulamışlardır. Bunun yanında geçmişten günümüze Bektaşîlerde aşure pişirme, servis etme ve yenmesinde değişiklikler olduğunu belirtmişlerdir.

Ersal ve Görgülü (2017) yaptığı çalışmada Alevi inanç sistemindeki yemek kültürü ve bu kült çevresinde oluşan ritüel ve inanç pratikleri ele almaktadır. Çalışma sonucunda Alevi inanç sisteminde ritüellerin yeme ve içme merkezli bir yapı sergilediğini ifade etmişlerdir. Bunun yanında Alevi inanç sistemindeki sofrada ve yemek merkezli inançsal algının bireyin sosyal hayatına da yansıdığını da tespit etmişlerdir.

Özdemir (2018) yaptığı çalışmada lokma geleneğinin Alevi-Bektaşî toplumundaki sembolik yönü araştırılmış, belirli besinlerin tarihsel süreçleri ve kültürel boyutları ortaya konulmuştur. Ayrıca bu besinlerin alt topluluğun anlam dünyasında yeniden şekillenip hangi ritüellerde kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Sonuçta lokmanın bir besin maddesi işlevini yitirerek toplumsal birliği sağlayıcı, bireyleri kaynaştırıcı, inançsal bağlamda çeşitli dinî şahsiyetlerin ve Alevi-Bektaşî önderlerinin yaşamlarına gönderme yapan bir gelenek olduğu görülmüştür. Kıranatlıoğlu (2018) Alevi-Bektaşî geleneğinde yemek dualarını derlediği araştırmada duaların bir yandan alevi inancını ve kültürünü özetlerken diğer yandan Alevilerin dilek ve temennilerini dile getirdiği ifade etmiştir.

Türkiye’de yaşayan her etnik grubun kendine özgü yeme-içme alışkanlıkları, mutfak ve sofrada gelenekleri bulunmaktadır. Özkoç vd. (2019) yaptıkları çalışmada Nevşehir ili sınırları içerisinde yer alan, köklü bir geçmişe sahip ve özellikle mutfak

kültürü açısından zengin bir mirası barındıran Alevi-Bektaşî topluluğunu incelemeyi amaçlamışlardır. Araştırma kapsamında, Nevşehir ili Hacıbektaşî ilçesinde yaşayan ve farklı demografik ile kişisel özelliklere sahip 15 katılımcıyla birebir görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmeler sonucunda, Alevi-Bektaşî topluluğunun Cem ibadetlerinde, Muharrem orucu döneminde, toplu törenlerde ve bayramlarda tükettikleri yiyecek ve içecekler, özel anlam attettikleri gıda ürünleri, tüketimden kaçındıkları hayvan etlerine ilişkin gerekçeler ve sofraya adabına dair tespitler ortaya konulmuştur.

Eker (2019) yaptığı çalışmasının bir bölümünde geleneksel ve kent ortamında yapılan Alevi cemlerindeki lokma pratiklerini karşılaştırmaktadır. Geleneksel cemlerde katılımcılar, lokmalarıyla gelir, dâra durarak dededen tek tek lokma duası alır ve dedeye secde ederek yerlerine otururlar. Secde, insanlığa ve topluluğa saygıyı ifade eder. Kent cemlerinde ise lokma duası genellikle cemin sonunda topluca yapılmaktadır. Geleneksel cemlerde kurban lokması yaygındır ve kurban, dede tarafından kutsandıktan sonra pişirilerek paylaşılır. Kurban dışındaki lokmalar, eşit şekilde paylaşılarak çoğunlukla evlere götürülür. Bu uygulama, cemevlerinde de benzer şekilde devam etmektedir. Ev cemlerinde ise lokmalar genellikle meyve, kurabiye veya börek gibi pratik yiyeceklerden oluşur ve cem sonunda hep birlikte tüketilir. Modern Alevilikteki uygulamalar hâlâ oluşum sürecinde olduğundan, bu değişimlerin dinamik bir süreç olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Tapan (2023) yaptığı çalışmada, Alevi topluluğunda yemek erkânının mitler ve semboller bağlamında inanç sistemi ve gündelik hayat pratiği ile ilişkisini incelemektedir. Araştırma, Kocaeli Balören Köyünde yaşayan veya kendini Alevi kimliğiyle tanımlayan 18 kişiyle yapılan görüşmeler ve katılımcı gözlem yoluyla gerçekleştirilmiştir. Bağlantı Cemi ve Gönül Birliği Lokması gibi ritüel etkinliklerde yemek kültürünün kimlik inşasındaki rolü analiz edilmiştir. Sonuçlar, Balören Köyü Alevilerinin Muharrem, Hızır ve Kasım oruçları ile musâhiblik, düşkünlük ve görgü cemlerinde geleneksel lokma ve kurban yemeklerini sürdürdüğünü göstermiştir. Pilav, gözleme, lokum, aşure gibi yiyecekler sıkça yapılırken, musâhiblik ceminde kutsal kabul edilen süt, elma, bal ve üzüm tüketilmektedir. Yemek erkânlarının, grup kimliğine sadakati pekiştirdiği ve kolektif dayanışma pratiklerini güçlendirdiği belirlenmiştir.

Çalışmalar göstermektedir ki, Alevi-Bektaşî kültüründe yemek geleneğinin yalnızca fiziksel bir ihtiyaç karşılamaktan öte, inanç, ritüel ve toplumsal birliği sağlayan bir araçtır. Lokma geleneği, aşure yapımı, yemek duaları ve sofraya düzeni gibi uygulamalar, bu toplumların inanç sistemleriyle harmanlanmış sembolik anlamlar taşımaktadır. Yemeklerin hazırlanışı, sunumu ve tüketim süreçleri, dini ve kültürel değerlerle şekillenirken, sofraya düzeni ve yemek duaları gibi pratikler de topluluk üyeleri arasında bağları güçlendiren ritüeller haline gelmiştir. Aynı zamanda, bu geleneklerin tarihsel süreç içerisinde değişim gösterdiği, ancak özündeki manevi ve toplumsal işlevlerin devam ettiği de vurgulanmaktadır. Bu incelemeler, yemek kültürünün bir topluluğun kimlik inşasında ve inanç dünyasında nasıl merkezi bir rol oynadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Çalışmanın Yöntemi

Alevi-Bektaşî lokma geleneğinde gerçekleşen sosyal değişimleri anlama gereğiyle nitel bir araştırma olarak tasarlanmıştır. Nitel araştırma, incelediği probleme ilişkin sorgulayıcı, yorumlayıcı ve problemin doğal ortamındaki biçimini

anlama uğraşı içinde olan bir yöntemdir (Guba ve Lincoln, 1994; Klenke, 2016). Bu araştırma, nitel araştırma deseni olarak olgubilim (fenomenoloji) yöntemini benimsemektedir. Olgu bilim ile bireylerin bir kavram ya da olgu hakkında yaşadıkları deneyimlerini, beklentilerini ve algılarını derinlemesine inceleyerek açıklamaktadır (Creswell, 2007). Olgu bilim çalışmalarında başlıca görüşmeler veri toplama aracı kullanılmaktadır. Bu çalışmada derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Doğal araştırma yöntemlerinden biri olan derinlemesine görüşmede karşıdaki kişinin ilgileri, motivasyonu, düşünceleri açığa çıkarma, bilinmeyen yeni verilerin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır (Uslu ve Demir, 2023). Derinlemesine görüşme yapılan çalışmalarda amaç olaylara görüşülen kişinin bakış açısından bakarak olayların doğasını kavramayı ve anlamayı hedeflemektedir (Rubin & Rubin, 2012, s. 3). Araştırma kapsamında, Alevi-Bektaşlı toplumunda önemli bir role sahip olan bir Şücaeddin Veli postnişini dede ve Ana Bacı ile (eşi) görüşülmüştür. Katılımcılar, lokma geleneği ve toplumsal ritüeller konusunda bilgi sahibi ve deneyimlidir. Görüşmeler, katılımcıların kendi yaşam alanlarında yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Her bir görüşme yaklaşık bir saat sürmüş ve katılımcıların izinleri doğrultusunda ses kayıt cihazı kullanılarak kaydedilmiştir. Araştırmada veri toplama aracı olarak açık uçlu sorulardan oluşan yarı yapılandırılmış soru formu kullanılmıştır. Araştırmada kullanılan soru formu, literatür taramasından (Özkoç vd. 2019; Gündüzöz, 2012; Algar, 2008; Özdemir, 2018; Kıranatlıoğlu, 2018; Akbulut, 2010) elde edilen bilgiler kullanılarak geliştirilmiştir.

Eskişehir’de yaşayan Alevilerin Lokma anlayışına yönelik görüşlerini belirlemek amacıyla şu soruların sorulmuştur:

- 1) Cem törenlerinde veya diğer dini etkinliklerde lokmanın manevi anlamını nasıl açıklarsınız?
- 2) Lokma duasını yaparken hangi unsurlara dikkat ediyorsunuz?
- 3) Lokmanın hazırlanışı ve sunumunda dikkat edilmesi gereken kurallar veya gelenekler nelerdir?
- 4) Lokma geleneğinin mutfaktaki uygulamalarına bakıldığında geçmişteki ve günümüzdeki uygulamalar nelerdir?
- 5) Lokma geleneğinin mutfaktaki uygulamalarına bakıldığında geçmişten günümüze değişen uygulamalar nelerdir?
- 6) Lokma geleneğinin genç nesillere aktarılması için hangi adımları önerirsiniz?
- 7) Sizce bu gelenek, modern dünyada nasıl yaşatılabilir ve korunabilir?

Verilerin çözümlenmesinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Betimsel analizde, görüşülen veya gözlenen bireylerin görüşlerini çarpıcı bir şekilde yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara sık sık yer verilmektedir. Böylece, elde edilmiş bulgular düzenlenmiş ve yorumlanmış bir şekilde okuyucuya sunulabilmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2013). Bu sayede elde edilen bilgiler okuyucuya açık ve yorumlanabilir bir şekilde sunulabilmektedir. Görüşmelerden elde edilen veriler özetlenmiş ve yorumlanmıştır. Betimsel analizde veriler, aşağıda verilen aşamalara göre analiz edilir (Yıldırım & Şimşek, 2013):

- 1) Betimsel analiz için çerçeve oluşturma,
- 2) Tematik çerçeveye göre verilerin işlenmesi,
- 3) Bulguların yorumlanması.

Araştırmanın güvenilirliğini sağlamak amacıyla uzman incelemesi yapılmıştır (Yıldırım & Şimşek, 2013, s. 302). Katılımcılardan elde edilen veriler ışığında ortaya

çıkan tema ve kodlar araştırmacılar ve bir alan uzmanı ile değerlendirilmiştir.

Verilerin Analizi

Sorulardan elde edilen verilerin analizi sonucunda cemlerde gerçekleşen lokma geleneğindeki yemek kültürüne yönelik unsurlar altı ana tema ve bu temalar altında alt temalar ile verilmiştir. Bu ana temalar şekil 1’de gösterilmektedir:



Şekil 1. Lokma Geleneğindeki Yemek Kültürüne Yönelik Unsurlar

Lokma Geleneğinde Dua ve Kurban

Lokma kavramı Alevi inancında yalnızca beslenme ihtiyacını karşılayan bir öğün ya da yemek olmaktan öte derin sembolik ve ritüel anlamlar taşımaktadır. Katılımcılardan alınan veriler, lokmanın toplumsal ve manevi bağların güçlenmesinde oynadığı merkezi rolü ortaya koymaktadır. Lokma, cem ritüellerinin temel bir unsuru olarak, yalnızca paylaşımı değil, aynı zamanda dua, müzik ve anlatıyla birleşerek bir bütünlük oluşturmayı simgelemektedir. Lokmanın, ikrar, görgü, dar, düşkünlük, musahiplik gibi cemlerin yanı sıra Nevruz, Muharrem, Hızır gibi özel günlerde ve aile arasında yapılan sohbetlerde de önemli bir yer tuttuğu belirtilmektedir. Bu kavramın geniş ve kapsamlı anlam ve işlevini vurgulayan ifadelerle aşağıda yer verilmektedir:

“Alevilikte lokma çok önemlidir. Lokma yapılan şeyi de simgelediği için çok önemlidir. Lokma deyince aklımıza sadece yenilecek şey gelmemeli; dua lokmadır, saz çalmak lokmadır, cemde anlatmak da lokmadır. Yani lokmayı sadece yemeğe getirip bağlamak olmaz, bu dar bir düşüncedir. Küçük bir şey görmektir. Tüm cemlerde lokma birbirine yakın, benzerdir. Alevi cemleri 5 çeşittir; bu cemlerin adı ile de anılır: “İkrar cemi, görgü cemi, dar cemi, düşkünlük ve musahiplik cemi. Bunlar Aleviliğin değişmezleridir. Altıncı cem de İrşad cemleridir. (Perşembe akşamı) ya da normal zamanlarda aile arasında sohbet ettiğimiz cemler; Nevruz cemi, Muharrem cemi, Hızır cemi, 40 lokması cemi, hatta çocuk olduğunda beraber olmaya vesile alan cemler; yağmur cemi gibi yapılan lokmaya ismini verir”

Lokma Geleneği ve Kurban Ritüeli

Alevi-Bektaşî ritüellerinde kurban, yalnızca bir dini vecibe değil, aynı zamanda toplumsal dayanışmanın ve paylaşımın bir simgesi olarak görülmektedir. Katılımcının ifadeleri, kurbanın özellikle ikrar, musahiplik ve dar cemleri gibi temel ritüellerde vazgeçilmez bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Cemlerin başlangıcında kurban kesiminin niyet edilerek yapılması ve bu sürecin ritüelin ayrılmaz bir parçası olması, topluluk içerisindeki birlik ve uyumun korunmasına hizmet etmektedir. Bununla birlikte, modernleşme ve zaman yönetimi gibi nedenlerle kurban kesiminin cemden farklı yerlerde gerçekleştirildiği ve bu durumun geleneksel ritüel uygulamalarında bazı değişikliklere yol açtığı ifade edilmiştir. Katılımcıların açıklamaları cemlerin yalnızca

dini değil, aynı zamanda sosyal bir arınma ve uzlaşma zemini olarak işlev gördüğünü vurgulamaktadır. Aynı zamanda kurban ritüellerinin modern yaşamın etkileriyle nasıl yeniden şekillendiğini ve geleneksel uygulamalar içindeki anlamını daha yakından incelemektedir. Bu konulara yönelik katılımcıların ifadeleri şu şekildedir.

“Üç cemde kesinlikle kurban kesilir. Bunlar İkrar, Müsahiplik ve Dar cemleridir. Kurban kesiminde önce cem yapmaya niyet edilir. Ve niçin kurban kesileceği, lokma yapılacağı cem yapılacağı belli olur. Evvelden Kurban ceme gelir, cem başladığında kesilirdi. Şimdi zamana uyuluyor. Cem başlamadan başka yerde kesimhanede kesiliyor. Zaman değerlendiriliyor. Kurban başka yerde de olsa kesilirken kurban sahibine soruyorum, öbür dedelerde soruyor. Akşama ceminiz olacak bir sorun çıkarsa, dargınlık küskünlük alacak olursa, çıkarsa, birisi şikâyetçi olursa kurbanınız heba olur. O zaman ben ceminizi yapmam. Varsa böyle bir şey hemen söyleyin cem başlamadan burada çözelim hemen, derim.”

Katılımcılar kurban ritüelinde hem manevi hem de pratik unsurlardan söz etmiştir. Özellikle kesilecek kurbanın seçiminde de kurbanın hal ve hareketlerine bakıldığından söz edilmiştir. Hayvanın huzursuz olması, niyetin doğru olmayabileceği veya bir olumsuzluk yaşanabileceği düşüncesini; sahibine yönelmesi manevi bir bağın veya kurbanın gönüllü bir şekilde sunulmasının sembolü olarak algılanmasını, hayvanın kendiliğinden yere yatmasının ise kesime uygun olmadığına dair bir işaret olarak yorumlanabilir. Örneğin bu durumda başka bir hayvan tercih edilir. Kurbanı kesmek veya parçalamak, genellikle bu konuda ıkrarlı (söz vermiş ve adanmış) bir kişi tarafından yapılır. Bu kişi, ritüelin kutsallığını bozmamak ve doğru bir şekilde yerine getirmekle yükümlüdür. Bu ritüelin toplulukların yaşadığı bölgelere ve geleneklerine göre bazı farklılıklar gösterebilir. Bu tür farklılıklar, yerel geleneklerin Alevi-Bektaşî inancına kattığı zenginliklerdir.

“Eskiden cemevinde kesilecek kurbana bakılırdı. Kurban serbest bırakıldı. Kurban hoplar zıplarsa bir şey var mı diye sorulurdu. Kurban eğer kurban sahibine giderde sakince ona bakar koklarsa sevinilirdi. Çünkü kurban kesecek kişinin sorununun olmadığını ifade ederdi. Bunlara dikkat edilirdi. Hayvan yatıverirse kesilmezdi. Bu hayvan behire oldu denir, kurban için başka bir hayvan getirilirdi. Yani bizim her davranışımız, yapılan her şey ibadet olarak görülür. Eskişehir taraflarında böyle oluyor, ama Ankara tarafında kurban tekbiri yapılırken hayvan işerse işaret gösterdi der hayvan hemen kasap tarafından kesilir. İkrarlı biri kurbanı parçalar. Yemeği ise aşçı yapar. Çerağın düz olması güzel şule vermesi bile önemli hepsi birbiri ile ilintilidir.”

Kurban için kesilen hayvanın derisi ve kemikleri, eskiden büyük bir saygıyla ele alınır, asla çöpe atılmaz; bu malzemeler doğaya zarar vermemek adına bir çukura gömülürdü. Ancak zamanla, şehir hayatının getirdiği hız ve pratiklik, bazı geleneklerin değişmesine yol açtı. Bugün, pek çok insan bu eski ritüelleri hızlıca tamamlamayı tercih etse de eski uygulamaları yaşatmak için uğraşanlar, geçmişin değerlerini anlatmaya ve yazılı hale getirmeye devam ediyorlar. Bu süreç, topluluğun geçmişiyle olan bağını korumak ve genç nesillere aktarmak adına büyük önem taşıyor.

“Elbette bu ritüeller devam ediyor ama zaman bu. Kestiğin hayvanın derisini kemiklerini dahi köpeklere atamazsın. Çukur kazar çukurun içine kapatırsın. Evvelden böyleydi. Ama şimdi böyle değil. Şehir hayatı. Bir an önce bitsin istiyor insanlar. Ama ben hepsini anlatıyorum eskiden böyleydi diye. Ben bunları kitaplarımda bunun için yazıyorum, unutulmaması için.”

Kurban kesimi olan cemler olduğu gibi kurbanın zorunlu olmadığı cemler de bulunur. Bu kişinin imkânlarına, niyetine ve ihtiyaçlarına göre şekillenir. İbadetin özü, kurban kesmekten çok, niyet ve paylaşımın ruhunda yatar. Kurbanın olmadığı

durumlarda, cem yine yapılabilir. Bu tür cemlerde niyet ve dua, ibadetin merkezindedir. Böyle durumlarda ağız tatlılığı ve sakka suyu denilen ritüellere geçilir. Ayrıca kişinin isteğine göre farklı yiyecekler de servis edilebilir. Cem sırasında ‐ağız tatlılığı‐ için genellikle tatlı yiyecekler sunulur. Lokum, kuru üzüm veya bisküvi gibi yiyecekler hem bir jest hem de cem katılımcılarının ağızlarının tatlanmasını sağlayan simgesel bir anlam taşır. Buna yönelik ifadeler şunlardır:

‐Kurban kesilmesi kesin kural mı? Eğer cem yapacak kişinin hali vakti yerindeyse kurban kesilir. Ev ceminde veya birlik lokması yapılırken hiç kurban kesmeden de cem yapılabilir. O zaman başka bir çeşit yemek verilir. Kurban olmayan cemlerde hemen ağız tatlılığı verilip sakka suyuna geçilir. Ağız tatlısında lokum bisküvi kuru üzüm gibi yiyecekler vardır.‐

Lokma Geleneğinde Duanın Önemi

Alevi inancında dua ibadet ve manevi yaşamın temeli olarak tanımlanır. Alevi-Bektaşî geleneğinde dua, sadece kelimelerle ifade edilen bir ritüel değil, aynı zamanda bir niyet, arınma ve gönülden gelen bir yakarıştır. Dua, Allah’a yönelirken Hz. Peygamber ve onun ehlibeyti şefaatchi kabul edilen manevi rehberler olarak zikredilir. Ehl-i beytin kutsallığına duyulan bu derin bağlılık, inancın hem ritüel hem de toplumsal boyutlarını şekillendirir. Alevi toplumu, duaların anlamını ve etkisini, bağlı oldukları ocak, dede geleneği ve toplumsal dayanışma unsurlarıyla birlikte değerlendirir. Bu bağlamda, Alevilikte dua sadece bir ibadet değil, inanç sisteminin temel dayanağıdır ve topluluk bilincinin en güçlü ifade biçimlerinden biri olarak kabul edilir. Buna yönelik ifadeler şu şekildedir:

‐Bizim inancımızda dua çok önemlidir. Şefaathar dediğimiz şefaathar olduğunu düşündüğümüz Hz. Peygamberi, onun Ehl-i beytini Hazreti peygamberin neslini vesile kılarak ettiğimiz duaları Allah kabul eder diye düşünürüz. Alevi toplumu sadece bunu düşünür. Alevi inancının birbirine bağlılığın sevgisinin tamamı buradan gelir. Dedeyle inanmak, dedenin arkasından gitmek, dedenin yaptıklarının yanlış olmadığını düşünmekten gelir. Yapılan her şey dua ile başladığında bizim için bir anlam kazanacağını düşünürüz. Her yapıldıca dua ederiz. Duayı yaparken Allah’ın ismini, peygamberin ismini, Ehlibeytini, on iki imamların ismini ve bulunduğun ocağın ismini vererek dua ederiz ki. Allah bizim duamızı kabul etsin geri çevirmesin, kabul etsin diye.‐

Alevi inancında manevi liderlik algısını, Hz. Peygamber ve ehl-i beytin fiziksel ve manevi özellikleri üzerinden şekillendirir. Nübüvvet mührü ve ehlibeyte atfedilen kutsal işaretler, sadece birer sembol değil, inanç dünyasının derin anlamlarla dolu unsurlarıdır. Hz. Peygamber’in eliyle başlayan bu kutsiyet, Hacı Bektaş Veli ve onun soyundan gelen dedelere de taşınır. Alevi toplumu, dedeyi sadece topluluğun lideri olarak değil, aynı zamanda dualarıyla şifa dağıtan ve manevi gücü temsil eden bir figür olarak görür. Bu inanç, dedenin eline ve duasına verilen büyük değeri ortaya koyarken, topluluk için dua ve şefaatin somutlaşmış bir ifadesi olarak da kabul edilir. Katılımcılar buna yönelik şu ifadeleri söylemiştir:

‐Söyle düşünülür; Aleviler Hz. peygamberin nübüvvet mührünün önemli olduğunu dokununca cehennem narı görmeyeceğini düşünür. Bununla dedeler yolu ile bugüne yansımaları düşünür. Hz. Peygamberin nübüvvet mührü iki omzunun arasındaydı. Hz. Ali efendimizin iki kaşının arasındaydı, Hz. Hasan efendimizin de iki dudağının birleştiği yerde kırmızı bir nokta bendi. Hz. Hüseyin efendimizin boynunda bir hilal gibiydi, Hacı Bektaş veli efendimizin avucunun içinde yeşil bir nokta bendi. Şimdi insanlar dedeyi öyle yüceltirler ki onun soyundan geldiği için. Dedenin avucunun içini öpmeye çalışır Alevi toplumu. Dedem bir dua ediver de sırtımı okşa ... Çünkü Hz. Peygamberin eli diye düşünür onu. Hacı Bektaşî Veli’nin eli diye düşünür. Ve sen onu elini üzerine

sürdüğün zaman bütün ağırların sızıların inançla baka geçeceğini düşünür. Dede elimi tuttuğu ve elini omzuma vurduğu zaman ben bütün hastalıklardan kurtulacağım ve yaptığım her şeyi onun duasıyla sayesinde kazanacağım der. Peygamberin eli gibi düşünür, ağırlarının sızılarının geçeceğini düşünür.”

Cem, bireyin manevi yolculuğunu şekillendiren ve toplumsal dayanışmayı pekiştiren bir ibadet ortamı olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca cem sırasında yapılan her eylem ibadet olarak kabul edilir; lokma paylaşımı, darda durmak, secde etmek, su içmek ve hatta konuşmak bile ibadetin bir parçası olarak görülür. Dedenin rolü ise bireyleri manevi olgunluğa ulaştırmak ve gündelik yaşamlarının ibadetle bütünleşmesini sağlamak üzere rehberlik etmektir. Cem ritüelinin her aşaması, bir dede lokması olarak nitelendirilir ve bu anlayış, ibadet kavramının yalnızca ritüellerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda toplumsal yaşamın tümüne yayılan bir farkındalığı içerdiğini gösterir. Katılımcılar bunu aşağıdaki ifadelerle belirtmektedir:

“Bizim cemlerde yapılan her şeyimiz, kapıdan girdiğin andan itibaren ibadettir. Lokma da ibadettir, darda durmak ibadettir, secde yapmak da ibadettir, bir cemde su içmek de ibadettir, konuşmak da ibadettir. Dedenin görevi insanların kâmil insan dediğimiz, olgun insan oluncaya kadarki süreçte yetişmesini sağlamaktır. Buda ritüellerin ibadete çevrilmesidir. İnsanların yaşantısının ibadete çevrilmesi düzeyini ayarlamaktır. Bunların hepsinin dede lokması olduğunu unutmayın.”

Manevi Liderin Rolü

Alevi dedeleri, Alevi inancında önemli bir dini ve toplumsal liderlik rolü üstlenen kişiler olarak bilinir. Soyuları genellikle Hazreti Ali ve Ehlibeyt’e dayandırılan dedeler, Alevi toplumu içinde ibadetlerin (cem ayinleri) düzenlenmesi, inanç esaslarının aktarılması ve toplumsal sorunların çözümünde arabuluculuk yapar. Dedeler, talip adı verilen müridlerine rehberlik ederek ahlaki, manevi ve sosyal öğretileri aktarmakla yükümlüdür. Bu görevleri yerine getirebilmek için Alevi-Bektaşî geleneğine, tarihine ve öğretilerine hâkim olmaları beklenir. Dedelik kurumu, Alevi kültürünün sürdürülebilirliğinde ve toplumsal bağların güçlendirilmesinde temel bir unsurdur.

Yemeği Başlatan Manevi Lider: Dede

Lokma paylaşımında dua, destur verme ve yemeğe başlama gibi aşamalardan oluşmaktadır. Bu aşamalardaki detaylar ibadetin ahengini ve topluluğun birliğini yansıtır. Dedenin dua ve destur vermesi, sadece bir ritüel değil, aynı zamanda topluluk içinde düzeni ve odaklanmayı sağlamaktadır. Sembolik cezalar, neşeli ve kırıcı olmayan bir şekilde cem atmosferine ahenk kazandırmak için uygulanır. Aynı zamanda cem katılımcılarının dikkatini toplamak ve manevi bağlantıyı güçlendirmek amacı taşır. Lokmanın bu uygulamalarına ek olarak sakka suyu ve Canbaş lokması gibi uygulamalar da Alevi-Bektaşî inancındaki paylaşım ve bağlılık anlayışını derinleştirir. Katılımcılar buna yönelik olarak şunları ifade etmiştir:

“Dede yemeğe dua verir ve dede destur verdi mi yemeğe başlanır. Diyelim lokma yapılıyor. Dede lokma duasını verir, bekler. Diyelim Zahide ana yedi demi. Hemen Zahide anaya ceza verir. Ceza semboliktir. Mesela Zahide Ana’nın sesi güzel değil mi? ona bir türkü söyle der. Ya da bir dahaki ceme gelirken bisküvi getir. Zedeleyici kırıcı değil ama ceme ahenk vermek için yapılan bir şeydir. Herkesin dikkatini çekmek için yapılır. Dede lokmayı kendi yedikten sonra lokmaya destur der, herkes yer. Dede lokmaya dua vermeden, yemeğe destur vermeden kimse başlamaz. Cem içinde sakka suyu dağıtılır, sonra Canbaş lokması yapılır. Çünkü cem başından Canbaş lokmasına kadar su içilmez. Sakka suyu dağıtılır sonra su içilir.”

Diğer cemlerin dedeleri, belirli bir saygı çerçevesinde davetli olarak ceme katılabilirler. Ancak, bu dedeler ritüellere doğrudan müdahil olmazlar, yalnızca dua verirler. Dua verme yetkisi, ev sahibi dedenin iznine bağlıdır. Bu durum, cemlerin ve topluluğun manevi düzenini bozmadan, farklı cem toplulukları arasındaki saygıyı ve dayanışmayı güçlendirir.

“Tabi diğer dedeler de davetli olurlar ama hiçbir şeye karışmazlar. Dua verirler ev sahibi dede izin verirse.”

Alevi cemlerinde her aşama, bir düzen ve manevi anlam taşır. Lokma duasından bitirme duasına kadar yapılan ritüeller topluluğun birlik ve ibadet anlayışını yansıtır. Dedenin lokmayı sonlandırmak için verdiği destur ve bitirme duası, yemeğin kutsallığını ve şükran hissini pekiştirir. Bu ritüel, cem katılımcılarının toplu bir şekilde ibadet ve paylaşımı sonlandırmasını sağlar. Geleneksel uygulamalar, modern değişimlerle zenginleşirken, temel değerler korunur; örneğin eskiden leğen ve ibrik kullanılarak yapılan el temizliği, günümüzde ıslak mendil gibi pratik araçlarla yerine getirilmektedir. Bu uyum, Alevilikte gelenek ve çağdaşlık arasında dengeli bir geçişi temsil eder. Buna yönelik olarak katılımcılar şunları söylemiştir:

“Lokma biter dede bakar herkes yemeğini yedi. Hadi lokmaya destur verelim de kalkalım artık der. Dede bitirme duası yani lokmadan kalkış duası verir. Artık şükretme aşamasına geçilir. Ondan sonra eğer ev cemiyse az kişi varsa leğen ibrik yapılır elini temizler. Şimdi ıslak mendil de dağıtılıyor. Bazı şeyler değişiyor zamana uyarlanıyor.”

Yemek Hazırlığı ve Organizasyonu

Cemlerinde lokma geleneği, paylaşım ve dayanışmanın simgesi olarak önemli bir yer tutar. Yemek hazırlığı genellikle cem öncesinde topluluk üyelerinin imece usulüyle bir araya gelerek katkıda bulunmasıyla gerçekleşir. Herkes, maddi durumuna ve yeteneğine göre malzeme, emek ya da diğer desteklerle organizasyona katılır. Yemekler genellikle toplu tüketim için uygun, sade ve helal ürünlerden hazırlanır. Aşure, pilav, etli yemekler, tatlılar gibi çeşitler öne çıkar. Hazırlık aşamasında dua edilir ve yemekler niyetle pişirilir. Organizasyon, lokmaların ceme katılanlara eşit şekilde sunulması ve artanların ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmasıyla tamamlanır. Bu gelenek, birlik ve paylaşım ruhunu güçlendiren bir ritüeldir.

Yemek Hazırlığı ve Servisinde Görev Dağılımı

Alevi cemlerinde ritüellerin düzgün bir şekilde yerine getirilmesi için belirli görevler üstlenen kişiler bulunur. Bu kişiler, cem sürecinin manevi sorumluluğunu taşır ve belirli görevleri yerine getirirken yüksek bir dikkat ve saygı gösterirler. Alevilikte 12 hizmet bulunur. Bunlardan bir kısmı mutfak ve yemek servisi ile ilgilidir. Bunlar: Dede (Mürşit, Pir), Rehber, Gözcü, Çerağcı, Zâkir, Ferraş, Sakka (İbrikdar), Sofracı (Kurbanacı), Pervane, Peyik (Davetçi), İznikçi (Meydancı), Kapıcı (Bekçi). Nakipler ya da yemekçiler gibi görevliler, cem sırasında önemli bir rol üstlenirler. Bu kişiler, “ikrar” vererek, dedenin ve cem topluluğunun önünde söz verirler; bu söz, onların eline, beline ve diline sahip çıkacağına dair bir taahhüttür. İkrar vermek, Alevi inancında büyük bir sorumluluk taşıyan bir adım olup, cemde yemek pişirme veya hayvan kesme gibi önemli görevlerin yalnızca ikrarlı olan kişilere verilmesi gerektiğini belirten bir uygulamadır. Bu, cemlerin düzeni ve manevi bütünlüğü açısından kritik bir öneme sahiptir.

“O iş için nakipler ya da görevli yemekçimiz var. Bu o yola ikrar vermiş. Elime belime dilime sahip olacağım deyip; dedenin karşısına geçip cemin karşısına

geçip söz veren kişi olur. Yemek pişirmek de hayvanı kesmek de çok önemli. Eğer ıkrarlı değilse yaptırılmaz.”

Alevi cemlerinde, ritüellerin doğru ve düzenli bir şekilde yerine getirilmesi için ıkrar vermiş kişilerin sorumluluğu büyük olsa da günümüzde ıkrar veren kişi sayısının azalmış olması, cem uygulamalarında zorluklar yaratmaktadır. Bu sebeple, ıkrarlı bir kişinin yanında bir görevli atanarak, ritüellerin eksiksiz bir şekilde uygulanması sağlanmaktadır. Aynı zamanda, cem katılımcılarının kaliteli ve doğru bir yemekle beslenmesi önemlidir; bu yüzden rastgele yemek dağıtımını yerine, yemeklerin düzenli ve özenle verilmesi sağlanır. İkrarlı olmayanlara görev verilse de ıkrarlı birinin rehberliğinde bu sürecin yürütülmesi gerektiği kabul edilir. Bu düzenleme, Alevi cemlerinde hem geleneklerin korunmasını hem de topluluğun manevi ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlamak için yapılmaktadır. Buna yönelik ifadeler şunlardır:

“Ama şimdi maalesef ıkrar veren çok az olduğu için yetişemiyoruz ıkrarlı birinin yanına bir görevli bir kişi veriyoruz. Bir de insanlar yemek verecek iyi yemek yesinler diye düşünüyoruz. Rastgele bir yemek yemesinler diye düşünüyoruz. Başlarında bir tane ıkrarlı ama ıkrarsız olanlara da görev yaptırmak şartıyla böyle yapabiliyoruz.”

Alevi cemlerinde, hizmet veren kişiler genellikle gençlerden seçilir, bu durum topluluğun manevi ve ahlaki sorumluluğunu genç nesillere aktarma amacını taşır. Ayrıca, hizmeti yapan kişinin, cem sahibinin ailesinden olmasına özen gösterilir, çünkü bu, ailenin ve topluluğun manevi bağlılığını güçlendirir. Ancak büyük cemevlerinde bu tür geleneksel uygulamalar yerine, dışarıdan hizmet sağlayıcılar tutulmaktadır; çünkü topluluk içinde görev alacak kişi sayısı yetersiz kalabilmektedir.

“Gençlerden yapılır genelde. Birde hizmet yapan kişinin yani kimin cemiye onun ailesinden olsun isteriz. Ama büyük cemevlerinde böyle bir şey olmaz. O zaman adam tutuluyor. Çünkü yetişmiyor. Halktan topluluktan birileri...”

Alevi cemlerinde zaman içinde bazı ritüel ve geleneklerde modernleşme yaşanmıştır. Eskiden, ıkrarlı kişilerin yemekleri, cemevinde sadece onlar için hazırlanır ve bu yemekler, topluluktan diğer bireyler tarafından değil, ıkrarlı kişiler tarafından yenirdi. Ancak günümüzde, yemeklerin sunumu daha pratik ve modern bir hale gelmiş, örneğin kapalı kaplarda pilav ve et hazırlanarak evlere dağıtılmaya başlanmıştır. Bu değişim, cemlerin toplumsal ve bireysel ihtiyaçlara daha uygun hale gelmesini sağlarken, aynı zamanda geleneksel değerlerin de korunmasına özen gösterilmektedir. Modernleşme, Alevi cemlerinin içindeki paylaşım anlayışını ve toplumsal dayanışmayı da etkilemiş, ancak bu değişim, her zaman özün ve manevi bağlılığın devam ettirilmesi ile dengelenmiştir.

“Şimdi daha da modernleşti. Kapalı kaplar var mesela. Pilavı eti koyuyorlar hadi bunu evde yişin diyorlar. Eskiden ıkrarlı kişinin yemeğini ıkrarlı kişi yer der cemevinden çıkarmazdık.”

Yemek Sunum Sırası

Alevi cemlerinde geleneksel olarak yemekler belirli bir sıra ile sunulur; çorbayla başlanır, ardından pilav ve et gibi ana yemekler gelir. Ancak zamanla değişen yaşam koşulları ve modernleşme, bu uygulamalarda da pratik çözümler getirmiştir. Günümüzde tabldot usulüyle yemeklerin aynı anda sunulması yaygınlaşırken, köy yerlerinde geleneksel sıra hâlâ korunmaktadır. Bu durum, Alevilikteki ritüellerin, değişen dünyaya uyum sağlarken özünü koruduğunu göstermektedir. Buna yönelik ifadeler şu şekildedir:

“Tüm cemlerde yemeğe ilişkin uygulamalar aynıdır. Dua edilir destur alınır. Dua edilir şükür edilir. Evvelden önce çorbalar gelirdi sonra pilav et gelirdi.”

Varsa başka yemek gelirdi. Şimdilerde biraz zamana uymaya başladık. Yemek Tabldot tabağında geliyor, hepsi bir anda geliyor. Köy yerlerinde falan aynı şekilde devam ediyor.”

Yemek ritüelleri bölgesel ve kültürel farklılıklar göstermektedir. Örneğin Gölpazarı Beşevler köyünde, lokma bulgur pilavı ve etin birleşimiyle hazırlanırken, Susuz köyünde et kemikten ayrılarak herkese eşit şekilde sunulur. Susuz köyünün bir diğer özgün uygulaması ise, herkesin evinden getirdiği lokmaların karıştırılarak anonim hale getirilmesidir; bu sayede kimse ne getirdiğini bilmeden, eşitlik ve paylaşım duygusu vurgulanır. Geleneksel usullerin sürdürüldüğü bazı cemlerde, bu tür uygulamalar eski adetlerin yaşatılmasıyla devam etmektedir. Katılımcılar buna yönelik şunları söylemişler:

“Gölpazarı Beşevler köyünde biraz farklıdır. Bulgur pilavını yaparlar; eti de haşlarlar kaynatırlar ayrı pişirirler. Sonra ikisini karıştırırlar lokma bu şekilde dağıtılır. 5 kilometre arası olan susuz köyünde ise daha farklıdır. Orda da eti kemiğinde ayırırılar herkese ayrı ayrı verirler. Ceme gelirken herkes evden lokma getirir, yumurta, yoğurt, tatlı... her şey karışır kimin ne getirdiğini kimse görmez. Masada kimin ne getirdiğini bilmeden yer. Sadece mutfaktaki aşçı bilir. Yine de bazı cemlerde eski adetler devam ediyor.”

Lokma Geleneğinin Özel Unsurları

Lokma geleneğinde su ve canbaş lokması, Alevi inancında önemli manevi anlamlar taşır. Su, yaşamın kaynağı olarak kutsal kabul edilir ve paylaşımda saflığın, temizliğin ve bereketin sembolüdür. Lokma sırasında sunulan su, dua ve niyetlerle birlikte topluluğun birliğini pekiştirir. Canbaş lokması ise cemlerde ruhani bir anlam taşır; bu lokma, geçmişte vefat edenlerin ruhlarına hediye edilmek üzere hazırlanır ve cem katılımcıları tarafından dualarla paylaşılır. Bu uygulama hem yaşamın geçiciliğine vurgu yapar hem de toplumsal dayanışmayı ve geçmişe duyulan saygıyı ifade eder.

Lokma Geleneğinde Suyun Önemi

Su, Alevi-Bektaşî ritüellerinde saflığın ve temizliğin sembolüdür. Ağız tatlılığından sonra gelen sakka suyu, cem katılımcılarının hem fiziksel hem de manevi olarak arınmasını ifade eder. Sakka suyu dağıtımı her cemde yapılan önemli bir uygulamadır, ancak bu uygulamanın şekli köyden köye değişir; bazı yerlerde sürahi, bazılarında ise tas kullanılır. Sakka suyu, İmam Hüseyin’i anmak ve onun suya hasret kalışını hatırlamak için içilir. Su, Alevilikte mürşit olarak kabul edilir ve en kolay iletişim kurulan elementtir, bu yüzden cemlerde suyun önemi büyüktür. Sakka suyu dağıtıldıktan sonra, diğer içecekler içilir ve bu ritüel, cemlerin sonuna doğru yapılır. Bu farklılıklar, Alevi ritüellerinin hem manevi hem de toplumsal bağlamdaki derinliğini yansıtır. Katılımcılar bunları şu ifadelerle belirtmişler:

“Her yerde aynıdır. Dualar aynıdır ibadetler aynıdır. Ama yapıış şekilleri farklıdır. Mesela sakka suyu yaparsın. Burada sürahiye öbür tarafta tasa yaparsın. Bir yerde hijyen olsun derler pette verilir. Sakka suyu İmam Hüseyin’i anmadır. Suyu hasrete gittiği ve su içmemden öldüğü için Her cemimizde onu anarız. Soy ondan geldiği için. Su bizde mürşittir. Su iletişimi en kolay elementtir. Su Alevilikte önemlidir. Sakka suyu dağıtıldıktan sonra diğer meşrubatlar içilir cemi olan kişi ayarladıysa. Cemin sonuna doğru yapılır.”

Bir Lokma Geleneği: Canbaş Lokması

Alevilerde cem devam ederken hayvandan kesilen ciğerler, Canbaş lokması olarak hazırlanır. Bu özel lokma, sadece etin değil, ciğerin, böbreğin ve kalbin özenle hazırlanmasıyla yapılır; her bir parça ayrı bir anlam taşır. Cem katılımcıları, Canbaş

lokmasının hazır olup olmadığını sorarak, hayvanın kazana girmesiyle birlikte cemin başlatıldığını bildirirler. Canbaş lokması, özel olarak dağıtılır ve ardından topluluk yemeğe davet edilir. Bu ritüel, Alevi ceminin paylaşım ve ahenk içindeki doğasını yansıtan önemli bir uygulamadır. Buna yönelik ifadeler şunlardır:

“Sonra görgü olur. Sonra mihraçlama yapılır. Sonra sakka suyu gelir. Hemen sakka sonrası o gün kesilen hayvandan onun ciğerlerinde Canbaş lokması yapılır. Ciğer kavurması gibi bir yemek. Dede dualar eder. Dua verdikten sonra Canbaş lokması yapılır. Canbaş lokması için akciğer hariç ciğeri, böbrek kalbini ince ince doğrarlar. Diyelim halk çok etten de katılır. Onu bir ayırır. Onu kazana atmaz. Biz ceme başladığımızda Canbaş ayrıldı mı diye sorarız. Hayvan kazana girdiği andan itibaren cem yaparız. Canbaş lokması ayrı dağıtılır. Ondan sonrada yemeğe herkes davet edilir.”

Yemek ve Toplumsal Kurallar

Alevilikte yemek yeme yasağı, genellikle toplumsal huzuru ve ahlaki değerleri koruma amacıyla uygulanır. Cemlerde yemek yeme yasağı, “düşkünlük” adı verilen durumdaki kişilere uygulanır. Düşkünlük, topluluk içinde ağır bir suç işleyen, haksızlık yapan, kul hakkına giren veya ahlaki kurallara aykırı davranan kişiler için geçerlidir. Bu kişiler, cem topluluğuna zarar verdikleri düşünülerek belli bir süre cemlere katılamaz ve lokmalardan faydalanamaz. Ayrıca, kin, nefret veya kötü niyetle hareket eden kişilerin de ceme girmesi uygun görülmez. Bu uygulamalar, cem topluluğunun birliğini, güvenini ve manevi temizliğini korumayı hedefleyen önemli bir toplumsal denetim mekanizmasıdır. Düşkünlükten kurtulmak için kişinin hatasını kabul edip, topluluktan ve mağdur ettiği kişilerden helallik alması gerekir.

Yemek Yeme Yasağı Olan Durumlar

Alevi cemlerinde zamanla önemli değişiklikler yaşanmış, bu değişiklikler özellikle yemekle ilgili ritüelleri etkilemiştir. Eskiden, ıkrarlı olmayan bireyler cemevinde yapılan yemekleri yiyemezdi; sadece ıkrarlı kişiler yemekten faydalanabilirdi. Ancak günümüzde bu uygulama değişmiş, herkes, ıkrarlı olsun ya da olmasın, cemde sunulan yemeklerden faydalanabilmektedir. Bu modernleşme, topluluğun daha kapsayıcı ve eşitlikçi bir yapıya bürünmesini sağlamış, ancak aynı zamanda geleneksel değerlerin ve manevi bağlılıkların korunmasına da dikkat edilmiştir. Bu dönüşüm, Alevi cemlerinin toplumsal yapısındaki değişimi ve modern dünyaya uyum sağlama sürecini yansıtmaktadır. Buna yönelik ifade şu şekildedir:

“Herkes her şeyden yer. Eski ile yeni bakıldığında ıkrasızlar yiyemezdi ama şimdi herkes yiyor.”

Alevi cemlerinde yemek paylaşımı, sadece fiziksel bir ihtiyaç değil, aynı zamanda topluluk içinde barış ve uyumun simgesidir. Ancak, eğer iki kişi arasında bir küslük varsa, o zaman bu kişiler birbirlerinin sundukları yemeği yiyemezler. Küs olan kişiler, dedenin yanına gelip barışma talebinde bulunurlar; ancak dede, onları barıştırmadan önce, onların lokmalarını kabul etmez. Bu ritüel, barışın ve iyiliğin yemeği paylaşmak kadar önemli olduğunu vurgular. Dede, sonunda barış sağlandığında, “Hadi barışın, ben sizin lokmanızı yiyeyim” diyerek, topluluk içindeki huzuru ve birlikliliği pekiştirir. Bu uygulama, Alevi inancındaki affetme, hoşgörü ve toplumsal uyum anlayışını güçlendiren önemli bir semboldür.

“Sadece küs olanlar yiyemez. Mesela iki kişi birbirine küs. Dedenin yanına geldiler ve dede bizi barıştırdı dediler. Ya da birisi diğerine gidelim barıştırdı bizi dedi. Biz arkadaşın birinin evine geldik. o kişi bize ikram yaptı. Dede yemez o zaman o lokmayı. Küs oldukları için... Ondan sonra der ki hadi barışın ben sizin lokmanızı yiyeyim.”

Cem Törenlerine Katılmaması Gereken Kişiler

Alevi cemlerinde, topluluğa katılım ve ritüellere dahil olma süreci belirli kurallara dayanır. Özellikle çocukların ceme katılması, yaş ve toplumsal olgunlukla ilişkilendirilir; çocuklar, cemde henüz yer almazlar. Ancak, bir çift evlenip musahip olduktan sonra, aile olarak ceme katılabilirler. Evlilik, Alevi inancında aşkın ve Allah'ın isminden bir parça olarak kabul edilir, bu da onların Kırklar Cemine katılmalarını sağlar. Fakat günümüzde, ıkrarlı kişinin sayısının azalmasıyla birlikte, topluluk, ıkrarlı ve ıkrarsız herkesin ceme katılmasına olanak tanır. Bu şekilde, hem topluluk üyeleri cemi öğrenir hem de geleneksel uygulamalar daha geniş bir katılım ile sürdürülür. Çocuklar ise, cemde doğrudan yer almasa da, lokma ve ağız tatlılığının sunulmasıyla ritüele katılmaya başlarlar; bu, cem sürecine gençlerin de dahil edilmesi adına bir adımdır. Bu uygulama, hem geleneksel değerlerin korunmasını hem de yeni neslin manevi eğitime katkı sağlar.

“Çocuklar ceme alınmaz ki... Ceme evlenince girilir. Karı koca musahip olmadan ceme girilmez. İki kişi evlenecek aile olacak aşk Allah'ın isminden biridir. İkisinin arasında aşk oluştuğunda. Kırklar cemine girerler. 4 ü 1 edeceksin. Ama şimdi eskisi kadar ıkrar veren çok olmadığı için ailenin hepsini ceme alıyoruz. İkrarlı ıkrarsız herkes senin ceminde olsun. Böylelikle herkes cemi öğreniyor. Ben çocukları alıyorum. Oturan duran verilir birde ağız tatlılığı verilir. Oturan duran verilmeden önce lokmalar verilir. İşte o zaman çocuklar gelir. Cemde olmaz ama lokma başladığında ağız tatlısına gelirler. Sakka suyundan sonra gelirler.”

Yemek ve Sohbet Geleneği

Alevilikte lokma geleneği, sadece yemek paylaşımını değil, aynı zamanda topluluğun bir araya gelerek sohbet etmesini ve manevi bağlarını güçlendirmesini de içerir. Lokma dağıtım sırasında ya da sonrasında yapılan sohbet, topluluğun geçmişten gelen değerlerini ve öğretilerini paylaşma fırsatı sunar. Sohbetlerde genellikle Alevi inancı, tarihi, ahlaki öğütler ve günlük hayata dair meseleler ele alınır. Büyükler, gençlere tecrübelerini aktarırken, dinleyiciler arasında bir birlik ve dayanışma hissi oluşur. Bu sohbetler, sadece bilgi ve değerlerin aktarılmasını değil, aynı zamanda toplumsal sorunların çözülmesini ve topluluk içindeki bağların güçlenmesini sağlar. Böylece, lokma geleneği hem bedeni hem de ruhu doyuran bir deneyim haline gelir.

Yemek Zamanı ve Sohbet Geleneği

Cem, önce sohbetle başlar ve ardından nefesler okunur; bu süreç yaklaşık 45 dakika sürer. Cem sırasında, lokma yapılacak kişinin durumu, topluluktaki eksiklikler ve küslükler sorgulanır. Dede, cem sonunda, topluluğun Allah'a şükredip birbirlerine eyvallah demesinin ardından gözcü ve meydancı seçer. Gözcü, cemin düzenini sağlayacak kişi olarak önemli bir rol üstlenir, meydancı ise cemi yönlendiren ve ritüelin doğru şekilde yapılmasını sağlayan kişidir. Helalleşme, tövbe ve çerağın doğru şekilde yanması, cem sırasında çözülmesi gereken önemli unsurlardır. Çerağ, cemin manevi ışığı olarak kabul edilir ve düzgün yanması, topluluğun içinde bulunduğu durumun doğru olduğunu gösterir. Eğer çerağ düzgün yanmazsa, bu, ceme ilgili bir sorunun çözülmediğini ve manevi bir eksiklik olduğunu işaret eder. Bu ritüel, topluluğun bir arada ve uyum içinde olmasını sağlamaya yönelik önemli bir denetim ve denge mekanizmasıdır. Buna yönelik katılımcılar şunları ifade etmiştir:

“Önce cem başlar. Çerağ uyarılmadan dede sohbet yapar. 12 dakika sohbet, yarım saat nefesler... yani 45 dakika. 3 nefes dua sonra 12 dakika. Dede der ki kim için yapılıyorsa onu işaret ederek onun lokması yapılacak der. Ceme onda

eksik kusur var mı, küslük var mı, onun lokması yenir mi diye sorar. Bütün topluluk Allah Eyvallah der. Ondan sonra kimse ona cem seni iyi gördü der. Bu iş olduktan sonra gözcü seçilir. İşleri organize edecek kişidir. Sonra rehber meydancı bulunur. Herkes bu işi yapamaz çünkü. Helalleşmeden sonra seccade serilir. Çerağ uyarılır. Sonra tövbe yaptırılır. Çerağ uyarılması için kurban kesilir. Çerağ düzgün yanan kadar denenir. Sorunların bulunup çözülmesi gerekir. Sonunda sorun çözülmezse çerağ bir daha yanmaz.”

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmada lokma geleneğinin Alevi-Bektaşî toplumu içindeki yerini ve farklı boyutlarını anlamak, bu geleneğin geçmişten bugüne nasıl evrildiğini ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda çalışmada Eskişehir’de yaşayan Alevilerin lokma geleneği incelenmiş ve sosyokültürel değişimleri ortaya konmuştur. Çalışmada öncelikle Eskişehir’de yaşayan bir cem dedesi ve eşi (Ana) ile derinlemesine görüşme yapılmış Lokma geleneğindeki gastronomik unsurlar ve Alevi yemek kültüründeki modernleşen ve değişen unsurlar belirlenmiştir.

Bu çalışmanın iki önemli katkısı bulunmaktadır. Çalışmanın ilk katkısı Eskişehir’de gerçekleşen lokma geleneğinde bulunan yemek kültürü unsurları belirlenerek alanyazına kazandırmasıdır. Çalışmanın ikinci katkısı ise Alevilik kültüründe gerçekleşen değişimlerin ve modernleşmenin yemek ritüellerine olan etkisinin ortaya koymasınıdır.

Alevi-Bektaşî inanç sistemi, dini, kültürel ve toplumsal anlamda sürekliliğini sağlayan önemli kurumlara sahiptir. Uzun yıllar kapalı bir cemaat hayatı sürdüren Aleviler, toplumsal ve dini yapılarını bu kurumlar etrafında şekillendirmiş; yaşam felsefelerini, dini anlayışlarını ve doğaya bakış açılarını bu çerçevede belirlemişlerdir. Alevi toplumunun dini kurumları, aynı zamanda sosyal yapılar olarak işlev görmüş ve yaşam tarzı ile sosyo-kültürel geleneklerini biçimlendirmiştir. Bu bağlamda, bu kurumlardaki bir değişim, yozlaşma veya bozulma hem birey hem de toplum üzerinde önemli etkiler yaratacaktır. Dede ocaklarına bağlı topluluklarda, cem ritüelindeki hizmetlerin bazıları yiyecek ve içeceğin hazırlanması, sunumu ve düzenlenmesiyle ilişkilidir. Verilerin analizi sonucunda yemekle görevli olarak iki ana görevliden bahsedilmiştir. Bunlar nakip (kurbancı) ve Sakkacı’dır. Bu sonuç literatür ile benzerlik göstermektedir (Ersal ve Görgülü, 2017; Eker, 2019; Özkoç vd. 2019; Gündüzöz, 2012; Algar, 2008; Özdemir, 2018; Kıranatlıoğlu, 2018; Akbulut, 2010.)

Dedeler, günahların affı, ceza tayini, ayinlere müdahale, sosyal sorunlarda arabuluculuk, kutsal kabul edilen günlerde lokmaların dualanması, niyazlık (çıralık) toplanması ve cem düzenleme gibi pek çok sosyal ve dini faaliyette etkin bir otorite rolü üstlenir (Yörük, 2015). Alevi toplumlarında göç nedeniyle dede ile irtibat kopması gibi bireylerin dede ile ilişkisini sarsacak durumlar meydana gelebilmiştir. Bu duruma rağmen geleneksel yapıyı koruyan bölgelerde dedelik kısmen işlevselliğini sürdürmektedir (Uçar, 2012). Çalışma sonucunda lokma geleneğinde dedenin yemeğe başlama duasında herhangi bir farklılık olmadığı anlaşılmıştır. Aynı zamanda yemeğe dede destur vermekte ve ilk olarak dede yemeğe başlamaktadır.

Alevilikte kurban, belirli zamanlarda ve amaçlarla kesilir. Kurban ritüeli Alevilikte tarihsel ve inançsal açıdan değerlendirilmesinin yanında, Alevi topluluklarında sosyal bir işlev de üstlenmektedir. Alevi inancında kurban, Allah rızası için gerçekleştirilir ve insanlığa fayda sağlamayı amaçlar. Kurban, yalnızca bir canlının kesilmesi ve etinin paylaşılmasından ibaret olmayıp, aynı zamanda bireyin nefsinin terbiye etmesi ve manevi bir arınma süreci olarak da değerlendirilir (Taş, 2020). Çalışmanın sonucunda

Eskişehir'deki Alevi topluluğunda kurban kesimi ile ilgili uygulamalar modern hayatın akışından ve kentleşmeden dolayı değişime uğramıştır. Özellikle kurbanın ceme kesilerek getirilmesi ve kemiklerinin gömme işlemi dışarıda yapılabilmektedir. Ayrıca kurbanın pişirilmesinde aşçıların tümünün ıkrarlı olması günümüzde pek mümkün olmamaktadır. Çalışmanın bu sonucu Eker (2019) ve Demirer (2018) çalışmasıyla benzerlik göstermektedir. Bu bağlamda aşçıların başına ıkrarlı bir baş aşçı görevlendirilmektedir. Bu durum baş aşçının yanında yer alan yardımcıların bulunmasının bir zorluğunun sonucudur. Aynı zamanda Taş'ın (2020) çalışmasında belirttiği gibi Eskişehir'de gerçekleşen kurban ritüelini kansız şekilde sürdürme eğilimi gözlemlenmiştir. Kişilerin maddi durumlarına göre yemek verme, yoksulu doyurmak, öğrencilere burs sağlamak veya topluma hizmet eden kurumlara destek olmak gibi kansız kurbanları da yaptığı ifade edilmiştir.

Literatüre bakıldığında Alevi kültüründe yemek servisi ve sıralaması ile ilgili bilgilere rastlanmamıştır (Ersal ve Görgülü, 2017; Eker, 2019; Özdemir, 2018; Taş, 2020; Tapan, 2023). Bu çalışmanın sonucunda Alevi kültüründe yer alan lokma geleneğinde servis edilen yemeklerin sıralanmasında da farklılıklar oluşabildiği ortaya konmuştur. Önceleri çorba, pilav, et şeklinde gerçekleşen uygulama günümüzde yemeklerin hepsinin birlikte gelmesi şekline dönüşmüştür. Eker (2019) Mersin'de gerçekleştirdiği çalışmada Lokmada kurban varsa Cemde yenir kurban yoksa yemekler eşit şekilde dağıtılır ve herkes evinde yer sonucunun aksine Eskişehir'deki uygulamada aslında geleneksel uygulamada cemevinden yemek çıkarmak uygun görülmemektedir. Fakat günümüzde yemeklerin sıralamadan bağımsız hepsinin birlikte yenmesi ve Cem dışına çıkması uygulamalarının olduğu görülmektedir. Özellikle kolay ve pratikliği nedeniyle tabldot servisi kullanılabilen hatta kapaklı kaplarla evlerine götürülebilir imkanı sağlanmaktadır. Bu durum Covid-19 sürecinin bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Bunun yanında Yemeğin servisinde de benzer şekilde zaman zaman dışarıdan personele gerek duyulmakta ve cemi olan kişinin ailesinden kişiler tercih edilmesine ek olarak dışarıdan da personel temin edilebilmektedir.

Alevilikte rızalık çok önemlidir ve musahiplik için kişilerin birbirine kalben dahi küs olmaması gerekmektedir (Eker, 2019; Taş, 2020). Küs olanların rızalık alıp barışmadan ceme girmesi de mümkün değildir. Çalışma sonucunda da Eskişehir'deki uygulamalarda küslerin ceme girmesinin mümkün olmadığı küslerin yemek yememesi kesin bir kural olarak uygulanmakta ve uygun görülmemektedir. Alevi-Bektaşî cemlerindeki önemli hizmetlerden biri de sakka suyu ritüelidir (Koç, 2013). Geleneksel uygulamada bu ritüelde genel olarak bir ibrik ile su servisi yapılır. Çalışma sonucunda Eskişehir'de yapılan uygulamalarda Sakka suyunun servisinde hijyenik olması açısından farklı kaplar kullanılabilir. Aynı zamanda el temizliğinde ibrik ve su kullanımının yerini pratik kullanımı nedeniyle hazır ıslak mendil ve peçeteler almış durumdadır. Tüm bu sonuçlar değerlendirildiğinde bu değişimlerin etkisiyle Alevi toplumu, toplumsal dönüşüm sürecine girerek geleneksel kapalı cemaat yapısından uzaklaşmakta; modernleşme ve göç olgularıyla birlikte dışa açık bir yapıya evrilmektedir.

Çalışmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. İlk olarak, çalışma Eskişehir'de ili kapsamında sınırlı tutulmuştur. Çalışmanın diğer bir sınırlılığı ise sadece Alevi dedesi ve Eşiyile görüşülmüş olmasıdır. Bundan sonraki çalışmalar cemde lokma geleneğine katılım sağlayan kişilerle görüşmeler yapılarak gerçekleştirilebilir.

Kaynaklar

- Akbulut, Dilek. “Bektaşî kazanlarından saray aşureliklerine bir paylaşım geleneği olarak aşure.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55, (2010), 269-280.
- Aktay, Yasin. *Türk Dinin Sosyolojik İmkânı (2. b.)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Algar, Alya. Esen. “Bektaşîlikte Yemeğin Yeri”, *Tasavvuf Kitabı*, (ed.), Cemil Çiftçi, II. Baskı, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Arayancan, Atıcı, Ayşe. “Akkoyunlu Türkmenlerinde Yemek Kültürü”. *History Studies*, 10, (2018), 1-11.
- Clayer, Nathalie. “Bir Cerrahi Menâkıbnâmesine Göre 18. ve 19. Yüzyıllarda Bir İstanbul Tekkesinde Yaşam”. *Soframız Nur Hanemiz Mamur* (ed.) Suraiya Faroqhi ve Christoph K. Neumann, 2006, 249-265.
- Çatlı Özen, Gökçen. *İstanbul’da üç cem evine devam eden Alevi topluluklarda kentleşme bağlamında kültürel aktarım*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Çetin, Aysun - Şentürk, Melike. “Bilgi Paylaşma Davranışının Planlı Davranış Teorisi ve Sosyal Değişim Teorisi Bağlamında İncelenmesi: Dermatologlar Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Ege Academic Review*, 2016, 16.2.
- Demirer, Kazım. *Şuhut ilçesi Kayabelen köyü Alevilerinde göç ve sosyo-kültürel değişim*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Dierl, Anton. Jozef. *Anadolu Aleviliği*. (Çev.) Fahrettin, Yiğit, İstanbul: Ant Yayınları, 1991.
- Dressler, Markus. *Writing religion: The making of Turkish Alevi Islam*. Oxford University Press, 2013.
- Eker, Pınar. *Kent kültüründe alevi inanç ve ritüelleri: Mersin örneği*, Mersin: Mersin Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Eroğlu, Feyzullah. *Davranış Bilimleri*. İstanbul: Beta Yayınevi, 1998.
- Ersal, Mehmet - Görgülü, Ezgi Deyiş. “Yemekten ritüel yaratmak: Alevi inanç sisteminde yemek kültürü.” *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, 2017, 16: 139-200.
- Gölpınarlı, Abdükbaki. *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1992.
- Gündüzöz, Güldane. *Bektaşî kültüründe yemek motifi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Gürhan, Nazife. “Yemek ve din: Yemeğin dini simgesel anlamları üzerine bir inceleme.” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2017, 6.2, 1204-1223.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1988.
- Kıranatoğlu, Mustafa. “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Yemek Duaları”. IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu (Türkiye- Ankara, 18-20 Ekim 2018). Ed. Orhan Kurtoğlu- Ayşe Çamkara Erginer. 65-74. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi: Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2008.
- Mélikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları*. İstanbul: Demos Yayınları, 1998.
- Menemencioğlu, Belkis. “Değişim sürecinde Alevi-Bektaşî Kültürü.” *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, 2012, 6, 1-19.
- Ocak, Ahmet. Yaşar. *Alevi-Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Özdemir, Cafer. “Alevi-Bektaşî Kültüründe “Lokma” Geleneği”. IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu (Türkiye- Ankara, 18-20 Ekim 2018). Ed. Orhan Kurtoğlu - Ayşe Çamkara Erginer. 247-264. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi: Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2008.
- Özkoç, Aziz Gökhan - Ardiç Yetiş, Şule - Kamış, Mahmut Doğan- İnak, Aydın. “Nevşehir İlinde Yaşatılan Geleneksel Alevi-Bektaşî Mutfağına Yönelik Sözlü Kültür Araştırması”. 20. Ulusal Turizm Kongresi (Türkiye- Eskişehir, 16-19 Ekim 2019). Ed. Oktay Emir. 959-964. Anadolu Üniversitesi: Turizm Fakültesi Yayınları; 14, 2019.
- Tarıverdi, Ali. *Adıyaman Alevi köylerinde yaşanan sosyal değişim üzerine nitel bir araştırma*. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tapan, Aysel. “Balören Köyü yöresi Alevi topluluğunun lokma anlayışı ve uygulamaları.” *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2023, (Özel Sayı 1 (Cumhuriyetin 100. Yılına),

- Taş, Neşe. *Kentleşme sürecinde Alevi ritüelleri ve inanç pratiklerindeki değişimler (İstanbul-Sivas örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Denizli: Pamukkale Üniversitesi, 2020.
- Taşğın, Ahmet. *Dile Gelen Alevilik*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2013.
- Türktaş, Mevlüt, Metin - Taş, Nevin. "Kentleşme sürecinde Alevi ritüelleri ve inanç pratiklerindeki değişimler (İstanbul-Sivas Örneği)." *Diyalektolog-Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2021, 26.
- Uçar, Ramazan. *Alevilik-Bektaşilik-Abdal Musa Tekkesi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.
- Uslu, Fatih ve Demir, Erdi. "Nitel bir veri toplama tekniği: Derinlemesine görüşme." *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2023, 40, 1, 289-299.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, H. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Yörükkan, Yusuf, Ziya. *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2015.

Extended Abstract

Faith and culture are significant elements that shape the identity and way of life of societies, and culinary culture, as a tangible reflection of these elements, encompasses societies' eating habits, traditions, and rituals. Turkish culinary culture has been shaped by various ethnic, religious, and regional influences, with the Alevi-Bektashi belief being one of the crucial components of this process. In Alevi-Bektashi communities, food is considered not only a biological necessity but also a ritual with spiritual significance, and the concept of "lokma" (a ritual meal) has transformed into a sacred practice of sharing. Originating from the "kut" belief in Central Asian Turkic communities, this tradition gained new meanings with the acceptance of Islam and, especially among Alevi-Bektashi communities, has become a symbol of spiritual authority and community solidarity. Practices performed in places such as helalhaneler (sacred kitchens) have become integrated with the belief system and social structure of Aleviism, evolving over time due to urbanization and modernization processes, while still maintaining its role in solidarity and cultural transmission.

This study aims to explore the religious and spiritual significance of the lokma tradition, its role in community solidarity and belonging, its cultural transmission, and the transformations it has undergone with modernization. A qualitative research method was adopted for the study, with a phenomenological design. The study found that the lokma tradition continues to hold an important place in the religious, social, and cultural dimensions of the Alevi-Bektashi community in Eskişehir today. Interviews were conducted with the Şücaeddin Veli Postnişini Dede (religious leader) and Ana Bacı (his wife), revealing that the lokma tradition strengthens the sense of solidarity and belonging among community members, while also maintaining its importance as a ritual of sacrifice, prayer, and thanksgiving. However, urbanization and modernization processes have led to certain transformations in the lokma tradition, especially in the stages of its presentation, preparation, and distribution, with changes observed due to contemporary needs.

The findings indicate that the culinary culture and the lokma tradition in the Alevi community in Eskişehir have undergone changes in conjunction with modernization and urbanization, yet fundamental religious rituals have been preserved. Elements such as the sacrifice ritual, the order of meals, serving methods, and hygiene practices are transforming in a way that balances traditional practices with modern needs. Both the lokma tradition and the sacrifice rituals continue to serve as essential practices promoting social support and sharing, as they did in the past. The study concluded that while some aspects of the traditional lokma practices in Eskişehir have changed, their religious and social functions remain intact. Furthermore, the process of social transformation has led the Alevi community to move away from a closed communal structure and evolve into a more open structure with modernization. Considering the study's limitations, it is suggested that future research examine the transformation processes of the lokma tradition in different regions, involving a broader range of participants, to yield more comprehensive results.

ESARETTEN ÖZGÜRLÜĞE: TÜRKİYE SELÇUKLULARI'NDA AZATLI KÖLELERİN SOSYOEKONOMİK VE HUKUKİ STATÜLERİ

FROM BONDAGE TO FREEDOM: SOCIO-ECONOMIC AND LEGAL STATUS
OF FREED SLAVES IN THE ANATOLIAN SELJUKS

ZEHRA ODABAŞI*

Sorumlu Yazar

Öz

Türkiye Selçuklu Devleti'nde köle azat etmek geleneksel bir uygulamadır ve bu dönemde azatlı kölelerin toplum içine entegre olmaları sosyal tarih açısından son derece önemli bir süreçtir. Selçuklu toplumunun önemli bir parçası haline gelen azatlı köleler mal ve mülk sahibi olabilmenin yanında, devlet kademesinde nüfuzlu bir konuma erişebilmiş, tüccarlık yapabilmiş, vakıflar kurmuş, hatta gulâm sahibi dahi olabilmıştır. Sadece azat edilmiş köle kökenli emirler değil, sıradan azatlı kadın ve erkek cariyeler de hür insan statüsünde mal ve mülk sahibi olarak vakıflar inşa ettirmişlerdir. Selçuklu Devleti'nde özellikle vakıf kuran azatlı kölelerin vakfiyelerinden hareketle, azatlı kölelerin toplumsal hayatın hangi boyutunda ne şekilde bulduklarını tespit etmek mümkün olabilmektedir. Dönemin arşiv kayıtları her ne kadar sınırlı olsa da kişiler arasındaki mülk geçişleri, vasiyet, alacak-verecek ilişkileri, ev ve arsa alım-satımı ve şahitlik gibi meseleler ile ilgili kayıtlar konunun aydınlatılmasına yardımcı olmaktadır. Bu çalışmanın amacı, azat edilen kölelerin toplumda kabul görme düzeylerini ve sosyo-ekonomik durumunu vakfiyelere, mülk satış belgelerine, temliknâme ve dönemin diğer kaynaklarına dayanarak ortaya koymaktır.

Anahtar kelimeler: Türkiye Selçukluları, Azatlı köle, Gulâm, Temlik, Emîr.

Abstract

In the Anatolian Seljuks, slave emancipation was a traditional practice, and the integration of freed slaves into society during this period is an extremely important process in terms of social history. Having become an important part of Seljuk society, freed slaves were not only able to own property and possessions, but also to hold influential positions at the state level, work as merchants, establish waqfs, and even own ghulams. Not only emirs of freed slave origin, but also ordinary freed male and female concubines and freed slaves built waqfs as property owners with the status of free people. Based on the waqf charters of freed slaves who established foundations in the Anatolian Seljuk State, it is possible to determine in which dimension of social life freed slaves were involved and how. Although the archival records of the period are limited, records related to property transfers between individuals, wills, credit and debit relations, the purchase and sale of houses and land, and witness testimonies help to shed light on the subject. The aim of this study is to reveal the level of social acceptance and socio-economic status of freed slaves based on waqf charters, property sales documents,

Araştırma Makalesi / Künye: ODABAŞI, Zehra. "Esarettten Özgürlüğe: Türkiye Selçukluları'nda Azatlı Kölelerin Sosyoekonomik ve Hukuki Statüleri". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 331-350. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1605817>

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Konya/TÜRKİYE, E-mail: ze.odabasi17@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1890-4289.

assignments, and other sources of the period.

Key Words: Anatolian Seljuks, Freed slave, Ghulam, Assignment, Emir.

Giriş

Geçmişin zorlayıcı hayat şartları, insan gücüne ihtiyaç duyan toplumların savaş esirlerini köleleştirerek çeşitli alanlarda istihdam etmelerine neden olmuştur. Orta Çağ'da bu kurum hem kaynaklarını hem de kullanım alanlarını genişletmiş ve köle pazarlarını yaygınlaştırmıştır. Orta Çağ İslâm devletleri kölelerini tedarik ederken, satın alırken ya da istihdam ederken bazı milletlerin belirli alanlarda daha yetkin olduklarını düşündüklerinden kölelerin etnik ve bölgesel menşelerini dikkate almışlardır (Pipes, 1981, 7-10, 15-16, 21-22, 39-41, 149-150). Bu nedenle birçok farklı bölgeden uluslararası ticaret aracılığıyla da köle tedariki sağlanmıştır. Hükümdarlar veya devlet ileri gelenleri de askerî köleleri seçerken yetenekleri ve soy asaletleri konusunda olağanüstü özen göstermişler ve bunlar için yüklü ödemeler yapmışlardır (Nizâmülmülk, 2009, 153)¹. Askerî kölelerin sıradan kölelerden daha yetenekli olmaları ve daha ağır sorumluluklar taşımaları beklenmiştir (Pipes, 21-22). Sasani, Bizans ve diğer devletlerde görülen kölelerin askerî alanda kullanılması ve ücretli askerlik uygulamalarından oldukça farklı bir kurum olan gulâm sistemi, Selçuklulara ve İslâm medeniyetine özgü bir biçimde ortaya çıkmıştır. Selçuklular köleleri toprağa bağlı olarak ağır işlerde kullanmaktan ziyade onları donanımlı bir şekilde yetiştirme eğiliminde olmuşlar, devlet hizmeti için özel bir eğitime tabi tutmuşlardır. Nitekim gulâm sisteminden yetişen birçok köle, devlet mekanizmasında ve orduda önemli mevkilere kadar yükselmişlerdir. Selçuklular döneminde sultanların hizmeti için özel olarak yetiştirilen bu köleler hâcib, atabey, sipehsâlâr ve üstadüddâr gibi yüksek rütbelerde istihdam edilmişlerdir (Köymen, 1954, 45).

1. Anadolu'da (Gulâm) Köle Elde Etme Kaynakları ve Köle Ticareti

İslâm dini köle elde etme kaynağını savaşlarla sınırlandırmış, (Akgündüz, 1995, 111) Müslümanların köleleştirilmesini yasakladığından köleler genellikle gayrimüslimlerden elde edilmiştir (Aydın-Hamidullah, 2002, 239). Savaşlar sırasında ele geçirilen esirler, hayatta kalma imkanına sahip oldukları takdirde devletin vereceği karara bağlı olarak serbest bırakılmış, fidye ödemek karşılığında özgürlüklerine kavuşturulmuş, Müslüman esirlerle değiş-tokuş edilmiş ya da köleleştirilmiştir. Kölelerin devlete ait olan beşte birlik kısmı haricindekiler ise savaşa katılan komutanlara dağıtılmıştır (Aydın-Hamidullah, 2002, 239). İslâm fetihlerinin ilk dönemlerinde toprakların genişlemesine imkân veren savaşlar, köle elde etmenin en önemli kaynağını oluşturmuştur. Ancak fetihlerin durakladığı dönemlerde buna paralel olarak esir ve köle sayısı da azalmıştır (Lewis, 2006, 20). Bu nedenle kölelerin önemli tedarik kaynaklarından bir diğeri de ticaret ve hediyeleşme olmuştur. Köleler dönemin şartlarının bir gereği olarak sahibinin ait bir mal gibi değerlendirildiği için, istenildiği gibi hediye edilebilmiş veya alınıp satılabilmıştır. (Gordlevski, 1988, 167).

1 Selçuklu veziri Nizâmülmülk, Gazne Devleti'nin kurucusu ve kendisi de köle kökenli olan Alp Tigin, Horasan sipehsâlârı (ordu komutanı) iken Samanî ordusunda sadece üç gün önce satın alınmış olan köle muhafızı Sebük Tigin'i otağ başı olarak terfi ettirmiştir. Bunun sebebi, Sebük Tigin'in asil bir aileden geldiğine, talih tarafından destekleneceğine ve önemli bir kariyere sahip olacağına inanmasındandır. Alp Tigin bu durumu kendi kendine şu şekilde değerlendirmiştir: "*Ancak yedi yıllık hizmetin getirisi olacak bir rütbenin çiçeği henüz burnunda, toy bir gulâma nasip olmasının hikmeti nedir? Belki de asilzade ve istikbal vaat eden, ikbal basamaklarını trmanacak birisidir.*"

Selçuklu sultanlarının yaptıkları geziler sırasında geçtikleri bölgelerdeki emirler ya da yerel beyler sultana kıymetli mücevherler ve atların yanında güzel kadın veya erkek köleler hediye etmişlerdir. Selçuklular döneminde köleler hizmetli veya kişisel hediye olmanın dışında bir vergi karşılığı olarak da görülmüşler, ülkeler arası vassallık şartları doğrultusunda bazen savaşı engellemek amacıyla hediye yerine de geçmişlerdir. Bizans İmparatorluğu, 607/1211 yılında Alaşehir Savaşı'ndan sonra Selçuklularla barışı sağlamak için elçilik heyeti ile birlikte gümüş tenli, altın kemerli cariyeler ve erkek köleler göndermiştir. I. İzzeddîn Keykâvus 612/1216'da Kilikya Ermeni Krallığı üzerine sefere çıkınca Kral Leon sultana itaat edeceğini ve haracını ödeyeceğini bildirmek üzere elçiler ve elçilerle beraber Frenk kadın köleler göndermiştir (Uyumaz, 2011, 55-56; Altunsoy, 2019, 342). Yine Yassıçemen Savaşı'ndan sonra Celâleddîn Harizmsâh ile Alâeddîn Keykubad arasındaki mektuplaşmalarda Celâleddîn Harizmsâh Selçuklu sultanı için “*Efendileri dostluk kurmak için uşak ve azatlı kölelerini gönderiyor. Bana getirdikleri hediyelerin kıymeti 2000 dinardan fazla değildir*” ifadelerini kullanmıştır (Nesevî, 1934, 328,329). Ayrıca dönemin kaynaklarında Selçuklu sultanlarının şairlere verdikleri ödül ve bahşişlerden söz edilirken hediyeler arasında kölelere de yer verilmiştir (Karaismailoğlu, 1996, 133-139). I. İzzeddîn Keykâvus, Duhter-i sâlâr'a yazdığı 72 beyitlik kasideye karşılık 7.200 altın ihsan etmiş, II. Rükneddîn Süleyman da Zahir-i Faryabî'nin (ö. 598/1201-1202) kasidesini dinleyince 2.000 dinar, 5 köle, 5 cariyeye, 10 at ve 5 deve ihsanda bulunmuştur (Muhammed Emin Reyâhî, 1369, 49-56). Gulâmların Selçuklular döneminde hediye olarak verildiğine dair örnekleri artırmak mümkündür.

Her ne kadar İslâm hukuku kölelerin alım satımını bir ticari meta olarak tasvip etmese de, İslâm coğrafyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi Türkiye Selçuklularında da kölelerin ticareti yapılmıştır. 13. yüzyıldan itibaren Türkiye Selçuklu Devleti'nin Anadolu'ya hakim olmasıyla birlikte askeri ve siyasi mücadelelerin şehirler üzerindeki yıkıcı etkisi azalmış, ticaret alanındaki genişlemelerle birlikte şehirler surların dışına taşmıştır. Bu sayede şehirler farklı dil ve kültürlerle sahip insanların her türlü mübadeleyi gerçekleştirdiği, canlı birer ticaret merkezine dönüşmüştür (Tanyeli, 1987; Pirenne, 1991). Batı sahillerinde Ayasuluğ, Balat, Foça; kuzey sahillerinde Sinop ve Trabzon; güney sahillerinde Antalya, Alâiye ve Ayas (Yumurtalık); iç kesimlerde ise Malatya, Denizli, Sivas ve Konya bu merkezlerin öne çıkanlarından bazılarıdır. Bu ticaret merkezleri karadan güvenlik tedbirleri alınmış yollarla birbirine bağlanmıştır. İslâm ülkelerinden gelen ve kuzey-güney güzergahını kullanan tüccarlar Bağdat ile Halep ve Malatya-Sivas-Trabzon yollarını takip ederek Karadeniz'e ulaşmış, kuzeyin ve köle ve kürkleri ile aynı yoldan geri dönmüştür (Özergin, 1959, 129). Müslümanlar arasında en çok rağbet gören Kıpçak köleleri Sinop ve Trabzon limanlarından Anadolu'ya girmiş, köle ticaretinin önemli bir merkezi olan Sivas'ta bir araya getirildikten sonra buradan diğer İslâm ülkelerine gönderilmiştir. Pazarlar ve yılın belirli dönemlerinde kurulan panayırlar bu mübadeleyi artıran en önemli etkenler olmuştur. Anadolu'nun en meşhur panayırı, Kayseri'nin doğusundaki Pınarbaşı'na giden güzergâh üzerinde, bugünkü Pazarören'deki Yabanlu Pazarı'dır. Birçok ülkeden tüccarın katıldığı bu panayır, her yıl baharda başlayarak kırk gün devam etmiştir. Burada kürkler, atlas ve sakallât kumaşlarından yapılmış elbiseler, kunduz, deniz köpeği ve burtas kürkleri ile köleler alınıp satılmıştır (Kazvinî, 1960, 531; Sümer, 1985, 11-24). Bu ticaret merkezlerinde özellikle Hıristiyan köle alışverişinin oldukça kârlı olduğunu anlayan Selçuklular da bu alana yönelmişlerdir. Sermaye olması düşüncesiyle bazen köle satın almışlar, bazen de savaş zamanlarında topraklarını kaybetmiş köylüleri ele geçirip satmışlardır. Özellikle Gürcü kölelerin çok kıymetli ve karlı oldukları bilinmektedir.

Gürcülerden başka diğer ülkelerden gelen Hristiyan Türkler ve Yunan köleler de bu ticaretin önemli bir parçasını oluşturmuşlardır. Alışverişi yapılan kölelerin değerleri ve fiyatları konusunda dönemin kaynaklarının verdikleri bilgiler oldukça değişiktir. İbn Havkal'a göre, Orta Çağ'daki en kıymetli köle ve cariyeler Türklerden oluşmaktadır ve bütün dünya köleleri arasında güzellik, değer bakımından Türk kökenlilerin eşi benzeri yoktur. Horasan'da normal bir kölenin dahi 3000 dinara alıcı bulduğunu ifade eden İbn Havkal, aynı bölgede Türk bir cariyenin de yine 3000 dinara satıldığını anlatmıştır. Köleler arasında sanat icra etmenin ve enstrüman çalmanın bir ayrıcalık olduğuna değinen müellif, "*Musiki aleti çalanlar ve güzel şarkı söyleyenler dışında dünyanın hiçbir yerinde ister Medine doğumlu olsun isterse de Rum asıllı olsun, bir köle ve bir cariyenin bu kadar yüksek bir fiyata satıldığını ne gördüm ne de eşittim*" (İbn Havkal, 1967, 452; Parlatır, 1992, 5) diyerek Türk kölelerin kıymetine dikkat çekmiştir. Selçuklular döneminde özellikle savaşlardan sonra köle fiyatlarında düşüşler olduğu görülmektedir. Ermeni Kralı II. Leon'a karşı girilen savaş neticesinde birçok ganimet elde edilmiş, Kayseri'ye getirilen bu ganimetler arasındaki Ermeni bir erkek veya kadın köle 50 akçeye satılmıştır. Bu fiyat, kış aylarında çokça alıcı bulan bir keklikten daha pahalı değildir. Hatta bazen ipek bir parça kumaş, insandan daha kıymetli olabilmıştır (İbn Bîbî, 2014, 195; Simbat, t.y., 77-79; Merçil, 2000, 182; Gordlevski, 1988, 169; Gökhan, 2012, 97). Antakya, Haçlılardan alındıktan sonra da çocuk ve genç esirler o kadar ucuzlamıştır ki kaynakların verdiği bilgilere göre köleler dahi köle sahibi olabilmıştır (Baybars el-Mansûrî, 1998, 55).

Anadolu'nun önemli ticaret merkezlerinden Ayasuluk'ta² (Emecen, 1991, 225-227) ise vasıfsız Yunan kökenli bir cariyenin fiyatı 40 altın dinardır (İbn Battûta, 2000, C.1, 194). İbn Battûta, Aşurâ adında güzel bir cariyeyi bu fiyata satın almıştır. İbn Battûta'nın arkadaşlarından biri de küçük yaşta Lü'lû' adındaki iyi bir köleyi 2 altın dinara satın almıştır (İbn Battûta, 2000, C.2, 194). Ancak geç Orta Çağlarda vasıflı köleler kategorisinde yer alan ve daha çok orduda istihdam edilen Türk kökenli gulâmların fiyatlarının İbn Havkal'ın anlattığı kadar yüksek olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu dönemde Slav kökenli bir köle 1000 dinara, Türk köle ise 600 dinara alıcı bulmuştur (Ömer Ferrûh, 1981, 176). Yine 1300'lü yıllarda Moğol hükümdarı Gâzân Han Sermîn, Halep ve Hama şehirleri ile Antakya ve es-Sumâk'ın dağlık bölgelerini ele geçirdiğinde buralardaki koyun ve inek sürülerinden başka Müslüman erkek, kadın ve çocukları esir aldıktan sonra, her bir esir için 10 dirhem gibi düşük bir ücret karşılığında bunları Ermenilere satmıştır (En-Nüveyrî, 1941, C.40, 110). Aslına bakılırsa İslâm ülkelerinde bir hükümdarın Müslüman esirleri satışa çıkarması çok yaygın olmasa da bu durum Moğol örfü ile açıklanabilir.

2. Türkiye Selçukluları'nda Köle İstihdamı

Selçuklu toplumunda kölelik, Avrupa'da olduğu gibi toprağa bağlı değildir ve daha ziyade idarecilik, zanaat sektörü ile evlerde hizmet kapsamında değerlendirilmiştir. Bu nedenle köle statüsündeki insanların birçok farklı çalışma alanları vardır. Birçoğu hizmetçi olarak evlerde ya da çeşitli hizmetlerde vakıflarda görev alabilmişlerdir. Bu kölelerin çoğu Selçuklu halkının dilini öğrenmiş, İslâm dinini kabul etmiş ve diğerlerine göre avantajlı durumda olanlar özgürlüklerine kavuştuktan sonra Selçuklu Devleti'nde yüksek rütbelerde görev alarak yaşamlarını itibarlı bir şekilde sürdürmüşlerdir. Selçuklu sarayında köle eşlerin olduğu, sarayda çokça kadın ve erkek

2 Antik Efes'in bulunduğu yerde kurulmuş olan ve günümüzde "Selçuk" adını taşıyan Orta Çağların önemli bir dinî ve ticarî merkezidir.

hizmetlinin istihdam edildiği, orduda asker olarak kölelerin kullanıldığı bilinmektedir. Türkiye Selçuklu sarayı şairlerinden Kânî (ö. 1273'ten sonra), II. İzzeddin Keykâvus (1245-1257) için yazdığı methiyelerden birinde “*Askerlerin sığınağı, şahlar şahı Kâvus, Onun şah Kâvus gibi yüz kölesi vardır*” (Değirmençay, 2005, 72) ifadelerini kullanmıştır. Sultan eşlerinin de Hristiyan kadınlardan oluşan kendi hizmetli ve köle kadroları vardır³ (Gregory Abû'l-Farac, 1999, 537-538). Bu nedenle ülke dışından getirilen veya yerli olan kölelerden güzel ve teşrifata uygun olanlar seçilerek sarayda hizmet amaçlı değerlendirilmiştir.

Türkiye Selçukluları döneminde Anadolu'nun üretim gücünde de kölelerin önemli bir yeri vardır. Bugünkü anlamda hizmetli sınıfına giren ve ev işlerinde kullanılan, ancak ilgili dönemde köle olarak adlandırılan kişiler, özellikle Ermeni ve Yunanlardan tercih edilmiş, ancak Yunanlar daha çok ilgi görmüşlerdir. Bu durumda Yunanların kültürel üstünlüğünün etkili olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Butlân, Yunan yani Bizanslı cariyelerin oldukça tutumlu olmaları nedeniyle daha çok para tasarrufu alanlarında istihdam edilmelerini tavsiye etmiştir (*Risâle fi şîrâ'r-rakîk ve taklîbi'l-abîd*, 2008, s. 562, 587). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî eserlerinde Selçuklu şehirlerindeki köleliğe dair önemli bilgiler vermektedir. Mevlânâ'nın eş ve çocuklarının dâye yani sütanne ya da bakıcıları Yunan kökenlidir ve onlara Yunanca lakaplar verilmiştir. Mevlânâ'nın müridi Bahaeddîn-i Bahrî de Yunan hizmetçisiyle onun dilinde Yunanca konuşmuştur (Ahmed Eflâkî, 2011, 295; Turan, 2003, 404; Merçil, 2000, 76). Ayrıca Mevlânâ'nın da Yunanca şiirleri bulunmaktadır.

Saray ve divân teşkilâtı ile orduda önemli bir konuma sahip olan gulâmların tedariki konusunda satın alma, savaş esirleri arasından seçme, herhangi bir devlet veya kişiden devretme ya da hediye gibi yollara başvurulduğundan daha önce bahsedilmiştir. Selçuklu emîrlerinin önemli bir kısmı bu kökenden gelmektedir ve dönemin kaynaklarından anlaşıldığına göre Selçuklularda saray, en etkili gulâm yetiştirme merkezidir (Uyumaz, 2011, 55-56). Ancak her ne kadar gulâmları yetiştirmek üzere özel eğiticiler tayin edilse de (Reşîdî'd-din Fazlullâh, 1999, C.2, 70; Râvendî, 1999, C.2, 152) bu eğitimin ne şekilde ve hangi müfredatla verildiği hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Türkiye Selçukluları Devleti'nde gulâm olarak yetiştirilen gayrimüslimlerin devlet yönetiminde görevlendirilmeleri hakkında İbn Bîbî: “*Dârü'l-harb'ten esir ettikleri birçok köleleri büyük makamlara, emîrliğe çıkarır ve onları sancak sahibi ederlerdi. Bugüne kadar Konya Selçuklu Devleti'nde bulunan büyük beylerin çoğu onların kölelerinin oğullarıdır.*” ifadelerini kullanmıştır.

Türkiye Selçuklularında da küçük yaşta gulâmlar sahipleri tarafından özel bir eğitime tabi tutulmuşlardır. Anadolu'da gulâmhâneye dair ilk kayda, I. Gıyaseddin Keyhüsrev döneminde Eyyübî idaresinde bulunan Diyarbakır'a sığınmak zorunda kaldığı süreçte rastlanmaktadır. İbn Bîbî'nin sultanın kız kardeşinin eşi olarak kaydettiği Diyarbakır hakimi Melik Salih, sultanın gelişini haber alınca oğullarını hadem-u haşem⁴ (Göksu, 2007, 65-84) ile birlikte sultanı karşılamaya gönderirken, bir taraftan da hazinenin her türlü kumaş, giyecek ve altın ile gümüşten değerli eşyalarla, gulâmhânenin ise ay yüzlü gulâmlarla, yatak odası ve haremının, güzellikleri ve cazibeleriyle görene parmak ısırta, insanları hayrette bırakan, hurilere benzeyen cariyelerle donatılmasını emretmiştir (İbn Bîbî, 1956, 45). Sultan

3 II. Gıyaseddin Keyhüsrev, evlenirken eşi Tamara'nın dinine dokunmayacağına söz vermiştir. Gürcü prensesi bu nedenle Selçuklu sarayına kutsal eşyalarıyla birlikte ve Hristiyan elbiseleri giyerek gelmiş, ayrıca papaz ve hizmetçilerini de beraberinde getirmiştir.

4 Hizmetçiler ve maiyet halkıdır.

Alâeddîn Keykubad'ın büyük emîrleri tasfiyesinden (*Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi*, 1952, 30; İbn Bîbî, 1956, 203, 265)⁵ sonra da gulâmhâne hakkında bir kayda tesadüf edilmektedir. İbn Bîbî'nin anlatımına göre sultan, emîrlerin itibarlı olan yakınlarının kalelere götürülmesini, mallarının tamamının müsadere edilmesini ve küçük gulâmların taştâhneye⁶ Emîr-i taştâdâr Celâleddîn Karatay'a, diğerlerinin ise gulâmhânelere ve babâyâna teslim edilmelerini emretmiştir (İbn Bîbî, 1956, C.1, 273-274). Gulâmhanelerde verilen eğitimin süresi beş ila sekiz yıl arasındadır ve bu eğitimin temel amacı askerî ya da teşrifat yeteneklerini geliştirmenin yanında devlete ve sultana ya da devlet adamlarına karşı sadakat oluşturmaktır. Bu bakımdan sadece Türkiye Selçuklularında değil gulâm sistemini uygulayan bütün devletlerde, saraya küçük yaşta alınan gulâmların yetiştirilmesine özel bir önem verilmiştir. Gulâm eğitimi esnasında yeteneklerin yanında, disiplin ve görgü eğitimine de önem verilmiş, bu sayede muhataplar eğitim süresince hiyerarşik düzeni ve kurumsallaşmayı da kavrayacak şekilde, her yıl daha fazla haktan yararlanma imkânına sahip olmuşlardır (Edt. Brown, Morgan, 2006, 180-208). Yıllar süren eğitimin sonunda iyi eğitilmiş ve disiplinli askerler yetiştiren Selçuklular, kapasite bakımından gelecek vaat edenleri daha fazla ve farklı eğitime tabi tutarak Saray ve Dîvân Teşkilâtına hazırlamışlardır.

İlgili eğitimin önemli sonuçlarından biri de gulâmların değişen kimlikleridir. Yeniden isimlendirilen bu zümreye verilen Esededdîn Ayaz (Hacıgökmen, 2010), Bedreddîn Gevhertaş (Hacıgökmen, 2011), Mübarizüddîn Ertokuş, Zeyneddîn Beşâre gibi genellikle bir İslâmî bir de Türk isimden oluşan adları dahi, aldıkları Türk-İslâm kültürünün izlerini yansıtmaktadır⁷. İlk eğitimlerini gulâmhanelerde alan ve devlet adamlığına hazır hale getirilen mühtedi kökenli emirlerin eğitim düzeyleri hakkında İbn Bîbî önemli bilgiler vermiştir. Örneğin Emîneddîn Mikâil hakkında: “*Tefsir, hadis ve diğer dini ilimler hakkında yazılmış olan kitapları okumaktan hiçbir zaman geri durmazdı. Bazen de bilgisini daha da derinleştirmek için İhvânü's-Safâ risalelerini okurdu*” (İbn Bîbî, 1956, C.2, 208) ifadelerini kullanmıştır. Yine Selçuklu emîrlerinden Şemseddîn Has Oğuz için: “*Yüksek bir edip ve cevahir dizileri gibi nefis yazılar yazan bir hattat idi. Saz ve şarabı birbirleriyle konuşturan bir risale yazmıştı*” (Anonim Selçuknâme, 2014, 232) ifadeleri kullanılmıştır.

Türkiye Selçuklularında gulâmlar hem orduların hem de devlet adamlarının en güvenilir ve yakın hizmetlileri olmuşlardır. Bununla birlikte şüphesiz devlet kademesinde istihdam edilenlerle sıradan günlük hizmetleri görenler arasında sultana yakınlık, maddi güç, yetki ve nüfuz bakımından önemli farklılıklar vardır ki, bu durum toplumdaki diğer sıradan insanlara dahi sunulmayan bir ayrıcalıktır (Pipes, 1981, 7-10, 15-16, 21-22, 39-41, 149-150).

5 Alâeddîn Keykubad aralarında Beylerbeyi Seyfeddîn Ay Aba, Emîr-i Meclis Mübarizüddîn Behrâmşâh, Emîr-i Âhur Zeyneddîn Beşâre ve Emîr Bahâeddîn Kutluca'nın da bulunduğu toplam 24 emîri sultanın otoritesini adeta gölgede bırakan maddi ve manevi nüfuzları ile kendisine suikast düzenledikleri gerekçesiyle öldürtmüştür. Bu olay *Anonim Selçuknâme*'de şu şekilde anlatılmaktadır: “*24 emir, Sultanı öldürmek için kendi aralarında anlaştı. Emîr Hokkabazoğlu Seyfeddîn bunu Sultan'a haber verdi ki, ona da bu haberi bir kölesi vermişti. Sultan da emîrlerin hepsini Kayseriye'de katletti. Bu olay 620/1223 tarihinde oldu*”. Sultan II. Gıyâseddîn Keyhüsrev'e suikastı önleyen de önceden Hristiyan olan köle kökenli bir emîr Mergedac'tır, (Simon De Saint Quentin, 2006, 52-53; Vryonis, 2001, 96).

6 Sultanların ellerini yıkamaları ve abdest almaları için önlerine leğen-ibrik getirip hizmet eden saray görevlilerine taştâdâr, taştâdârın görev yaptığı yere taştâhâne denilmektedir, (Merçil, 2011, C. 40, 161-162).

7 Dönemin kaynaklarına gulâmların baba adları “Allahın kulu” anlamına gelen Abdullah adıyla kaydedilmiştir. Örneğin Şemseddin Altun Aba'nın adı vakfiyesine, “*Ebû Said Altuniye (Altun Aba) b. Abdullah*” şeklinde yazılmıştır.

3. Selçuklularda Azatlı Kölelik

Türkiye Selçuklularında gulâm sahibi olmak ya da bu kuruma köle tedarik etme şekilleri ne kadar yaygın ise Müslüman toplumu içerisinde kölelerin azat edilerek özgür kimselere dönüşmesi de o kadar kolay ve yaygın bir durumdur. Selçuklu toplumunda gulâm istihdamı kadar bunların azat edilmesinin teşvik edildiği başta vakfiyeler olmak üzere Selçuklu kaynaklarından net bir şekilde anlaşılmaktadır. Türk-İslâm kültüründe herhangi bir köleye sahibi tarafından özgürlüğünün bağışlanmasına “azat” adı verilmiştir. Esirlere ve kölelere iyi davranılmasını öğütleyen İslâm dini, çeşitli yollarla kölelerin azat edilmesini de teşvik etmiştir. Hukuki olarak kölelerin, herhangi bir karşılık beklemeden sahibi tarafından, Allah rızası için azat edilmesi “ıtk”, gulâmların bir bedel karşılığında özgürlüklerini satın alması “mükâtebe” (Atar, 2020, 530-532), sahibinin kölenin özgürlüğüne kendi ölümünü şart koşması “tedbir” ve “ümm-i veled” ya da “istilâd” denilen çocuk sahibi anne cariyelerin azat edilmesi ve cu'l yolu ile özgür bırakılması, gulâmları azat etme yollarındandır (Aydın vd. 2002, 24).

Gulâmların, alınıp satılabilmeleri ya da miras olarak bırakılabilmeleri onların her ne kadar nesne muamelesi gördüklerini düşündürse de, Kur'ân-ı Kerim'de ve hadislerde gulâmların insan olarak geniş haklara sahip oldukları ve bir kölenin azat edilmesinin övgüye lâyık bir davranış olarak teşvik edildiği bildirilmiştir (*Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercümesi*, 1970, C. 7, 442)⁸. Bunun yanında kaza ile insan öldürmenin (Kur'ân-ı Kerim, 4-92), verilen yeminleri bozmanın kefareti de köle azat etmektir (Kur'ân-ı Kerim, s. 58-3, 5-89, 4-25, 47-4). Özgürlükler münferit olarak hizmet veya para karşılığı elde edilebildiği gibi, kimi zaman da kölenin iyi ahlâklı ve sahibine sadık olması o kişinin hürriyetini elde etmesine sebep olmuştur (Turan, 1988, 183). Dolayısıyla bu ve benzeri hükümlere dayanılarak Türkiye Selçukluları döneminde birçok gulâmın azat edildiği söylenebilir ki azat edilenler arasında çok sayıda yüksek rütbeli devlet adamları vardır. Bununla birlikte Selçuklular döneminde vakıf gelirlerinden köleleri özgürlüklerine kavuşturmak için bütçeler ayrılmıştır. Amasya'daki Şeyh Seyyid Nureddin Alparslan zaviyesi vakfiyesinde mükâtep yani kendi hürriyete kavuşma bedelini ödeyerek özgür olmak isteyen kölelere tahsisat ayrılmıştır. Bunun için vakfiyede “...borçluların borçlarının ödenmesi, mükâteplerin borçlarını tamamlaması ya da bunların dışındaki hayır alanları için harcanmak üzere...” (VGMA, 10/1/1) şeklinde bir ifade yer almaktadır.

Selçuklular döneminde sultanlar, sadece münferit olarak değil, çoğu zaman topluca da köle azat etmişlerdir. İslâm dünyasında bayramlarda toplu köle azat etmek de bir gelenektir (Abdussellâm et-Tirmânîni, 1979, 77) ve bu uygulama muhtemelen Selçuklular döneminde de devam ettirilmiştir. Süleyman Şah kendi döneminde Anadolu'daki büyük ikta arazilerinde çalışan bütün köleleri azat etmiştir (Turan, 1953, 75; Gordlevski, 1988, 170). Bu tür uygulamalar gayrimüslimlerin İslâm dinini kabullerini kolaylaştırdığı gibi Selçuklu idarecilerinin Bizans çiftçi ve köylü sınıfının beğenisini kazanmasını ve bu kesimin kendilerine yönelmelerini de sağlamıştır. İbn Bîbî, “Sultan I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in her yıl 100 bin köleyi ihtida ettirerek iman elbisesi giydirdiğini; bu sayede bu kölelerin kadın, çocuk ve yakınlarının da saldırılardan korunduklarını” ifade etmiştir (İbn Bîbî, 2014, 56). İbn Bîbî'nin verdiği

8 Kur'ân-ı Kerim'de: “Anneye, babaya, yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yakın komşulara, uzak komşulara, yolda kalmışlara ve sahibi olduğumuz köle ve cariyelere iyilik edin” ifadeleri kullanılmıştır, bk. (4:36). Yine Hz. Peygamber: “Herhangi bir kişi müslim bir rakabe azat ederse Allah, onun her uzvuna (mukabil), azat edenin bir uzvunu (cehennem) ateşinden halâs eder” şeklinde bir hadisi bulunmaktadır, (*Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercümesi*, 1970, C. 7, s. 442, 1111. hadis).

bu rakam abartılı gibi görünse de burada vurgulanmak istenen şüphesiz toplu köle azat etme uygulamalarının İslâm dinini kabul etme konusunda teşvik edici olduğudur. Bir diğer Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddîn Keyhüsrev de 12.000 esiri kölelikten azat etmiştir (Abû'l-Farac, 1999, 537). Seyyah Crucis'in ifadelerine göre, İslâm dininin tavsiye ettiği bir davranış olması sebebiyle, Müslüman idareciler ataları adına bir hayır gerçekleştirmek istediklerinde de bir esiri veya köleyi önce satın alıp sonra azat etmişlerdir (Ricoldus de Monte Crucis, 2018, 86). Örneğin Selçuklu vezirlerinden Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin, Bedreddin Ömer Saka adında bir sakası vardır. O, Sâhib Ata'nın yanında öyle yüksek bir makama ulaşmış ve vezirin güvenini kazanmıştır ki vezir, Âb-ı Germ (İlgin) şehrini vilâyeti ile birlikte ona vermiş ve Bedreddin Ömer Saka, Âb-ı Germ'in sübaşısı olmuştur (*Anonim Selçuknâme*, 2014, 56). Selçuklu mühtedi devlet adamlarından Emîr Emîneddîn Mikail (ö. 1277) de Yunan asıllı bir gulâm olup divân üyelerinden Hoca Müstevfi Sadeddin Ebûbekir Erdebilî'nin azat ettiği kölelerinden biridir (İbn Bîbî, 2014, 634; Vryonis, 2001, 101). Selçuklu Devleti'nde saltanat nâibliği ve müstevfilik⁹ gibi görevlerde bulunmuş, dönemin siyasi olaylarında önemli roller üstlenmiş bu devlet adamı hakkında İbn Bîbî: “*Üstün gayreti, sağlam ve isabetli düşüncesi, engin bilgisi ve atılganlığıyla köleliğin malla aynı tutulan seviyesinden efendiliğin baş köşesine yükseldi. Sağlam inancı, güçlü kalemi ve engin bilgisiyle, insanlar arasından seçilerek sıradan ve seçkin kimselerin gözdesi oldu*” ifadelerini kullanmıştır. Yine Selçuklu devlet adamlarından Şemseddin Has Oğuz için İbn Bîbî: “*Her ne kadar Rum asıllı bir köle olsa da üstün faziletleri var*” ifadelerini kullanmıştır (İbn Bîbî, 2014, 522). Selçuklu sarayında emîr-i çaşnigîr olan, ayrıca Elbistan emîrliği ve Sivas sübaşılığı gibi önemli görevlerde bulunan Mübârizeddin Çavlı'yı ise aynı müellif “*Bu şerefli hanedanın kıdemli, itibarlı ve has kölelerinden biri*” (İbn Bîbî, 1956, C.1, 319) şeklinde tarif etmiştir. Türkiye Selçukluları Dîvân Teşkilâtı'nda görev yapan devlet adamlarının çoğu verilen örneklerdeki gibi azat edilen gulâmlardan oluşmaktadır.

Selçuklular döneminde Anadolu'da istihdam edilen gulâmların sayısını tam olarak belirlemek mümkün değildir. Ancak El-Ömerî'nin, vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin 200 adet kölesinin varlığından bahsetmesi, sultanlardan başka, vezir ve emîrlerin çok sayıda kölelerinin olduğunu göstermektedir (El-Ömerî, 1991, 141; Turan, 2005, 367). Örneğin Alâeddin Keykubad'ın azatlı kölelerinden Emîr-i Âhûr'u “*Ayas-ı Mecnun*” adıyla bilinen Esededdin Ayas dönemin kaynaklarında “*...kuvveti, serveti ve yiğit oğulları bakımından benzeri olmayan tecrübeli ve okçu köleleriyle büyük bir güce sahipti*” (İbn Bîbî, 1956, C.1, 292) şeklinde tarif edilmiştir. Yine İbn Bîbî'nin çokça servet sahibi olduğunu, birçok hizmetli ve köleleri bulunduğunu ifade ettiği Mübârizeddin Ertokuş (İbn Bîbî, 1996, C. 1,119), vakıflarının idaresini de azatlı kölelerinden Mübârizeddin Hacı Armağan Şâh'a bırakmıştır (Turan, 1947, 420).

Azat edilen kölelere, gerektiğinde bu durumlarını ispat edebilmeleri için “azâdnâme” olarak adlandırılan bir belge verilmiş, ilgili kişinin hürriyetini ispat etmek bakımından bu belgeyi ibraz ederek hakkını koruyabilmesi sağlanmıştır. Muhtemelen sonradan karşılaşılmaması muhtemel anlaşmazlıklar bu kayıtlara dayanılarak çözüme kavuşturulmuştur. Köle azat etmek vazgeçilmesi mümkün olmayan bir uygulamadır. Köle sahibinin tek taraflı irade beyanıyla gerçekleştirilmiş, bu nedenle mahkemeye müracaat edilerek durum tespit edilmiştir. Neticede Selçuklu mahkemelerinde köle ve

9 İbn Bîbî, onun Ebû Sina Kanunu üzerine siyakat yazısı Anadolu'ya getirdiğini, divânların muhasebe işlerine düzen verdiğini, vaktini kendinden önceki ulemâ, fuzelâ ve takva sahibi kişilerin yanında geçirdiğini, müstevfilik mesleğinde kendine has bir tarz geliştirdiğini söyler (İbn Bîbî, 1956, C.2, 694).

azadı ile ilgili olarak azâdnâmeler tanzim edilmiştir. Selçuklu İnşâ Dîvânı katiplerinden El-Hoyî'nin *Rusûmu'r-Resâil* adlı eserine dahil ettiği yegâne vesikalardan biri, bir kölenin hürriyete kavuşmasına dair bir azâdnâme suretidir (Hasan b. Abdülmü'min el-Hoyî, 2018, 166). Azât edilen bu kölenin "Emîr" ünvanına sahip olması, Selçuklu devlet teşkilâtındaki devlet adamlarının özgürleşme sürecinde hangi yollardan geçtiklerini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. İlgili âzâdnâme suretinde öncelikle büyük sevaplardan birinin köle azât etmek olduğu üzerinde durularak sahibinin "...sahibi olan ben, izzetli, cömert Emîr Falanüddin, daima güzel ahlâk ve şerefli vasıflarla anılan, gerek sıkıntılı ve gerekse de müreffeh durumlarda itaat ve rıza yolunu izleyen, beğenilen hizmetlerin yolunu sabit kılan, orta boylu, uzun yüzlü, esmer derili, açık kaşlı, kıvrım saçlı Falan b. Abdullah Rûmî'yi Allah'tan sevap ve onun rızası niyetiyle özgür bırakıyorum, onun hür insanlar mertebesine teşrifini uygun buluyorum ki bunun karşılığında beni hayırla anarak bana dua etsin..." şeklindeki ifadeleriyle gulâm azat etme gerçekleştirilmiştir. Onun sahip olduğu ahlâki özellikler ve sahibine sadakatle bağlılığı, Allah rızasının gözetilmesi dışında, azat edilmesi için geçerli bir sebeptir. Belgenin devamında gulâmın eski sahibi olan kişi "... ben hayattayken ya da vefatımdan sonra ne ben ne de evlat ve yakınlarımdan bir kimse adı geçen şahsa itiraz etme hakkına sahip değiliz, vasiyet değiştirilemez" (Hasan b. Abdülmü'min el-Hoyî, 2018, 166) ifadeleriyle iki şahit huzurunda âzâdnâmeyi mahkemede tescil ettirmiştir.

İslâm hukukunda azat edildikten sonra hürlerle eşit statüde kabul edilen köleler, Selçuklu toplumunda herhangi bir insan gibi günlük hayatlarına devam etmişlerdir. Evlenmiş, mal ve mülk sahibi olmuş, vakıflar inşa ederek ekonomik hayatın bir parçası haline gelmişlerdir. Örneğin Irak Selçuklu Sultanı Mesud (1134-1152)'un gulâmlarından biri olan Şemseddin İldeniz (1148-1175), Irak Selçuklu hükümdarı Arslan Şâh b. Tuğrul'un annesiyle evlenmiştir. Küçük yaşta satın alınan Kıpçak kökenli İldeniz'e, Sultan Mesud'un tahta çıkışından sonra Arrân ile Azerbaycan'ın bir kısmı ikta edilmiştir (İbnü'l-Esir, 1987, C. 9, 221; Hüseyinî, 1983, 94). Türkiye Selçuklu sultanları da savaş yoluyla elde ettikleri esirlerin emek ve iş gücünden faydalanmayı ve köleleri vergiye bağlamayı onları öldürmeye tercih etmişlerdir. Hatta gulâmlara belirli bir zaman sonra iktalar dahi tevcih etmişlerdir. Örneğin Sultan Alâeddin Keykubad Şam seferinden döndükten sonra bütün köle ve esirlerine iktalar tevcih etmiştir (*Anonim Selçuknâme*, 2014, 42)¹⁰. Ümerâ vakıflarının birçoğunun gelirleri, kendilerine önceden ikta edilen bu gibi arazilerin mülkleştirilmesinden oluşmaktadır. Bütün bu uygulamalar tabii ki azatlı köle ile toplum ve devlet arasında zamanla oluşan karşılıklı bir kabul ve anlayışla gelişmiştir. Selçuklu toplumunun azatlı köleleri hür insan statüsünde kabul ettiği ve bu konuda oldukça müsamahakâr bir tutum sergilediği vakfiyelerden açıkça anlaşılmaktadır.

Selçuklular döneminde azat edilen kölelerin eski sahipleriyle ilişkilerinin devam ettiğine dair birçok örnek vardır. İslâm Hukuku'nda bu durum "velâ" adı verilen hukuki bir bağ ile kurulmuş, velâ; evlilik bağı ve kan akrabalığı gibi mirasçılık nedenlerinden sayılmıştır. Velâ, kölenin sahibi ile arasındaki miras ilişkisinin temel statüsünü de belirlemiştir (Karaman, 2003, 422). Selçuklular dönemindeki en yaygın uygulamalardan biri de kölenin sahibine varis olmasıdır. Azatlı kölelere ait vakfiyeler bu şahısların, azat edildikten sonraki yaşamlarında elde ettikleri mali birikimlerine ait bütün detayları vermektedir (Râvendî, 1957-1960, C.1, 173). Bunların gayrimenkullerini azat edildikleri tarihten sonra edinmiş olmaları gerekir ki bu

10 Sultan, bütün köle ve emirlere iktalar verdikten sonra segbânlarla işaret ederek "*Şam ve Mısır'ın haracı sizin maaşınız (camegi) olsun*" demiştir.

durumda edindikleri servet ile hayatlarının hangi aşamasında azat edildikleri arasında doğrudan bir bağlantı olduğu düşünülebilir. Türkiye Selçukluları döneminde vakıf kurucularından bazıları vakfiyelerinde, vefatlarından sonra servetlerinden bir kısmını köle ve cariyelerine verilmek üzere vasiyet etmişlerdir. Bunun sebebi bu şekilde hayır işleme düşüncesinin yanında, azatlı kölelerin geçimlerine yapılan katkı olarak da değerlendirilebilir. Örneğin Sultan II. İzzeddin Keykâvus'un kızı Fatma Hatun, Konya'da inşa ettirdiği külliyesinin bulunduğu yerdeki "Esirüddin"¹¹ olarak bilinen evini vakfına mütevellil olarak atadığı Şücaeddîn Uğurlu ve ailesinin ikâmetine bırakmıştır (VGMA, 596/151/152). Mütevellinin neslinden gelenler mutlaka Konya'da ikamet edecek, şehirden ayrılırlarsa bu haktan faydalanamayacaklardır (Odabaşı, 2024, 731-769). Fatma Hatun'un azatlı kölelerinden Şücaeddîn Uğurlu'nun Konya Kalenderhâne Mahallesi'nde, Musalla Mezarlığı'nın içinde Şeyh Halilî Türbesi'nin güneybatısında bir türbesi vardır. Sanduka kitabesine göre 749/1349 yılında vefat etmiştir. Vakfiye şartlarına göre kendisinden sonra oğulları Şemseddin ve Ali de Fatma Hatun vakfında mütevellilik yapmışlardır (Konyalı, 1997, 758).

Selçuklu vakfiyelerinde köleler için vakfedilen vakıflara ve mülklere çokça rastlanmaktadır. Dönemin siyasi şartları içinde malını ve mülkünü baskıcı sultanların tasallutundan, müsadereden korumak veya ihtilafsız bir şekilde kendi nesillerine, akrabalarına ya da azat ettiği köle ve cariyelerine bırakmak için de vakıf yoluna başvuranlar olmuştur. İslâm hukukçularının izin vermelerine karşın, İslâm hukukundaki vakıf kurallarından oldukça uzak olan bir vakıf uygulaması da, "zürri/ailevi" veya "evlâtlık vakıf" denilen türdür. Türkiye Selçuklu vakıflarının neredeyse ¼'ünü bu tür vakıflar oluşturmaktadır. Aşağıda değinileceği üzere Seyfeddîn Turumtay, Cemaleddîn Ferruh Lala, Alemüddîn Kayser, Celâleddîn Karatay gibi emîrler gulâmhanede yetişen önemli devlet adamlarıdır ve bunlardan çoğu vakıflarını yine kendileri gibi olan azatlı kölelerine devretmişlerdir (İbn Bîbî, 2014, 144, 147, 201, 208, 296, 528, 531, 554, 557, 562; Turan, 1947/1, 211-213; Turan, 1947/2, 415, 420; Turan, 1948, 18-19; Akdağ, 2010, 381; Uzunçarşılı, 1988, 78; Vryonis, 1975, 61; Gordlevski, 1988, 139; Ayan, 2009/1, 126; Ayan, 2009/2, 10; Uyumaz, 2011, 64-65).

4. Türkiye Selçukluları'nda Vakıf Kuran ve Yönetimini Azatlı Kölelerine Bırakan Emîrler

Türkiye Selçuklu vakıf kurucularının kimlikleri incelendiğinde önemli bir kısmının gulâm kökenli ve ümerâ sınıfına mensup oldukları görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu kimseler aslında savaş esiri veya köle tacirlerinden satın alınarak yetenek ve becerileri sayesinde devletin yönetim kademelerinde yükselen ve bu şekilde özgürlüklerine kavuştukları gibi, edindikleri mali birikimleri de sonrasında yeni dahil oldukları toplumun ihtiyaçlarının karşılanmasına vakfeden kimselerdir. Selçuklu veziri Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin vakfiyelerinde "*kulları ve köleleri destekleyen*" ifadeler kullanılmıştır (VGMA, 604/67-73/90). Vakfiyelerden başka, Türkiye Selçuklu idaresindeki azatlı devlet adamlarının inşa ettikleri vakıfların kitabelerinde de geçmiş hayatlarına ve gulâm kökenlerine dair atıflarda bulunulmuştur. Azatlı köleler kurdukları vakıf eserlerin kitabelerinde genellikle "zayıf kul" şeklinde tarif edilmişlerdir. Emîr Cemaleddin Ferruh, 611/1215 yılında Konya'da inşa ettirdiği mescit kitabesinde "*...bu mescidi Allah'ın rahmetine muhtaç zayıf kul el-Hac Ferruh b.*

11 Fatma Hatun külliyesinin bulunduğu yer, Selçuklu dönemi âlimlerinden Esirüddin el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî'nin muhtemelen önceden evinin bulunduğu ve vakfiyede "Esirüddin Evi" olarak maruf hâle gelen yerdedir, (İbn Bîbî, 1996, C.2, 131).

Abdullah...” yazılıdır (Bakırer, 1961, 171-184). Zeyneddin Beşâre de 620/1223-1224 tarihli Niğde’deki mescit kitabesinde “*Allah’ın merhametine ve yardımına muhtaç “zayıf kul Beşâre b. Abdullah...”*” (Özkarıcı, 2001, 45-46) şeklinde kaydedilmiştir.

Türkiye Selçukluları döneminde ailevi vakıf kurucularının vakfiyeleri değerlendirildiğinde, bu kişilerin edindikleri mal ve mülklerini aileleri adına vakfetmekle mal varlıklarını varisler arasında bölüşülüp parçalanmaktan, müsadere ve alınıp satılmasından ya da bir borç karşılığı haczedilmesinden koruyabilmişlerdir. Ayrıca belirlemiş oldukları şartlarla kendilerinden sonra, nesilleri devam ettiği sürece vakfettikleri mal ve mülklerinin en iyi şekilde idare edilmesini, varislerinin ve akrabalarının refah içinde güvenli bir hayat idame ettirmelerini sağlamayı amaçlamışlardır. Bu durumda, vakıf kurucusunun kendisi, eşleri, kız ve erkek çocukları, erkek ve kız kardeşleri, torunları, yeğenleri, kan bağıyla kendilerine uzak veya yakın diğer yakınları birinci grubu; köleleri ve azatlı köleleri, cariyeleri ve azatlı cariyeleri, hizmetlileri, müdebberleri ikinci grubu oluşturmaktadır. Netice olarak, eski Türk toplum hayatında ev halkı olarak değerlendirilen cariyeye, köle, hizmetli veya azat edilmiş köle ve cariyeler, aynı çatı altında yer alan diğer aile üyeleri gibi kabul edilmişlerdir.

Vakıf kurucuları, vakıflarının iyi yönetilmesi için işin niteliğine göre görevlendirdikleri kimselerde belirli vasıflar ve toplumsal normlar aramışlardır. Daha iyi, dürüst, güvenilir ve mütedeyyin gibi niteliklerden oluşan bu özellikler, Türk-İslâm toplumunda oluşturulmak istenen veya aranan, “*ideal ortak insan tipi*”nde bulunması arzulanan toplumsal değerlerdir. Aslında vakıf kurucuları aile bireylerine devrettikleri ailevi ve yarı ailevi vakıflar yoluyla bazı maddi imkânlar sağlarken, bir taraftan da kendi inanç ve hayat felsefeleri doğrultusunda belirli ahlâkî değerler benimsetmeye çalışmışlardır. Onların bu niyetlerini, vakfiyelerinde ortaya koydukları idarecilik ve hizmet şartlarında rahatlıkla görmek mümkündür. Örneğin Celâleddin Karatay, kervansarayının idarecilik ya da diğer görevlerden birine atanacak olan azatlı kölelerine “*iyi insan olmak şartıyla*”, tevcih edeceğini bildirmiştir (VGMA, 608/1/148). Yine Şemseddin Altun Aba 598/1202 yılında Konya’da inşa ettirdiği (İplikçi) Medresesi ve Argıt Hanı (Kervansarayı)’nın vakfiyesinde vakfının tevliyetini ve nezaretini “*el-hâcibü’l-vâcid, güvenilir kişilerin en latîfi, itimat edilen kişilerin övüncü, vâkıfın azatlılarından Ruzbetü’s-Şemsî ve Necîbüddin Ayaz ile bunların evlâtlarına...*” (VGMA, 2176/34/801) bırakmıştır. Böylece, vakıflarının uzun süre hizmet verebilmesi umuduyla azatlı kölelerinin en tutarlı olanını tercih ettikleri gibi, bu kişileri ilgili değerleri benimsemeye teşvik etmişlerdir. Şemseddin Altun Aba’nın mütevellî ve nazır olarak azatlı kölelerinden Necîbüddin Ayaz ve Ruzbe’yi tayin etmesinden hareketle çocuğunun olmadığı kabul edilebilir. Azatlı kölelerden Emîr Mübarizeddin Ertokuş’un 669/1270-1271 tarihli vakfiyesinde vakfının idaresini azatlı kölelerinden olan Armağan Şah üzerine devretmesi, onun da evladı olmadığını göstermektedir (Turan, 1947, 415-430). Yine vakfiyesinde başka azatlı kölelerinin de adları geçmektedir. Selçuklu yönetiminde azatlı köle olan bazı devlet adamlarının çocukları vardır. Armağan Şah da 637/1239-1240 yılında bir medrese inşa ettirmiş ve Armağan Şah’ın evladının olduğu, vakfiyedeki tevliyetin kendisinden sonra oğullarına şart kılınmasından anlaşılmaktadır. Emîr Celâleddin Karatay’ın çocuğu olmayıp, 645/1248 tarihli kervansaray vakfiyesinde Karatay Medresesi’nin tevliyetini yani idaresini “*...vakıflar üzerindeki tevliyeti, yaşadıkça, kendisine, sonra Tanrının kurtarısı kardeşi büyük emir Kemâleddin Rumtaş’a, onun da ölümünden sonra, ikbâlî devam edesi diğer kardeşi büyük emîr, sipehsâlâr Tanrı kulu (Abdullah) oğlu Seyfeddin Kara Sunkur’a*” şart koşmuş (VGMA, 608/1/148; Turan, 1948, 19) ve

bu görev onların nesillerinden devam etmiştir. Eğer ailenin erkek çocuklarından ve nesillerinden geride kimse kalmazsa bu görev azatlı kölelerinin en iyi erkeklerinin oğullarına verilecektir (Turan, 1948, 143). Osman Turan kölelikten yetişen bazı devlet adamlarının çocuğunun olmamasının devlet sistemiyle alakalı bir mesele olabileceğini ifade etmektedir (Turan, 1947, 200). Bu açıdan bakıldığında dîvân teşkilâtında yüksek rütbeli olan ve azatlı kölelikten gelen devlet adamlarının çocuklarının olmadığı söylenebilir.

Emîr Kaya Paşa b. Kaya Çelebi b. Muhammed Çelebi, 585/1189 yılında Amasya'da inşa ettirdiği Kaya Paşa Camiinin yönetimini kendisinden sonra erkek çocuklarına, bunların neslinin tamamen kesilmesi halinde ise torunlarından kız olanlarına ve azatlı kölelerine tevdi etmiştir (VGMA, 587/139/169). Yavtaş Arslan b. Sinbat b. Gürcü'nün de, Selçuklu devletinde Sipahsâlâr hizmetinde bulunan gayrimüslim bir gulâm iken ihtida ettiği, Sivas'ta 609/1213 yılında yaptırdığı Kesik Köprü vakfiyesinden anlaşılmaktadır (VGMA, 581/288/290; Yinanç, 1994, 5). Vakfiyesinde onun künyesi "*Esedüddîn, Hâcib, Emîr-i Sipahsâlar, Kutluğ Uluğ Ebû'l-Leyş Yavtaş Arslan b. Sinbat b. Gürcü*" olarak kaydedilmiştir. Yavtaş Arslan vakfının idaresini öncelikle Gürcü, Sinbat ve Şid adlarındaki çocuklarına, bunların nesilleri kesilirse de azat edilmiş kölelerine ve onların çocuklarına bırakmıştır. Yine 699/1300 tarihli Amasya Burmalı Minare (Pervâne) Camiinin idaresi de aileden sonra azatlı kölelere ve bunların nesillerine bırakılmıştır (VGMA, 579/31/19).

Kemaleddîn Oğulbey 646/1248 yılında Konya'da inşa ettirdiği Hızır İlyas (Ilık) Zaviyesi olarak bilinen vakfın idaresini ve nâzırlık görevini öncelikle kendi erkek nesline, bunların soyu kesilirse aynı görevleri azatlı kölelerinin çocuklarına bırakmıştır (VGMA, 2176/224/518). Vakıf kurucusu Şeyh Seyyid Nureddin Alparslan b. Sârîmeddîn Muhammed b. Ebu Bekir el-Kemâhî er-Rufâî'nin 655/1257 yılında Amasya'da inşa ettirdiği zaviyesinin idaresini ve şeyhlik görevini nesilden nesle erkek evlatlarına, onların nesli kesilirse aynı şartlarda kadınlara ve bunların da soylarının kesilip neslinin devam etmediği açıkça ortaya çıktığı zaman idarecilik ve şeyhlik görevini azatlı kölelerine ve onların evlatlarına bırakmıştır (VGMA, 10/1/1; Bayram, 1994, 33). Bu vakfiyede dikkat çeken önemli bir husus, öncelik erkek çocuklara verilse de sadece erkek çocuklara değil kız çocuklara, hatta azatlı kölelerinin de kız çocuklarına idarecilik görevinin verilebileceğinin ifade edilmesidir. Bu durum, Türkiye Selçuklu vakıflarında nadir karşılaşılan bir durumdur ve hem kadınlara hem de kölelere karşı bakış açısını göstermesi bakımından çok değerli bir ayrıntıdır.

Yine Çankırı'da 670/1272 yılında inşa ettirilen Şeyh Mehdi zaviye ve türbesinin vakıf kurucusu Billur Bey olup, Emîr Cemaleddin Ferruh'un kardeşidir. Billur Bey, zaviyesinin yönetimini ve şeyhliğini kendi ailesinin neslinin kesilmesinden sonra azatlı kölelerine ve onlardan sonra da onların azatlı kölelerinin en sâlihine tevdi etmiştir. Cemaleddin Ferruh ise Türkiye Selçuklu Devleti'nde gulâmhaneden yetişen ve sarayda taştâr, üstadüddâr gibi hizmetlerde bulunarak devrin sultanlarına yakın olan bir devlet adamıdır. Cemaleddin Ferruh aynı zamanda Sivas'ta Sultan I. İzzeddin Keykâvus'un yaptırdığı dârüşşifânın da mütevellisidir. Kendisi de atabey olarak görev yaptığı Çankırı'da 632/1235 yılında bir dârüşşifâ ve 639/1242 yılında bir dârühadis vakfetmiştir (Önge, 1962, 251-259). Zaviye vakıflarında mütevellilikten başka önemli bir dinî ve tasavvufî birikim gerektiren şeyhliğin de azatlı kölelere tevdi edilmesi onların dini ve tasavvufî açıdan da yetkin olduklarına işaret edebilir.

Türkiye Selçuklu vakıf kurucuları azat etmiş oldukları köle ve cariyelerini aile bireyleri gibi görmüşler ve aile bireylerine gösterdikleri şefkat ve merhametin aynısını bu insanlardan esirgememişlerdir. Örneğin, vakfının yönetimini azat ettiği kölelerine

ve bu kölelerin çocuklarına bırakanların yanında, vakfın gelirinin bir kısmını kendilerinin, annelerinin ve babalarının ve hatta kardeşlerinin azatlı kölelerine tahsis edenler de azımsanmayacak orandadır. Celâleddîn Karatay kervansaray vakfiyesinde, kendi akraba ve azatlı kölelerinden ihtiyaç sahibi olup kervansarayaya sığınan kadın, erkek, Müslüman ya da gayrimüslim fark etmeksizin herkese her yıl 120 dirhem para ile 24 müd zahire verilmesini istemiştir (VGMA, 578/3; Turan, 1948, 115; Odabaşı, 2019, 78-82). Buradaki amaç, diğer muhtaçlarla birlikte azatlı kölelerine de belirli oranda yıllık gelir tahsis ederek acz içinde olan aileleri koruma altına almaktır. Amasya Şeyh Seyyid Nureddin Alparslan Zaviyesi vakfiyesinde de gelirlerinin, vakfın bütün giderlerinin karşılanmasından sonra azatlı kölelere ve onların evlatlarından muhtaç olanlarına harcaması şartı vardır (VGMA, 10/1/1; Bayram, 1994, 33).

Fatma Hatun Konya’da inşa ettirdiği külliyesinde vakfının gelirlerinin yarısını, hayatta oldukları müddetçe, azatlılarına ve onların evlatlarına, annesinin azatlılarına ve onların evlatlarından erkeklere ve kadınlara eşit olarak vakfetmiştir. Vakfiyede bahsi geçen kadın ve erkek azatlı kölelerin adları da sıralanmıştır¹². Bu kişilerin arasında fakihlerin bulunması, Fatma Hatun ve annesinin ilmî sınıfı da desteklediğini ve azatlı kölelerine ilim tahsil etme imkânı verdiğini açıkça göstermektedir.

Selçuklu vezirlerinden Sâhib Ata Fahreddin Ali, 678/1280 ve 680/1282 tarihli vakfiyelerinde Konya ve Sivas’taki vakıflarının idarecilik görevini sağ olduğu müddetçe bizzat kendisine, kendisinden sonra erkek evlatlarına, erkek evlatlarından tevliyeti üstlenecek biri kalmazsa azatlılarına, azatlılarından da kimse kalmazsa azatlılarının çocuklarından en sâlih, ihlaslı, lâyıık ve en yetişkin olanının üstlenmesini şart koşmuştur. Yukarıda değinildiği gibi, vakıf kurucusunun, miras olarak tamamı evlatlarına kalabilecek olan malının ve mülkünün bir bölümünü vakfa diğer bir bölümünü de evlatlarına tahsis etmiş olması, vakfın devamının yanında evlatlarını da gözetme düşüncesi olarak görülebilir. Hatta evlatlarının nesli kesilirse onların yerine idarecilik görevini diğer vakıflarda olduğu gibi azatlı kölelerine bırakması da Selçuklu toplumunda Müslüman halk ve idarecilerin bu kesime karşı bakış açısının inceliğini göstermesi bakımından önemlidir. Vakfiyede ayrıca, kurumda görevlendirilecek olan bazı personelin de vakıf kurucusunun azatlı köleleri arasından seçilmesi şartı vardır. Buna göre tahsildarlık görevini hakkıyla yerine getirebilecek, görevine bağlı iyi bir azatlık kölenin tercihinin istenmesi, onun toplumsal statüsüne, Müslüman, Türk, Fars gibi etnik ya da mezhepsel durumuna göre değil, görev liyakatine, ahlâki yeterliliğine dikkat çekilmesi azatlı vakıf görevlilerinde liyakate ne kadar önem verildiğini göstermektedir (VGMA, 604/67-73/90; VGMA, 592/101-103/91; Odabaşı, 2019, 88, 168).

Vakıf gelirlerinden mimara maaş bağlanan tek örnek yine Sâhib Ata Fahreddin Ali’nin vakfiyesidir. Vakfiyede tahsildarda olduğu gibi mimarın görevi hakkıyla yerine getirebilecek, görevine bağlı, vakıf kurucusunun iyi bir azatlı kölesi olması şartı vardır. Vakfiyede mimarın adı geçmemesine rağmen, Dârülhadis Medresesi’nin (İnce Minareli Medrese) taç kapısındaki madalyonların içinde yer alan “*Amel-i Kôlük*

12 Fatma Hatun’un kendi azatlılarının adları; İftiharüddin Cevher, Abdullah oğlu Hoca Sabih, Yakub oğlu Fakih Alemüddin, Şücaeddin oğlu Şemseddin Uğurlu ve kardeşi Ali Bekir, Abdullah oğlu Aksungur, Abdullah oğlu Kutlu Bey, Abdullah oğlu Ağa Bekir, Abdullah oğlu Alemüddin Şeyh, Sunkurca oğlu Şemseddin Mehmed, kardeşi Ahmed, Karaca oğlu Osman ve babası Uran bin Davud’dur. Fatma Hatun’un özgürlüğüne kavuşturduğu kadın hizmetlilerin adları ise Araku’l-Hevâ, Kasbü’s-süker Lems, Sünbüle, Yavaş Hatun, Şems, Mâh-ı Cihan, Mâh-ı Efruz, Mâh-ı Rûy, Müştêhâ, Nâzin, Şirin, İnci Nigâr, Rûz-ı Cihan Hatun, Hızır’ın kızı ve annesi, Hümâ, Mahmûde, Ayşe ve onun büyük annesidir. Fatma Hatun’un annesinin de Bedreddin Lü’lü’ adında bir azatlısı vardır. (VGMA. 596/151/152)

bin Abdullah” yani “*Kölük b. Abdullah tarafından inşa edildi*” yazısı ile medresenin mimarının vakfiyede ifade edilen Sâhib Ata Fahreddin Ali’nin azatlı kölelerinden Kölük b. Abdullah olduğu söylenebilir. Sâhib Ata Fahreddin Ali Konya’daki vakıflarının kâtipliğini de azatlı kölesi Seyfeddin b. Abdullah’a bırakmıştır (VGMA, 592/101/61).

Türkiye Selçukluları döneminde yüksek bütçeli vakıflar inşa eden azatlı erkeklerin yanında azatlı kadın vakıf kurucular da vardır. Başkent Konya ve diğer Selçuklu şehirlerinde sadece hanedan ailesinden olan kadınlar değil, devlet adamlarının kızları¹³ ve eşleri ile azatlı köleleri ve maddi durumu yeterli olan kimseler vakıflar inşa ettirmişler ya da eşlerinin kurdukları vakıflara çeşitli bağışlar yapmışlardır. Sultan II. İzzeddin Kılıç Arslan’ın azatlı kölesi Sanever Atika, Ilgın’ın Beykonak köyündeki 576/1180 tarihli Dediği Sultan Zaviyesi ve Camiinin banisidir. Kitabesinde “*Sultanların ulusu II. Kılıç Arslan ve oğlu Büyük Sultan I. Gıyâseddin Keyhüsrev’in devletli günlerinde Kılıç Arslan’ın azatlı cariyelerinden bilgin, sofı, mütediyyin, Allah’tan korkar, din ve dünyanın sevgisini kazanmış ve kadınlığın şerefi olan Sanever Hatun...*” (Oral, 1957, 44) şeklinde nitelendirilmiştir. Bu örnek, Selçukluların ilk dönemlerinden itibaren azatlı kadın kölelerin vakıf kurma faaliyeti içerisinde bulduklarını göstermektedir.

5. Mahkemede Şahitlik Eden Azatlı Köleler

İslâm hukukunda şahitlik, en önemli delillerden biri olarak kabul edilmektedir. Bir kişinin başka biri üzerinde hakkı olduğunu göstermek için, kadı huzurunda ve iki hasmın yanında, “şahitlik ederim” şeklinde ifade verilerek gerçekleştirilmiştir. Şahitliğin geçerli olması için, şahidin şahitlik ettiği olay sırasında akıllı ve gözünün görür olması, baliğ ve özgür olması, kör-dilsiz, ayrıca kazf¹⁴ suçundan ceza görmüş olmaması şartı vardır (Ekinci, 2008, 385-386). Selçuklu dönemindeki şahit köleler azatlı olmaları nedeniyle özgür olma şartını karşılamışlardır. Ancak burada özellikle üzerinde durulması gereken husus, şahitliğin geçerli olması için aranan diğer şartların da azatlı kölelerde varlığının kabul edilmiş olmasıdır. Türkiye Selçukluları dönemine ait vakfiye, hüccet ve satış belgesi gibi mahkeme kayıtlarında şahit olarak çokça azatlı köle adına rastlanmaktadır ki, bu durum onların hür olmaları dışındaki şartları da sağladıklarının delilidir.

700/1301 tarihinde Amasya’ya bağlı Ortaköy’ün sahibi olan Kutluğ Bey’in kızı Sâliha Hatun, Amasyalı Bedrüdün Ebubekir’i kendisine vekil tayin ederek bu köyün ¾ Mehmed oğlu Şeyh Nureddin Alp Arslan’a satmıştır. Bu satışa büyük beylerden olduğu ifade edilen Ömer Bey’in azatlı kölesi ve Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220) ve I. Alâeddin Keykubad (1220-1237) dönemi emirlerinden Kutluğca b. Abdullah şahitlik etmiştir (Oral, 1950, 1). Yine Selçuklu dönemine ait 702/1303 tarihli bir satış belgesinde Fatma Hatun’un azatlı kölelerinden Şücaeddin Uğurlu, IV. Rükneddin Kılıç Arslan’ın kızı Selçuk Hatun’a, Tokat’ın İsa Meşhet köyünde satın aldığı bazı mezarlar için mahkemede vekalet ve şahitlik etmiştir (Oral, 1995, 387). Aynı belgede Sadeddin Mübarek’in azatlı kölesi Sarimüddin b. Abdullah şahittir.

Fatma Hatun vakfiyesine, Emîr Süleyman b. Şerif’in azatlısı “... *hacıların ve dinin övüncü*” olarak tarif edilen Cevher b. Abdullah ve Fahreddin Bey’in azatlısı

13 Tokat’taki Sümül Baba Zâviyesi’nin bânisinin dönemin kaynaklarında adı geçmeyen, ancak “safvetü’l-dünya ve’l-dîn” unvanını kullanan ve Selçuklu hanedanıyla evlilik bağı olduğu düşünülen vezir Muînüddin Pervâne’nin kızı olma ihtimali vardır, (Wolper, 2000, 42-43)

14 Kazf, bir kişiye onun zina ettiği isnadında bulunmak veya kişinin nesebini inkâr etmektir, bk. (Babayiğit, 2018, 313-392)

Seyfeddîn b. Abdullah (VGMA, 2178-0/42/30) şahitlik etmişlerdir. Selçuklu devlet adamlarından azatlı köle Zeyneddin Beşâre b. Abdullah, kendi adıyla Konya’da Beşâre Bey/Ferhuniye Mescidi, Niğde Alaeddin Camii gibi vakıflar inşa ettirmenin yanında I. İzzeddîn Keykâvus’un dârüşşifâ vakfiyesinin de şahitleri arasındadır (VGMA, 584/288/138).

Bahaeddin Kutluğca b. Abdullah, daha önce bahsedilen azatlı kölelerden Yavtaş Arslan b. Sinbat b. Gürcü vakfiyesinin de şahitleri arasındadır. Bahaeddin Kutluğca Sinop kalesi burçlarından birini inşa ettirmiştir ve kitabesine “...*Kayseri sübaşısı zayıf kul Bahaeddin Kutluğca...*” şeklinde kaydedilmiştir (Behçet, 1930, 43-49). Yine daha önce vakıflarından bahsedilen Emîr Celâleddîn Karatay, Mübârizeddîn Ertokuş (Turan, 1947, 419) vakfiyesinin şahitleri arasındadır. Halifet Gazi vakfiyesinin şahitleri arasında Sinaneddin Savcı b. Barger b. Abdullah (VGMA, 610/37/46), Şeyh Süleyman Türkmânî Zaviyesi’nin şahitleri arasında da Mübarek b. Abdullah adlarında azatlı köleler vardır. Netice olarak Selçuklu kadınları tarafından kayda geçirilen birçok resmi vesikada azatlı kölelerin şahitlik ve mahkeme huzurunda vekâletle işlem yaptıkları anlaşılmaktadır.

6. Tüccar Olarak Azatlı Köleler

Selçuklu toplumunda köleler, sadece yüksek rütbeli memurluklarda görev yapan, emeğinden faydalanılan bir çalışan durumunda değildirlir ve aralarında tüccarlık yapanlar da vardır. Selçuklular döneminde Konya’daki nüfusun önemli bir kısmını, idareciler ve askerler oluştursa da şehirde İslâm ülkeleri üzerinden gelen ve buraya yerleşen önemli miktarda Müslüman, azat edilmiş köle kökenli tüccar ve esnaf bulunmaktadır. Bazı vakfiyelerden bu tüccarların nereden geldikleri, kökenleri ve meslek alanları hakkında bilgi edinmek mümkündür. Hızır İlyas Zaviyesi vakfiyesinde pamuk tüccarı olduğu anlaşılan İmad b. Abdullah’ın (VGMA, 2176/224/518) adı geçmektedir. Sivas Dârüşşifâ’sı vakfiyesinde ise bezzâz yani kumaş tüccarı bir azatlı köle olan Alişir b. Ali b. Abdullah’tan (VGMA, 584/288/138) bahsedilmektedir.

Şemseddin Altun Aba’ya ait vakfiyede Konyalı bazı tacirlerin adları sıralanırken bunlar arasında azatlı tacir Mevlâ Hacı b. Aşır b. Abdullah ve yine bu şahsın tacir olan Hoca Adlı b. Abdullah adındaki bir azatlısı dikkati çekmektedir. Yine aynı vakfiyede başka bir tüccar Hacı Bahtiyar b. Abdullah’ın Konya’daki mülklerinden bahsedilse de bunların hangi alanlarda tüccarlık yaptıkları kaydedilmemiştir (VGMA, 2176/34/80; Turan, 1947, 232). Selçuklu döneminde tacir kelimesi sadece şehirde esnafılık yapanlar için değil, uluslararası ticaret emtiası taşıyanlar için de kullanılmıştır. Türkiye Selçuklu sultanları, Anadolu’da ticareti olduğu kadar tarımı da teşvik ederek desteklemişler, özellikle savaş sebebiyle boşaltılan bölgelere çiftçilikle uğraşan kitleleri yerleştirmişlerdir. Altun Aba vakfiyesinde çiftçilikle hayatını idame ettirdiği anlaşılan Mahmud b. Abdullah (VGMA, 2176/34/80) adlı bir azatlı kölenin adı geçmektedir.

7. Mülk Edinme İşlemlerinde Azatlı Köleler

Türkiye Selçukluları döneminde yüksek bütçeli vakıflar kuran azatlı kölelerin vakfiye kayıtlardan Anadolu’nun birçok farklı şehrinde zengin mülklerinin ve gelirlerinin olduğu görülse de, gayrimenkullerini nasıl edindiklerini gösteren belgeler oldukça sınırlıdır. Kadın ve erkek köleler arasında mülk edinme bakımından farklılık yoktur, azat edilmiş kadın köleler de erkekler gibi mülk edinmişlerdir. Selçuklu sultanlarının bir hizmet karşılığı olduğu gibi, beylere ya da varlıklı kimselere,

para karşılığında temlik ettiği köyler de vardır. Satış karşılığında gerçekleştirilen bu türlü temlikler hakkında Selçuklu mahkemelerinden çıkmış bazı resmî belgeler günümüze ulaşmıştır. Örneğin sultan II. İzzeddin Keykâvus, 657/1258-1259 yılında Seferihisar'a bağlı Boğuş Köyü'nü Emîr İsmail b. Artuk'a elli sultani altına, yine 660/1261-1262'de, Amasya'da İlarıslan Köyü'nü Emîr Esedüddin b. Yağıbasan'a üç yüz sultani altın karşılığında satıp temlik ettiğini şer'î kayıtlar göstermektedir (Turan, 1948, 335). Sultan IV. Rükneddin Kılıç Arslan da kadı Ebulmuhsin b. Ahmed b. el-Merendî'ye Lârende'ye tabi Sıdırğa mezrasını temlik ettiğini gösteren temliknâme, adı geçen mülkün sahibi tarafından satılabileceğini ya da vakıf ve hibe edilebileceğini göstermektedir (VGMA, 484/356). Yine 700/1300-1301 tarihinde Alp Arslan bin Mehmed, Amasya'da bulunan Ortaköy'ün dörtte birini Ebu Bekir b. Ali b. Arab Şâh'tan üç bin dirhem gümüşe satın almıştır (Turan, 1948, 336).

Satılan araziler dışında Selçuklu sultanlarının kendilerine üstün hizmette bulunmuş devlet adamlarına kendi tasarruflarında kullanmaları yönünde temlik ettikleri araziler de vardır (İbn Bîbî, 1956, C.1, 265-266). Bu mülk arazilerin bir kısmı, miri araziden ayrılarak hizmetleri karşılığında verilenlerin evlatlarına intikal etmiş, bir kısmı da vakıf haline getirilmiştir. I. Alâeddin Keykubad sultanlığı zamanında kendisine sadakatle bağlı olan Emîr Hüsameddin Çoban'a Kastamonu taraflarını mükâfat ve mülk olarak vermiş ve bu araziler sonradan onun evlâdına devredilmiştir (İbn Bîbî, 1956, C.2, 80). Aynı şekilde vezir Muinüddin Süleyman Pervâne, Sinop'u iki yıllık bir kuşatmadan sonra Trabzon Rum İmparatorunun elinden almaya muktedir olduktan sonra talebi üzerine burası kendisine mülk olarak verilmiştir (Aksarayî, 2000, 63). Tarihi süreç içerisinde çoğu vakıf haline gelen bu tür mülk köy ve mezralar zamanla tamamen ya da kısmen satılarak el değiştirmiştir. Satış işlemlerinin sebebi her zaman belirgin değildir. Ancak devlet adamlarına yapılan bu satış örneklerinden azatlı kölelerin de satış yoluyla mülk edinmiş olabilecekleri rahatlıkla söylenebilir.

Sonuç

Türkiye Selçuklu toplumunda kölelik ile ilgili yapılan çalışmalarda, konu çoğunlukla köleliğin kurumsal yapısı, ticareti ve eğitimi düzeyinde ele alınırken bu çalışmada kölelik statüsü sona eren azatlı kölelerin toplum nezdindeki sosyoekonomik durumlarını tespit etmeye odaklanılmıştır. Selçuklular döneminde kölelik, devletin diğer kurumları gibi İslâm hukuku temelinde varlığını devam ettirmiştir. İslâm dini köle elde etme kaynağını savaş esirleriyle sınırlandırmış olsa da Türkiye Selçukluları döneminde uygulamada esir ticareti ve hediyeleşme gibi farklı kaynaklardan da köle tedarik edilmiştir. Ancak Selçuklu köleliğinin Batı dünyasında görülen kölelikten açıkça farklı ve kesinlikle daha insani olduğu bu kesimle ilgili çeşitli konulara ışık tutan vakfiyeler ve kroniklerden anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kölelerin azat edilmesi dinî, idari ve toplumsal olmak üzere çeşitli yollarla teşvik edilmiş, gulâmların sahibine varis olduğu dahi görülmüştür. Özellikle Selçuklu dönemi vakfiye kayıtlarından gulâm kökenli olan azatlı kölelerin sahip oldukları kişisel mülk analizi yapılarak bu kişilerin 12. ve 13. yüzyıl şartlarında Anadolu toplumu içindeki hukuki, medeni ve ekonomik durumlarını tespit etmek mümkündür. Azat edilenler arasında çok sayıda yüksek rütbeli devlet adamları vardır ki bunlar çok zengin bütçeli vakıflar inşa ettirmişlerdir. Bununla birlikte Selçuklular döneminde vakıf gelirlerinden köleleri özgürlüklerine kavuşturmak için de bütçeler ayrılmıştır.

Selçuklu vakfiyelerinde azatlı köleler hakkında yer alan bilgiler, Müslüman ve gayrimüslim nüfusun birlikte yaşadığı Anadolu'da din, dil, etnik ve toplumsal statü

farklılıklarının toplumsal hayatın zeminini oluşturmada çok fazla etkili olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Azatlı köleler, toplum tarafından insani şartlarda kabul görüp hayatlarını sıradan insanlar olarak, ötekileştirilmeden devam ettirmişlerdir. Mahkeme kayıtlarında şahit olarak çokça azatlı köle adına rastlanması, ayrıca bu kesimin sadece emeğinden faydalanılan çalışanlar değil, aynı zamanda içlerinde ticaretle de aktif olanların bulunması bu durumu teyit etmektedir. Sonuç itibarıyla Selçuklu Devleti'nin kölelere yaklaşımı genellikle İslâm hukuku çerçevesinde olmuş, hukuken mal statüsünde kabul edilmelerine rağmen idari ve toplumsal olarak insan oldukları gerçeği göz ardı edilmemiştir.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim, 4-92.

Kur'an-ı Kerim, s. 5-89, 58-3, 4-25, 47-4.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 10/1/1.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 2176.34.80.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 2176/224/518.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 2178-0/42/30

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 484/356.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 578/3.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 579/31/19.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 581/288/290.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 584/288/138.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 587/139/169.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 592/101/61.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 592/101-103/91.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 596/151/152.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 604/67-73/90.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 608/1/148.

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Araştırmaları Arşivi. [VGMA]. Defter No. 610/ 37 / 46.

Abdussellâm et-Tirmânîni. *er-Rıkkü Mâzihi ve Hâdirihi*. Kuveyt: 1979.

Ahmed Eflâkî. *Ariflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.

Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2010.

Akgündüz, Ahmet. *İslam Hukukunda Kölelik-Cariyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1995.

Altunsoy, Nazlı. "Selçuklu Anadolu'sunda Kölelik", *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 3/3 (2019), 338-349.

Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi. nşr ve çev. Feridun Nafiz Uzlu. 3. Cilt. Ankara: 1952.

Atar, Fahrettin. "Mükâtebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/530-532. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Ayan, Ergin. "Türkiye Selçukluları'nda Köle Emirler (I) Mübârizeddin Çavlı", *Karadeniz*. S. 3 (2009/1), 125-139.

Ayan, Ergin. "Türkiye Selçukluları'nda Köle Emirler (III) Emîneddin Mikael", *Karadeniz*. S. 9 (2009/2), 9-18.

- Aydın, M. Akif ve Hamidullah, Muhammed. “Köle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/237-246. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Babayiğit, Beşir. “İslâm ve Osmanlı Ceza Hukukunda Kazf Suçu”, *Erzincan Binali Yıldırım Üni. Hukuk Fakültesi Dergisi*. 22/3-4 (2018), 313-392.
- Bakırcı, Ömür. “Hacı Ferruh Mescidi”, *Vakıflar Dergisi*,. S. 8 (1961), 171-184.
- Başkumandan Simbat. *Başkumandan Simbat Vekâynâmesi*. çev. H. D. Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi’nde basılmamış nüsha, (t. y.).
- Baybars el-Mansûrî. *Zubdat al-Fikra fî Târih al-Hijra*. nşr. D. S. Richards. Beyrut: 1998.
- Bayram, Sadi. “Amasya-Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan Er-Rufai’nin 655 H./1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi Tercümesi ile 996 H. / 1588 M. Tarihli Seyyid Fettah Veli Silsile-Namesi”, *Vakıflar Dergisi*. S. 23 (1994), 31-74.
- Behçet, Mehmet. “Sinop Kitabeleri”, *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*. 1/4 (1930), 43-49.
- Brown, Christopher Leslie ve Morgan, Philip D. (ed.). *Kölelerin Silahlandırılması: Klasik Zamanlardan Modern Çağa*. New Haven ve Londra: Yale University Press, 2006.
- Değirmençay, Veyis. *Kâni’i-yi Tûsi ve Kelile ve Dimne’de II. İzzeddin Keykâvûs’a Methiyeleri*. Erzurum: 2005.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2008.
- El-Ömerî. Mesalikü’l-ebşâr’a Göre Anadolu Beylikleri. *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar. Çoban-Oğulları Candar-Oğulları Mesalikü’l- Ebsar’a Göre Anadolu Beylikleri*. çev. F. Taeschner, haz. Yaşar Yücel. 1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- Emecen, Feridun. “Ayasuluk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/225-227. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- En-Nüveyrî. *Nihâyetü’l-Ereb fî Fünûni’l-Edeb, Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler*. haz. W. De Tiesenhausen, çev. İsmail Hakkı İzmirli. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- Gordlevski, Vladimir. *Anadolu Selçuklu Devleti*. çev. Azer Yaran. Ankara: Onur Yayınları. 1988.
- Gökhan, İlyas. “Türkiye Selçukluları ile Kilikya Ermenileri Arasındaki Siyasi İlişkiler”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. C.1 (2012), 117-158.
- Göksu, Erkan. “Türkiye Selçuklu Devleti’nde Gulâm Eğitimi ve Gulâmhâneler”, *Nüsha*. S. 24 (2007), 65-84.
- Gregory Abûl-Farac. *Abû’l-Farac tarihi*. çev. Ö. R. Doğrul. 2. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. “I. Alaeddin Keykubad Dönemi Emirlerinden Bedreddin Gühertaş (Gevhertaş) (d. ? - ö. 1262)”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*. (2011), 119-136.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. “Türkiye Selçuklu Devlet Adamlarından Esededdin Ayaz”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. S. 27 (2010), 471-488.
- Hasan b. Abdülmü’min el-Hoyî. *Selçuklu İnşâ Sanatı Gunyetü’l-Kâtip ve Münyetü’l-Tâlib Rûsûmu’r-Resâil ve Nücûmu’l-Fezâ’il*. haz. C. Yakupoğlu-Namiq Musalı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- İbn Battûta. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. çev. A. Sait Aykut. 1-2. Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- İbn Bîbî el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca’ferî er-Rugadî el-Münşî. *El-Evâmîrû’l-Alâ’iyye fî’l-umûri’l-Alâ’iyye (Selçuknâme)*. çev. Mürsel Öztürk. 1-2. Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İbn Bîbî, Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferî er-Rugadî. *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi İbn Bibî’nin Muhtasar Selçuknamesinden*. çev. M. Nuri Gençosman. 1. Cilt. 1941.
- İbn Havkal. *Suretü’l-Arz*. Leiden: 1967.
- İbnü’l-Esir. *İslâm Tarihi, el-Kâmil fî-t Târih Tercümesi*. çev. Ahmet Ağırakça & Abdülkerim Özaydın. 9. Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- İbrahim Hakkı Konyalı. *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*. Konya: 1997.
- Karaismailoğlu, Adnan. “Selçuklu Sarayında Şiir ve Şair”, *V. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri (Bildiriler) (25-26 Nisan 1995)*. 133-139. Konya: 1996.
- Karaman Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 1. Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kerîmüddin Aksarâyî. *Müsâmeretü’l-Ahbâr*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.

- Köymen, M. Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.
- Lewis, Bernard. *Ortaoğuş'da Irk ve Kölelik*. çev. Enver Günsel. İstanbul: Truva Yayınları, 2006.
- Merçil, Erdoğan. "Taştâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/161-162. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Merçil, Erdoğan. *Türkiye Selçukluları'nda Meslekler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî. *Kitâb-ı Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sûrûr*. trc. Ahmet Ateş. 2. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Muhammed b. Ali b. Süleyman Ravendi. *Rahat-Us-Sudûr ve Ayet-Üs-Sûrûr*, çev. Ahmet Ateş. 1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1957-1960.
- Muhammed Emin Reyâhî. *Zebân ve Edeb-i Farsî der Kalemrov-i Osmanî*. Tahran: 1369.
- Nesevî. *Celâlüttin Harezemşah*. çev. Necip Asım. İstanbul: Devlet Matbaası, 1934.
- Nizâmülmülk. *Siyâsetnâme*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009.
- Odabaşı, Zehra. "Selçuklu Hanedanından Bir Bani: Fatma Hatun ve Külliyesi", *Belleten*. 88/313 (2024), 731-769.
- Odabaşı, Zehra. *Selçuklu Emiri Celâleddin Karatay ve Vakıf Eserleri*. Konya: 2019.
- Odabaşı, Zehra. *Selçuklunun Son Veziri Sâhib Ata Fahreddin Ali ve Vakıfları*. İstanbul: 2019.
- Oral, M. Zeki. "Selçuklular Devrinden Kalma İki Senet", *Anıt Dergisi*. Haziran/18 (1950), 16-19.
- Oral, M. Zeki. "Sultan Hatun Senedi", *Belleten*. 19/75 (1955), 385-394.
- Oral, M. Zeki. *Turgut Oğulları, Eserleri-Vakfiyeleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957.
- Ömer Ferrûh. *el-Arab fi Hadâretihim ve Sakâfetihim ilâ Ahiri'l-Asri'l-Ümevî*. Beyrut: 1981.
- Özergin, M. Kemal. *Anadolu Selçukluları Çağında Anadolu Yolları*. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, İstanbul: 1959.
- Özkarıcı, M. *Niğde'de Türk Mimarisi*. Ankara: 2001.
- Parlatır, İsmail. *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*. Ankara: 1992.
- Pipes, Daniel. *Köle Askerler ve İslam: Bir Askeri Sistemin Doğuşu*. New Haven ve Londra: Yale University Press, 1981.
- Pirenne, Henri. *Ortaçağ Kentleri, Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*. çev. Şadan Karadeniz. İstanbul: 1991.
- Reşidü'd-din Fazlullâh. *Câmi'ü't-Tevârih (Selçuklular Kısmı)*. nşr. Ahmet Ateş. 2. Cilt. 5. Cüz. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Ricoldus de Monte Crucis. *Doğu Seyahatnamesi Bir Dominikan Keşişin Anadolu ve Ortaoğuş Yolculuğu*. çev. A. D. Altunbaş. İstanbul: Kronik Kitap, 2018.
- Risâle fi şirâ'r-rakik ve taklîbi'l-abid*. çev. Abdulhalik Bakır, "Kölelerin Satın Alınması ve Entrikalarla Satışa Sunulması ile İlgili Risale", *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler*. Cilt 1. Abdulhalik Bakır. Ankara: 2008, s. 562-587.
- Sadreddin Ali b. Nasr el Hüseyini. *Zübdetü't-Tevârih: Ahbârü'l-Ulemâ ve'l-Mulûk-ı Selçukiyye*. Beyrut: 1983.
- Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi*. 7. Cilt. 123/4, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1970.
- Simon de Saint Quentin. *Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248*. (çev. Erendiz Özbayoğlu, haz. Tufan Karasu. Alanya: Daktav Yayınları, 2006.
- Sümer, Faruk. *Yabanlı Pazarı*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1985.
- Tanyeli, Uğur. *Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11.-15. yy)*. İstanbul: 1987.
- Tarih-i Âl-i Selçuk (Anonim Selçuknâme)*. trc. ve notlar, Halil İbrahim Gök, Fahrettin Coşguner. Ankara: Atif Yayınları, 2014.
- Turan, Osman. "Les Soverains Seldjoukides et Leurs Sujets Non-Musulmans", *Studia Islamica*. 1 (1953), 65-100.
- Turan, Osman. "Selçuk Devri Vakfiyeleri Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyesi ve Hayatı", *Belleten*. 11/42 (1947), 197-236.
- Turan, Osman. "Selçuklu Devri Vakfiyeleri II: Mübarizeddin Er-Tokuş ve Vakfiyesi", *Belleten*. 2/43 (1947), 415-430.

- Turan, Osman. "Selçuklu Devri Vakfiyeleri III: Celaleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", *Belleten*. 13/45 (1948), 17-172.
- Turan, Osman. "Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku, Miri Topraklar ve Hususi Mülkiyet Şekilleri", *Belleten*. 12/47 (1948), 549-573.
- Turan, Osman. *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi Türk Dünya Nizâmının Millî, İslâmî ve İnsânî Esasları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 14. Baskı, 2003.
- Turan, Osman. *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar Metin, Tercüme ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Uyumaz, Emine. *Türkiye Selçuklu Devleti'ne Gelen ve Giden Elçiler*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2011.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal Büyük Selçukiler, Anadolu Selçukileri, Anadolu Beylikleri, İlhânîler, Karakoyunlu ve Akkoyunlularla Memlûklerdeki Devlet Teşkilâtına Bir Bakış*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Vryonis, Speros. "Nomadization and İslamization in Asia Minor", *Dumbarton Oaks Papers*. 29 (1975), 41-71.
- Vryonis, Speros. "Selçuklu Gulamları ve Osmanlı Devşirmeleri", *Cogito*. Güz S. 29/7. Baskı (2001), 93-120.
- Wolper, Ethel Sara. (2000). "Princess Safwat al,Dunyâ wa al,Dîn and the pro, duction of Sufi buildings and hagiographics in pre Ottoman Anatolia". (Edt.) D. Fairchild Ruggles *Women, Patronage, and Self representation in Islamic societies*. Albany: State University of New York Press, Albany. s. 35-52.
- Yılmaz Önge. "Çankırı Darüşşifası", *Vakıflar Dergisi*. 5 (1962), 251-259.
- Yınanç, Refet. "Sivas Abideleri ve Vakıfları", *Vakıflar Dergisi*. 2/23 (1994), 5-18.
- Zekeriyya Kazvinî. *Asârü'l-bilâd ve Ahbârü'l-ibâd*. Beyrut: 1960.

Extended Abstract

Freed slaves, who became an important part of Seljuk society, were able to own property and possessions, hold influential positions at the state level, work as merchants, establish foundations, and even own gulams. Not only emirs of emancipated slave origin, but also ordinary emancipated male and female concubines were able to build foundations as property owners with the status of free persons. While the studies on slavery in the Seljuk society of Turkey mostly focus on the institutional structure, trade and education of slaves, this study focuses on determining the socio-economic status of freed slaves whose slavery status ended in the eyes of the society. During the Seljuk period, slavery, like other institutions of the state, continued to exist on the basis of Islamic law. Although the Islamic religion limited the source of slaves to prisoners of war, the Seljuks of Turkey also procured slaves from other sources such as slave trade and gift exchange. However, the fact that Seljuk slavery was clearly different and certainly more humane than slavery in the Western world is evident from the endowments and chronicles that shed light on various issues related to this sector. In addition, the emancipation of slaves was encouraged through various religious, administrative and social means, and it was even observed that the gulâms were heirs to their owners. It is possible to determine their legal, civil and economic status in the Anatolian society in the 12th and 13th centuries by analysing the personal property owned by freed slaves of gulâm origin, especially from the foundation records of the Seljuk period. There were many high-ranking statesmen among the freed slaves, who built foundations with very rich budgets. Based on the foundations of the freed slaves who established foundations in the Seljuk State, it is possible to determine in which dimension of social life the freed slaves were involved. The information on freed slaves in Seljuk foundations clearly reveals that differences in religion, language, ethnicity and social status were not very effective in forming the basis of social life in Anatolia, where Muslim and non-Muslim populations lived together. Freed slaves were accepted by the society under humanitarian conditions and continued their lives as ordinary people without being marginalised. The fact that there are many freed slaves as witnesses in the court records, and the fact that this group of people were not only labourers whose labour was utilised, but also active in trade confirms this situation.

ABDAL MI GARİP Mİ: BİR NEŞET ERTAŞ İNCELEMESİ

SHOULD HE BE CALLED ABDAL OR GARİP: AN ANALYSIS OF NEŞET ERTAŞ

KAAN BAŞTEPE*

Sorumlu Yazar

Öz

Ortaya koyduğu eserlerle yöresel Türk müziğinde önemli bir yere sahip olan Neşet Ertaş, saz ve ses icracılığının yanında hem beste yapan hem de bu bestelerin sözlerini yazan çok yönlü bir sanatçıdır. Doğup büyüdüğü Kırşehir başta olmak üzere İç Anadolu bölgesinde yaygın olan müzik anlayışını bestelerine yansıtan Ertaş, yazdığı sözlerde ise aşk, ayrılık, ölüm gibi çeşitli konuları ele almıştır. “Şirin Kırşehir” adı verilen ve 10 eserden oluşan albümünde ise önemli bir toplumsal sorunu kendi yaşantısı üzerinden dile getirmiştir. Bu çalışma, “Şirin Kırşehir” albümünde yer alan eserlerin incelenerek, Ertaş’ın bu albüm özelindeki duygu ve düşüncelerini ortaya çıkarmak amacıyla yapılmıştır. Bu çalışma kapsamında “tarama modeli” araştırma modeli olarak tercih edilirken veriler ise belgesel tarama yöntemiyle toplanmıştır. Albüm incelemesi iki ana başlıkta ele alınmıştır. Bu ana başlıkların her birinde 5 farklı eser hem konu hem de -sınırlı da olsa- müzikal açıdan değerlendirilerek elde edilen bulgular yorumlanmıştır. Birçok akademik çalışmada “Abdal” olarak anılan Neşet Ertaş’ın bu tanımlamaya karşı farklı ve olumsuz bir düşüncede olduğu yapılan eser incelemeleri sırasında tespit edilmiştir. Sözlükte birçok farklı anlamı karşılayan bir kelime olarak Abdal ifadesine Ertaş açısından ve bu albüm özelinde bakıldığında, “hor görme” ve “ayrımcılık” gibi anlamlara karşılık geldiği görülmüştür. Elde edilen bulgulara göre, genel kabul ve sanılanın aksine Ertaş’ın Abdal olarak anılmak istemediği sonucuna ulaşılmıştır. Ertaş’ın kendi adı dışında farklı bir isimle anılmak istenmesi durumunda ise şiirlerinde mahlas olarak kullandığı “Garip” ifadesinin kullanılması önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Neşet Ertaş, Garip, Abdal, Kırşehir, Ozan Anıtı.

Abstract

Neşet Ertaş, who has an important place in regional Turkish music with the works he produces, is a versatile artist who both composes and writes the lyrics of these compositions, in addition to being a musician and singer. Ertaş, who reflects the musical understanding common in the Central Anatolia region, especially in Kırşehir, where he was born and raised, in his compositions, mentioned various subjects such as love, separation and death in his lyrics. In his album called “Şirin Kırşehir”, which consists of 10 works, he expressed an important social problem through his own life. This research was made to reveal Ertaş’s feelings and thoughts in the context of this album by analyzing the works in the album “Şirin Kırşehir”. Within the scope of this study, “survey model” was preferred as the research model, and data was collected by document analysis method. The album review was made under two main headings. In each of

Araştırma Makalesi / Künye: BAŞTEPE, Kaan. “Abdal mı Garip mi: Bir Neşet Ertaş İncelemesi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 351-367. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1437915>

* Öğr. Gör. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı, Türk Müziği Bölümü, E-mail: kaanbastepe@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5621-4695.

these main headings, 5 different works were evaluated both in terms of subject and musicality and the findings were interpreted. It was determined during the work analysis that Neşet Ertaş, who is referred to as “Abdal” in many academic studies, had a different and negative opinion towards this definition. When we look at the expression Abdal, which is a word that covers many different meanings in the dictionary, from Ertaş’s perspective and this album specifically, it is seen that it corresponds to meanings such as “contempt” and “discrimination”. According to the findings, it is thought that contrary to general acceptance and belief, Ertaş did not want to be identified as Abdal. If you want to be called Ertaş with a different word other than his own name, it is recommended to use the expression “Garip”, which he used as a pseudonym in his poems.

Key Words

Neşet Ertaş, Garip, Abdal, Kırşehir, Bard Monument.

Giriş

*“Kaderin Garip kuluna
Başka isim verme gardaş”
Neşet Ertaş*

Anadolu coğrafyası, farklı sanat dallarıyla meşgul olmuş birbirinden değerli birçok sanatçıya ev sahipliği yapmış özel bir yer olarak var olagelmiştir. Sanat ise hayatın içindeki olaylardan vücut bulan, insanın var olduğu zaman aralığı ile tarihlenen ve gizemli yönüyle de ön plana çıkan insana dair bir etkinliktir (Bozkurt, 2014, 15). Bazen sanatçılar ve ortaya koydukları eserler toplumu şekillendirirken bazen de toplumun tavır ve davranışları sanatçıları ve dolayısıyla eserlerini etkilemiştir. Birbiriyle etkileşim halinde olan bu iki unsurun sanat eserlerine olan etkileri ya da sanat eserleri üzerinden bu iki unsurun etkileşiminin incelenmesi, önemli bir araştırma alanı olarak görülmektedir.

Anadolu’nun hemen hemen merkezinde yer alan Kırşehir ilinde dünyaya gelen ve sonrasında özellikle yöresel Türk müziği için önemli eserler ortaya koyan Neşet Ertaş, doğup büyüdüğü Kırtıllar köyü ve civarındaki insanlarla etkileşim içerisinde eserlerini üretmiş ve sadece doğduğu yerde değil tüm Türkiye’de saygı duyulan bir şahsiyet olmuştur. Neşet Ertaş’ın sanat yönünü etkileyen en önemli kişilerin başında 1913 yılında Kırşehir’in Yağmurlu Büyük Oba köyünde dünyaya gelen Muharrem Ertaş gelmektedir (Tokel, 2002, 68, Güray-Karadeniz, 2019, 80, Bekki, 28 Mayıs 2023). Yöre müziğinin önemli ustalarından birisi olan Muharrem Ertaş, yoksul bir hayat yaşamak zorunda kaldığı bu dünyadan 1984 yılının aralık ayında ayrılmıştır. Vefatından yaklaşık altı yıl sonra Kırşehir Belediyesi tarafından şehir merkezine yakın bir mevkide onun şahsında tüm ozanlar adına “Ozan Anıtı” dikilmiş, 2002 yılında ise Neşet Ertaş’ın önerisi ile Terme Şelalesi civarında Muharrem Ertaş’ın saz çalarken Neşet Ertaş’ın da çocukluk haliyle ve sazıyla karşısında oturduğu anın görselleştirildiği bir anıt daha yapılmıştır (Yılmaz, 2008, 187, KDF, 25 Haziran 2023). Kırşehir halkı, yaşamı boyunca zorlu koşullarda halka hizmet eden ve çok nadir bir ses özelliğine sahip bu önemli müzik ustasını, gelecek kuşakların da hatırlaması ve örnek alması için anıtlattırmıştır. Daha sonraki yıllarda piyasaya çıkarılan bir Neşet Ertaş albümünde bu anıt ve ortaya çıkma sürecini konu alan eserler, yaşanmış bazı olayların birincil ağızdan dile getirilmesine aracılık etmiştir.

1990 yılında Kırşehir’de dikilen Ozan Anıtı sadece o bölgede değil, Türkiye’nin ve belki de dünyanın birçok yerinde eskiden beri olagelen ‘zengin-fakir algısına göre insanların değerlendirilmesi ve konumlandırılması’ olarak da tanımlanabilecek olaylar

zincirinin ve zamanla toplumsal bir olgu haline dönüşen bu durumun yaşanmış bir örneğini anlatan “Şirin Kırşehir” albümünün hazırlanmasında belki de tetikleyici bir rol üstlenmiştir. Yöresel Türk müziği açısından önemli bir yere sahip, birçok eserler vermiş, birçok albümü olan saz ve ses ustası Neşet Ertaş, babası Muharrem Ertaş için dikilen anıttan yaklaşık dört yıl sonra “Şirin Kırşehir” (Ertaş, 1994, Bayar Müzik, 27 Eylül 2016) adlı bir müzik albümü hazırlamıştır. Bu albümdeki eserlerde ele alınan konulara bakıldığında hem dikilen anıta olan vurgu hem de daha önceki yıllarda Muharrem Ertaş ve o yörenin müzik icracıları için yapılan bazı olumsuz yaklaşım ve söylemlerin eleştirel bir ifade ile dile getirildiği görülmektedir. Eserlerinde daha çok aşk konularını işleyen ve bunun yanı sıra ölüm, gurbet, sılaya özlem gibi konularda da eserler veren Neşet Ertaş, belki de ilk defa hem kendi hem babası hem de diğer müzik icracılarının/sanatçıların yaşadığı ötekileştirilme, hakir ve hor görülmenin ne şekilde yapıldığını anlattığı bir eserine de 1994 yılında piyasaya çıkarılan bu albümünde yer vermiştir. Albümdeki eserlerin müzikal yönüne bakıldığında, Hindemith’in (2014, 70) ifadesiyle “...nesiller boyu müzik üreten ve o üretilmiş müzikleri yeniden üretenlerin kolektif düşünce ve emeklerinin ürünü...” olarak dikkat çekmektedir. Edebi açıdan ise, Türk dilinin doğal ölçüsü olarak nitelendirilen, belirli bir düzende ve sayıda yazılan hece ölçüsünün (Dilçin, 2013, 39-40) eserlerde kullanıldığı görülmektedir.

Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmanın yürütülmesinde “tarama modeli” bilimsel araştırma modeli olarak tercih edilmiştir. Geçmişte olmuş veya halihazırda var olan bir durumu, mevcut biçimini değiştirmeden tespit etme amacı taşıyan bu modelde “...bilinmek istenen şey vardır ve...önemli olan, onu uygun bir biçimde ‘gözleyip’ belgeleyebilmektir” (Karasar, 2017, 109). Ortam, birey, olay, süreç gibi durumla alakalı çeşitli etkenleri bütün olarak ele almayı ve ilgili durumu etkileme ve/veya durumdan etkilenme konularını araştırmaya olanak veren “durum çalışması” ise araştırma deseni olmuştur (Yıldırım-Şimşek, 2016, 73). Veriler, belge/doküman taramasıyla toplanmıştır. Veri içeren belgeleri: kamu kayıtları, kişisel belgeler, popüler kültür evrakı, görsel belgeler ve fiziki materyaller şeklinde sınıflandıran Merriam (2018, 132-139), televizyon, radyo, internet gibi araçlardan toplanan verileri “popüler kültür [evrakı]” olarak değerlendirmektedir. Bu çalışmada -özellikle ses kayıtları- kolay erişim imkânı sağladığı için internet kullanılarak veriler toplanmıştır. Toplanan veriler, “sınıflandırma stratejileri (kodlama ve tematik analiz gibi) ve bağlantılandırma analizi (anlatı analizi gibi)” (Maxwell, 2018, 105) teknikleri kullanılarak çözümlenmiştir.

Neşet Ertaş’ın eserlerinin insan bilimi, toplum bilimi ve müzik bilimi bakışıyla incelenmesinin amaçlandığı bu çalışmanın temel araştırma sorusu “Neşet Ertaş, insan ve topluma dair konulara eserlerinde yer vermiş midir?” olarak belirlenmiştir. Temel araştırma sorusuyla ilişkili alt araştırma soruları ise şunlardır:

- “Şirin Kırşehir” albümünün ortaya çıkmasındaki insani ve toplumsal sebepler nelerdir?
- Albüm isminin “Şirin Kırşehir” olarak belirlenmesi neyi ifade etmektedir?
- Neşet Ertaş’ın üzerinde durduğu konular nelerdir?
- Ele alınan konular, seçilen ezgisel türlere etki etmiş midir?
- Albümdeki nihaî amaç nedir?

Araştırma evreni Neşet Ertaş’ın tüm eserleri olarak belirlenirken örneklem, “Şirin Kırşehir” albümünde yer alan toplam on eserden oluşmaktadır. Seçilen eserler ise şu şekilde iki sınıfa ayrılarak incelenmiştir:

- A. Zengin-fakir algısı üzerinden toplumdaki fakir kimselere karşı söylenen ayrımcı, aşağılayıcı sözler ve bu durumun yaşantılara olan etkisinin konu edildiği eserler.
- B. Ozan Anıtı sonrası değişime dair sevinç ve umut, toplumsal uzlaş ve sürecin güçlenerek gelişmesi isteği, örnek insanın nasıl olması gerektiğine yönelik nasihatlerin olduğu eserler.

1. Abdal Kavramına Kısa Bir Bakış

Bu araştırmanın temel odağı, 1994 yılında piyasaya çıkarılan “Şirin Kırşehir” adlı müzik albümünü oluşturan eserlerin incelenmesidir. Araştırma sırasında karşılaşılan “Abdal” kavramı ve Neşet Ertaş’ın bu ifadeyle anılması sebebiyle konunun bu açıdan da değerlendirilmesi, bir zorunluluk halini almıştır. Çünkü, örneklem olarak seçilen eserlerin bir tanesinde geçen bu ifadenin Neşet Ertaş açısından açık bir şekilde olumlu görülmediği, araştırmanın ilk evresinde yapılan ön çalışma sırasında tespit edilmiştir.

Öncelikle kavramın tarihsel kökenine bakmak yerinde olacaktır. Yazılı kaynaklara bakıldığında 12-14. yüzyıl civarından İran kökenli edebî eserlerde kullanıldığı tahmin edilen Abdal kavramı, dervişleri tanımlamak için kullanılmasının yanı sıra “meczip”, “divane” anlamlarına da gelmektedir (Köprülü, 10 Mayıs 2023, 61). Arapça, “...‘karşılık, birinin yerine geçen’ mânalarına gelen bedel ve bedil kelimelerinin çoğulu...” olarak kullanılmasına rağmen hem Türk -çoğulu Abdallar- hem de Fars -çoğulu Abdâlân- dillerinde tekil anlamdadır (Uludağ, 10 Mayıs 2023). Tarihsel açıdan bakıldığında, toplulukları tanımlayıcı olarak da bu kavramın kullanıldığı görülmektedir. 15. yüzyılda yaşamış Âşık Paşazâde tarafından yazılan ve kendi adıyla da anılan tarih kitabında “Abdalan Rum” ifadesinin geçtiği belirtilmektedir (Barkan, 2015, 9). Anadolu’daki aşiretlerden birisi olarak “Abdal kuyumcu” aşiretinin varlığı hakkında 1773 yılında yazılmış bir yazıda ise “...konub göçen Abdal kuyumcu aşiretinin ehli fesadını...” ifadeleri yer almaktadır (Refik, 1930, 191). Dini kavramlarda da kendisine yer bulan Abdal kelimesi özellikle tasavvuf kaynaklarında daha fazla geçmekte ve Abdal kişileri: saç ve sakalları birbirine karışacak kadar uzun, herhangi bir işi olmayan, çocuk yapmayan, dünyada malı mülkü olmayanlar olarak tanımlanmaktadır (Uludağ, 10 Mayıs 2023). Türk müziğinde icraya yönelik olarak “Abdal ağzı, Abdal düzeni” ifadelerinin yanı sıra “Abdal havası, Abdal müziği” gibi ezgisel tür ve biçimleri karşılayan kavram olarak da kullanılmaktadır (Duygulu, 2014, 23).

Çalışmanın ilerleyen aşamalarında, bu kavramın olumlu ve olumsuz sayılabilecek birçok anlamda kullanıldığı örneklendirilecektir. Akademik çalışmalar açısından bakıldığında hem Neşet Ertaş ve babası Muharrem Ertaş hem de yaşadıkları bölgedeki diğer sanatçıların Abdal kavramıyla ilişkili olduğuna dair çok sayıda çalışma görülmektedir. Bu çalışmaların bazılarında Abdal kavramı bir topluluğu tanımlamak amacıyla ve bir kimlik göstergesi olarak kullanılırken (Erkan, 2008, Saruhan, 2012, Parlak, 2013, Saygılı, 2015, Gürkan, 2019, Parlak, 2019, Mesci, 2022), diğerlerinde ise bir geleneğe atıf için kullanılmıştır (Bektik, 2021; Özavcı, 2022). Neşet Ertaş ve Abdal kavramını birleştirme, aynı potada eritme işi sadece bununla kalmamış, inançsal bir alana da çekilmiştir. Parlak (2013, 311-312), “Abdal Deha” olarak nitelendirdiği Neşet Ertaş’ın “Kalenderi-Bektaşî Dervîşi” olduğunu da iddia etmektedir.

2. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, “Şirin Kırşehir” albümünde yer alan on eser, içeriği bakımından iki

sınıfa ayrılarak incelenecek ve yorumlanacaktır.

2.1. Fakirlere Yönelik Ayrımcı Sözler ve Yaşantılara Olan Etki

2.1.1. Dertli Bir Yoldaş

İncelenen ilk eser, altı kıta olarak düzenlenmiş ve albümde beşinci sırada yer alan “Dertli Bir Yoldaş” eseridir (Bayar Müzik, 27 Eylül 2016). Eserin saz bölümü yöredeki halayın hızlı bölümünü anımsatmaktadır. Bir bozlak ustası olan Neşet Ertaş’ın gönül kırıklığını anlattığı bu eserde bozlak yerine ritmik bir ezgi seçmesi dikkate değerdir. Ertaş’ın ötekileştirici söylemlerin son bulmasını, herkesin eşit bir konumda olmasını istediği ve nasihat ettiği görülmektedir. Bu sebeple, feryat/çığlık gibi anlamlara da gelen bozlak türü yerine birleştirici, insanları bir araya getiren halay türünde bu eseri bestelediği düşünülmektedir. Ayrıca eserin ritmik yapısı, yöredeki düğünlerde “okuntu” olarak ifade edilen ve düğüne gelen misafirleri kapıda karşılayan davul-zurna ekibinin icra ettiği ezgilerle örtüşmektedir. Ertaş, toplumda önemli bir hizmeti yerine getiren bu insanları ötekileştirenlere böyle ulaşmak istemiş olabilir. Eserin ezgisel yapısı için elbette farklı yorumlar da yapılabilir. Neşet Ertaş’ın gerçekte hangi amaçla böyle bir ezgiyi seçtiğini bilmek mümkün olmamakla beraber her ritmik eserin oyun havası veya halay havası olup olmayacağına dair bir örnek olması açısından da önemli görülmektedir.

Bu çalışmada ezgisel incelemelerin kapsamı daraltılmış bir şekilde yüzeysel olarak yapıldığını ve daha çok söz unsurları üzerine yoğunlaşıldığını bu aşamada vurgulamak yerinde olacaktır. Eserde yer alan sözler dikkatlice incelendiğinde, özellikle nakarat olarak kullanılan ve hem insani hem de toplumsal bir sorunu ortaya çıkarır nitelikteki ifadeler, şu şekilde söze yansıtılmıştır:

...
Zengin isen ya bey deller ya paşa [...isen ya bey derler...]
Fıkaraysan ya abdal deller ya cingân haşa [Fukara isen...]
(Fakir isen ya abdal deller ya cingân haşa)

Günümüzde fazlaca kullanılan “Abdal” kelimesinin yanı sıra “Cingan/Çingene” kelimesinin de Neşet Ertaş için hangi anlama geldiği önemlidir. Bu kelimelerin sadece Neşet Ertaş ve babası Muharrem Ertaş’a yönelik değil geçimini müzik ile kazanan diğer meslektaşları, akrabaları için de söylendiği düşünülmektedir. Eserin sözlerine bakıldığında, bu ifade biçiminin Ertaş açısından ötekileştirici bir anlam taşıdığı açıkça görülmektedir. Neşet Ertaş için Abdal vurgusunun yapıldığı çalışmalara daha önce değinilmişti. Yaygın bir kullanım alanı bulmuş bu durum, literatür araştırması sırasında gözlemlenmiş ve hatta “Son Abdal”, “Abdalların son temsilcisi” (Bekki-Demirbaş, 2017, TYB, 22 Mayıs 2023) gibi ifadelerle de karşılaşılmıştır. Çeşitli anlamları karşılayan Abdal kelimesi için sözlüklerde geçen bazı tanımlar şu şekildedir (TDK, 1993, 15-16, TDKS, 10 Mayıs 2023, Eyuboğlu, 1988, 3):

- Dilenci kılıklı, üstü başı perişan kimse.
- Davul, zurna çalan, çalgıcı (çokça çingene).
- Sünnetçi.
- Serseri, Avâre, Tembel, Beceriksiz.
- Deli.
- İtibarsız.
- Kul, köle.
- Tamahkâr, açgözlü, cimri.

- Kalender, derviş. Genel olarak gezginci dervişlere verilen ad.
- Kimseye kötülüğü dokunmayan iyi niyetli kimse.
- Yetmiş ermişe verilen ad.
- Anadolu’da göçebe bir halkın adı.
- Afganistan’da bir Türk boyunun adı.

Görüldüğü üzere hem olumlu hem olumsuz birçok anlamda kullanılan Abdal kelimesinin bir ayrımcılık sembolüne dönüştüğü, incelenen bu eserde açıkça görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Abdal kelimesinin Ertaş’ı tanımlayıcı bir ifade olarak kullanılmasının uygun olup olmadığı önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu önemli soruya Ertaş’ın verdiği cevabın ise eserin son dizelerinde yer alan sözlerde gizli olduğu görülmektedir. Garip mahlasını kullanan Ertaş, burada hem kendisine hem de Garip olarak tanımladığı o yöredeki sanatçılara/müziyenlere nasihat etmekte ve Abdal ifadesinin bir ad takma/lakap olduğunu, üzülmeye değmeyen bu tavrın “cahillikle” eş değer olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

Garibim engin ol uyma cahile

Şeytanın gazancı nafile hile [...kazancı... ...]

Sana ad takarlar üzülmeye bile

...

Ertaş’a göre, Abdal kelimesi incitici bir lakap olarak birtakım kişiler tarafından söylenmektedir ve bu tavrın bir cahillik olduğu ilk dizede vurgulanmaktadır. Sadece bu eserdeki sözlerle bakıldığında bile Neşet Ertaş’a, babası Muharrem Ertaş’a ve diğer müzik ustalarına Abdal denilmemesi gerektiği rahatlıkla söylenebilir.

Eserin ilk iki kıtasında Abdal ve Cingan gibi söylemlerle ötekileştirilen insanların durumu şu şekilde tasvir edilmektedir:

Ey garip gönüllüm dertli yoldaşın

Kim onun halını sormuş demezler

Niye belli değal [değil] baharın gışın [kışın]

Cahilin gözünde hormuş demezler

Var mıdır sormazlar ekmeğın [ekmeğin] aşın

Gariplere kim iş vermiş demezler

...

...

Ekonomik açıdan zorluk yaşayan, çalışacak bir işlerinin, yiyecek ekmeklerinin olup olmadığını sormak yerine dışlayıcı, horlayıcı tavır takınan bu kişilere cahil diyen Neşet Ertaş, ayrıca “garipler” tabirini kullanmaktadır. Ertaş, hayatının anlatıldığı “Garip-Neşet Ertaş” belgeselinin birinci bölümünün 16. dakika 16. saniyesinde babası Muharrem Ertaş ile olan bir konuşmasını: -yazdığı eser sözlerini kastederek- “... sonunda ne diyeyim dedim ben ona, zaten birbirimizi tek kelimedede anlardık. Bize garipler derler yavrum, gönül de garip dedi bana...” (Kalan Müzik, 20 Mayıs 2014), sözleriyle ifade etmiştir.

Bu ifadelerle bakıldığında, Neşet Ertaş’ın eserlerinde kullandığı “Garip” mahlasının babasının bir tavsiyesi olduğu ve aynı zamanda kendilerini bu şekilde tanımladıkları görülmektedir. Hem incelenen bu eser özelinde hem de Neşet Ertaş’ın hayatını anlatan belgeselde ifade ettiği Garip tanımlaması hakkındaki görüşlerinin birbiriyle tutarlı olduğu ve Abdal yerine Garip ifadesinin ön planda tutulduğu görülmektedir.

Eserde genel olarak: zenginlik-fakirlik üzerinden insanları değerlendiren, fakir olanları aşağılayan, ötekileştiren, dışlayan kişilerin varlığından bahsedilmektedir. Ertaş, bu ötekileştirmenin sadece belirli bir yörede olmadığını ve hatta atasözü olarak yaygın bir söylem haline geldiğini yine “Garip-Neşet Ertaş” belgeselinin birinci bölümünün 16. dakika 58. saniyesinde şu sözlerle ifade etmiştir: “Kızın gönlüne

birakırsan ya davulcuya ya zurnacıya varır diyerek, bizleri aşağılayarak atasözü haline geldi yıllar boyu bu, ki artık bu günahahtan kurtulması lazım memleketimizin. Medeniyetin gösterdiği ışık budur” (Kalan Müzik, 20 Mayıs 2014).

Zaten geçim sıkıntısı çeken bu insanların sevdikleriyle evlenmelerinin de önüne geçen -ki Neşet Ertaş da sevdiğine kavuşamamıştır- ve yıllarca atasözü olarak kullanılan bu sözün aslında nasıl bir toplumsal soruna sebep olduğu, bu durumla yüzleşmek zorunda kalan Neşet Ertaş’ın hem konuşmalarına hem de bıraktığı eserlerine bakıldığında apaçık görülmektedir.

2.1.2. Sana Bir Sözüm Var

Albumün dördüncü sırasındaki bu eser altı adet dörtlükten oluşmaktadır ve ‘döngüsel ölçülü’ olarak bestelenmiştir (Bayar Müzik, 27 Eylül 2016). Eser, yörede yaygın olarak oynanan ve “Keskin Halayı” olarak adlandırılan halayın ikinci bölümüyle ilişkilendirilebilir. Ayrımcılığın son bulmasını ve herkesin eşit konumda olmasını isteyen Neşet Ertaş’ın tıpkı “Dertli Bir Yoldaş” eserinde olduğu gibi bu eserde de halaylarda kullanılan usüle göre bir ezgi tercihi dikkat çekicidir.

Kendilerine “Abdal, Cingan” gibi adlar takanların bu tavırlarını zengin olanların değerli fakir olanların değersiz olduğu düşüncesine dayandıran Ertaş, bu eserde artık bu kişilere seslenmeye ve bu tavırlarından vazgeçmeleri için nasihat etmeye başlamıştır. Eser şu sözlerle başlamaktadır:

Dinle sana bir sözüm var

Kimseyi hor görme gardaş

Kim nasıldır Allah bilir

Kötüleyip yerme gardaş

Ertaş’ın “gardaş” olarak hitap ettiği kişi veya kişilerin hem kendisine hem babasına hem de akrabaları ve diğer müzik ustalarına “aşağılayıcı” ve “ötekileştirici” tavır sergileyen insanlar olduğu düşünülmektedir. Usta sanatçının seçtiği kelimelerle uzlaşmacı, kucaklayıcı bir tavırda olduğu anlaşılmaktadır. Kimsenin kimseyi hor ve hakir görmemesi gerektiğini, “Abdal, Cingan” gibi sözlerin kötüleme, yerme olarak kullanıldığını vurgulayan Ertaş, insanların eşit olarak dünyaya geldiğini ve kimsenin kimseden üstün olmadığını ikinci dörtlüğün ilk iki dizesinde şu şekilde ifade etmektedir:

Tek hakimdir ulu Gani

Bir yaratmış seni beni

...

Eserin son dörtlüğünde konuyla ilgili olarak çok önemli bir ifade ile karşılaşılmıştır. Ertaş’ın, küçümseyici ve ayrımcı bir tavırla kendisine ve çevresine yaklaşan kişilere seslendiğinin düşünüldüğü bu eserde, bu tür isimler verilmesinden duyduğu rahatsızlığı ifade etmesinin yanı sıra bu şekilde davranan kişilerin şeytanın yolundan giden “hayvanlar” olduğunu şu sözlerle ortaya koymaktadır:

Bak hayvanların halına

Getmiş şeytanlık yoluna

[Gitmiş şeytanlık...]

Gaderiñ Garip guluna

[Kaderin ...kuluna]

Başka isim verme gardaş

Bu eserde elde edilen en önemli bulgulardan birisi de son iki dizede yer almaktadır. Üçüncü dizede “garip” mahlasını kullanan Ertaş’ın başka bir isimle anılmak istemediği,

dördüncü dizede yer alan kendi ifadesiyle apaçık bir şekilde görülmektedir. Bu konuyla ilgili olarak elbette farklı yorumlar da yapılabilir. Ancak, herhangi bir harici yorum eklemeyen, bizatihi Ertaş'ın kendisi tarafından yazılan sözlerde, “Abdal, Cingan” gibi sıfatların kullanılmamasını eğer bir sıfat kullanılacaksa da bunun yine kendi söylemlerinde yer alan “garip/garipler” ifadesinin olması gerektiği anlaşılmaktadır.

2.1.3. Deli Boran

Neşet Ertaş'ın babası için bestelediği eserlerinden birisi olan ve albümün üçüncü sırasındaki eserin (Bayar Müzik, 27 Eylül 2016) sözlerinin dört adet dörtlükten oluştuğu ve ‘döngüsüz ölçülü’ bir ezgisinin olduğu görülmüştür.

Muharrem Ertaş'ın vefatı üzerine bu eserin bestelendiği, ilk dörtlüğün ikinci ve üçüncü dizelerindeki “*Hani[i] nerde babam Muharrem nerde? / Yaralı bülbülüm ses vermez niçin?*” sözlerden anlaşılmaktadır. “Sana Bir Sözüm Var” eserinde vurgulanan ve “gönül kırıklığı” olarak ifade edilen durumun bu eserde Muharrem Ertaş özelinde tekrar ele alındığı görülmektedir. İki eserdeki benzer sözler şu şekildedir:

...	}	“Sana Bir Sözüm Var” Üçüncü Dörtlük
Bilmiş ol ki <u>gönül</u> haKdır Sakin ol ha! <u>gırma gardaş</u>		
...	}	“Sana Bir Sözüm Var” Dördüncü Dörtlük
<i>Son durak <u>gönül</u> gapısı</i> <i><u>Kırdıysan</u> varma gardaş</i>		
<i>O garip gönüllüm dertli bakışım</i> <i>Feleğin elinden sinesi daşım</i> <i>Yüreği yaralım gözleri yaşım</i> <i><u>Gönül evi yıKık</u> viranım nerde?</i>	}	“Deli Boran” İkinci Dörtlük

Her iki eserde de vurgulanan “gönül kırıklığının” sebeplerinden birisinin de maddi açıdan yoksunluk çeken insanlara karşı bazı kimselere takılan ayrıştııcı, horlayıcı lakaplar olduğu düşünülmektedir.

Vefatından sonra değeri daha çok anlaşılacak anıtı dikilen, yörenin önemli sanatçılarından Muharrem Ertaş'ın yaşamı boyunca maruz kaldığı zorlu hayat şartları, oğlu Neşet Ertaş tarafından şu sözlerle tasvir edilmiştir:

...	<i>Okula gidemedim bu dert benimdir</i>
<i>Kuşlar gimi [gibi] viranede ünli[e]yen</i>	<i>Hemi benim derdim hem babamundur</i>
<i>Ecinnice deli boranım nerde?</i>	...

Viranede yaşamak zorunda kalan ailesini ve maddi sebepler yüzünden eğitim haklarından mahrum kalmanın sıkıntısını sözlere döken Ertaş, ayrıştııcı bir söylem olarak nitelendirdiği “Abdal” ifadesinin fakirlikle olan bağlantısını bu eserde anlatmaktadır.

2.1.4. Fani Dünya

Döngüsel ölçülü bir ezgiye sahip ve sözleri dört adet dörtlükten oluşan bu eser, albümde dokuzuncu sırada yer almaktadır (Bayar Müzik, 27 Eylül 2016). Eserin

isminden de anlaşılacağı üzere, dünya hayatının geçiciliğini kendi yaşamı üzerinde anlatmaya çalışan usta sanatçı, Garip-Neşet Ertaş belgeselinde de anlattığı ve yaşamını derinden etkileyen olayı bu eserde ise şu sözlerle dinleyenlere aktarmaktadır:

Yıllar geçti ömür doldu

Umutlarım hayal oldu

Sevdiğimi eller aldı

Ben yanına varamadım

Toplumsal bir ayrımcılığı, aşağılamayı, gönül kırıklığını söze-müziğe döken Ertaş'ın bu eserinde de -dolaylı da olsa- benzer vurguların olduğu söylenebilir. Küçük yaşlarda sevdiği ve sonraları evlenmek istediği kişinin babası razı olmayınca, Ertaş'ın sevdiği ile evlenme arzusu gerçekleşmemiştir. Bu durumun sebepleri arasında horlayıcı söylemlerin etkili olma olasılığı yüksektir. Zaten -daha önce değinildiği üzere- Neşet Ertaş da “kızın gönlüne bırakırsan ya davulcuya ya zurnacıya varır” sözünün olumsuz etkilerinden bahsetmiş ve bu eser özelinde kendisinin de bu durumla yüzleştiğini aşikâr hale getirmiştir.

2.1.5. O Kız

Albümde son sırada yer alan ve hızlı ezgisi ile yörede oyun havası olarak da icra edilen bu eserin sözleri beyitler ve dördlüklerden oluşmaktadır (Bayar Müzik, 27 Eylül 2016). Eser, oyun havası olarak bestelenmesine rağmen horlayıcı, ötekileştirici söylemlerin sebep olduğu sıkıntılar ve yaşantılara olan olumsuz etkisi, bu eserde de görülmektedir.

Kendi yaşadığı olay üzerinden bir anlatı yapan Ertaş, sevdiği kişi hakkında bazı bilgilere yer vermekte ve kavuşamamanın üzüntüsünü eserin son kısmında şöyle dile getirmektedir:

Garip dikili galdı

[... ...kaldı]

Boynu bükülü galdı

Aldı yarini eller

Ömrü sökülü galdı

“Fani Dünya” eserinde anlattığı olayı bu eserinde de dinleyicilerle paylaşan Ertaş, yaşadığı olayın hayatına nasıl bir etkide bulunduğunu, mâni biçiminde tasarladığı sözlerle ifade etmiştir. Öyle ki, tüm ömrünü sarsacak kadar derin bir yaraya sebep olduğunu ifade ettiği bu olayın çıkış noktasının, atasözü denilerek toplumsal bir kabule dönüştürülen veya dönüştürülmeye çalışılan “kızın gönlüne bırakırsan ya davulcuya ya zurnacıya varır” sözünden kaynaklandığı düşünülmektedir. Ertaş'ın hazırladığı diğer albümlerinde de oyun havası türünde birçok eser görülmektedir. Bu albümdeki oyun havasında bile yaşadığı/yaşadıkları ayrımcılığa dair göndermede bulunması, aslında durumun o dönem için ne kadar vahim bir noktada olduğunu gözler önüne sermektedir.

2.2. Değişimin Somut Adımı: Ozan Anıtı, Nasihatler, Örnek İnsanlar

2.2.1. Saygı Duyarım

“Değişimin Somut Adımı” başlığında ilk olarak değişime olan güçlü vurgusu sebebiyle “Saygı Duyarım” adlı eser incelenmiştir. Eserin ezgisel yapısının döngüsel

ölçüye uygun, sözlerinin ise dört adet dörtlükten oluştuğu görülmüştür (Bayar Müzik, 27 Eylül 2016). Neşet Ertaş, babası Muharrem Ertaş adına dikilen “Ozan Anıtı” için duyduğu sevinç ve coşkuyu bu eserin ezgisel yapısına uygun bir şekilde aktarmıştır.

Anıttan duyduğu mutlulukla esere başlayan Ertaş, saygı duyduğu bu davranış hakkında ise şu ifadeleri kullanmıştır:

Vatanın melmeketin bu mutlu günde [...memleketin...]
Böyüğüne güççüğüne saygı duyarım [Büyüğüne küçüğüne...]
Ayrim yapmıyana gendi gönümde [...yapmayana kendi gönümde]
İnsanıK adına sevgi duyarım [...insanlık... ...]

İncelenen ilk beş eserde ayrımcılık, hor görme gibi söylemleri dile getiren Ertaş, ayrımcılık yapmayanlara duyduğu sevgi ve saygısını daha eserin ilk dörtlüğünde göstermektedir. “Dertli Yoldaş” eserinde ayrımcılık yapanları “cahil” olarak nitelendirirken bu eserin ikinci dörtlüğünde ise bu davranışları “cehalet” kelimesiyle karşılamakta ve bu yaklaşımın sona ererek insanlığın öne çıktığını şu sözlerle anlatmaktadır:

Cehaletin kökün söktüğü için [... ...söktüğü...]
Yerine insanıK ekdiyi için [... ...ektiği...]
Ozan Anıtı'nı dikdiyi için [... ...diktiği...]
Çırşehir iline övgü duyarım [Kırşehir...]

Kırşehir’de dikilen anıt sebebiyle bu şehre olan övgüsünü de dile getiren Ertaş’ın endişelerinin tamamen geçmediği ise eserde geçen şu sözlerden anlaşılmaktadır:

Belki bir gün babamın anıtını
Sarsan olur deyi ğaygı duyarım [... ... diye kaygı ...]

Genel olarak eserin hem müzik hem de sözlerinde Ertaş’ın duyduğu sevinç ve mutluluk açıkça görülmektedir. Duyduğu endişelerin tamamen ortadan kalkması, eserlerinde işaret ettiği yanlış davranışlara karşı toplumun nasıl davranacağı ile alakalıdır. Eserin son bölümünde ise vurgulanmak istenen ana konu şu sözlerle özetlenmiştir.

İnsan olanların hepsi ğardaş
Bir garibim, böyle duygu duyarım

Neşet Ertaş’ın 2004 yılında yaptığı bir söyleşide (Akman, 2006, 9): “...Evet, bize hem Abdal hem Bektaşiler derler. Ben demiyorum. Neden? Ben kendi görüşüme göre yürüyorum. Ben, şu Abdal, şu Bektaşî, o şu, bu o demem. Biz bir anadan doğma insanız, insanoğluyuz. Ama bize, Bektaşiler derler.” şeklindeki sözlerinde de açıkça ifade ettiği gibi Ertaş’a göre insanların tamamı kardeştir. Şirin Kırşehir adlı albümden yaklaşık on yıl sonra yapılan söyleşide de Ertaş’ın Abdal kelimesine karşı mesafeli olduğu görülmektedir. Haşim Akman’la yapılan bu söyleşide kendi aşiretini “yanık yürekli, kara suratlı” olarak tanımlayan Ertaş, devamında Akman’ın sorusu üzerine “... İşte Abdal dedikleri” diyerek, bu kelimeye olan mesafesini göstermektedir (Akman, 2006, 140). Ertaş’ın Abdal kelimesine karşı tutumu hem bu söyleşide hem de “Şirin Kırşehir” albümünde tutarlılık göstermektedir. Ayrıca, kitap haline dönüştürülen bu söyleşiye “Gönül Dağında Bir Garip” adının verilmesi ve Abdal kelimesine bir atıf yapılmaması da bu çalışma açısından dikkat çekicidir. Çünkü, araştırma kapsamında incelenen eserlerde Abdal kelimesinin ayrımcı, aşağılayıcı bir tavrın ifade şekli olduğu tespit edilmiştir. Ertaş ile yapılan söyleşide bu ifade şekline karşı mesafeli bir tutum sergilemesini, bu çalışmada yapılan tespiti destekleyen bir veri olarak değerlendirmek mümkündür.

2.2.2. Şirin Kırşehir

Albüme ismini veren “Şirin Kırşehir” adlı eserin ezgisel yapısının, “Saygı Duyarım” adlı esere benzer şekilde döngüsel ölçülü, sevinç ve mutluluk hissi veren bir yapıda olduğu söylenebilir (Bayar Müzik, 27 Eylül 2016). Neşet Ertaş’ın bu albüme “Şirin Kırşehir” adını vermesinin sebebi olarak elbette farklı yorumlar da yapılabilir. Bu çalışma özelinde elde edilen bulgulara göre ise cahillik olarak nitelendirdiği davranışa maruz kalanlardan birisi olan babası Muharrem Ertaş adına anıt dikilmesine öncülük eden ve hak ettiği itibarı vefatından sonra dahi olsa gösteren Kırşehir’i anması, vurgulaması; toplumsal bir yara haline gelmiş olayların kapatılması için atılan adımı öne çıkarma isteğinin bir göstergesi olarak albüme bu ismin verildiği düşünülmektedir. Eserin ilk dörtlüğünde memleketi olan Kırşehir’e olan özlemini anlatan usta sanatçı, ikinci dörtlükte ise şu ifadelerle yer vermektedir:

Kimi engin kimi yüksek evleriğinen [.....yüksek evlerin ile]
Kimi fakir kimi zengin beyleriğinen [.....beylerin ile]
Kazalarıñ nahiyeleriñ köyleriğinen [.....köylerin ile]
Ğönümün içinde yeriy Gırşehir [Gönlümün... ..Kırşehir]

Kırşehir’e dair bazı tanımlamalar yaptığı bu dörtlüğün ikinci dizesindeki ifadeler önemlidir. “Dertli Bir Yoldaş” adlı eserinde belirttiği:

...
Zengin isey ya bey deller ya paşa
Fıkaraysan ya abdal deller ya cingın haşa

şeklindeki ayrımcı söylemi kaldırarak hem fakir hem de zenginler için “bey” ifadesini kullanmaktadır. Ertaş, insanların gelirlerine göre sınıflandırılmaması gerektiğini ve herkesin eşit olduğunu uzun uzun yazılmış cümlelerle değil üç harften oluşan “bey” kelimesi ile ifade etmiştir.

2.2.3. Taşan Geliyor

Albümdaki dört eserde babası Muharrem Ertaş’ın ismini zikreden Neşet Ertaş, iki isme daha bu albüme yer vermektedir. Dayısı ve aynı zamanda yörenin önemli sanatçılarından olan Hacı Taşan’ı anlatan bu eserin ezgisel yapısı döngüsel ölçülüdür. Taşan’ın “Yaylalar İçinde Erzurum Yayla” adlı eserinde kullandığı ezgiye benzer bir şekilde bu eseri besteleyen Ertaş’ın, onu kendi eseri ile anmayı tercih ettiği düşünülmektedir (Bayar Müzik, 27 Eylül 2016). Eserin sözleri dört kıta olarak düzenlenmiş ve tamamında Hacı Taşan’ın vefatına dair ifadelerle yer verilmiştir. Eserin ilk kıtasına eşi, dostu, akrabalarının Hacı Taşan’ı anmasını isteyerek başlayan Ertaş, nakarat olarak kullandığı iki dizide şu ifadelerle yer vermektedir:

...
Döşeyiñ evleri Hacı geliyor
Bir garip ölümü acı geliyor

Neşet Ertaş’ın “garip” kelimesini kendi eserlerinde mahlas olarak kullandığına ve bu tercihinin de babası Muharrem Ertaş’tan aldığı tavsiye üzerine yaptığına daha önce değinilmişti. Ertaş’ın bu eserde Hacı Taşan için de “garip” ifadesini kullanması önemlidir. Ayrımcılık olarak nitelediği tanımlamalar yerine sadece kendisi için değil dayısı Hacı Taşan için de “garip” ismini kullandığı bu eserde açıkça görülmektedir. Birçok çalışmada “Abdallar” olarak adlandırılmış ve/veya sınıflandırılmış olmaları, Ertaş’ın garip/garipler olarak anılmak isteğinin -özellikle bu albüme- henüz fark

edilmediğini göstermektedir. Elbette “Abdal” kelimesinin olumlu ve olumsuz anlamlara geldiği, kastedilen anlamın olumlu olduğunu söyleyenler olabilir. Ancak, Ertaş’ın eserlerine bakıldığında -özellikle Şirin Kırşehir albümü- bu söylemden duyulan rahatsızlık açıktır. Eserde vurgulanan diğer bir konu da hor görülen, ayrımcılığa maruz kalan bu insanların aslında zor şartlar altında da olsa toplumun hizmetinde koşan kişiler olduğudur. Ertaş, şu sözlerle bu durumu anlatmaktadır:

Hızmat uçun nice dağlar aşanı (aman aman) [Hizmet için... ..]
Kesginli biliyiller Hacı Taşan'ı [Keskinli bilirler... ..]
Bunca yıllık hizmetleri boşa mı? (aman aman)

...

Ertaş, babası için dikilen anıttan duyduğu mutluluğu “Saygı Duyarım” adlı eserde ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. Hacı Taşan için de bir anıtın dikilmesi gerektiğini ise insanın önemine dair sözler içeren şu dizelerle vurgulamaktadır:

Var mıdır insandan daha üstünü? (aman aman)
Bir bilirdi düşmanını dostunu [... .. düşmanını...]
Diksınler Kesgin'e onun büstünü (aman aman) [Diksınler Keskin'e]

...

Neşet Ertaş’ın bu isteği Kırıkkale’ye bağlı Keskin ilçesinde dikkate alınmış ve sonraki yıllarda Hacı Taşan adına, elinde bağlaması ile görselleştirilmiş bir “Hacı Taşan Anıtı” da dikilmiştir (Baştepe, 2024, 729).

2.2.4. Mehmet Ali

Albümde Muharrem Ertaş ve Hacı Taşan’dan sonra adı geçen üçüncü isim Doktor Mehmet Ali Altın’dır. Neşet Ertaş’ın yaşadığı bir rahatsızlığının tedavisindeki çabaları için teşekkür etme, vefa ve minnet duyguları ile bestelendiği düşünülen bu eserde de ayrımcılığa dair ifadelerle rastlamak mümkündür. Eserin döngüsel ölçüde bir ezgi ve coşkulu bir hissiyata sahip olduğu söylenebilir (Bayar Müzik, 27 Eylül 2016). Albümdeki en uzun söz bölümüne sahip eser, sekiz adet dörtlükten oluşmaktadır. Vefa ve teşekkürün yanı sıra insanlara örnek bir kişinin nasıl olacağına yönelik sözlerin de olduğu eserin ikinci dörtlüğünde şu ifade dikkat çekicidir:

...

Gardaş bilen tüm insanı

...

İnsanların kardeş olduğunu birçok kez vurgulayan Ertaş, örnek bir insan modeli olarak dinleyicilere sunduğu Doktor Mehmet Ali Altın’ın da ayırım yapmadan her insanı kardeşi olarak gören birisi olduğundan bahsetmektedir. Eserin dördüncü dörtlüğünde de benzer bir ifade olarak şunları söylemektedir:

O hep insanları sevmiş
Bencilliği çoktan govmuş [...kovmuş]

...

Yapılan haksız söylemler yüzünden gönül kırıklığı yaşadığını ifade eden Ertaş, tavır alıp sert sözlerle yapılanları eleştirmek yerine daha uzlaşmacı ve kucaklayıcı bir yaklaşım seçmiştir. Rahatsız olunan durumu uygun bir dille ifade ettikten sonra adım adım nasıl bir davranış içerisinde olunması gerektiğini örnek kişiler üzerinden göstermektedir. Bu eserde örneğin:

...

Yoksul fakirler babası

...

diyerek, yoksulu/fakiri “Abdal, Cingan” diyerek aşağılayanların karşısına yoksulu/fakiri gözeten, yardımına koşan Doktor Mehmet Ali Altın’ı örnek kişi olarak koymuştur.

2.2.5. Aydest Deyince

İncelenen son eser, sekizinci sırada yer alan ve Muharrem Ertaş adına bestelenmiş bir bozlaktır (Bayar Müzik, 27 Eylül 2016). Babasının vefatını konu alan Neşet Ertaş, üç dörtlükten oluşan bu eserin her dörtlüğüne babasının da kullandığı “Aydest” nidası ile başlamıştır. Bir bozlak ustası olan Muharrem Ertaş’ı bir bozlak ile yad eden Neşet Ertaş’ın şu ifadeleri dikkat çekicidir:

...

*Gönülü gurmazdı bilerekten bilmeden**[Gönülü...]**İnsan velisini neylediñ dünya (vay dünya)?*

Ertaş, gönül kırmamak için dikkat edilmesi gerektiğini ve gönül kırmayanın “insan velisi” olacağını babası üzerinden ifade etmektedir. Tıpkı Doktor Mehmet Ali Altın için bestelediği eserde olduğu gibi bu eserde de örnek bir insanı dinleyicilere sunan Ertaş, ikinci dörtlükte bu örneği biraz daha geliştirerek şu sözleri söylemektedir:

*Sazını çalarKan gendinden geçen**[...çalarken kendinden...]**Gönülden gönüle gapılar açan**[Gönülden gönüle kapılar...]**Aşğın dolusunu nefessiz içen**[Aşkın... ..]**Gönül delisini neylediñ dünya (vay dünya)?**[Gönül... ..]*

Gönül kırmak şöyle dursun; gönüllere kapılar açmak, gönülleri kazanmak gerektiğini vurgulayan Neşet Ertaş’ın içinde yaşadığı toplumun fertlerine bir eserle değil on eserden oluşan bir albümle önemli bir mesaj verdiği düşünülmektedir.

Sonuç

Değeri, hayatının son dönemlerine doğru daha iyi anlaşılabilir ve sadece kendi yöresinde değil tüm Türkiye’de eserleri dinlenen sevgi ve saygı duyulan bir sanatçı olarak aramızdan ayrılan Neşet Ertaş, bıraktığı bazı eserlerinde ciddi bir toplumsal sorun olan zengin-fakir ayrımını dile getirmiştir. İnsanları ekonomik durumlarına göre değerlendirme/değer verme sadece bu yüzyılın değil her çağda farklı örneklerle karşımıza çıkan kemikleşmiş bir sorundur. Ayrımcı tutumlar, insanlar arasındaki kardeşliği ve barışı yok eden hatta düşmanlığa varan sonuçlara yol açacak davranışlardır. Kendisini toplumun dışında görmeyen, halka olan saygı ve sevgisini “gönüllerinizin hizmetçisi, ayaklarınızın türabıyım” diyerek gösteren usta sanatçı, toplum içinde ortaya çıkan ayrımcılığa sessiz kalmamış; on eserden oluşan Şirin Kırşehir adlı albümünde beş eserle sorunu ortaya koyarken beş eserle de örnek kişiler üzerinden nasıl bir davranış şeklinin olması gerektiğini nasihat etmiştir.

Bu çalışma, “Neşet Ertaş, insan ve topluma dair konulara eserlerinde yer vermiş midir?” temel sorusu ve bu temel soruya eklenen; “Şirin Kırşehir albümünün ortaya çıkmasındaki insani ve toplumsal sebepler nelerdir?”, “Albüm isminin ‘Şirin Kırşehir’ olarak belirlenmesi neyi ifade etmektedir?”, “Neşet Ertaş’ın üzerinde durduğu konular nelerdir?”, “Ele alınan konular, seçilen ezgisel türlere etki etmiş midir?” ve

“Albümdeki nihaî amaç nedir?” alt araştırma soruları ekseninde yapılmıştır. Çeşitli konularda eserler ortaya koyan Neşet Ertaş’ın insan ve topluma yönelik konulara da eserlerinde yer verdiği görülmüştür. Ertaş’ın eserlerine “Şirin Kırşehir” albümü özelinde bakıldığında ise insani ve toplumsal konularda ötekileştirme, hor görme gibi olumsuz durumlar ele alınmış, ayrıca bu olumsuz duruma karşı; Muharrem Ertaş, Hacı Taşan, Doktor Mehmet Ali Altın gibi örnek insanlar ön plana çıkartılmıştır. Albümün “Şirin Kırşehir” olarak adlandırılmasının, Kırşehir’de Muharrem Ertaş ve tüm ozanları anmak amacıyla yapılan “Ozan Anıtı” ile ilişkili olduğu düşünülmektedir. Ertaş açısından ötekileştirilmenin son bulması için bir başlangıç olan ve bu adımı atan kendi memleketi Kırşehir ilini güzel bir örnek olarak ön plana çıkarmak istediği düşünülmektedir. Albümde; ötekileştirme, hor ve hakir görme/görülme, zengin-fakir ayrımı, ölüm, gönül kırgınlığı, nasihat, örnek insanlar, kardeşlik, eşitlik, sevgiliye kavuşamama, ayrılık gibi farklı konular işlenmiştir. Eserlerde işlenen konulara göre ezgisel türlerin oluştuğunu dolayısıyla konuların ezgisel türe etki ettiğini söylemek mümkündür. Özellikle “Dertli Bir Yoldaş” adlı eserin ezgisel türünün beklenenin dışında bir biçimde bestelendiği düşünülmektedir. Çünkü, bu eserde ötekileştirme konusunun ele alınması, eserin ezgisinin daha sert bir ifade biçimi olarak kendisini gösteren, feryadın ve haykırışın vücut bulduğu yörenin önemli ezgisel veya başka bir deyişle uzun hava türlerinden “bozlak” türünde olması beklentisini arttırmasına rağmen yine yörede yaygın olarak bilinen halay oyununda kullanılan ezgi ile bestelenmesi, konunun ezgisel türe etki ettiği düşüncesini destekler niteliktedir. Özellikle Ozan Anıtı ile atılan adımın Neşet Ertaş’ın iç dünyasına yansımaları kardeşlik olmuş ve ötekileştirmenin yerini kardeşlik almış; dolayısıyla feryat etmenin bir ifade biçimi olan bozlak yerine birlik ve bütünlüğün bir ifade biçimi olan halayın ezgisel yapısının Ertaş tarafından bu eserde tercih edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Albümü oluşturan tüm eserlere bütüncül bir bakış açısıyla bakıldığında ise Ertaş’ın amacının eşitlik ve kardeşlik olduğu, kendisinin ifade ettiği “İnsan olanların hepsi gardaş / Bir garibim böyle duygu duyarım” sözlerinden de açıkça anlaşılmaktadır.

Neşet Ertaş’ın bu albümde vurguladığı ötekileştirme konusu bazı çalışmalarda da ele alınmıştır. Mehmet Çevik (2013, 1/264), “...Abdalların ve Abdallığın vitrini olarak bir sembol hâline gelen Neşet Ertaş’ın da büyük katkıları sayesinde, söz konusu öteki algısında umut veren ciddi kırılmalar yaşanmıştır” ifadelerini kullanarak, “Abdalların” maruz kaldığı ötekileştirmeyi Neşet Ertaş üzerinden anlatmıştır. Ötekileştirme konusu açısından Çevik’in çalışması ile bu çalışma benzerlik gösteriyor olsa da ciddi bir farktan söz etmek gerekmektedir. Bu çalışmada incelenen on eserin söz ve ezgi açısından içeriği bütüncül olarak değerlendirildiğinde, Neşet Ertaş’ın bahsettiği ötekileştirmenin “Abdal” kelimesi aracılığıyla yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple, Parlak’ın (2013) “Abdal Deha”, Çevik’in (2013) “Abdallığın Vitrini”, Bekki ve Demirbaş’ın (2017) “Son Abdal” olarak Neşet Ertaş’ı tanımlamaları, Ertaş’ın eserlerinden elde edilen bulgularla örtüşmemektedir. Parlak daha önce “Abdal Deha” olarak Ertaş’ı tanımlamış olsa da sonraki yıllarda çıkan kitabının başlığında (Parlak, 2019) “Garip Bülbül” ifadesini kullanmıştır. Akman (2006) ise çok daha önceki yıllarda hazırladığı çalışmasında “Gönül Dağında Bir Garip” ifadesiyle “Garip” mahlasına vurgu yapmıştır.

Yapılan eser incelemeleri sonucunda Ertaş’ın, yaşanan bu olumsuz tablonun son bulması ve kardeşliğin güçlenmesi gerektiğini topluma iletmek amacı ile bu albümü hazırladığı sonucuna ulaşılmıştır. Literatürde çoğunlukla Abdal kavramı kullanılarak Neşet Ertaş’tan bahsedildiği tespit edilmiştir. Fakat, hem bu çalışma kapsamında yapılan eser incelemelerinden hem de Ertaş ile yapılan söyleşiden (Akman, 2006,

140) elde edilen bilgi ve bulgulara göre Ertaş'ın Abdal kelimesine mesafeli olduğu görülmüştür. Yapılan tüm bu incelemeler/değerlendirmeler ve elde edilen bulgular sonucunda ise Neşet Ertaş'ın "Abdal" olarak değil bunun yerine mahlas olarak da kullandığı "Garip" olarak anılması önerilmektedir.

Kaynaklar

- Akman, Haşim. *Gönül Dağında Bir Garip: Neşet Ertaş Kitabı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Barkan, Ömer Lütfü. "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". *İnsan ve İnsan*, 2/5 (Aralık 2015), 5-37.
- Baştepe, Kaan. "Nazım Bıçımı Açısından Hacı Taşan'ın Eserlerinin İncelenmesi". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25/47 (Temmuz 2024), 725-743.
- Bayar Müzik. "Neşet Ertaş - Aydoğdu Deyince". *Youtube*. 27 Eylül 2016. Erişim 21 Haziran 2023. https://www.youtube.com/watch?v=eFqD_H1_ELQ&list=PLRp-CSiSl-fGcHEsxrOEeXjaMeAR9bk-F&index=8
- Bayar Müzik. "Neşet Ertaş - Deli Boran". *Youtube*. 27 Eylül 2016. Erişim 14 Haziran 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=8an7w1KKeSA&list=PLRp-CSiSl-fGcHEsxrOEeXjaMeAR9bk-F&index=3>
- Bayar Müzik. "Neşet Ertaş - Dertli Bir Yoldaş". *Youtube*. 27 Eylül 2016. Erişim 12 Haziran 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=sXDQjXv-sEQ&list=PLRp-CSiSl-fGcHEsxrOEeXjaMeAR9bk-F&index=5>
- Bayar Müzik. "Neşet Ertaş - Fani Dünya". *Youtube*. 27 Eylül 2016. Erişim 15 Haziran 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=c51DCR6yNcc&list=PLRp-CSiSl-fGcHEsxrOEeXjaMeAR9bk-F&index=9>
- Bayar Müzik. "Neşet Ertaş - Mehmet Ali". *Youtube*. 27 Eylül 2016. Erişim 20 Haziran 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=x5oel05IHf4&list=PLRp-CSiSl-fGcHEsxrOEeXjaMeAR9bk-F&index=7>
- Bayar Müzik. "Neşet Ertaş - O Kız". *Youtube*. 27 Eylül 2016. Erişim 16 Haziran 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=xD7DG62tErw&list=PLRp-CSiSl-fGcHEsxrOEeXjaMeAR9bk-F&index=10>
- Bayar Müzik. "Neşet Ertaş - Sana Bir Sözüm Var". *Youtube*. 27 Eylül 2016. Erişim 14 Haziran 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=AFjHel5GINw&list=PLRp-CSiSl-fGcHEsxrOEeXjaMeAR9bk-F&index=4>
- Bayar Müzik. "Neşet Ertaş - Saygı Duyarım". *Youtube*. 27 Eylül 2016. Erişim 16 Haziran 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=R1Aly5qwkB0&list=PLRp-CSiSl-fGcHEsxrOEeXjaMeAR9bk-F&index=2>
- Bayar Müzik. "Neşet Ertaş - Şirin Kırşehir (1994) (Full Albüm) - Bayar Müzik". *Youtube*. 27 Eylül 2016. Erişim 12 Haziran 2023. <https://www.youtube.com/playlist?list=PLRp-CSiSl-fGcHEsxrOEeXjaMeAR9bk-F>
- Bayar Müzik. "Neşet Ertaş - Şirin Kırşehir". *Youtube*. 27 Eylül 2016. Erişim 18 Haziran 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=XX0Q0vywCEk&list=PLRp-CSiSl-fGcHEsxrOEeXjaMeAR9bk-F&index=1>
- Bayar Müzik. "Neşet Ertaş - Taşan Geliyor". *Youtube*. 27 Eylül 2016. Erişim 18 Haziran 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=1Q0TqCdTEFc&list=PLRp-CSiSl-fGcHEsxrOEeXjaMeAR9bk-F&index=6>
- Bekki, Salahaddin – Demirbaş, Dicle. *Son Abdal Neşet Ertaş: Hayatı, Eserleri ve Hakkında Yapılan Çalışmalar*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2017.
- Bekki, Salahaddin. "Muharrem Ertaş". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2019. Erişim 28 Mayıs 2023. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/muharrem-ertas>
- Bektik, Mehmet. *Neşet Ertaş ve Abdallık Geleneğinin Durumu*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Bozkurt, Nejat. *Sanat ve Estetik Kuramları*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Çevik, Mehmet. "Ötekileştirme, Abdallar ve Bir Özdeşim Öznesi Olarak Neşet Ertaş".

- Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu (13-14 Mayıs 2013). Ed. Salahaddin Bekki. 1/257-265. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Duygulu, Melih. *Türk Halk Müziği Sözlüğü*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2014.
- Erkan, Serdar. *Kırşehir Yöresi Halk Müziği Geleneğinde Abdallar*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ertaş, Neşet. “Şirin Kırşehir”. *Bayar Müzik*, 1994.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1988.
- Güray, Cenk – Karadeniz, İsmet. “Horasan’dan Keskin’e Bir Çılgılık: Muharrem Ertaş ‘Kırat Bozlağı’nın Çok Katmanlı Analizi Üzerinden Orta Asya’dan Anadolu’ya Aşıklık Geleneğinin İzini Sürmek”. *Milli Folklor*, 16/122 (Temmuz 2019), 76-93.
- Gürkan, Barış. *Çoklukimlik, Meslek, Akrabalık ve Müzik: Orta Anadolu Abdallarının Müziksel Dinamikleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Hindemith, Paul. *Bestecinin Dünyası: Ufuklar ve Sınırlar*. Çev. Yavuz Oymak ve Mehmet Nemutlu. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2014.
- Kalan Müzik. “Neşet Ertaş Belgeseli 1. Bölüm”. *YouTube*. 20 Mayıs 2014. Erişim 26 Haziran 2023. https://www.youtube.com/watch?v=eS_m8T_z5uw
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık, 2017.
- KDF, Kırşehirli Dernekler Federasyonu. “Muharrem Ertaş (1913 – 3 Aralık 1984)” Erişim 25 Haziran 2023. <http://www.kirsehirfederasyonu.org.tr/muharrem-ertas-1913-3-aralik-1984/>
- Köprülü, Orhan F. “Abdal: Edebiyat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdal#2-edebiyat>
- Maxwell, Joseph A. *Nitel Araştırma Tasarımı: Etkileşimli Bir Yaklaşım*. Çev. Mustafa Çevikbaş. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık, 2018.
- Merriam, Sharan. B. *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulamalar İçin Bir Rehber*. Çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık, 2018.
- Mesci, Utkan. *Anadolu Müzik Hafızasını Orta Anadolu Abdalları Üzerinden Anlamak: Muharrem Ertaş İrcalarının Çok Katmanlı Makamsal Analizi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Özkavcı, Kemal. *Abdallık Geleneği Çerçevesinde Ekrem Çelebi: Hayatı, Sanatı ve İcra Tahlili*. Ardahan: Ardahan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Parlak, Erol. “Anadolu Türkmen Müzik Sanatında Bir Abdal Deha: Neşet Ertaş”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61 (Ocak 2013), 289-312.
- Parlak, Erol. *Garip Bülbül Neşet Ertaş: Hayatı Sanatı ve Eserleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2019.
- Refik, Ahmet. *Anadolu’da Türk Aşiretleri*. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası Yayınları, 1930.
- Saruhan, Şahin. *Orta Anadolu Abdalları Ses İrcacılığında Register ve Şarkıcı Formantı Bulguları*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Saygılı, Yasemin. *Kırşehir İli Abdallarında Geçiş Ritüelleri*. Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- TDK. *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993.
- TDKS, Türk Dil Kurumu Sözlükleri. “Abdal”. Erişim 10 Mayıs 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Tokel, Bayram Bilge. *Neşet Ertaş Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- TYB, Türkiye Yazarlar Birliği. “Prof. Dr. Salahaddin Bekki: Son Büyük Abdal Neşet Ertaş”. Erişim 22 Mayıs 2023. <https://www.tyb.org.tr/prof-dr-salahaddin-bekki-son-buyuk-abdal-neset-ertas-31314h.htm>
- Uludağ, Süleyman. “Abdal: Tasavvuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdal#2-edebiyat>
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Yılmaz, Adnan. *Kırşehir Örneklemeyle Anadolu Abdalları*. Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Kültür-Tarih Yayınları, 2008.

Extended Abstract

This research, it aims to analyze the works of Neşet Ertaş from the perspective of anthropology, sociology, and musicology. Ten works included in the album “Şirin Kırşehir”, which was released in 1994, were examined within the scope of this research. Although the word elements were kept in the foreground in the analysis of the works, some analyzes were also made in terms of melodies. In this research, in which the survey model was adopted, internet data was used, and the data were analyzed using techniques such as “classification strategies, linkage analysis”. The analyzed works were classified into two titles. The first of these titles was determined as the discriminatory and humiliating words spoken against the poor people in the society through the perception of rich-poor and the effect of this situation on their lives. The other title was determined as the joy and hope that emerged after the Bard Monument, social reconciliation, and the strengthening of this process, as well as the exemplary characters. Before the analysis of the works, the term “Abdal”, which is frequently used for Neşet Ertaş, is also briefly mentioned. The expression “Abdal, Cingan/gypsy” has come to the fore in five works that dealing with the discriminatory and humiliating situation. It has been seen in the analyzed works that Neşet Ertaş was uncomfortable with this form of expression. Ertaş, who described those who engage in such actions and discourses as ignorant, also emphasized that breaking hearts is an irreparable mistake. These five works also include the behaviors that prevent people who make a living as musicians in the region from getting married and the deprivations caused by this situation. After the Bard Monument, which was built in Kırşehir in 1992 in the name of Muharrem Ertaş, one of the masters of artists who had been subjected to discrimination and humiliation, a change began to take place. In Neşet Ertaş’s works emphasizing this situation, he carried the happiness he experienced into both melody and word elements. In these five works included in the second title, Muharrem Ertaş, Hacı Taşan and Doctor Mehmet Ali Altın has been highlighted by Neşet Ertaş as exemplary characters. Emphasizing that there is no creature superior to man among the creatures and that all human beings are brothers and sisters, Ertaş described discriminatory words as ignorance and discriminatory people as ignorant. He warned those who acted in this way with advice to turn from their wrongdoings and called for unity. In the emergence of Şirin Kırşehir album, humiliating and discriminatory discourses such as “Abdal, gypsy” and the resentment and deprivation caused by these discourses were evaluated as negative reasons, while the end of discrimination after the Bard Monument and the emphasis on brotherhood were interpreted positive reasons. It has been thought that the name of the album was chosen as Şirin Kırşehir, because the unifying step emerged in Kırşehir. Since Neşet Ertaş has witnessed discrimination closely, he expressed this discrimination in his own works and how it should be resolved. The melodic types of the works that are frequently seen in the region; Bozlak, maya, halay and traditional dance music. It has been concluded that this album was prepared to eliminate the discrimination in the society. As a result of the analysis, it is suggested that Neşet Ertaş should be called to as “Garip” instead of “Abdal”.

SU-UYUMSUZ DEFNE KAMAN'IN MACERALARI ADLI ROMANDA BÜYÜLÜ GERÇEKÇİLİK EKSENİNDE KÜLTÜREL ÇEŞİTLİLİK VE ÖTEKİLEŞTİRME SÖYLEMLERİ

THE NOVEL *THE ADVENTURES OF MISFIT DEFNE KAMAN -WATER* IS
BASED ON AN ANALYSIS OF DISCOURSES SURROUNDING CULTURAL
DIVERSITY AND MARGINALIZATION WITHIN THE FRAMEWORK OF
MAGICAL REALISM

ŞENAY KAYGIN*

Sorumlu Yazar

Öz

Bu çalışmada, büyülu gerçekçilik ekseninde kültürel çeşitlilik ve ötekileştirme söylemleri analiz edilmiştir. Buket Uzuner'in *Su-Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları* adlı romanı folklorik ve mitolojik söylemler ışığında kültürel çeşitlilik ve ötekileştirme açısından incelenebilecek zengin veriler içermektedir. Ayrıca çalışmada, yazarın farklı anlatım tarzı çerçevesinde, kökeni Alman edebiyatının Romantik dönem yazarlarından Novalis'e dayanan büyülu gerçekçilik anlatım biçimine dayalı bir inceleme yapılmıştır. Büyülu gerçekçi anlatım tarzının izlerinin Şamanlığa ve mitlere dayandığı tespit edilerek fantastik ve tuhaf olarak algılanan gerçekçi öğelerin rüyalar ve mitolojik göndermeler bağlamında romana bilinçli olarak yerleştirilmiş olduğu görülmüştür.

Yazarın, *Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları* adını taşıyan ve bir tabiat dörtlemesi niteliğinde olan romanları, ekolojik farkındalığa dikkat çekerek, çevre sorunlarını yeniden gündeme getirmektedir. Yazar, romanda tüm canlıların eşit değerde olduğunu ileri sürerek doğanın ve yaşamın kutsandığı kadim Türk geleneklerinden Şamanlıkta "Su" öğesinin ve "Kutadgu Bilig" eserinin Türk tarihi ve kültürü açısından önemini vurgulamaktadır.

Romanda kültürel farklılıkları yansıtmaya açısından işlenen konular arasında Şaman inancı gibi çeşitli dünya görüşlerinin sunduğu kültürel çeşitliliğin yanı sıra mezhep farklılıkları üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda eserde Alevi genç Ümit ile Sünni genç kız Tasvir'in aşkı da ele alınan özgün örneklerden biridir. Eser, geçmiş kuşakların deneyimlerinden aktarılan aile içi travmaların yol açtığı psikolojik, ruhsal ve fiziksel sorunların, aile dizimi ve bunun sonucunda ortaya çıkan köken ve aile kaderi birlikteliğinin Şaman inancıyla ilişkisi açısından da ele alınmıştır. Çalışmada, örnek ve alıntılarının incelenmesi noktasında metin çözümleme ve yorumlama odaklı bir analiz gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Büyülu Gerçekçilik, Kültürel Çeşitlilik, Ötekileştirme, Şamanlık, Aile Dizimi.

Abstract

Buket Uzuner's novel *The Adventures of Misfit Defne Kaman -Water* contains rich data that can be analyzed in terms of cultural diversity and marginalization in the light of folkloric

Araştırma Makalesi / Künye: KAYGIN, Şenay. "Su-Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları Adlı Romanda Büyülu Gerçekçilik Ekseninde Kültürel Çeşitlilik ve Ötekileştirme Söylemleri". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 369-384. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1560369>

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, E-mail: senay.kaygin@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6190-2591.

and mythological discourses. In addition, in the study, an examination was made based on the magical realism narrative style, which originates from Novalis, one of the Romantic period writers of German literature, within the framework of the author's extraordinary narrative style. It was determined that the traces of the magical realist narrative style were based on Shamanism and myths, and it was seen that realistic elements perceived as fantastic and strange were consciously placed in the novel in the context of dreams and mythological references. The author's novels, which bear the title *The Adventures of Misfit Defne Kaman* and are a nature quadrilogy, draw attention to ecological awareness and bring environmental problems back to the agenda. In the novel, the author emphasizes the importance of the "Water" element in Shamanism, one of the ancient Turkish traditions where nature and life are sanctified, and the work "Kutadgu Bilig" in terms of Turkish history and culture by arguing that all living things are of equal value. Among the topics covered in the novel in terms of reflecting cultural differences, the cultural diversity offered by various worldviews such as the Shaman belief as well as sectarian differences are emphasized. In this context, the love between the young Alevi Ümit and the young Sunni girl Tasvir is one of the striking examples discussed in the work. The work also addresses the psychological, spiritual, and physical problems caused by intra-family traumas transmitted from the experiences of past generations, family constellation, and the resulting unity of origin and family destiny in terms of the Shaman belief. In the study, an analysis focused on text analysis and interpretation was carried out in terms of examining the samples and quotations.

Key Words: Magical Realism, Cultural Diversity, Othering, Shamanism, Family Constellation.

Giriş

Buket Uzuner, *Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları* adını taşıyan ve bir tabiat dörtlemesi niteliğinde olan eserlerinde, ekolojik farkındalığa dikkat çekerek çevre sorunlarının da yeniden gündeme gelmesine katkıda bulunmuştur. Yazar, ele aldığı dörtlemesinde eko-kurgu ve iklim kurgu türlerine ağırlık vererek bu alanlara önemli katkılar sağlamıştır. Dörtlemenin ilk kitabı *Su* (2012), ikinci kitabı *Toprak* (2015), üçüncü kitabı *Hava* (2018) ve dördüncü kitabı *Ateş* (2023) yılında yayımlanarak edebiyat dünyasına kazandırılmıştır.

Su-Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları, adlı romanda Defne karakterinin ekonomik ve duygusal anlamdaki özgürlüğünün yanı sıra kadın kimliğini kazanırken verdiği mücadele de konu edilmiştir. Roman bu özelliklerin dışında eco-feminist bir okuma olanağı da sunmaktadır. Su kültürünü merkeze alan roman çok katmanlı bir yapıya sahiptir ve romanın daha en başında içe içe girmiş olan birden çok olayın ip ucu verilir. Eserde bütün canlı varlıkların eşit bir değerde olduğunu kabul eden doğanın ve yaşamın kutsandığı kadim Türk geleneklerinden olan Kamanlık / Şamanlıkta "su" ögesinin önemi vurgulanır. Romanda aynı zamanda Yusuf Has Hacıp'in Kutadgu Bilig adlı eseri temel alınarak, inanç özgürlükleri, kadın cinayetleri gibi daha pek çok sorun ele alınmaya çalışılmıştır. Ekolojik denge ve bu dengeyi korumanın gerekliliği üzerinde durulan romanda doğaya ve tüm canlılara duyulan saygı, nesilden nesile aktarılan kutsal bir gelenek olarak vurgulanır. Romanın olay örgüsünde, Kutadgu Bilig'in sayfalarının işaret ettiği şifrelerin yardımıyla gizemli olayların çözülmesi amaçlanır.

Birçok olay ve geniş kişi kadrosuyla da farklı bir kurguyla sunulan eserin bu kurgusu içerisine önemli kavramlar yerleştirilmiştir. Bu bağlamda eserde folklorik ve mitolojik söylemler aracılığıyla bir toplum eleştirisi söz konusudur. İçerdiği kültürel çeşitlilik arasında eserde, Mevlâna'dan Nasreddin Hoca'ya sunulan Anadolu bilgelğinde var olan öngörü, hoşgörü ve sabrında Şamanlık geleneğinin derin kültürel

mirası yansıtılır. Romanda, Pir Sultan Abdal'ın *Dostum* şiiri de Ümit Kaman'ın Tasvir'e olan aşkına giden bir köprü olmuştur adeta.

Büyülü ve gerçek, çarpıcı biçimde zıt iki kavram olarak değerlendirilmektedir. Her iki kavramın birleşimiyle oluşan yeni kavram, kolay tanımlanamayan ve oldukça belirsizlikler içeren bir yapıya sahiptir (Arargüç, 2016, 15). Latin Amerika ile özdeşleşen büyülü gerçekçilik kavramının kökeni Alman edebiyatının Romantik dönem yazarlarından Novalis'e dayanır. Irene Guenther bu kavramı felsefeyle ilişkilendiren Novalis'in "büyülü idealist" (magischen Idealismus) ve "büyülü gerçekçi" (magischen Realismus) kavramlarını ilk kez kullandığını ileri sürer (Guenther, 1995, 34). Büyülü gerçekçi kavramını sanat alanında ilk kez kullanan Alman sanat eleştirmeni ve sanat tarihçi Franz Roh (1890-1965) olmuştur. Roh, büyülü kelimesini gizemli kelimesine karşıt olarak kullandığının altını çizmiştir (Roh, 1924, 16). Büyülü gerçekçilik kavramının sanat alanından edebiyata aktarılması İtalyan yazar ve aynı zamanda eleştirmen olan Massimo Bontempelli (1878-1960) tarafından gerçekleştirilmiştir (Walter, 1993, 13).

Büyülü gerçekçilik, yirminci yüzyıldan bu yana edebiyat ve sanat dünyasında giderek daha fazla ilgi görmektedir. Daha çok İspanyolcanın egemen olduğu dünyada yaşanan gerek politik gerekse sosyal olaylar, yazarların sosyal bilincini uyandırmaya hizmet ederek, bu alanda bir edebiyat patlamasını tetiklemiştir. Bu dönemlerde sanatın amacının, ciddi düşüncüyü ve amaçlı eylemleri ifade etmeye hizmet etmek olduğu görülmüştür. Böylece edebiyat hem hayal dünyasıyla insanları etkilemeye hem de gizemli bir dünya sunarak toplumsal sorunları dile getirmeye başlamıştır. Fantastik, efsane, parodi, büyülü gerçekçilik gibi çeşitli kavramların kullanımı, yazarla korku ve umutsuzluk içeren gerçeklikler arasında bir paravan oluşturmuştur. Bu akım 1950'lerden sonra özellikle postkolonyal, feminist ve postmodernist yazarlar tarafından da kullanılmıştır (Özsevgeç, 2015, 189).

Anlatımda hem fantastik hem büyülü hem de gerçekçi unsurların devreye girmesi sonucunda melez anlatım ortaya çıkar. Romanın anlatımındaki söz konusu melez durum, mitolojik hikayeler ve sıra dışı söylemlerde daha belirginleşir. Olağanüstü hayali olan anlatı biçimindeki gerçekçi yön çok yönlü karmaşık yapıyı oluşturmaktadır. Söz konusu romanda gerçeküstü, fantastik ve büyülü gerçekçilik kavramlarını belirginleştiren teknikler ve kavramlar da kullanılmıştır. Bu kavramların kullanımı olağanüstü ve gerçekçilik arasındaki sınırları muğlaklaştırmıştır.

Bir arada bulunan tuhafıklar ve bu tuhafıkların sıradanlıklarla harmanlanması gibi çok yönlü karışık yapı aslında melez bir yapıya işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında büyülü gerçekçiliğin içerisinde farklı türleri barındırmasından kaynaklanan bir melez yapının olduğu görülür. Rawdon Wilson'a göre romanlardaki dünyalar karma bir yapıya sahiptir. Tuhafıkların bir arada bulunması ve tuhafıkların sıradan şeylerle etkileşiminin kavramsal kodların belirsizliğine ve melez doğasına dikkat çektiği vurgulanır (Faris, 1995, 210). "Melezlik" büyülü gerçekçiliğin temel özelliklerinden biri olarak kabul edilir. Cooper, melezliği, anlatıdaki olaylarla ilişkili olarak yer alan zaman, mekân ve kişiler ile büyülü ve gerçek dünyada ya da gerçekleşmesi olası olan olaylar, zaman, mekân ve kişilerin bir arada uyum içinde bulunması olarak tanımlar. Büyülü gerçekçi eserler, gerçekçi ve olağanüstü unsurları bir araya getirerek bir arada sunar. Eserlerdeki karakterlerin psikolojik ve kişilik özellikleri ise esere yansıtılmaz. Eserdeki merak duygusu sürekli bir biçimde sürdürülür ve neden-sonuç ilişkisi göz ardı edilir (Şen, 2018, 21). Büyülü gerçekçilik akımındaki eserlerin çoğunda, ölümler ve canlılar, gerçek ve kurmaca, büyü ile gerçekliğin iç içe geçmesi melezlik olarak değerlendirilir (Erdem, 2011, 183).

Büyülü gerçekçilik tek taraflı bir yapıyı içermez. Bu yönüyle aslında tam tersi geleneksel olanın dışındaki farklılıkları benimsemesi yönüyle de zıtlıkları barındırır. Görüldüğü gibi büyülu gerçekçilik tek taraflı bir yapının aksine geleneksel eserlerin kurallarını yıkan ve farklı dünyalardan olayları anlatmak için zıtlıkları bir araya getiren bir türdür (Özsevgeç, 2015, 194). Zıtlıklar üzerine kurulan büyülu gerçekçilik romanları iki çelişkili durum üzerine karakterize edilir. Bir yandan, sözde romandaki gerçeklik rasyonel bir bakış açısına dayandırılırken öte yandan anlatı mantıksal olarak kabul edilmesi zor olan doğaüstü şeylere dayanmaktadır. Yine de büyülu gerçekçilik romanları her zaman günlük gerçeklik dünyasında yaşayan karakterleri sunar. Büyülu gerçekçilik romanlarında sıradan veya günlük olaylar alışılmadık veya garip olarak gösterilebilir. Böylece, büyülu gerçekçilik yazarları günlük gerçekliği büyülu, sıra dışı, mistik nüanslarla dolu bir anlatıya dönüştürebilir veya yansıtabilir. Okuyucu -hikâyenin belirli noktalarında- bir olayla ilgili birbiriyle çelişen iki yorumdan hangisinin geçerli olduğundan emin olmayabilir; bu da şüpheye ve kafa karışıklığına yol açabilir. Bu nedenle, büyülu gerçekçiliğin çelişkili kısmı Tzvean Todorov'un tekensiz ile mucizevi arasındaki olaya ilişkin düşüncelerini kapsamaktadır (Todorov, 1974, 108-109).

Su-Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları romanında işlenen Ümit ve Tasvir'in mutsuz sonla biten kavuşamama hikayesi son dönemlerde sıkça gündeme gelen köken ve aile açılımı, aile dizimi ve geçmiş kuşakların deneyimlerinden aktarılan aile içi travmaların yol açtığı psikolojik, ruhsal ve fiziksel sorunlar üzerinden irdeleme olanağı sunmaktadır. Bu tür travmalar, geriye dönük yaşanmışlıklara ve kader birliği ile bağlı bulunduğu düşünülen kök aileyle ilişkilendirilir. Başka bir deyişle, aile dizimi modeline göre sonraki kuşaklardaki aile üyeleri ile önceki kuşaklar arasında ilginç bir bağın varlığından söz edilmektedir. Böylece bu olumsuz yaşantıların/mirasın kaynağı olarak ata kuşaklar görülmektedir. Alman teolog, felsefeci ve psikanalist Bert Hellinger tarafından 20. yüzyılın sonlarına doğru ileri sürülen aile dizimi tekniği ailelerin kuşaklar boyunca birbirlerine görünmez bağlarla bağlı oldukları anlayışı temeline dayandırılmaktadır (Stark, 2018, 32). Hellinger, Güney Afrika'da Katolik misyoner olarak görev yaptığı dönemde Şaman inançlarına bağlı yaşamakta olan Zulu kabilesini gözlemlemiştir. Kabilenin bireylerinin ateş etrafında toplandıkları ve sorunlarının çözümüne yönelik yaptıkları törenleri izlemiş, onların atalarının ruhları ile bağlantı kurdukları anlara tanık olmuştur. (Franke, 2017). Hellinger'in ileri sürdüğü aile dizimi yöntemi bu açıdan Şaman kültürüyle ilişkilendirilmektedir.

Şamanlık ve aile dizimi arasındaki bağlantılar ve farklılıklar günümüz çalışmalarında da mercek altına alınmıştır. Bu çalışmalar, "Aile Dizimi ve Şamanik uygulamalar, farklar-benzerlikler" (Kampenhout, 2016, 6), "Önceki kuşaklarla yaşanmış olan ilişki dinamikleri üzerine" (Kampenhout, 2016, 9), şeklindeki konuları kapsamaları açısından ata bağımlı onaylama ve güçlendirme gibi atalar konusundaki farkındalığa işaret eder (Kampenhout, 2016, 10). Şamanik Aile Dizimi, ayrıca geleneksel Şamanik uygulamaların modern bir yaklaşımı olarak değerlendirilmektedir ve bireylerin aile geçmişleriyle derin bir bağ kurarak ruhsal iyileşme süreçlerini destekler. Bu yaklaşım, bireylerin aile geçmişleriyle derin bağlar kurarak ruhsal iyileşme süreçlerini destekleme şeklinde kendini gösterir. Şamanik Aile Dizimlerinde, bireyler aile ağaçlarını temsil eden semboller ve ritüeller aracılığıyla geçmişlerine geri dönme fırsatına sahip olurlar. Bu süreç, bireyin ailesindeki olası travmatik olayları, atalarından kalan mirasları ve ilişkilerdeki karmaşıklıkları ortaya çıkarmayı amaçlar (Şamanik Aile Dizimi, 2022).

Romanda sıklıkla vurgulanan aile köklerine bağlılık ve kader benzerliği açısından Defne karakteri temsilindeki ötekilik ve uyumsuzluk, geçmişe dönük yaşantılar, aile

dizimi (İng. family constellation), (Alm. Familien Aufstellung) modeli argümanına bir gönderme teşkil etmektedir. Romanı bu açıdan ele aldığımızda geçmişte yaşananlar üzerinden başta Defne ve ailesinin olmak üzere komiser Ümit'in doğa sevgisinin, anlatıdaki isim seçimlerinin, nazar boncuğuna, dervişliğe ve Alevi semahına olan inancının kökeninin Şaman geleneğine dayandırıldığı görülmektedir.

1. Kültürel Çeşitlilik ve Ötekileştirme Söylemleri

Buket Uzuner'in *Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları* adlı doğayı merkeze alan dörtlemesi, ekolojik yaşama ve dengeye dikkat çekilerek kurgulanmış bir eserdir. Roman kültürel farklılıkların yansıtılma biçimleri ve konu çeşitliliği açısından oldukça kapsamlı bir içeriğe sahiptir. Şaman inancı ve farklı dünya görüşlerinde yer alan, benzerlikler ve mezhepsel farklılıklar, karakterlerin yaşamları üzerinden kurgulanmıştır. Bunun yanı sıra romanda, öncelikle yunus balığı aracılığıyla doğadaki tüm canlıların aslında ekosistemin bir parçası olduğu ve doğanın kendi uyum ve dengesine sahip olduğu duygusunun aktarılması amaçlanmaktadır. Ekolojik yaşam içinde bu uyum ve dengeyi bozmadan, mümkün olduğunca doğal yaşamı koruyarak, çevreye saygılı bir şekilde yaşamın sürdürülmesi konusunun gündeme getirilmesi hedeflenmektedir:

“Bu sahneyi gören herkesin şahit olduğu mucize o zaman gerçekleşti ve yaralı yunus başını uzatıp burnunu Semahat'ın eline dayadı. O da yunusa yaklaşıp yanağını onununkine yasladı. Bu, bir insanın hayatında yaşayacağı veya görebileceği ama anlatmaya hiçbir sanatın gücünün yetmeyeceği, çok nadir güzellikte bir sahneydi. Bunu görenler bir daha asla unutmadı ve hayatlarının hem en umutsuz, zor hem de en duygulu zamanlarında daima hatırladılar. Sahaf Semahat, onunla dalga geçtiklerini düşünse bile yunusun gözyaşlarının da kendisinininkine karıştığını daima iddia etti. Yunusun da ağladığına hep inandı. Kimsenin bozmak istemediği bu insan-yunus kucaklaşması yarım saat kadar devam etti. Sonunda yunus neşeli bir çığlık attı ve bedenini kımlıdattı”. (Uzuner, 2024, 197)

Romanda 'yunus'un' iki farklı şekilde yansıtıldığı görülür. İlk olarak yunus izleği romanda Tasvir'in abisinin adı olarak dikkat çeker. İleriki bölümlerde ise çevreci bir aktivist olan Defne Kaman'ın kaybolmasının ardından onun arandığı sıralarda bir sabah sahile yaklaşan ve orada kalan yaralı bir yunus tüm dikkatleri üzerine toplar. “Su” ana izleği bağlamında Yunus kıssasına da yer verilmiştir. [...] “Su”yun Türk kültüründeki izleri başlangıcından bugüne takip edilirken çağrıştırdığı isimlerden olan Yunus peygamber, hikâyesi ile romandaki karakterlerin değişimini/dönüşümünü sağlayan bir simge olmuştur” (Demir, 2017, 339). Modernist edebiyat eserlerinde sıkça görülen büyümlü gerçekçi anlatım Defne'nin balınaya dönüşme metaforunda ön plana çıkmaktadır.

Defne Kaman'ın Japonya'daki yunus katliamlarına dikkat çekmek için yazdığı “Yunus Sevmeyen İnsan Yunus'a Varamaz” (Uzuner, 2024, 196) konulu yazı dizisinde yunuslarla iletişime geçme bilgileri yer almaktadır. Sahaf Semahat'ın bu okuduğu bilgileri hatırlaması sonucunda yunusa dokunurken bilinçsiz bir şekilde “Ah sana nasıl kıydılar Defne!” (Uzuner, 2024, 196) demesi, Defne karakterinin içinde bulunduğu tehlike karşısında ‘metamorfoz’ geçirecek yunusa dönüştüğünü düşündürür (Demir, 2017, 339). Şamanlıkta bu olay Şaman'ın başka bir canlının şekline bürünmesi olarak görülürken, İslamiyet'in kabulü ile birlikte ‘donuna girmek’ olarak adlandırılmıştır. “Bu bağlamda ilk dervişlerden Hacı Bektaş Veli, turna; Abdal Musa, güvercin donuna girmiştir” (Demir, 2017, 339).

Şamanlıkta, doğa ile canlılar arasındaki ilişki derin bir şekilde anlamaya çalışılır ve doğa sadece bir yaşam alanı olmanın dışında ruhsal ve manevi bir denge unsuru olarak kabul edilir. Bu bakış açısı, bireylerin sadece toplumla değil, doğa ile de güçlü bir bağ kurarak varlık göstermeleri gerektiğini vurgular. Doğa ve toplumun iç içe geçmiş ve ayrılmaz bir bütün olduğu gerçeği, Şaman dünya görüşünün önemli özelliklerinden biridir, Bayat'a göre:

“Şaman dünya görüşünün en karakteristik özelliklerinden biri tabiatla cemiyetin birbirinden ayrılmaması, bir bütünlük oluşturmaktır. Bu nedenledir ki Şamanlığı bütünüyle “doğa dini” diye adlandırmak mümkündür. Şamanlığın felsefesi de doğa hadiselerine ve doğa üstü varlıklara bağlanmaktadır. Şaman felsefesine göre evrenle dünyamız, makro-kozmosla mikro-kozmos arasında ebedî, ezeli bir denge vardır. Bu dengenin bozulması felakete neden olur. Bütün gizli bilimlerle, deneyimlerle donatılmış Şamanın başlıca görevi bu dengeyi ve düzeni korumaktır” (2021, 20).

‘Denge ve düzeni koruma’ kültürel boyutun devamlılığı için bir gereklilik olarak görülebilir. Bu bağlamda son yıllarda ‘Post- Şamanlık’ daha fazla ele alınmaktadır. Günümüzde yaygınlık kazanan ‘Post-Şamanlık’ otacıların görevini üstlenerek bu alandaki faaliyet alanlarını oldukça genişletmiştir (Bayat, 2021, 121). Ayrıca Şamanlık hem Sibiry’a da hem de Batı dünyasında ‘Post-Şamanlık’ adı altında günümüzde yeniden canlandırılmaya çalışılmaktadır (Bayat, 2021, 126).

‘Post-Şamanlığın’ kültürel sürdürülebilirlik açısından geldiği noktaya bakıldığında Şamanlığın sürdürülebilir kültürel değerler arasında yer aldığı söylenebilir. Romanda, Şamanlığın kültürel çeşitlilik ve kültürel değerlerin korunması bağlamında bir hizmet sunduğu vurgusu da gözlerden kaçmaz.

Romanın olay örgüsünde Şamanlıkla ilgili bilgiler verilirken olayların merkezine Defne Kaman karakteri yerleştirilir. Romanın baş kahramanı olan başarılı gazeteci Defne Kaman, Kadıköy İskelesi’nden bindiği vapurdan inerken görülmez ve aniden ortadan kaybolur. Defne Kaman’ın kaybolmasının üzerine anneannesi Umay, annesi Ayten ve ablası Aysu, Defne’nin kaybını bildirmek için karakola Komiser Ümit Kaman’ı bulmaya giderler. Aile üyeleri karakola geldiklerinde Komiser Ümit Kaman’a, soyadı benzerliğinden dolayı Defne hakkında bilgi edinmek için özellikle ona geldiklerini belirtirler. Ancak onların bu soyadı benzerliği sadece bir tesadüftür. Komiser Ümit aslında yıllık iznine ayrılacaktır. Ancak Defne Kaman’ın Kadıköy’de gizemli bir şekilde ıslak olarak ortaya çıkıp ona şifreler içeren bir kâğıt vermesi komiserin ilgisini bu konuya çeker.

Böylece Defne Kaman’ın peşine düşerek yardım istemek için arkadaşı Sahaf Semahat’ın yanına gider. Ümit, Defne Kaman’ın kendisine vermiş olduğu kâğıtta sayıların yazılı olduğu şifrelerin Kutadgu Bilig’den alınmış olduğunu öğrenir. Böylece Ümit, Sahaf Semahat ile birlikte şifreleri çözerek Defne Kaman’ın ortadan kaybolma nedenini bulmaya çalışır:

“Yine de bu gazeteci kadının kayboluşundaki gizem, daha önce hiç bilmediği biçimde derinden, garip bir şekilde huzursuz ediyordu Ümit Kaman’ı. ‘Soyadı benzerliği mi?’ diye düşünmekse onu hiç kesmiyordu. ‘Türkiye’de Kam’ya da ‘Kaman’ soyadında kim bilir kaç bin insan vardı... Yok, yok başka bir şeydi bu! Kadın hem kayıptı hem değildi. Kadın, salı akşamı bindiği o vapurdan hiç inmemişti ve muhtemelen polis arkadaşları, denizde ve karada fellik fellik onu arıyordu ama o sırlıslık vaziyette Kadıköy Çarşısı’nda geziniyordu. Kadın korkmuştu, konuşmuyordu ama Kutadgu Bilig şifreleriyle bir şeyler anlatıyordu”. (Uzuner, 2024, 69)

Roman pek çok gizemli olayı içerisinde barındırır. Bunlardan biri, Defne ve Ümit'in aynı soyada sahip olmalarıdır. Anlatıda geçen Kaman soyadı Kamanlık yani Şamanlık anlamına gelmektedir ve söz konusu dünya görüşüne bir gönderme içerir. Eski Türk geleneklerinden olan Şamanlık toplumda hala sürdürülen birçok geleneğin çıkış noktasıdır. Ancak bunlar Şamanlıktan miras kaldığı bilinmeden yapılmaktadır. Kötülüklerden uzak tutması için evlerin bir köşesine asılan veya insanların üzerlerinde taşıdıkları nazar boncuğu da söz konusu geleneklerden sadece biridir. Olay örgüsünde geçen diğer konular günümüzde yaşanan birçok toplumsal soruna işaret etmektedir. Komiser Ümit Kaman, Alevi bir gençtir ve Sünni bir aileden gelen bir kıza âşık olmuştur. Her iki tarafın aileleri onlara karşı çıktığı için ayrılmak zorunda kalırlar. Romanda, bu olay aracılığıyla, insanların mezhep farklılıkları nedeniyle birbirlerini ötekileştirdikleri gerçeğine dikkat çekilmektedir. Eserde, Defne'nin aile köklerinden kaynaklanan ve onun bilinçaltında saklı kalmış, günümüz koşullarında dikkate alınmayan ya da önemsenmeyen geçmişe ait bazı değerlerin ötekileştirilmeye çalışılması, kültürel çeşitliliğin ve geçmişe dayalı değerlerin önemine vurgu yapılarak açıklanmaktadır.

Aile dizimi modeli, aile üyelerinin kuşaklar boyu birbirlerine görünmez bağlarla bağlı olduğu ayrıca bireyin sonraki evrelerde yaşadığı psikolojik sorunların neredeyse tamamının kök ailede yaşanmış sorunlardan kaynaklı olduğu görüşüne dayandırılmaktadır. Bireyi, doğduğu ailenin şekillendirdiği düşüncesini benimseyen bu yaklaşımda, kişinin kaderinin aile sistemindeki diğer aile üyesine bağlı olduğu ileri sürülmektedir. Bu yaklaşım tanımlanırken “ailenin nesiller boyunca, birbirlerine görünmez bir bağ ile bağlı olduğu anlayışına dayanmaktadır” (Duman, 2020, 116) şeklinde ifade edilmektedir.

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden hareketle romanda vurgulanan aile köklerine bağlılık ve kader benzerliği, Defne karakterinin yaşamı üzerinden örneklendirilmeye çalışılmıştır. Bu noktada, ötekillik ve uyumsuzluk açısından yaşanan deneyimlerin nedenleri ve bunların kişiyi nasıl etkilediği, aile geçmişinde var olan kodlarla ilişkilendirilmektedir. Bu durumda, romandaki karakterlerin yaşamları aile dizilimine göre incelendiğinde, birçok tercihlerinin kaynağının kök aileye kadar uzandığı düşünülebilir. Hemen tüm aile bireylerinin karakter ve kişilik oluşumlarındaki birtakım değişiklikler daha önceki kuşağın yaşantılarının tekrarı izlenimini uyandırır. Bu durum aile diziminde dikkat çekilen kader olgusunu çağırıştırır.

Kültürel çeşitlilik ve süreklilik açısından değerlendirdiğimizde hem Şamanlığın hem de çeşitli toplulukların gelenek ve görenekler açısından etkileşim içinde olduğu açıklık kazanır. Şamanlık en eski çağlardan bu yana farklı dinlerin etkisi altında kalarak bu dinlerden çeşitli anlamda etkilenerek birtakım gelenek ve ritüelleri almıştır (İnan, 1987, 456). Bu durumun tam tersi de gözlemlenmiş, farklı dinlere geçmiş olan toplumlarda Şaman gelenek ve göreneklerinin korunduğu görülmüştür (İnan, 1987, 462- 479). Roman boyunca bu kültürel etkileşim ve çeşitlilik birçok örnekle gözler önüne serilir. Suyla ilgili inançların birçoğunun Şamanlık geleneğine dayandığını ifade eden anlatıcı, Hıdırellez ve Nevruz'a değinmeden geçmez. Hızır'ın suyla ilişkilendirilen bir şahsiyet olduğunu da vurgular:

“Zaten Kamanlık, Türklerin Akdeniz'e göçmesinden sonra 1000 yıldır Anadolu'da yaşayan bütün halkların kültürüne iyice karışmış, farkında olmasak da artık hepimizin kadim geleneğimiz haline gelmiş, Komiserim. Tabiat sevgimizin en dibinde, kökünde Kamlık geleneğimiz yatar. Kurşun dökmekten nazar boncuğuna, derviş semahından Alevi semahına, içinde “Ay” geçen bütün kız adlarımızdan, “Su”yla ilgili bütün inançlarımıza, kırk

sayısından Hıdırellez ve Nevruz'a kadar ...". (Uzuner, 2024, 74-75)

Hızır, "Dirilik Suyundan içerek ölümsüzlük kazanan mitolojik bir şahsiyettir. Bazı Alevi inançlarında Hz. Ali'nin isimlerinden biri Hızır'dır. Alevi-Bektaşî şiirlerinde Hızır'ın isminin Hz. Ali ile birlikte kullanıldığı görülür. Anadolu Türk'lerinde de Hızır'ın "Su" ile ilgili olduğu düşünülür. Ahıska Türk'lerine göre ise "Hıdır İlyas'ın", suda batanlara yardım ettiği düşünülür. Hıdırellez'in de darda kalanlara ve yolculara yardım ederek onları her türlü beladan kurtardığı inanışı vardır. Hıdırellez, yol ve su ile ilişkilendirilir. Bu nedenle su başlarında ve yollarda daha çok görülebildiği varsayılır (Beydili, 2003, aktaran Yılmaz, 2015, 108). Aynı şekilde romanda, aile büyüğü Umay Nine Hızır'ın "su gibi farklı eşkâllerde" dolaştığını ve hiç kaybolmadığına dikkat çeker:

"Hızır, zordan kurtardığı hiçbir insankızını ve oğlunu 'inanırlar veya inanmayanlar', 'kadın veya erkek' diye ayırmaz. Onun tek mihengi, kalptir. Ve Hızır da Su gibi farklı eşkâllerde dolaşır, döner ama hiç kaybolmaz," diye devam etti Umay Bayülgen. Kendi Hızır hayalinin, hemen herkesinki gibi bir çizerin veya yazarın uygun gördüğü; aksakallı, güler yüzlü, bilge bir dede imgesi olduğunu düşününce güldü Semahat. Tuhaf bir şekilde onun Dede Korkut imgesi de tıpatıp aynıydı." (Uzuner, 2024, 202)

Yukarıda da söz ettiğimiz gibi romanda, ağırlıklı olarak Defne karakteri bağlamında Şamanlık ve mitolojik göndermelere dikkat çeken yazar, Türk kültürünün yansımalarının yanı sıra 21. yüzyılın panoramasını da sunmaktadır. Günümüzde unutulmaya başlanan pek çok değer açısından bir değişim süreci yaşanmaktadır. Roman bu açıdan ele alındığında Şamanlık kapsamında, kadın hakları ve cinayetleri, gazetecilik, çevrecilik, polislik, insan hakları ve bireysel özgürlükler gibi (Yılmaz, 2015, 120) birçok konunun tüm açıklığıyla gündeme getirildiği noktada dikkat çekmektedir.

Kültürel çeşitlilik ve farklılıkları içermesi açısından romanda, özellikle Şaman inancı olmak üzere çeşitli dünya görüşlerinin sunduğu kültürel çeşitlilik ve mezhep farklılıkları vurgulanmaktadır. Eserde ötekileştirme bağlamında çeşitlilik ve farklılık kavramlarının ele alınması açısından Alevi bir genç olan komiser Ümit ile Sünni bir aileden gelen Tasvir arasındaki aşk önemli bir örnek teşkil eder. Tasvir'in intiharı, maruz kaldığı ötekileşmeye bağlı yaşadığı psikolojik sorunlara bağlanabilir. Çünkü ne Ümit'in ailesi ne de Tasvir'in ailesi gençleri bu konuda desteklemiştir. Her iki gencin bir kimlik arayışı içerisine girmesi farklı kültürel çevreden ve toplumlardan gelmeleri nedeniyle farklı mezhep ve töreler gereği bir ötekileştirmeye maruz kaldıklarını ve ailelerin evlenmelerine engel olduğunu düşündürür. Bu da romandaki karakterlerin dış dünyaya olan bakış açılarını olumsuz etkileyerek yabancılaşma ve ötekileştirmeyi ön plana çıkarır:

"Tasvir, bugün intihar etmiş Semahat Ablâ! Onu kendi seçtikleri biriyle evlendirmek için İstanbul'a getirdiler, demek onun için Face'e giremiyormuş on gündür! Ah benim Can Tasvirim, ah memleketin en güzel esmeri Tasvirim, ah talihsiz can kızım ... Bugün bir kutu ilaç içmiş Semahat Ablâ! Yoğun bakımdaymış. Abisi, benim eski arkadaşım Yunus, evi aramış, Tasvir'in ... Ah ablam ah ... Tasvir'in ... Ah Tasvir'in son arzusu beni görmekmiş Ablam! Genç bir kızın son arzusu olur mu? Ah, nasıl bir töredir bu! Ah, bu kız bile benden cesur çıktı be Ablam!" (Uzuner, 2024, 177)

Aileler, kendi çocuklarının mutlulukları adına, toplumun kabul ettiği normlara ve geleneksel değerlere bağlı kalmaya çalışırken, farklı kültürlerden gelen ve farklı yaşam tarzlarına sahip bireyleri dışlamışlardır. Böylece gençlerin birlikteliğine onay vermeyerek, aralarındaki ilişkiyi olumsuz anlamda etkileyen kararlar almışlardır. Bu

kararlar, her iki aileyi de kendi değer yargıları doğrultusunda hareket etmeye zorlarken, Ümit ve Tasvir'in geleceğine dair de olumsuz bir zemin oluşturmaktadır. Ailelerin, kültürel ve toplumsal değerler adına çocuklarının kişisel arzularını ve bireysel mutluluklarını göz ardı etmeleri, ilişkilerinin ve hayatlarının şekillenmesinde derin izler bırakmaktadır. Bu satırlarda da hem Ümit'in hem de Tasvir'in ebeveynlerinin karşı tarafı ötekileştirerek gelenek- görenek ve kültürel değerleri öne sürmeleriyle çocuklarının geleceği ile ilgili aldıkları olumsuz kararlar yer almaktadır:

“İnsan başına gelmeden öz anne ve babasının gelenekler uğruna kendi evladının hayatını hiçe sayacağını nereden bilsin ki ...” diye mırıldandı. Sesi kurşun gibi ağır, zehir gibi acıydı. “Her din, her töre, herkes hep insan sevgisi diye başlıyor da ... Herkes kendisinin inancının, töresinin en üstün ve en iyisi olduğuna ölümüne iddialı! Nasıl bir sevgidir ki bu böyle, en üstün olmak uğruna kendi çocuklarını yok eder!” diye düşündü ama bunun Ümit'e şimdi ağır gelebileceğini tartarak kendine sakladı.” (Uzuner, 2024, 171)

Ümit'in ailesi Tasvirle olan beraberliğini onaylamadıkları gibi ondan bu konu nedeniyle uzaklaşmışlardır. Bu nedenle aralarında karşılıklı bir yabancılaşma hissedilmektedir. Bu yabancılaşma ise Ümit'in rüyasında evi sel bastığı sırada onu kurtarmadan kaçıp giden ailesine içerlediği bölümlerde açıklık kazanır, “Uzun zamandır rüyasına ilk kez Tasvir'den başka bir kadın girdiği için suçluluk duyuyor, öte yandan anne babasının onu rüyada bile olsa evi sel basınca kurtarmadan kaçıp gitmelerine içerliyordu” (Uzuner, 2024, 99). Rüyada Ümit karakterinin ailesine olan uzaklaşma yabancılaşmada dikkat çekmektedir. Hem çevresinden hem de ailesinden soğuduğunu ifade eden Ümit, kendi anne ve babasından uzaklaşıp onlardan soğuma sebebini, kendisini hiçbir konuda fark edip desteklemediklerine bağlar. Ümit ve Tasvir'in geçmişe dönük travmaları da yabancılaşma ve ötekileştirme olgularını çağırıştırır:

“Ancak iki yıl önce ortanca oğullarının mutluluğuna sadece gelenekler yüzünden inanılmaz bir bağnazlıkla engel olduklarından beri anne ve babasından soğumuştum. Gerçekten insan kendi anne ve babasından bile soğuyabiliyormuş, demek! Öz anne ve babasından hem de ... Buz gibi soğuyabiliyor insan! Artık 'sadece geleneklerden değil, adı her ne olursa olsun, kimseye zararı olmayan insanlar adına kendinde karar verme hakkı bulan herkesten soğumuştum. Son iki yıldır gözlerinin önünde, kendini handiyse bitkisel bir hayata mahkûm ederek anne ve babasını cezalandırdığı halde onların bunun farkında bile olmadıklarını gördükçe daha da soğuyordu. Hem onlardan hem de dünyadaki bütün ön yargı, katı gelenek veya törelerden ... Artık emindi ki, şimdi kardeş gibi didişen bu iki insan, biyolojik anne ve babası, hayatlarında hiç aşık olmamış, hasretten yanan bedenlerini saran alevler kulaklarından hiç fişkürmamış, bir insanı bütün inançların üzerinde ve içinde hiç sevmemişlerdi!” (Uzuner, 2024, 86-87)

Defne'nin ise aile bireyleriyle, özellikle de annesi ve babasıyla yaşadığı sorunlar ve aidiyet duygusundan yoksun olması, onun uyumsuz biri olarak gösterilmesinin bir nedeni olarak görülebilir. Özellikle annesi tarafından istenmeyen bir çocuk olması üstelik babasız bir çocuk olarak büyüdüğü bilgisi ötekileştirilmeye bağlı aidiyet sorunu yaşayan bir birey olduğu düşüncesini güçlendirir. Babanın aileyi terk edip yeni ailesiyle yeni bir hayata başlaması, her iki taraf için de aidiyet sorunu yaşandığına işaret eder. Sahaf Semahat'ın bu durumu okuduğunda verdiği tepki ise kendisinin bu açıdan şanslı olduğunu düşünmesi şeklinde olur. Onun bu tepkisi, aidiyet sorunu nedeniyle toplumda ötekileştirilmiş insanların varlığını hatırlatmak amacıyla bilinçli olarak yer verilen bir gönderme olarak algılanabilir. “Bu yüzden daha sonra “Su” Kitabı'nda Defne'nin annesi tarafından istenmeyen, babasız bir çocuk olarak

büyüdüğünü okuduğunda çok şaşırarak, kendinise bu açıdan şanslı olduğunu hayretle anlayacaktı.” (Uzuner, 2024, 186)

Roman ağırlıklı olarak ana hatlarıyla Defne karakterinin uyumsuzluğuna odaklanır. Su defterinde kendi duygularını ve iç dünyasını yansıtan Defne Kaman, üzerindeki uyumsuzluk damgasından nasıl kurtulduğuna açıklık getirir. Onun bu uyumsuzluğu hem toplumsal normlarla hem de kendi iç dünyasıyla olan çatışmalarından kaynaklanmaktadır. Defne Kaman, Su defterinde iç dünyasına dair düşüncelerini, duygusal dalgalanmalarını ve hayata karşı hissettiği yabancılaşmayı yansıtarak, kendini tanımaya ve anlamaya çalışır. Kendi gücünü keşfetmeye başlamasından itibaren, özgürlüğünü ve kimliğini bulma yolundaki dönüşümünü açıkça ifade eder:

“Annem ve ablama göre uyum iyi bir şeydi ve bu yüzden onlar” Uyumsuz Defne’yi sevmiyorlardı. Besbelli, sorun bende değil, ‘uyum’ meselesindeydi. Ben de böylece iyileştim. Artık uyumsuz olduğumu söyleyerek kimse benim kendimi kötü hissetmeme neden olamazdı. Bir kere size göre neyin doğru olduğuna karar verdiğinizde sizi üzemezler! Bir şeye karar verene kadar bütün yanlışlıklardan geçip ayakta kalabilmek için en zor yarıdır.” (Uzuner, 2024, 117)

Romanda Defne Kaman’ın neredeyse tüm ailesi tarafından ötekileştirildiği ve yaşadığı toplumdaki birçok kişinin aksine farklı bir kişiliğe sahip olduğu vurgulanır. Yaşadığı toplumun geneline zıt düşen bir kişiliğe sahip olması, onu yalnızlığa iterek dışlanmasına neden olmuştur. Çevresindeki ve ailesindeki insanların beklentilerine uymaktan kaçınan Defne karakteri, bireysel özgürlüğünü ve farklılığını savunarak, toplumda kendine bir yer bulmaya çalışır. Onun bu sergilediği farklı kişilik özellikleri karşısında Umay Nine, torununu olağanüstü bir yetenek ve zekaya sahip biri olarak tanımlar. Ayrıca Defne’nin bir durumu hızlıca kavrayabilen, hemen harekete geçebilen biri olduğunu anlatır. Böylece onun sezgisel olarak doğru kararlar alabildiğini ve büyük bir farkındalıkla hareket edebildiğinin de altını çizer:

“Bak evladım, küçük torunum Defne Kaman özel bir çocuktur, daha küçücükken idraki güçlü, kıfayetli, cevval, dirayetli ve istidatlı, yani senin anlayacağım, leb demeden leblebiyi anlayan, çabuk harekete geçebilen, özel yetenekleri olan bir çocuktur. Nasıl diyeyim bilmem ki; hani o ‘basiret gözü’ açık doğmuş insanlardandı. Anlıyor musun beni? Daha beş yaşındayken başkalarına benzemediğinin herkes farkındaydı. Ama bir tek dâhiler kendi dehalarının farkına varmazlar Evladım!” dedi, [...] “Defne’nin altıncı hissi çok kuvvelidir; yani gereken yerden gerektiği zaman haber almak gibi marifet ve melekeleri, pek türlü hünerleri vardır. Eğer onun kalbine kadınlara karşı işlenen şiddet suçunun büyük günahıyla ilgili doğru yolu bulmak görevi doğmuşsa yapabileceği tek şey bunu gerçekleştirmektir!” (Uzuner, 2024, 24)

Uyumsuz olduğu için anne ve ablası tarafından da dışlanan Defne’ye sahip çıkan ve ondaki sıra dışı yetenekleri fark eden anneannesi Umay Bayülgen ve dedesi Korkut Bayülgen olmuştur. Defnenin basiret gözünün doğuştan açık olduğunu sürekli vurgulayan Umay Bayülgen’in bu açıklaması, romanda dikkat çeken durumlardan biridir.

2. Eserde Büyülü Gerçekçilik Yansımaları

Büyülü gerçekçilik, çağdaş sanatın önemli bir uluslararası akımı olup, farklı kültürlerden farklı eserlere uygulanabilen bir tür olması açısından da önem kazanmaktadır. Bu tür, fantastik unsurların gerçekçi bir zeminde betimlenmesi şeklinde ifade edilmektedir (García, 2010, 31). *Su-Uyumsuz Defne Kaman’ın Maceraları* romanında genelinde başkışı Defne’nin dışında da diğer karakterlerin geçmişe dönük

yaşantıları ve maceraları hikâyenin bir parçasını oluşturmaktadır. Bu hikâyenin anlatımları zamanlar arası geçişlere olanak tanınarak zaman ve mekân arasındaki sınırların ortadan kalkmasını sağlar. Eserde, Su kitabına geçiş, Kutadgu Billig şifre çözümü gibi konuların ele alındığı olay örgüsünde zaman ve mekânların sınırlarının ortadan kalktığı görülmektedir. Bu gibi geçiş süreçlerinde “doğrusal zaman yerini göreceli zamana bırakır”, (Şabaş, 2024, 407) şeklinde bir tespit yapılabilir. Bu tür anlatılarda gerçek ve gerçek dışı olan yer değiştirerek rüya ve gerçek arasında kalma durumu ortaya çıkar. Bu bağlamda büyülu gerçekçiliğin yazara sunduğu farklı anlatım olanakları devreye girer. “Rüya anlatım formu” (Şabaş, 2024, 407) olarak adlandırılan ve post modern masal olarak nitelendirilebilen anlatılar, okuru bu aşamada büyülu bir anlatı evrenine yönlendirir.

Şamanlıkta ve mitlerde de büyülu gerçekçi anlatı biçiminin etkisi görülmektedir. Mitlerde büyülu gerçekçilik bağlamında gerçekçi unsurlarla fantastik ve tuhaf olarak algılayabileceğimiz olaylar içe içe geçmiştir. Yenisey mitinde su üstünde çok sayıda su kuşlarıyla uçan büyük bir Şaman, balıkçının denizden getirdiği çamurdan kendisine dinlenebileceği bir ada yapar. Kahramanı bir Şaman olan bu mitte, büyülu gerçekçi anlatım biçimi, büyülu olan ile gerçekliğin bir arada verilmesi şeklinde dengeli bir anlatım tutumu ile yansıtılmıştır (Bars, 225, 2013). Bu mitolojik anlatı ve olaylar içerisinde rüya motifinin önemli bir yeri vardır. Rüyalar, destansı ve mitolojik anlatılarda önemli bir simgesel dili temsil eder. Doğaüstü mesajlar içeren rüyaların gelecek hakkında ipuçları içerdiğine dair inanç, bunların önemli bir kehanet aracı olarak kabul edildiğini vurgular (Florioti, Eser, 2013, 73).

Romanın genel yapısı içerisinde anlatının içerdiği gizem, tuhaflık, rüya gibi motifler ön plana çıkartılarak bu motiflerin büyülu gerçekçilik bağlamındaki önemleri vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda romanda, “Masallar, efsaneler ve sembollere gelince, bunların toplumların kolektif bilinçaltı ve rüyaları olduğunu uzun zamandır konunun uzmanları da kabul ediyor. Bu yüzden hepsi birbirine benzese de bütün mitolojik hikâyeler ve kahramanlar kendi kültürlerinin psikolojik temelinden derin izler taşıyor,” (Uzuner, 2024, 37- 389) şeklinde bir açıklama yapılmıştır. Her ne kadar farklı kültürlerdeki mitolojik kahramanlar ve hikayeler birbirine benzer gibi görünse de her biri o kültürün psikolojik temellerine dayanmakta ve fantastik öğelerle örtüşmektedir.

Olaylar romanda, mantık çerçevesinde anlatılırken birdenbire bu çerçevenin dışına çıkılarak olağanüstü bir tarzda devam edilir. Bu durum, gerçeklikten uzaklaşmış izlenimi yaratır ve romanda rüya, mitolojik göndermeler ile Şaman kültürünün yansımaları şeklinde kendini gösterir. Romanda ise bu anlatım biçimi yazarın takındığı yenilikçi üslupta belirginleşir. Yazar, gerçek ötesi öğelerin büyük bir kısmını ustalıklı Defne karakterinin Su kitabına yerleştirerek mitolojik göndermeler aracılığı ile vermiştir. Yazar, böylece Defne'nin aslında sıra dışı bir karakter olduğunun mesajlarını da verir. Defne ablası Aysu'nun aksine, cinler, periler, devler, ejderhalar, melekler, prenseslerle arkadaşlık ederek farklı bir boyutta yaşamaktadır. Onun gerçek dostları yarı insan, yarı hayvan karakterindedirler:

“Aysu'nun geceleri çıkmakta korktuğu havuzlu bahçeye kaçır, orada kendime cinler, periler, devler, ejderhalar, melekler, prenseslerle gizli bir hayat kurardım. Evet, benim dostlarımın hiçbiri tıpatıp insan değildi ama insanlardan daha güvenilir ve sevecenlerdi. Gerçek dostlarım yarı insan, yarı hayvan olduğundan onlara ayıp olmasın diye resim derslerinde sınıf arkadaşlarımı ve tanıdığım herkesi de öyle çizer, nedense bu yüzden öğretmenimi kızdırırdım.” (Uzuner, 2024, 139)

Aynı şekilde aneanne Umay Bayülgen’de güçlü sezgileri olan ve karşısındaki kişileri adeta büyüleyen tuhaf bir kadındır. Anlatıcı, Umay Bayülgen’in, Ümit’in annesinin kendisini telefonla aradığını üstelik neden aradığını bilmesi karşısındaki şaşkınlığını da belirtmektedir:

“Onun, sihirbazlığı ya da sağlam istihbaratı olabileceğini düşünen Ümit, Umay Bayülgen tarafından büyülenmiş hissetmektedir. Ancak Komiser Ümit için asıl tehlike, yaşlı kadının onu telefonda annesinin aradığını -hem de ne için aradığını- bilecek ya çok güçlü sağduyusu ya sihirbazlığı ya da sağlam istihbaratı olmasıydı! Umay Bayülgen’in büyüünden kendini kurtarmak için handiyse fiziksel çaba harcayan komiser; herkesin ünlü olmaya çıldırmaşçasına çabaladığı günümüzde, yaşamsal öneme sahip konular üzerine yıllardır çalıştığı anlaşılan Defne Kaman’ın bu kadar gölgede kalmış olmasının belki de tam da bu yüzden normal olduğuna karar verdi.” (Uzuner, 2024, 33)

Ümit’in rüyasında gördüğü gerçekle hayal arasındaki muğlaklık da okuyucunun kafasını karıştırır. Okuyucu bir an için Ümit’in gerçekten sular içinde kaldığını bir felaketle karşı karşıya olduğunu düşünür. Yazarın bu muğlaklıkla, okura bir yandan karakterin yaşadığı kaygıyı hissettirirken, diğer yandan ise gerçeğin ne olduğuna dair bir belirsizlik yaratmayı amaçlamış olduğu düşünülebilir. Ümit’in rüyada sular içinde kalmış olması, onun gerçekten bir tehlike içinde olduğunu düşündürür. Rüya ile gerçeğin karışması, bu tehlikenin gerçekten var olup olmadığının sorgulanmasına yol açar. Bu durum, aynı zamanda rüyanın ve gerçekliğin nasıl iç içe geçebileceğini ve birinin diğerine nasıl kolayca dönüşebileceğini gösteren bir anlatım tekniği olarak değerlendirilebilir:

“Birkaç satır daha okuyup yatarım, gün ola, hayrola!” diye düşünerek masanın rahatsız sandalyesine tekrar oturdu, okumaya devam etti. Ancak aradan kısa bir zaman geçmişti ki, ayaklarının ısladığını hissedip ani bir hareketle ayaklarını karnına doğru çekti. Yere bakınca odasının zemininin 10-12 cm. kadar suyla dolduğunu şaşırarak gördü. Önce, “Annem musluğu açık bırakmış ya hu!” diye geçti aklından ama kapının altından içeriye dolan su büyük bir hızla yükselmeye başlayınca telaşla anne ve babasına seslendi.” (Uzuner, 2024, 96)

Ümit Su kitabının sırrını çözmek için sabırsızlıkla kitabı okumaya devam ederken bu muğlaklık arasında aniden Defne’yi karşısında görür. Evi basan ve yükselen sular arasından çıkıp gelen Defne kitabı ona getirmiştir. Olayın gizemi bununla da kalmaz suyun içinde beliren Defne, Ümit’e suyla ilgili telkinlerde bulunmaya devam eder:

“Sular büyük hızla dizlerine kadar yükselmişti ve bir karar vermesi gerekiyordu. Seçeneği yoktu, zaten aşağı atlamak zorundaydı ama dördüncü kattan atlamak hiç de kolay görünmüyordu. Tam o sırada biri ona seslendi: “Su” Kitabı’ni sular içinde mi bırakacaksınız yoksa?” Arkasını dönünce tıpkı Kadıköy Çarşısı’ndaki gibi mavi elbisesi içinde sırlıklam, kızıl saçları ve çilli burnu karakolda kendine gösterilen fotoğrafına benzeyen Defne Kaman’ı gördü. O da dizlerine kadar suyun içindeydi ama onun saçları da ıslaktı. Bu kez elinde kalın Su Kitabı vardı ve onu koruması için uzatıyordu kendisine.” “Kurtuluş kaçmakta değil. Kurtulmak için sizin bizzat Su’yun nereden kaynaklandığını bulmanız gerekiyor. Bunu da ancak siz bulabilirsiniz! Su kaynağını bulunca boşuna akmasını önleyeceksiniz. O zaman hem kendinizi hem beni kurtaracaksınız. Su’yu ziyan etmek günahtır. Şamanlığımızdan Anadolu’ya yadigâr kadim geleneğimizde bu böyledir: Su kutsaldır ... Su... Su... Su...”. (Uzuner, 2024, 97-98)

Sonunda Ümit’in rüyadan uyandığı anlaşılır. Ancak olaylar açıklığa kavuşana kadar uzun bir süre okur, Ümit’in gerçekten eve basan sular arasında beliren Defne Kaman’ı gördüğüne inanmayı sürdürür. Ümit rüyadan uyanır uyanmaz gerçeklere hemen uyum sağlayamaz ve uzun bir süre gördüğü rüyanın etkisinden çıkamaz:

“Ümit kan ter içinde uyandığında, Defne Kaman gibi sudan çıkmış kadar ıslaktı. Gün ağarıyor, sabah ezanı okunuyordu. Belki de yırtıcı sıcakların en az kudurgan olduğu tek saat, bu saatti. Ümit, üzerinde üniformasının pantolonuyla masa başında *Su Kitabı*’nı okurken başı kitabın üzerine düşüp uyuyakalmıştı. Üstü çıplak olmasına rağmen terden saçlarına kadar sırlıklam ıslanmış, açık bıraktığı vantilatör yüzünden de boynu tutulmuştu. Boynunun her hareketinde duyduğu büyük sıkıntıyla sandalyede yavaş yavaş doğrulurken, hala gördüğü rüyanın etkisindeydi.” (Uzuner, 2024, 98-99)

Eserde, “Su” kitabının geçtiği bölümlerde hayal gücü, rüyalar ve fantastik kurgu öğelerinin bir araya gelerek oluşturulduğu büyümlü bir dünya sergilenir. Rüya motifi çerçevesinde büyümlü gerçekçiliği yansıtan öğelerin yer aldığı görülmektedir. Ayrıca romanda fantastik öğeler rüyalar aracılığıyla karakterlerin günlük yaşamlarına dâhil edilmeye çalışılmıştır. Ümit’in rüyasında ailesini ve suyu görme biçimi bu şekilde okuyucuya gerçeklik ile hayal dünyası arasındaki ince çizgi ile sorgulattırılmaktadır.

Çalışmada ele aldığımız *Su-Uyumsuz Defne Kaman*’ın *Maceraları* adlı romanda Şamanlık, bir inanç sistemi zeminin dışında, eski Türk topluluklarının dünya görüşlerinden yaşam biçimlerine kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsayan bir yapının parçası olarak görülmektedir. Roman bu düşünceyi destekleyen çok fazla veri içermektedir. Özellikle mitolojik gönderme ve motiflerin dışında roman, gerçekçi ve fantastik arası sıra dışı bir kurguya sahip bir eserdir. Romanda, bu durum olaylardan daha çok karakterler üzerinden verilmeye çalışılmıştır. Şaman kökeninden gelen Umay Nine hisleri oldukça kuvvetli ve olağanüstü güçleri olduğu izlenimini veren ilginç bir karakterdir. Aynı şekilde Defne romanda, neredeyse tüm özelliklerini aile büyüğü Umay Nineden ve geçmişte yaşamış atalarından almışçasına büyümlü gerçekçi ve fantastik olarak algılanabilecek ruh haline sahip farklı/uyumsuz bir karakter olarak donatılmıştır. Eserin kurgusunda bir yanılısma ve gerçeklik muğlaklığı dikkat çekmektedir. Buket Uzuner’in *Kumral Ada Mavi Tuna* (1997) adlı romanında da yanılısma ve gerçeklik arasında gidip gelen bir kurgu söz konusudur. Bu durum rüya motifinin geçtiği bölümlerde somutlaştırılmaktadır.

Türkçede günlük dilde çok fazla kullanılmayan yabancılaşma kavramı için, kişinin “kendi olamama”, “kendini kaybetme”, “kendine gelmesi”, gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bu kavramlar, öznelikteki yabancı bir ötekinin varlığına işaret ediyor gibi görüne de ‘ötekinin’ öznelik üzerindeki izleri yabancılaşmanın kaynağı olarak görülmektedir. Gerçek benliğin dışındaki tüm benliklerin yabancılaşma benzeri olgulara neden olduğu ifade edilmektedir (Çorak, 2022, 24). Bu durumda yabancılaşmanın kaynağı ötekinin’ öznelik üzerindeki izlerine dayandırılmaktadır. Fromm, bireylerin baskı altında olduklarında dünyayı sahte bir bilinçle tanıdıklarını ileri sürer. Baskı altındaki kişiler gerçek şeyleri ve gerçek insanları deneyimlemek yerine, deneyimlerini ve yaşantılarını düşüncelerle değiştirirler. Böylece, dünyayla ilişkilerini sürdürdükleri yanılısma içinde, aslında dünyayı anlamaktan uzaklaşıp ve ona yabancılaşırlar (Fromm, 1978, 89).

Büyümlü gerçekçi bir anlatımın egemen olduğu bu romanda gerçeklik duygusunun bir yanılısma olduğu duyumsatılmaktadır. Bunun yanı sıra teknik ve tematik bir analiz olanağı sunan romanın yenilikçi ve çok yönlü yapısı hem seçilen konular hem de anlatım teknikleri açısından incelenme olanağı sağlar. *Su-Uyumsuz Defne Kaman*’ın *Maceraları* adlı romanda sıra dışı bir anlatı tekniği kullanılmıştır. Büyümlü gerçekçiliğin anlatım tekniğine etkisi “Benzetme, mecaz, mübalağa, tekrarlar, sembolizm, ironi ve paradoks” gibi söz sanatlarının kullanımı ile somutlaşır (Emir & Diler 2011: 53) Romanda ayrıca alegorik bir anlatım şekli benimsendiği gözlemlenmiştir. Bu

bağlamda romanda geçen soyut kavram ve betimlemelerin, simge ve göndermeler aracılığıyla verilmeye çalışılması dikkat çekmektedir.

Bu anlatım şekli, özellikle kurmaca bir metin olan bu romanda, gerçeklik açısından ele alınan toplumsal sorunların ve insan doğasının neden olduğu aksaklıkların sembolize edilerek anlatılmasında ön plana çıkmaktadır. “Sanatın, edebiyatın asıl amacı gerçeklik duygusu yaratarak bir yanılısama oluşturmak değil, tam tersi gerçeklik duygusunun bir yanılısama olduğunu göstermektir. Bunu sağlamanın yolu da okuyucunun okuduğu şeyle özdeşleşmesini değil, tam tersi okuduğu şeye yabancılaşmasını sağlamaktadır. Yanılısama ve gerçeklik duygusunu ortadan kaldırmak edebiyatın, kısaca edebiyat dilinin temel işlevi” (Madran, 2012, 29) olarak görülür.

Tıpkı büyülü gerçekçiliğin, tek taraflı bir yapı olmasının aksine geleneksellikten kopan, kural tanımayan bir tür olarak gerçeklik ile yanılısama arasında yanılıcı bir kararsızlığı ortaya koyması gibi, *Su-Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları* romanının okuyucunun da çelişkili olaylarla ilgili kafası karışmakta ve birçok olaya kuşku duymaktadır. Bu kuşku, romanın gerçekçiliğin yanı sıra hem fantastik hem de tuhaf olan sıra dışı anlatım biçiminde daha da belirginleşir.

Sonuç

Buket Uzuner, ana hatlarıyla folklorik ve mitolojik olguların yanı sıra doğa ve insan ilişkilerine odaklanan romanlarında konuları farklı bakış açılarıyla ele alarak farklı kültürlerin ve dünyaların kapısını aralar. Ele aldığımız bu romanında başkışı Defne Kaman ve diğer karakterlerin hayatından hareketle bir kültür panoraması çizen yazar, aslında onların gündelik hayatlarında neler yaşadıklarından çok, kültürel çeşitliliğin varlığına dikkat çeker. Eserde roman figürleri genel olarak kültürel çeşitlilik ve ötekileştirme söylemleri çerçevesinde şekillendirilir. *Su-Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları romanında* da ilk bakışta günlük yaşamlarını sürdüren doğal insanların varlığı duyumsatılır. Ancak romanın ilerleyen bölümlerinde, bu insanların iç dünyalarında kopan fırtınalara ve ötekileştirmeye bağlı olarak yaşanan, hatta onları intihara kadar sürükleyen ruhsal sorunların mercek altına alındığı görülür. Eserdeki kültürel çeşitliliğin varlığı, sadece bir yansıma olarak değil, karakterlerin yaşamlarına dokunan bir olgu olarak vurgulanmaktadır. Romandaki karakterlerin yaşadığı sosyal ve kültürel çatışmalar, kültürel çeşitliliğin getirdiği faydalar kadar, bireylerin bu çeşitliliği kabullenme noktasındaki zorluklarını da gözler önüne serer.

Bu çalışmada kültürel çeşitlilik ve ötekileştirme temelinde bir inceleme yapılmıştır. Bu inceleme aynı zamanda eserdeki büyülü gerçekçilik yansımalarının da analiz edilmesi yoluyla açıklanmaya çalışılmıştır. Çünkü büyülü gerçekçilik romanın anlatısında önemli bir yer tutmaktadır. Romanda, Şamanizm, mitoloji ve folklorik öğelerle beslenen bir anlatım tarzı, fantastik unsurlar ve günlük yaşam arasındaki sınırları muğlaklaştırır. Romanda folklorik ve mitolojik izleklerin ön planda olduğu görülmüştür. Büyülü gerçekçi anlatım tarzının etkisinin Şamanlıkta ve mitlerde de görüldüğü belirtilerek fantastik ve tuhaf olarak algılayabileceğimiz gerçekçi öğelerin ve olayların iç içe geçtiği örneklere yer verilmiştir. Bu örneklerde, mistik bir atmosfer yaratılmasının yanı sıra, karakterlerin iç dünyalarındaki çatışmaların dışı vurumu gösterilmektedir. Özellikle rüya motifinin kullanımı, mitolojik öğelerin ve sembollerin romanın yapısına nasıl yerleştirildiğini ortaya koymaktadır. Rüya, sadece bir kaçış aracı değil, aynı zamanda karakterlerin ruhsal dünyalarındaki izleri keşfetme yolu olarak da görülür. Çalışmada, rüya motifinin mitolojik anlatı ve olaylar içerisindeki önemi dikkat çekmektedir. Böylece eserde geçen mitolojik göndermelerin

romanın kurgusunun içerisine oldukça başarılı bir şekilde yerleştirildiğini ifade etmek mümkündür.

Romanda, Türk toplumunda birçok gelenek, görenek ve uygulamada kültürel çeşitliliğin var olduğu mesajı verilmek istenmektedir. Aynı zamanda da kültürel çeşitliliğin ve toplumsal zenginliğin aslında farklı bakış açıları ve deneyimlerle kazanılabileceğinin altı çizilmektedir. Eserde, kültürel çeşitliliğe sahip toplumlarda yaşam tarzları ve deneyimlerin paylaşılmasıyla empati ve hoşgörünün artabileceği gerçeğine de gönderme yapılmaktadır.

Sıra dışı ve tuhaf olaylar, gizemli figürler çerçevesinde kurgulanan romanda sosyal ve toplumsal olaylar anlatıcının bakış açısından yansıtılmıştır. Yazar bu eserinde kadın cinayetleri, doğa ve hayvan sevgisi gibi olgulara da yer vererek gündemde tutmaya çalışmıştır. “Su” yun kadim bereketinin ve şifasının kutsal bir miras olarak gelecek kuşaklara aktarılması noktasında roman okurları adeta gizemli bir yolculuğa çıkarır.

Kaynaklar

- Arargüç, M. Fikret. “Büyülü Gerçekçilik ve Louis de Bernières’nin Latin Amerika Üçlemesi”. Konya: Çizgi Kitabevi. 2016.
- Bars, Mehmet Emin. “Mitlerde Büyülü Gerçekçilik”. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 2/2, 219-230, 2013.
- Bayat, Fuzuli. “Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı.” 7. Baskı. İstanbul: Ötügen Neşriyat A.Ş., 2021.
- Çorak, Ahmet. “Öteki’nin ‘Ben’ Üzerine Düşen Gölgesi: Yabancılaşma”. MetaZihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi, 5/1, 1-40, 2022.
- Demir, Hiclâl. “Edebiyat Eğitiminde Peygamber Kıssalarının Rolü: Yunus Kıssasının Buket Uzuner’in Su Romanındaki İzleri”. Journal of Turkish Studies, 12/22, 333-342, 2017.
- Duman, Nesrin. “Bert Hellinger ve Aile Dizimi Terapisi”. Cyprus Turkish Journal of Psychiatry & Psychology, 2/2, 114-119, 2018.
- Emir, Derya, & Diler, Hatice, Elif. “Büyülü Gerçekçilik: Latife Tekin’in Sevgili Arsız Ölüm ve Angela Carter’ın Büyülü Oyuncakçı Dükkânı İsimli Eserlerinin Karşılaştırması”. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 30/2011.
- Erdem, Servet. “Büyülü Gerçekçilik ve Halk Anlatıları”. Milli Folklor, 12/91, 175-188, 2011.
- Faris, W. B. “Scheherazade’s Children”. In L. Zamora & W. B. Faris (Ed.), *Magical Realism Theory, History, Community*. Durham: Duke University Press, 163-190. 1995.
- Franke, Ursula. “The river never looks back historical and practical foundations of Bert Hellinger’s family constellations”. e-Book. Carl-Auer-Systeme Verlag: Heidelberg, 2017.
- Florioti, Duymuş, H.H. Eser, Elvan. “Kutsal Kitaplar ve Mitolojik Kaynaklar Işığında Eski Yakınoğlu’da Rüya Olgusu ve Algısı Üzerine”. Turkish Studies- International Periodical, for The Languages. 8/2, Ankara, 73-87. 2013.
- Fromm, Erich. “Psikanaliz ve Zen Budizm”. Çev: İlhan Güngören, İstanbul: Yol Yayınları. 1978.
- García, Teker, Ayfer. “20. yüzyıl Latin Amerika öyküsü”. Ankara: Ürün Yayınları, 2010.
- Guenther, Irene. “Magic Realism, New Objectivity, and the Arts during the Weimar Republic. *Magical Realism: theory, history, community*”. Edit: Lois Parkinson Zamora, Wendy B. Faris. Duke University Press. 33-73. London: Durham. 1995.
- Kamphenhout, Daan van. “Ataların Gözyaşları Topluluk Ruhunda Kurban ve Failler”. Çev. Pelin Turgut. İstanbul: Ganj Kitap, 2016.
- Kızıldağ, Hasan. “Sibirya Sahası Türk Destanlarında Yaratılışın Mitolojik Tezahürleri”. Editör: İbrahim Gümüş. “Mitoloji Araştırmaları IV”. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2022.
- Madran, Cumhuriyet, Yılmaz. “Modern İngiliz Romanında Mikhail Bakhtin”. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2012.
- Özsevgeç, Yıldırım. “Büyülü Gerçekçi Kurgu Üzerine”. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 8/39, 188-194, 2015.
- Roh, Franz. “Nach-Expressionismus, magischer Realismus: Probleme der neuesten

- Europäischen Malerei". Leipzig: Klinkhardt und Biermann. 1925.
- Stark, Roswitha. "Familienstellen mit Symbolen optimale systemische Lösungen auf dem Papier entwickeln: mit hilfreichen Checklisten und harmonisierenden Affirmationen", Murnau: Mankau Verlag GmbH, 2018.
- Şabaş, Esra, Polat. "Nazlı Eray Romanlarında Büyülü Gerçekçilik". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 28/2, 401-412, 2024.
- Şamanik Aile Dizimi. Aile Dizimi Akademi. <https://www.ailedizimiankara.com/samanik-aile-dizimi/>. Şamanik Aile Dizimi. 2022, Erişim Tarihi: 21.07.224.
- Şen, Cemile. "Dede Korkut Anlatıları'nda Büyülü Gerçekçilik". Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Todorov, Tzvean. "The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre". Trans. Richard Howard. Ithaca: Cornell UP, 1974.
- Walter, Roland. "Magical Realism-An Overview". *Magical Realism in Contemporary Chicano Fiction*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag. 1993.
- Yılmaz, Ayfer. "Buket Uzuner'in "Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları Su" Adlı Romanı Hakkında Bazı Tespitler". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/10, 101-122, 2015.

Extended Abstract

In this study, Buket Uzuner's novel "The Adventures of Misfit Defne Kaman Water" is analyzed in terms of cultural diversity and marginalization discourses within the framework of magical realism. It has been observed that the novel contains folkloric and mythological discourses and important data that can be analyzed in the context of cultural diversity and marginalization. The author's novels, which have the subtitle "The Adventures of the Misfit Defne Kaman" and are a nature quartet, undertake an important task in terms of bringing ecological awareness to the forefront and bringing environmental problems to the agenda again. In this novel, the author asserts that all living beings are of equal value. Thus, he emphasizes the importance of the element of "Water" in Shamanism, one of the Turkish traditions in which both nature and life are sacred, and the importance of the work "Kutadgu Bilig" in terms of Turkish history and culture through various messages. In the novel, the character Defne, who has an economically and emotionally libertarian spirit, struggles to gain her identity as a woman. Apart from these characteristics of the character, it has been seen that an eco-feminist reading opportunity is presented in the work. This novel, which centers on the cult of water, has a multi-layered structure. It is noteworthy that there are multiple events intertwined in the novel in general. In this work, which has a multi-layered structure, it is accepted that all living beings are of equal value. Therefore, it is seen that the element of "water" gains importance in Shamanism, one of the ancient Turkish traditions in which nature and life are sanctified. In the study, excerpts from the sections where the element of "water" gains importance are cited and shown as examples.

It has been determined that many themes and a large cast of people in the plot are tried to be explained within the scope of important concepts. In this context, it is noteworthy that the novel tries to criticize society through folkloric and mythological discourses. Among the cultural diversity in the novel, the deep cultural heritage of the Shamanic tradition is reflected in the foresight, tolerance, and patience that exist in the Anatolian wisdom presented from Mevlana to Nasreddin Hodja. In the novel, Pir Sultan Abdal's poem "Dostum" is a bridge to the love of the young Alevi boy Umit Kaman for the Sunni girl Tasvir. The story of Umit and Tasvir's unhappy reunion offers an opportunity to examine the recent issues of origin and family opening, family constellation, and the psychological, mental, and physical problems caused by family traumas transmitted from the experiences of past generations.

In this study, an analysis was made based on cultural diversity and marginalization. At the same time, this analysis attempts to be explained by analyzing the reflections of magical realism in the work. The novel takes the readers on a mysterious journey in terms of transferring the ancient fertility and healing of "water" to future generations as a sacred heritage.

THE GREAT SILK ROAD AS A MEANS OF COMMUNICATION AND COOPERATION BETWEEN CIVILIZATIONS AND ITS PLACE IN THE HISTORY AND CULTURE OF THE TURKIC PEOPLES

MEDENİYETLER ARASI İLETİŞİM VE İŞBİRLİĞİ ARACI OLARAK BÜYÜK
İPEK YOLU'NUN TÜRK TOPLULUKLARININ TARİHİ VE KÜLTÜRÜNDEKİ
YERİ

JULIBOY ELTAZAROV*

Sorumlu Yazar

Abstract

The Great Silk Road (GSR), a means of trade, ethnic and cultural relations, has an important place in the history of the two great civilizations on the Eurasian continent - Western and Eastern civilizations. GSR has connected Eastern and Western cultures for tens of centuries. GSR served to development of science, technique, technologies, international and interregional relations and exchange of cultural values on the mainland. GSR was created in the 3rd century BC and was in force until the 16th century AD. During the 17th century, the nations located on the 18,000-kilometer-long Great Silk Road played a major role in spreading new knowledge, religions, and writings to the world, in the interaction of different languages and cultures, and in the ethnic relations of peoples. The Great Silk Road passed through the territories inhabited by more than 100 peoples, representatives of many races, peoples and countries participated in the trade and economic relations carried out on this road for centuries. But among them, the ancestors of the peoples who lived in Central Asia -peoples with Turkic origins, a special role. For this reason, the location in the center of GSR has left its traces in the formation of the history, ethnopsychology, culture, languages, religious beliefs and traditions of peoples this region. It is known that the loss of importance of the Great Silk Road in the Middle Ages led to the disconnection of many countries located in the center of Eurasia from universal connections and falling into the clutches of world imperialism as a result of their backwardness in development. In our days, when humanity has entered the new world order and the era of globalization in its development, the beginning of the restoration of this ancient way of dialogue and cooperation between civilizations with the initiative of the People's Republic of China "One Belt and One Road" is not at all accidental, because humanity is based on equal cooperation. The demand for this project is increasing. Early implementation of the "One Belt and One Road" initiative will contribute to the economic well-being of the countries along the Silk Road and economic cooperation in the region, cooperation and relations between different civilizations, and peaceful development on our planet, the "One Belt and One Road" project is a huge step taken for the well-being of all countries of the World. The Turkic peoples must find their rightful place in the new Silk Road and be a bridge again between East and West, as they have been for centuries.

Araştırma Makalesi / Künye: ELTAZAROV, Juliboy. "The Great Silk Road as a Means of Communication and Cooperation Between Civilizations and Its Place in The History and Culture of the Turkic Peoples". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 385-402. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1601374>

* Prof. Dr., Semerkant Devlet Üniversitesi, E-mail: juliboy2@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3082-433X.

Key Words: Great Silk Road, Eastern and Western civilizations, Turkic peoples, intercultural communication and cooperation, Central Asia, trade, cultural relations, “One Belt and One Road” project, cooperation.

Öz

Ticaret, etnik ve kültürel ilişkilerin aracı olan Büyük İpek Yolu (BİY), Avrasya kıtasındaki iki büyük uygarlığın - Batı ve Doğu medeniyetlerinin tarihinde önemli bir yere sahiptir. BİY, Doğu ve Batı medeniyetlerini binlerce yıldır birbirine bağlamıştır. BİY, bilim, teknik, teknolojilerin, uluslararası ve bölgeler arası ilişkilerin, Avrasya anakarasında kültürel değerlerin değişiminin gerçekleşmesine hizmet etmiştir. BİY, MÖ 3. yüzyılda oluşturulmuş ve MS 16. yüzyıla kadar yürürlükte kalmıştır. Büyük İpek Yolu 1700 yıl gibi bir geniş zaman dilimi içinde 18.000 kilometre uzunluktaki güzergâh üzerinde bulunan milletlerin dünyaya yeni bilgi, din ve yazıların yaymasında, bununla birlikte farklı dillerin ve kültürlerin etkileşiminde ve çeşitli ırklara mensup halkların etnik ilişkilerinde önemli rol oynamıştır. Büyük İpek Yolu, 100'den fazla halkın yaşadığı topraklardan geçmiş, birçok ırk, halk ve ülkenin temsilcileri yüzyıllardır bu yolda yürütülen ticaret ve ekonomik ilişkilerde aktif rol almışlardır. Ancak bunların arasında Orta Asya'da yaşayan halkların, bilhassa Türklerin ataları özel bir yere sahiptir. Büyük İpek Yolu bu güzergâhın merkezinden yer almış konumundan dolayı, BİY bölge halklarının tarihi, etnopsikolojisi, kültürü, dilleri, dini inançları ve geleneklerinin oluşumunda derin izler bırakmıştır. Orta Çağ'da Büyük İpek Yolu'nun önemini kaybetmesinin, Avrasya'nın merkezinde yer alan birçok ülkenin evrensel bağlantılardan kopmasına ve netice olarak gelişmedeki geri kalmışlıkları nedeniyle dünya emperyalizminin pençesine düşmesine yol açtığı da iyi bilinmektedir. İnsanlığın küreselleşme çağına girdiği ve yenedünya düzenin oluşumu gerçekleşiyor olduğu günümüzde, Çin Halk Cumhuriyeti'nin “Tek Kuşak ve Tek Yol” girişimiyle medeniyetler arasındaki bu kadim diyalog ve işbirliği yolunun yeniden canlandırılmaya başlanması hiç de tesadüf değildir, çünkü insanlık BİY tarihinde olduğu gibi ancak eşit işbirliğine dayandığında sürdürülebilir gelişmeyi yakalayacaktır. Bu projeye olan talep artmaktadır. “Tek Kuşak Tek Yol” girişiminin bir an önce uygulanması, İpek Yolu üzerindeki ülkelerin ekonomik refahına ve Avrasya karasındaki çok yönlü işbirliğine, farklı medeniyetler arasındaki faydalı etkileşimlere ve gezegenimizde barışçıl kalkınmaya katkıda bulunacaktır. Gerçekleştiği takdirde “Tek Kuşak Tek Yol” projesi dünyadaki tüm ülkelerin refahı için atılmış büyük bir adım olacaktır. Avrasya'daki Türk toplulukları yeni İpek Yolu'nda hak ettikleri yerlerini bulmalı ve yüzyıllardır olduğu gibi Doğu ile Batı uygarlıkları arasında yeniden köprü görevine üstlenmelidir.

Anahtar Kelimeler: Büyük İpek Yolu, Doğu ve Batı uygarlıkları, Türk toplulukları, kültürlerarası iletişim ve işbirliği, Orta Asya, ticaret, kültürel ilişkiler, Çin Halk Cumhuriyeti, “Tek Kuşak ve Tek Yol” projesi, işbirliği.

Introduction

It is known that two of the greatest and most ancient cultures: Eastern and Western civilizations played a major role in the world history, and they appeared and developed under different geographical, historical and cultural conditions. These civilizations have shaped the development trends of human history and influence the development and solution of global issues even today (Putz, 2024, 500-508).

The Great Silk Road (GSR), a means of trade, ethnic and cultural relations, has an important place in the history of the two great civilizations on the Eurasian continent - Western and Eastern civilizations. GSR has connected Eastern and Western civilizations for tens of centuries. GSR served for the development of science, technique, technologies, international and interregional relations, exchange of cultural values on the mainland. GSR was created in the 3rd century BC and was in force until the 16th century AD. During the 17th century, the nations located on the 18,000-kilometer-

long Great Silk Road played a major role in spreading new knowledge, religions, and writings to the world, in the interaction of different languages and cultures, and in the ethnic relations of peoples.

The concept of “Great Silk Road” is related to the precious commodity of antiquity and the Middle Ages – *gazlama* (a special material) woven from silk, mainly associated with silk. For the first time, this term was used by the German historian-scientist Ferdinand Richthofen in his historical work called “China” published in 1877 (Putz, 2024, 1-76).

The Great Silk Road passed through the territories inhabited by more than 100 peoples, representatives of many nations, peoples and countries participated in the trade and economic relations carried out on this road for centuries. However, among them the ancestors of the peoples who lived in Central Asia played a special role. For this reason, the location in the center of GSR has left its traces in the formation of the history, ethnopsychology, culture, languages, religious beliefs and traditions of this region. In this article, comparative method was used and conclusions were tried to be drawn based on the existing sources related to the Silk Road. The results and discussions reached can be gathered under the following headings:

1. The Emergence of the Great Silk Road

In the second half of the 3rd century BC, the Parthian state in Central Asia established stable trade and economic relations with Iran, India and China. This was the beginning of the history of GSR. The stable trade and economic relations established by Parthia with the West and the East became the basis for the beginning of the movement in GSR (Kurbanov, 2010, 149-150).

The starting point of the Great Silk Road in the Western world was Rome, the capital of the Roman Empire. The road that started from Rome led to the Syrian city of Giripol through the Mediterranean Sea, there to Mesopotamia and northern Iran, through Central Asia to Eastern Turkestan, and to various regions of China. The Silk Road, as accepted in literature, is a trade network that has been the center of trade and cultural interaction throughout history, starting from China and extending to Central Asia, Anatolia and Europe.

This road, which emerged during the Han Dynasty of China in the 2nd century BC, managed to carry valuable goods such as silk, spices, porcelain and paper from China to the West. Roman, Sassanid, Byzantine and Islamic states played important roles in this trade route, and it showed great development especially during the Abbasid and Tang Dynasties between the 8th and 10th centuries. However, the importance of the road decreased due to the Ottoman Empire’s dominance over the Silk Road from the 15th century onwards and the discovery of new sea routes by Europeans. In the 19th and 20th centuries, sea trade came to the fore instead of land trade. Today, a modern version of the Silk Road is being tried to be created with the “Belt and Road” project, which is being revived under the leadership of China. This historical trade route has influenced not only economic but also cultural interaction for centuries.

The Central Asian part of the GSR started from Herat and turned north to the city of Marv. Here GSR is divided into two branches: northern and eastern branches. After crossing Oxus (Amu Darya) near Termez, the northern branch of GSR passed through Hisar mountain and Kashkadarya oasis to Kesh (present Shakhrisabz), from there to Marakanda (Samarkand) and crossed Mirzachul and exits to Chach (present Tashkent) oasis, from there it went to Fergana and crossed the Terek-Davan passing from the

Fergana valley to Eastern Turkestan.

The eastern branch, after Marv, crossed the Oks and came to Bukhara through the Karakum desert, from Bukhara to Marakanda, Chach, Ferghana Valley and East Turkestan. In general, these directions were considered the main way of communication with Hellas and Rome in Central Asia, and then with Byzantium and Iran.

There was also a third network of GSR – “Desert Road”. This network passed through the northern part of Central Asia. It started from the ancient city of Tanais on the northern coast of the Black Sea, crossed the South Russian deserts, came out of the cities of the Lower Volga, Aral Sea region, and then went to Altai and East Turkestan through the territories of present-day South Kazakhstan. Sometimes, when they came to the Aral Sea region, the caravans entered Khwarazm, and from there they passed through Bukhara and Sogd to China. There was also a network of “Desert Road” passing through the central part of Turkestan. Eastern European, Russian, Caucasian and Aral region goods were traded on the Desert Road (Brown, 2024).

During the Kushan state, the Great Silk Road became the main means of trade-economic, cultural, religious-ethnic relations between the peoples of Central Asia and India. During this period, a new culture - the Kushan culture - was formed from Eastern, Greek, Indian and nomadic cultures and traditions. Kushan rulers established stable relations with Rome, China and India. The Central Asia-India route of GSR was connected by dozens of network roads. The busiest network was Marv-Kushka-Herat-Kandahar route (Kurbanov, 2010, 150).



Map 1. The branches of the Great Silk Road
(Source: https://www.worldhistory.org/Silk_Road/)

There was also a central network connecting the banks of the Amu Darya through the Hindu Kush passes to Kabul and from there to the Indus Valley. The length of these networks was 500-600 km, and the caravans reached their destination in 15-20 days (Yoshida, 2013, 375).

During the reign of Ashoka, one of the Kushan emperors, cultural cooperation between India and Central Asia increased. Especially in the Kushan state at the end of the 3rd century BC, Buddhism spread rapidly in the Central Asian regions of the Kushan empire due to the declaration of Buddhism as the state religion.

At the same time, traces of the influence of Greek culture can be seen in Kushan culture. In particular, the metal and bronze tools made in that period have images of the heroes of Greek mythology - Eros, Heracles, Maren and the historical figure - Alexander the Great. The Kushan script was created based on the Greek alphabet (Mamleba, 1999, 591–593).

The culture and art of the Kushan period later spread to China, Japan, and Indochina through the Great Silk Road, and some of its elements have survived to our time as elements of cultural heritage.

2. Function of Ancient Sogd and Sogd Traders

After the collapse of the Kushan kingdom, two centers were formed in its place - Peshavar (India) and Sogd (Central Asia), which controlled the GSR. Although the influence of Hellenistic culture was high in Sogdian culture, local art traditions were also strong. Sogdians speak one of the local Eastern Iranian languages, and this ethnos and this language (Sogdians and Sogdian) played a major role in the early medieval history of the Great Silk Road. The Sogdian language was spread in the regions from Sogd to China. The Sogdian script, derived from the ancient Aramaic script, was also widely used during this period. By the time of the Kangyu state, it was replaced by another script, the Uyghur script, which was spread along GSR (Zamonov, 2021, 375-394). Russian scholar W.W. Barthold, a connoisseur of the history of Central Asia, especially Turkestan, explains the spread and intermingling of languages and writings in Central Asia with the development of trade relations and religious propaganda: “No language and writing can compete with the Sogdian-Uyghur alphabet, it was used to write religious texts of three religions - Buddhist, Manichean and Christian. Only after a long time, these writings were replaced by the Arabic script in the West, and by the Tibetan script in the East” (Barthold, 1927, 12).

During most of the history of GSR, Sogd became a rich trading country. At that time, there were 30 large and 300 medium-sized cities in Sogd. Chinese sources describe Sogd as “the land of the rich”. I. Bichurin, who specially studied the information of the ancient Chinese sources about the peoples of Central Asia, studied many sources written down by Chinese merchants and ambassadors, according to which the Chinese described the Sogds as “people very fond of trade... Urban people wear very expensive clothes, women’s dresses are made of royal fabrics, and men wear vests made of velvet fabric. People are very fond of wine and like to sing and dance in the streets. Each household produces thousands of liters of wine. As soon as a man reaches the age of twenty, he leaves for the neighboring countries and goes where he sees profit” (Bichurin, 1951, 272, 310).

By the middle of the 5th century AD, the Hephthalite state was established in Central Asia. The Hephthalites (White Huns) established extensive trade and economic relations with Iran, Byzantium, India and China. They traded with silk fabrics, mirrors, sweets, precious stones and paints. Considering the period indicated above, besides the coins of the Hephthalites, the coins of the Sassanids were also used in trade. Indeed, the discovery of Hephthalites coins and silver vessels in archaeological excavations on the banks of the Volga and Kama rivers shows that trade increased in

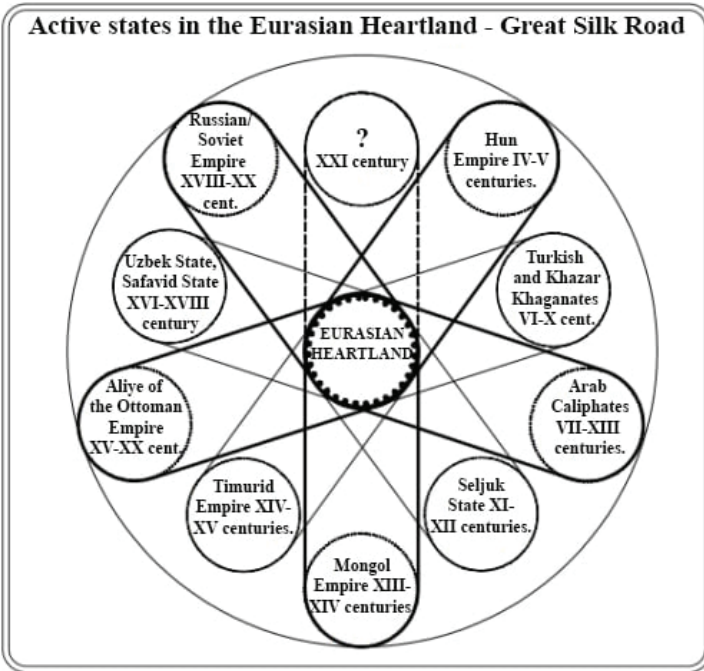
the northern branch of the GSR. In addition, many products were sold to China during the Hephthalites period (Lyashchenko, 1947, 20).

During this period, the peoples of the East enriched each other's cultures thanks to the political-cultural-economic relations implemented through the GSR. In particular, the mural paintings of the Hephthalite era are similar to the paintings of Buddhist temples in Eastern Turkestan of the 5th-6th centuries.

3. Turkic Control of the Great Silk Road in Ancient Times

In the 5th-3rd centuries BC, peoples who speak the eastern branch of Turkic languages lived in Altai and Southern Siberia. The rich nature of this region became the basis for the development of animal husbandry and related crafts. In the land of the Eastern Turks, there was a lot of meat, milk, leather, and bone products, and agriculture was well developed. In the 5th century BC, the Eastern Turks settled in Yettisu and directly interfered in the trade in GSR. In this regard, from the 6th century BC, GSR moved to the north, another branch of the road was opened (Golden, 1992, 117). In general, in the history, the ancestors of today's Central Asian peoples, especially the Turkic dynasties, played a major role in the successful functioning of the Central Asian region, and Chinese civilization played the role of the "world factory" just like in our time, also played a major role in the stable implementation of social, political and cultural relations (*see chart 1*).

Picture 1. Ruling Powers in the Eurasian Heartland



Picture 1. Active people's and states in the Eurasian Heartland – Great Silk Road.

Nomadic empires have always been a favorable market for merchants, who sold scarce cloth for the nomads for the great profit; they bought skins, wool, bones, meat and wool from the settlers. Because of this, the caravans that came to Bukhara and

Samarkand no longer entered the Fergana valley, but reached Yettisu through the present city of Jambul and returned back.

In the 6th century AD, a new great empire of the ancient Turks - the Turkic Khaganate - was formed in Central Asia, South Siberia, Tibet and the steppes of Mongolia. The Turkic Khaganate played a major role in the development of the Great Silk Road, the promotion of relations between East and West, Buddhism and Christianity, nomadic and settled civilizations to a new level.

Certainly, the Turkic Empire tried to capture the Great Silk Road from the beginning up to the end, and along the way it clashed with Iran. The Turks tried to use the Northern “Desert Network” of the GSR, which bypasses Iran. They also sought to form an alliance with Iran’s rival, Byzantium. They sent an ambassador to Constantinople in 568-569 and formed an alliance with Byzantium against Iran, and established trade relations through the northern branch of the GSR (Gao, 1991, 731). During this period, the influence allies of the Turks - Sogdian’s language, writing, and culture on the peoples living on the Great Silk Road increased dramatically. From the 30s of the 7th century, many Sogdian colonies began to emerge in Yettisu and Eastern Turkestan. Chinese traveler Xuan Xiang (Zhang Qian), who visited Central Asia in 630, wrote that he came across many cities and Sogdian colonies. Sogdian merchants organized large trade fairs in cities (Francis, 2006, 165-184).

In the 630s, the borders of the Western Turkic Khanate extended to the basins of the Indus River. In addition to its traditional trade with China and Iran, Indian trade has also been added. Trade caravans reached the valleys of East Turkestan via Marv - Charjui - Bukhara - Samarkand - Chach - Isfijab - Talas - Suyab, and then went to China. During this period, Sogdian colonies spread to the shores of Lake Lobnor on the border of Eastern Turkestan and China. At that time, a very large and successful business was established in GSR. Silk, velvet fabrics, other various gauzes, glassware, jewelry, ornaments, leather products, dozens of other types of goods passed from China to Byzantium and vice versa from Byzantium to China with trade caravans, Samarkand, Bukhara, Tashkent, Marv, Kashgar, Suyab, Kucha and Turfan, goods and wealth flowed. Most of the inhabitants of these cities were engaged in crafts or trade. The city of Paykend (Baykend) near the city of Bukhara was called “the city of merchants”. Nine trade ambassadors were sent from here to China in 627-647 (Mallory, 1997, 5-16).

4. Islam and The Great Silk Road

In the 7th century, the Arabs captured the part of the Great Silk Road from Byzantium to the borders of China. It is not for nothing that the Arab marches to Central Asia were carried out along the central branch of GSR, that is, in the direction of Syria-Iraq (Ajam)-Iran-Marv-Bukhara-Samarkand-Fergana. A new religion - Islam, Arabic script and language spread among the peoples living in these parts of the Great Silk Road. Islamic civilization was formed in the regions of the Great Silk Road.

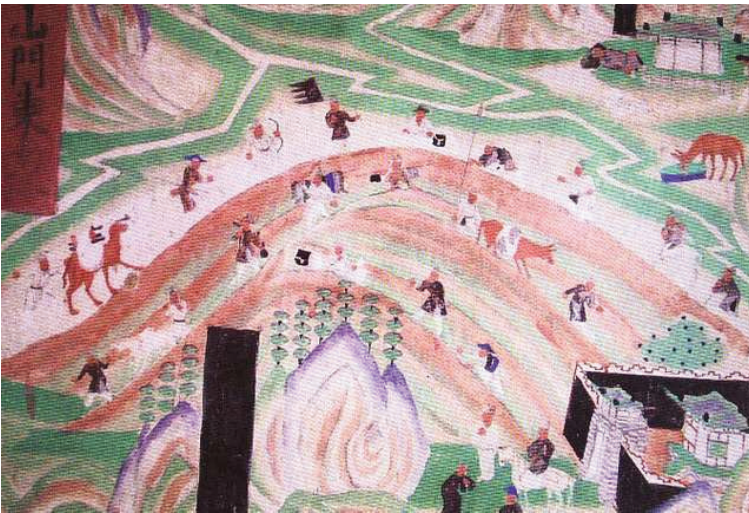
The care of the Arab caliphs about trade in GSR was also related to the spread of Islam. The fact that it is obligatory for every Muslim to make a pilgrimage to Mecca once in his life and it also served for the development of trade routes, the mobility of Muslims and the increase of their knowledge of geography. The presence of the strong authority of the Arab caliphs in most of Eurasia ensured the movement and safety of caravans. The Arab dynasties that ruled in Damascus and Baghdad established trade with India and China, Byzantium, the Volga region and Eastern Europe. In the 8th-

10th centuries, the main part and branches of GSR were in the territories of the Arab caliphate, therefore, GSR brought great benefits to the caliphate. This benefit served the stronger development of Muslim civilization (Richthofen, 2007, 39-42).

In every major center of the trade routes from Spain to China, there were definitely Muslim communities with their mosques, hotels and caravanserais. Gradually, most of the trade went to the hands of Muslim merchants. Muslim experts were willingly accepted in various countries in all fields of commerce, science, and office work. Military advisers, trading agents, irrigation specialists, scientists and astrologers of many countries were Muslims. In this way, the path of GSR served to spread the achievements of Muslim civilization to the world (Bosworth, 2023, 24).

Shortly after the Arabs invaded Central Asia, a strong Islamic civilization was formed here. Such great scientists as Abu Nasr Farabi, Ahmed al-Farghani (Alfraganus), Muhammad al-Khwarazmi, Muhammad al-Beruni, Ibn Sina (Avicenna) who made a great contribution to the development of world science are representatives of this civilization. They wrote their works in Arabic, that's why western historians of science have long described them as "Arab scholars". In fact, they were representatives of a great civilization that spread along the cities of the Great Silk Road. During the Takhirid dynasty, which was the last period of Arab rule in Central Asia, and especially during the Samanid period, Transoxania achieved great success in the production and sale of goods for GSR. The trade between the valley and desert areas of the region, agricultural oases and nomadic desert inhabitants increased, and caravan trade developed further.

As a result of these circumstances, craft developed in Transoxania towns and villages. In a village called Zandana near Bukhara, gauze made from cotton was sold to Iran and India. In Iskijkent, on the banks of the Syrdarya, there are similar gasses; In Bukhara, sheep wool, special hair oils, carpets, saddles, melons; In Samarkand, fabrics with silvery strings, brocade, all kinds of silk fabrics, scarves, leather products, large copper pots; In Rabinjan, winter clothes woven from red wool, leather products, zinc vessels; in Binakent (Tashkent), leather saddles, shields, tents, clothes, onions and arrows were produced and sold to the countries and peoples of GSR.



Picture 2. Trade on the Great Silk Road. A wall painting found in Dunhuang (China).
(Source: <https://artandarchaeology.princeton.edu/whats/news/dunhuang-buddhist-art-and-explorers-silk-road>).

By the 10th century, Ilaq (the cities of Angren and Almaliq in present-day Uzbekistan) became the center of mining and smelting of silver and lead ores throughout the East. The third mint in Transoxania would be built here (before that there were two mints in Bukhara and Samarkand). Silver coins minted in these mints have been found in archaeological excavations in Eastern Europe. Caravan trade required separate and complex types of services. Caravans with separate rooms for merchants and servants, additional buildings for pack animals (horses, camels, donkeys, mules - pack animals) should be built in settlements where trade caravans pass, appropriate food for people and beast of burden (fodder and provisions) had to be prepared. Wholesale trade was carried out in the caravanserai, prices were determined and fixed. There was also a special group of traders and merchants who delivered the goods to the respective destinations and markets. The beasts of burden were looked after by special shepherds. Caravans had special guides and armed guards (security) and translators (Bosworth, 2023, 24-25).

Caravans could consist of 30-40 to 2-3 thousand beasts of burden. For example, in 922, al-Muqtadir, the caliph of Baghdad, sent a caravan of 3,000 camels and 5,000 people to the Bulgar kingdom in Volga region. Such large caravans were not only intended for commercial purposes. In particular, the aforementioned caravan of Caliph al-Muqtadir was sent to achieve diplomatic, military-technical and religious goals. The observations (memoirs) of the Arab traveler Ibn Fadlan, who was a secretary in this caravan, well explained the importance of the trade caravans traveling on the Great Silk Road in the establishment of relations between countries and peoples (Fadlan)¹.

5. Turks and Silk Road in the Middle Ages in Turkestan Geography in General

The relations on the Great Silk Road flourished during the Karakhanids, Seljuks, and Khwarazmshahs. Every Turkic dynasty and every great ruler who ruled in Central Asia understood the importance of the Great Silk Road and helped its development. For example, Tekesh, the founder of the Khwarazmshah dynasty, issued a special decree at the beginning of his reign, wrote about how to treat fairly to civil servants and people from far and near, Turkish and foreign merchants, wrote about not to interfere with commercial activities, and ensure security on trade routes, so he made it as the primary task to fully protect merchants and their goods (Buniyatov, 1986, 138).

It is known that the biggest wars in the history of Central Asia were caused by the domination of the Great Silk Road or the violation of trade and embassy rules established in the GSR for centuries. For example, in 1215 Khwarazmshah sent an ambassador to Genghis Khan who occupied Beijing. Genghis Khan, who received the ambassadors of Khwarazmshah Muhammad in Beijing, said that he considered Khwarazmshah to be the king of the Western countries, and said that he had intended to conclude a treaty of friendship and started trade between the Mongol State and the Khwarazmshah State (Gumilev, 1993, 460).

In turn, Genghis Khan also sent ambassadorial caravans of 400 camels to Khorezmshah twice. The first caravan was headed by a Muslim merchant from Khorezm - Mahmud Yalavach, who arrived in his homeland as an ambassador of Genghis Khan. The second caravan of Genghis Khan was plundered in the border town of Khwarazm - Otrar, and the head of the caravan was killed. According to

1 Caliph al-Muqtadir wanted the Bulgarian people to convert to Islam, and this caravan was sent to achieve this goal.

the diplomatic ethics established on the Great Silk Road, this unprecedented case was considered a great disrespect for the country and the king. In such cases, the declaration of war was obvious. In 1219, Genghis Khan stopped his campaigns in Southeast Asia, declared war on Khorezm and began his famous Western campaign. How this ended for the Central Asian Turkic state and the Turkic civilization is known - this campaign had sad consequences.

6. Amir Timur and The Timurid Period in The History of the Great Silk Road

Amir Timur and the Timurid period occupy a special place in the history of the Great Silk Road. By the end of the 1380s, Amir Timur captured Transoxania, Khorasan, and Ajam, and took control of the central and southern directions of GSR. The northern branch of GSR – “Desert Road” was under the control of the Golden Horde, and this branch managed to become the main branch of GSR during the period of feudal disunity in Transoxania and the struggle against the Mongol tyranny. The Mongol khans of the Golden Horde built many cities, caravanserais and rabats on the coasts of Dashti Kypchak, Volga River region, and the Black Sea, which ensured the successful operation of the northern branch of GSR. Italian merchants-ambassadors Plano Carpini and William of Rubruck, who traveled to the Mongol Empire in the 13th century, also noted this situation (Hakluyt, 1957, 109, 110, 118, 185).

Amir Timur during his campaigns against the Golden Horde in 1391 and 1395 destroyed the military power of this country as well as the trade and economic system (cities, caravanserais, rabats...). The central branch of the Great Silk Road regained its importance and force (Grousset, 1989, 486-534), trade caravans again went from China to the Middle East Otrar - Tashkent - Samarkand - Balkh - Herat - Sultania - Tire - Damascus-Sila routes. The goods going to both sides of present GSR passed through Turkestan, the territories which was under the control of Amir Timur and the center of his empire.

During the time of Amir Timur, absolute order and peace were established in GSR, merchants could travel without any worries. Clavijo, the ambassador of the Spanish King of Castile, traveled from Trebizond (today's Trabzon in Turkey) to Samarkand for 4 months. In his memoirs, Clavijo wrote that “the whole country is peaceful under Temur's rule” (Clavijo, 1891, 398). According to him, starting from Tabriz (a city in the territory of Iran), horses were ready for ambassadors and couriers at the special stations on the roads; security guards were always on alert. Road guards were responsible for the safety of ambassadors, couriers and merchants, the preservation and integrity of transported goods.

In Khorasan, merchants from Syria, Genoa, the Ottoman Empire, Baghdad, Egypt, and Arab countries would gather and organize large caravans and go to Transoxania via Mashhad and Balkh. The road to India passed through the city of Balkh and the Hindu Kush mountains. They brought nutmeg, aromatic spices, and fabrics from India. Wool, leather goods and clothes were brought from Dashti Kypchak. From the east and China were brought silk fabrics, precious stones, medicines, porcelain dishes. Turkestan, where Timur gathered the best masters of the territories he conquered, exported handicraft products to the four corners of the world - various fabrics, glass and glass products, and metal tools.

Revenues from trade, which increased to an unprecedented level in GSR, were an important source of income for Timur and the Timurid state. Customs duties and taxes were collected from all caravans and merchants in each major trading city. A

non-Muslim merchant was charged twice as much. The way of traders from all over the world ended or started here in Samarkand - the capital of Amir Temur's empire. In the 14th and 15th centuries, Samarkand became the center of the world trade and the center of the Eurasian continent. The description of the power of Timur's state, the buildings, madrasas, markets in Samarkand and other cities of Turkestan spread to the world as the impressions of those merchants, ambassadors and travelers, and remained in history.

Unfortunately, the decline of the Timurid state at the beginning of the 16th century also marked the decline of GSR. Shortly after the Timurids - in 1440-1498, ruler of the Bukhara Khanate Abdullah Khan tried to restore the GSR, sent embassies and caravans to China and Russia. Although Abdullah Khan achieved some success in these matters, this was the last revival of GSR (Zamonov, 2021, 264). The historical, geographical and political reasons for the loss of the importance of the Great Silk Road lie in the events that took place far away from Central Asia. In the last Middle Ages, due to the weakening of Byzantium, feudal disunity and wars in Europe, the production forces of the Western world completely stopped; the trade object (goods) and opportunities of Europe were disappearing.

7. The Relationship Between the Fall of Byzantium and the Rise of the Turks with the Great Geographical Discoveries

By the 15th century, the situation changed. Until this time, the trade routes between the East and the West were in the hands of Asian and Muslim-Turkic peoples. After that, the type and owners of the trade route changed. World trade began to be carried out more and more through sea routes; the Spaniards, Portuguese, Dutch, and British began to take over world trade carried out by sea routes. In the 15th and 16th centuries, the Europeans, who had learned the world's sea routes and shipbuilding well, were not pleased by the reports of Marco Polo, Plano Carpini, Rubruk and other travelers about the inexhaustible riches of the East (India, China...). The sea route to China, India, and other Eastern countries was desperately searched. Many expeditions to unknown waterways were organized. For example, the Portuguese sailed to the Indian Ocean around the Cape of Kind Hope in southern Africa in 1486, and Vasco da Gama sailed to India in 1498 and landed in Calcutta.

As the Russian scientist P.I. Lyashenko rightly noted, "The opening of the waterway to India (1498) destroyed the importance of the ancient land caravan routes leading to the East through Syria, Georgia, Armenia, and Central Asia. The conquest of Constantinople by the Turks (1453), which happened almost at the same time, led to the closure of the road between the East and the West. With the discovery of America (1492), the world trade suddenly passed into the hands of the Western world" (Lyashchenko, 1947, 340).

In the Middle Ages, the GSR was a channel for the exchange of new goods, knowledge, social ideas, and a means of intercultural communication for the peoples of Eurasia. The spread of various goods produced in different countries along the Great Silk Road made it possible for peoples to adopt new customs and traditions. From this point of view, first of all, the people of Western Europe benefited from this. In particular, materials woven from silk and cotton improved the personal hygiene of Europeans, spices helped in the preparation of medicines, food preservation and long-term storage. Central Asian and Chinese technology pushed parchment and papyrus, which were inconvenient for writing paper, out of European life, led to the

popularization of manuscript books and, ultimately, to the emergence of the printing industry.

Along the Great Silk Road, not only goods, but also knowledge about the methods of their preparation was spread. For example, silk was first produced only in China, in the 1st-2nd centuries of our era, in Eastern Turkestan, in the 5th century in Iran, in the 6th century in Byzantium, silkworm rearing and silk production were mastered. Some goods came to the field as products of several peoples and generations in the GSR. For example, gunpowder was discovered in China in the 9th century, and in the 14th century firearms - cannons were invented using gunpowder (in China, Central Asia, Eastern Europe - it is unknown). The knowledge and technology of this weapon spread throughout the GSR - in the middle of the 15th century, the Turks who conquered Istanbul, the Portuguese who opened the road to India, and the countries of Central Asia knew about the cannon as a military weapon.

Many types of animals, plants, and agriculture also spread among different peoples due to the GSR. For example, in the 3rd century BC, in the earliest period of the existence of the Great Silk Road, the Chinese discovered the presence of argumaks- galloping and tall horses, which are legendary for China, in Ferghana, and managed to bring their descendants to China. At that time, the Chinese also learned from Ferghana how to grow the most necessary plant for Ferghana's lucerne (Forbes, 2011, 3-88). As a result of the functions of GSR the Chinese took grapes, beans, onions, cucumbers, carrots and other agricultural (food) crops from Central Asia and spread them throughout the Asian continent. Thus, in cultural-scientific-economic relations in GSR, the West mainly absorbed innovations related to industrial production. Because China and the Islamic world were ahead of Europe in this field until the 17th and 18th centuries. Also, Europeans could not completely master some of the technologies of the masters of the East, for example, the manufacture of steel weapons and the production of crystal vessels were rediscovered in the West during the industrial revolution (18th-19th centuries).

The geographical ideas of the Western world about the world were very weak until they received Abu Raihan Beruni's world map (globe), Mirza Ulugbek's catalogue of stars and world map from the East through the Great Silk Road (XIV-XV centuries). Europeans' ideas about the world and the Asian continent were at the level of "knowledge" described in the works of Eratosthenes, who lived in the 3rd century BC, and the Roman scientist Claudius Ptolemy, who lived in the 2nd century AD. Great geographical discoveries were actually made on the basis of maps and charts of Muslim scholars (Buang, 2008, 1-5).

Merchants like Marco Polo, who traveled along the Great Silk Road, learned how to think and act globally like Muslims and Orientals. "A book about Marco Polo's Travel" was very popular in Western Europe, and its information inspired travelers from Vasco da Gama to Columbus to set sail in search of the fabled China and India. And, finally, GSR played a major role in spreading the great historical and modern religions of the World. Buddhism (Buddhism) was the first religion that spread throughout GSR. In the first centuries AD, Buddhism was the state religion of the Kushan state. Buddhist monks went to Central Asia and China with trade caravans and spread this religion. Chinese Buddhists used to go to India to study the teachings of Buddha. As a result of these contacts, Buddhism spread throughout Southeast Asia.

Although the religion of Islam was first spread in Central Asia by the force of arms of the Muslim armies, in the following centuries it was spread to Eastern Turkestan,

parts of the Mongolian Empire in the steppes of Kypchak and Bolga river's region and to the Indian peninsula by means of the Great Silk Road. Christianity also tried to spread its influence to the East with the help of GSR in the ancient (pre-Islamic) period of the history of GSR. After the split in Christianity at the Ephesus religious meeting in 431, the Nestorians fled to Iran and Central Asia to escape the persecution of their co-religionists. The Nestorian religious group even reached China.

Until the Mongol khans and nobles embraced the Muslim religion (14th century), they were sympathetic to all religions, so in the 13th century, Christians tried to spread their religion in the Mongol Empire along trade routes. At that time, there were Christian colonies in cities from Sultanate to Khanbaliq (Beijing). Their groups were preserved for two or three centuries because they were related to the trade in GSR. It can be said that the adoption of the Jewish religion by the powerful Turkish state - the Khazar Kingdom in the present-day South Russian steppes and the Volga region in the 8th-10th centuries was also related to the functions of the GSR. Thus, for almost 2000 years, the rule of the Great Silk Road, the only means of spreading civilization on Earth, formed intensive and permanent political-economic-cultural relations. This led to the strong development of cultural-ethnic relations in the regions where the GSR passed.

Since a very large period of the history of the peoples of Central Asia which was related to the GSR, this situation was reflected in the national mentality, ethnopsychology, customs and traditions of the Uzbeks, Kazakhs, Karakalpaks, Uyghurs, Kyrgyz, Turkmen and Tajiks who lived here. In particular, it proves that the people are very hospitable, they don't care about the nationality and religion of the people around them, besides, being successful in learning new knowledge and technologies, staying mobile and having eager to trade is the most prestigious profession which might be even in today's life.

8. Attempts to Restore the Silk Road Centuries Later

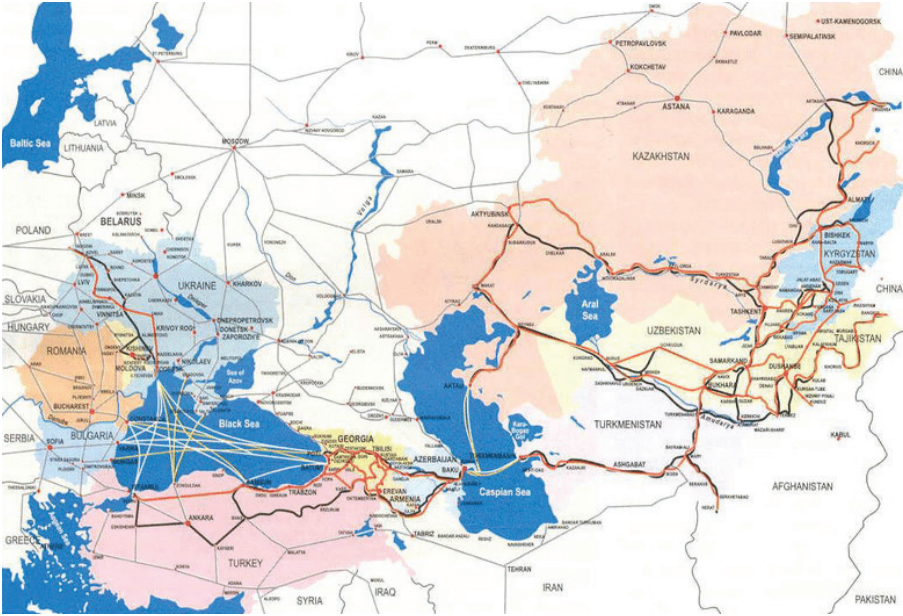
The great experience of the Great Silk Road in human development and intercivilizational communication is very important in today's era of globalization processes. Cooperation instead of conflict, religious tolerance instead of inter-religious conflict, friendship of civilizations instead of the struggle of civilizations are the main signs of the Great Silk Road culture. After the "hot" and "cold" wars of the 20th century, humanity should understand the essence of these values.

Organizations such as the international community, the United Nations (UN), and UNESCO are conducting a policy of reviving GSR and these traditions, taking into account these characteristics of the GSR culture. In particular, in 1987-1997, UNESCO's "Silk Road - Road of the Dialogues" program was implemented. After the independence of the post-Soviet Central Asian countries, a lot of work was done for the restoration of GSR. Because it was an important task to find an alternative to the roads passing through Russia to the 5 newly independent countries located in the center of Eurasia. Because these countries must use the Tashkent-Orenburg railway, which was built in 1903, or the Trans-Siberian railway (or St. Petersburg-Vladivostok railway) were forced to use.

For this reason, the countries of Central Asia supported the TRACECA (Transport Corridor Europe – Caucasus – Asia) program, developed at the proposal of the European Union, aimed at restoring the historical Great Silk Road. In May 1993, in Baku, the capital of the Republic of Azerbaijan, at a conference organized by the Ministers of

Transport and Trade of 8 Asian countries, the declaration of these countries and the European Union on the construction of a new Asian transport corridor was adopted. In September 1998, a conference devoted to the restoration of the historical Great Silk Road was held in Baku, and representatives of 32 Asian countries participated in it and signed a multilateral agreement on the opening and development of the Europe-Caucasus-Asia transport route.

On September 20-22, 1999, at the initiative of the Government of the Republic of Uzbekistan, an international conference dedicated to the restoration of the Great Silk Road was held in Tashkent. At the conference, the direct representatives of the TRACECA program and delegations from Azerbaijan, Armenia, Bulgaria, Georgia, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Moldova, Romania, Tajikistan, Turkey, Uzbekistan, Ukraine, and Turkmenistan, as well as Syria, Iran, and China participated. At the conference, agreements were reached on many issues of establishing TRACECA.



Map 2. The New Great Silk Road is being built under the TRACECA program

(Source: <https://portsukraine.com/economy/developing-transport-connections-a-look-at-the-traceca-program/>)

The TRACECA program is financed by the European Bank of Reconstruction and Development, the International Monetary Fund, and the Bank of Asia. Within the framework of this project, the construction of the railways, highways, reconstruction of existing roads, construction of ports in the Black Sea and Caspian Sea, fiber-optical communication networks along the road were established (Mamleva, 1999, 2). In 1993-2006, a total of 92 projects were implemented within the framework of the TRACECA program, and 700 million euros were spent on these works. The initiative of the European Union member countries about exporting gas and oil to Central Asian region - were not successfully implemented as the Nabucco and the TRACECA projects. (9). Projects to export hydrocarbon resources of the region to the East - to China and Egypt are also being implemented. In particular, at the beginning of 2006, the Atasu-Alashankou oil pipeline supplying Kazakhstan's oil to China was put into

operation. 20 million tons of oil were exported to China from this oil pipeline which worth 800 million dollars and 960 km long.

In August 2007, the construction of a new Turkmenistan-China gas pipeline with a length of 7000 km was started. This gas pipeline in the direction of Turkmenistan - Uzbekistan - Kazakhstan - China was put into operation in 2009, and 30 billion cubic meters of gas are supplied to China annually. It is clear that the New Great Silk Road is no longer just a transport route, it is an oil and gas pipeline route. From these oil and gas pipelines, raw materials are sent to developed countries, and new technologies and new knowledge come from there. When these oil and gas pipelines are fully operational, Central Asia can again become an economically attractive region of the World.

9. China-Kyrgyzstan-Uzbekistan (CKU) Railway Project

In the next part of this article, we can talk about the intentions of the People's Republic of China to form five land routes to Europe at the same time based on the initiatives, two Russian routes, as well as China-Kazakhstan-Azerbaijan-Georgia-Turkey- Europe, China - Pakistan - Iran - Turkey - Europe, China - Kazakhstan - Kyrgyzstan - Uzbekistan and the possibility of going to Iran, Turkey and Europe through Turkmenistan or Afghanistan. Due to the war in Ukraine, along with the weakening of efforts to develop Russian routes (China - Russia / Trans-Siberian / - Europe; China - Kazakhstan - Russia - Europe), Central Asian countries, Transcaucasia or Iran is clear that they are activating work in the direction of creating new ones that will go to Turkey and Europe.

The news about the construction of the China-Kyrgyzstan-Uzbekistan (CKU) railway, which will begin in October of 2024, that appeared in the press recently, is a real proof of this. It should be noted that currently Kyrgyzstan and Uzbekistan are countries that have reached a closed end in terms of logistics. These two countries are (landlocked countries)- don't use sea like the entire post-Soviet Central Asian countries (Uzbekistan is landlocked twice). Goods from Uzbekistan and Kyrgyzstan often go through Kazakhstan and Russia or China to reach the world markets by sea and international cargo transportation. The CKU railway has long been considered, but its geopolitical importance has come to the agenda in 2022, starting with the Russian invasion to Ukraine. Regardless of the results of the war in Ukraine, it is certain that the railway networks passing through Russia will not play an active role in commercial relations with the West for at least 50 years. In addition, the CKU railway is attractive with indicators such as shortening the route from China to Europe by 900 kilometers, reducing the transit time of cargo by about eight days without passing through the territory of Russia and the Trans-Siberian railway. The main part of the planned construction of the CKU railway will be carried out in Kyrgyzstan and Western China, while Uzbekistan already has a developed domestic railway network (Putz, 2024, 76). The successful implementation of the CKU railway project is the first step of the "One Belt, One Road" initiative to make Central Asia a political, economic and cultural bridge between Eastern and Western civilizations.

10. Is the "One Belt, One Road" initiative of the People's Republic of China and Turkic World?

Nowadays, the issue of establishing control over the Eurasian heartland, an important geostrategic area where the Silk Road is located, is becoming very

important, as it has been in history. In 1991, ten years after the collapse of the Soviet Union and the end of the Cold War, two important events initiated by the People's Republic of China that marked a turning point in the new history of GSR. The first of these events is the emergence of the Shanghai Cooperation Organization (SCO), which was established on June 15, 2001, in world geopolitics, and the second is the "One Belt, One Road" a plan of the President of the People's Republic of China, Xi Jinping.



Map 3. China's "One Belt, One Road" project

(Source: Cao, Jinping. *Five Issues Worth Noticing on the 'One Belt, One Road' initiative*; <http://www.geopolitika.hu/en/2018/02/13/five-issues-worth-noticing-on-the-one-belt-one-road-initiative/>).

Returning this trade route to its medieval dynamics, which led to the rapid enrichment of the countries and societies that established its rule, and was the subject of constant wars in different periods due to its geo-economic and strategic importance, is an issue that has been on the agenda of the countries of the region in recent years. GSR is no longer a trade of only silk or spice. Today, it is once again becoming a global production and trade route.

Therefore, during his visit to Kazakhstan, Uzbekistan, Tajikistan and Kyrgyzstan on September 3-13, 2013, the President of the People's Republic of China Xi Jinping in his speech at the Nazarbayev University in Kazakhstan mentioned about the historical Great Silk Road. In his speech, the Chinese leader emphasized the importance of creating a single Silk Road economic space based on the principles for the benefit of all sides and by developing commercial relations that unite the countries of the region, like the European Union (global West) and the Shanghai Cooperation Organization (global East). China aims to develop political ties by strengthening economic relations through this project. Thus, it is intended to create a significant political influence for

the countries involved in the project (Taner, 2020, 117-133).

This initiative, officially called “One Belt, One Road”, covers five main areas of cooperation:

- Development policy coordination,
- formation of networks of infrastructure and necessary objects,
- strengthening investment and trade relations,
- Increasing financial cooperation,
- Deepening social and cultural exchanges.

As of 2017, the countries covered by the project account for 40 percent of global product exports. After the implementation of this great initiative of the PRC, the time of transportation of cargo across GSR will be reduced by 12%, the exchange of goods will increase from 2.7% to 9.7%, and the income will increase by 3.4%. The countries participating in the project aimed to make infrastructure investments in the following directions:

- Railways,
- Highways,
- Airports,
- Pipes,
- Ports,
- Optical fiber transmission lines,
- Power lines,
- Free trade zones,
- Logistics bases,
- Infrastructure projects,
- Financial incentives and investments,
- Technology transfer,
- Other energy projects.

The government of the People’s Republic of China aims to spend 8 trillion dollars on the implementation of this initiative, and Chinese strategists have prepared the project in such way that it is inevitable that countries and global companies will compete to get their share of this cake.

Conclusion

As is known, the Silk Road has always been the focus of researchers with its historical, commercial and cultural characteristics. In this respect, the concept of the Silk Road is discussed in terms of interaction, communication and cooperation between civilizations in the article and its historical importance for Turkish communities is mentioned. The discussion topics are gathered under the following headings: The emergence and historical process of the Silk Road, Ancient Sogdian civilization and the function of Sogdian merchants, the Great Silk Road and ancient Turks, Islam and the Great Silk Road, the importance of this historical road in Turkestan in the Middle Ages, the strategic value of this road during the Amir Timur period, the relationship between the Silk Road and great geographical discoveries, the role of the GSR in relations between Eurasian civilizations, attempts to restore the Great Silk Road, the China-Kyrgyzstan-Uzbekistan (CKU) railway project, what does the “One Belt, One Road” initiative of the People’s Republic of China mean, is it a new Silk Road Project? Therefore, after these

issues have been considered, the following questions still remain current and await solutions from their interlocutors.

Do the countries of Organization of Turkic States have any strategy in this regard to implement this great project in such a competitive environment? If not, how should the roadmap for these strategies and actions be formulated? Where are the countries of Central Asia in the “One Belt, One Road” project, which is sure to pass from their ancestral lands, and how should they participate in this global project? Will everyone fight for their share, or will the Turkic countries work together? These questions are awaiting answers from the political and intellectual elite of the countries of the region.

The Great Silk Road has a special and important place in international relations with its historical past. It is known from today’s situation that this road, which began its history with silk, spices, and gunpowder, will be of special importance in the life of the Central Asian region today and in the future. In history and today, any project related to the Silk Road has passed, is passing and passes through the geography of Central Asian countries and other parts of Turkic World. In the far and recent history, the ancestors of today’s Central Asian peoples, especially the Turkic dynasties, played a major role in the successful functioning of the Central Asian region and were in constant political, economic and cultural relations with the Chinese civilization. During the prosperous times of the GSR, just like in our time, the Chinese civilization played the role of the “World factory”, and in Central Asia, the powerful states that ensured order and security ruled the GSR. In such historical periods, the economic-social, political-cultural relations between Western and Eastern civilizations continued being stable, and the Turkic civilization played a key role in this process.

Today, all of members Organization of Turkic States should show political and economic dexterity to various development scenarios on the Great Silk Road, especially in the implementation of the “One Belt, One Road” which was the initiative of the People’s Republic of China. It is also important to restore aspects related to intercultural communication. It should be emphasized that the successful implementation of the “One Belt, One Road” project is not possible only with China’s efforts. As the essence of the project lies in universal development, it is to involve all countries of the world and all interested participants in its realization. Therefore, all the countries located on the Great Silk Road, first of all, the post-Soviet countries of Central Asia, as well as the transit countries - Iran, Turkey, Azerbaijan, Georgia, Armenia, etc., should provide the necessary political and economic support to the project of reconstruction of new GSR. As it was in past, the new Silk Road should be a bridge of communication and create peace between cultures, peoples and civilizations.

References

- Andrew, Chatzky & James, McBride. *China’s Massive Belt and Road Initiative Council on Foreign Relations*. <https://www.cfr.org/background/chinas-massive-belt-and-road-initiative>, (January 28, 2020).
- Barthold, W.W. *History of the cultural life of Turkestan*. Leningrad, 1927.
- Bichurin, I. “Ancient Chinese Sources About the Peoples of Central Asia”, vol. 2, 1951, 272-310.
- Bosworth, Clifford E. *Steppes and the Silk Route*. In.: The UNESCO courier, Special edition, 2023, 24-25.
- Brown, Cynthia Stokes. “Italian Trader at the Court of Kublai Khan”, <https://www.khanacademy.org/humanities/big-history-project/expansion-interconnection/exploration-interconnection/a/marco-polo>, (May, 2024).
- Buang, Amriah. “Graffyeo in the Islamic World”, *Encyclopedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures* (2nd Edition), Springer, 2008, 1-5.
- Buniyatov, Z. M. *State of the Khorezmshahs-Anushtegenids*. Moscow: Nauka, Main Editorial Office of Oriental Literature, 1986.
- Clavijo R. G. *Diary of Travel to the Court of Temur in Samarkand in 1403-1406*. St. Petersburg, 1891.

- “Don’t Cry for the Nabucco Pipeline”, <https://www.reuters.com/article/idUS2328538655/> (May 9, 2014).
- Egorov, V. L. Historical geography of the Golden Horde in the XIII-XIV centuries. Moscow: Nauka, 1985.
- Forbes, Andrew; Henley, David. “The Heavenly Horses of the West’ in: China’s Ancient Tea Horse Road”, *Chiang Mai: Cognoscenti Books*, 2011, 3-88.
- Francis K. H. So. “Travels, Contact, and Conversion: Chinese Rediscovery of the West”, *Monumenta Serica*, Vol. 54, 2006, 165-184.
- Gao Yang. “The Origin of the Turks and the Turkish Khanate”, *X. Türk Tarih Kongresi (Ankara 22 – 26 Eylül 1986), Bildiri Kitabı*, V. Cilt, Türk Tarih Kurumu, 1991.
- Golden, P.B. *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Series Turcologica, Band IX*. Wiesbaden: Otto-Harrassowitz, 1992.
- Grousset, René. “Empire of the Steppes: A History of Central Asia”, *Rutgers University Press*, 1989, 486-534.
- Gumilev L.N. *Ancient Rus and the Great Steppe*. Moscow: Misl, 1993.
- Hakluyt, Richard. *Travels to the Eastern Countries of Plano Carpini and Rubruk*, Moscow, 1957.
- Ibn Fadlan. “Ibn Fadlan. “Note” About A Trip to the Volga”, <https://www.hist.msu.ru/ER/Etext/fadlan.htm> (in Russian)
- Koshelenko G.A. & Pilipko V.N., “Parthia”, *History of Civilizations of Central Asia*, Volume II, Paris: UNESCO Publishing, 1996, 149-150.
- Kurbanov, Aydogdy. The Hephthalites: Archaeological and Historical Analysis. PhD Thesis Submitted to the Department of History and Cultural Studies of the Free University, Berlin, 2010.
- Lyashchenko, P.I. *History of the National Economy of the USSR*. T. 1. Moscow: OGIZ, 1947.
- Madrahimov, Z.Sh. & Kenjayev, E.H., Norkuziyev D.R. *History of International Relations and Diplomacy*, Namangan, 2019.
- Mallory, J. P. *Encyclopedia of Indo-European Culture*. - London: Taylor & Francis, 1997.
- Mamleva, L.A. “The formation of the Great Silk Road in the system of trans civilizational interaction of the peoples of Eurasia”, *Vita Antiqua*, Vol. 2, 1999.
- Pulleyblank, Edwin G. “Prehistoric East-West Contacts Across Eurasia: Notes and Comment. Pacific Affairs”, Vol. 47, No. 4 (Winter, 1974-1975), 500-508.
- Reuel, R. Hanks. “Muslims at the Crossroads: An Introductory Survey of Historical and Contemporary Aspects of Islam in Central Asia”, *Education about Asia*, Volume 10, Number 3 Winter 2005; Volume 10:3 Special Section on Asia in World History: 300-1500 CE, 39-42.
- Richthofen. “Silk Roads: Toward the Archaeology of a Concept”, *The Silk Road*, Volume 5 Number 1, Summer, 2007, 1-76.
- Putz, Catherine. “China-Kyrgyzstan-Uzbekistan Construction to Begin in October, Kyrgyz President Says”, <https://thediplomat.com/2024/05/china-kyrgyzstan-uzbekistan-construction-to-begin-in-october-kyrgyz-president-says/> (May, 8, 2024).
- Taner, Filiz. “Çin’in Küresel Tek Kuşak Tek Yol Girişiminde Türkiye’nin Konumu Üzerine Bir İnceleme”, *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Oğuzhan Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, 2020, 117-133.
- Wilson, Paul D. The Kushans and the Emergence of the Early Silk Roads. Master’s Thesis. Date: 2020. Publisher: University of Sydney, <https://hdl.handle.net/2123/23222> (May, 2024).
- Yoshida, Yutaka. “When did Sogdians begin to Write vertically?” *Tokyo University Linguistic Papers (TULIP)* 33, 2013, 375-394.
- Zamonov, A. *History of Bukhara Khanate*, Tashkent: Bayoz, 2021.

HOCA AHMET YESEVİ GELENEĞİNİN KAZAK HALKININ MANEVİYATINDAKİ ROLÜ VE ÖNEMİ

THE ROLE AND IMPORTANCE OF THE KHOJA AHMET YESEVI
TRADITION IN THE SPIRITUALITY OF THE KAZAKHS PEOPLE

HALİL ÇETİN*

Sorumlu Yazar

Öz

Türk kültürünün temel düşünce dünyasında Ahmet Yesevi, eserleri ve düşünceleri ile yaşadığı dönemi ve sonrasını etkilemiş bir şahsiyettir. Ahmet Yesevi, Türk halklarının manevi kaynaklarından birisi olan Türk tasavvuf anlayışının kurucusudur. Yesevi tasavvuf anlayışını, dünya görüşünü ve İslami düşünce yapısını etrafındakilere anlatmış ve aktarmıştır. Yaşadığı dönemdeki toplumlarda Türk halklarının geleneksel dünya görüşünün yanı sıra İslami değerleri de eserlerinde işleyerek Yesevilik anlayışının oluşmasını sağlamıştır. Yesevi, eserlerinde Allah'a inanma ve münacatı, itaat etmeyi ve tasavvufi görüşleri Türk halklarına Türk dilinde ifade etmiştir. Türk halkları, Yesevi'nin hikmetleri ile Arap-Fars maneviyatının etkisinden sıyrılarak geleneksel Türk maneviyatının etkisine girmiştir. Bu da Türk maneviyatının canlanmasına etki etmiştir. Yesevi, Türk halklarında şeriatın kendisine has özellikleriyle imanı sürdürülebileceklerini anlatmıştır. Ahmet Yesevi, bu düşünceler doğrultusunda Türk halklarının kendi maneviyat yapılarını değiştirmeden Yesevilik değerlerini ve gelenekleri oluşturmayı başarmıştır. Böylece Türk halklarını manevi değerlerini değiştirmeden kendi değerlerine ve geleneklerini oluşturmuştur. Ahmet Yesevi, yaşadığı toplumu kültürel, dini, ahlaki açıdan mükemmel bir hale dönüştürmek için ve İslamiyet'i anlatmak için yazdığı hikmetlerinde Kazak halkına, İslam dini, adalet, doğruluk, sabır, alçak gönüllülük, çalışma, helal kazanç, tevazu, hoşgörü, dayanışma ve yardımlaşma, paylaşma, eşitlik ve nefsin terbiyesi konuları anlatmaya çalışmıştır. Bu çalışmada, Ahmet Yesevi'nin Kazak halkının manevi dünyasına, toplumsal ahlak kurallarına ve değerlerine katkıları değerlendirilmiştir. Yesevi hikmetlerinin kültürel ve edebî açıdan Kazak halkına yansımaları da incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Kültürü, Kazak Halkı, Manevi Değerler, Ahmet Yesevi, Hikmetler.

Abstract

In the fundamental thought world of Turkic culture, Ahmet Yesevi is a person who influenced the period he lived in and the aftermath with his works and thoughts. Ahmet Yesevi is the founder of the Turkic understanding of Sufism, which is one of the spiritual resources of the Turkic people. Yesevi explained and conveyed his understanding of Sufism, his worldview and Islamic thought to those around him. In addition to the traditional worldview of the Turkic people in the societies in which he lived, he also used Islamic values in his works, thus creating the understanding of Yesevism. In his works, Yesevi expressed belief in God, supplication,

Araştırma Makalesi / Künye: ÇETİN, Halil. "Hoca Ahmet Yesevi Geleneginin Kazak Halkının Maneviyatındaki Rolü ve Önemi". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 405-419. <https://doi.org/10.60163/tkcbva.1604710>

* Dr. Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkoloji Araştırma Enstitüsü, Email: halil.cetin@ayu.edu.kz, ORCID: 0000-0001-8660-0290.

obedience and Sufi views to the Turkic people in the Turkish language. With Yesevi's wisdom, Turkic people got rid of the influence of Arab-Persian spirituality and came under the influence of traditional Turkic spirituality. This affected the revival of Turkic spirituality. Yesevi explained that Turkic people can maintain their faith with the unique features of sharia. In line with these thoughts, Ahmet Yesevi managed to create Yesevi values and traditions without changing the spiritual structure of the Turkic people. Thus, the Turkic people formed their own values and traditions without changing their spiritual values. Ahmet Yesevi tried to explain the Islamic religion, justice, truthfulness, patience, humility, work, halal earnings, humility, tolerance, solidarity and cooperation, sharing, equality and self-discipline to the Kazakh people in his written wisdoms to transform the society he lives in into a culturally, religiously and morally perfect state. In this study, Ahmet Yesevi's contributions to the spiritual world, social moral rules and values of the Kazakh people were evaluated. The cultural and literary reflections of Yesevi wisdom on the Kazakh people were also examined.

Key Words: Turkic Culture, Kazakh People, Spiritual Values, Ahmet Yesevi, Wisdom.

Giriş

Hoca Ahmet Yesevi, Türk kültür tarihinde yer alan birçok sufilerden ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Ahmet Yesevi, düşünceleriyle Türk halklarının birleşmesinde ve ortak değerlerde buluşmasında ana karakterlerden birisidir. Yetiştirdiği müritler aracılığıyla Türk İslam düşünce yapısını Orta Asya'dan Balkanlara kadar yaymış ve anlatmıştır.

Hoca Ahmet Yesevi, hem yaşadığı yüzyılda hem o dönemden günümüze kadar dünya görüşümüzü, düşünce sistemimizi ve kültürel değerlerimizi eylemleri ve söylediği hikmetleriyle her zaman etkileyen bir kişi olmuştur. Bundan başka olarak insanı özüne döndüren, onu İslami değerler ve mânen olgunlaştıran kişidir. Bunların yanında Ahmet Yesevi'nin kullandığı dil ve üslup halkın dilidir. Söylediği hikmetlerindeki sadelik ve anlaşılabilirlik, onu düşüncelerinin geniş halk kitlelerine ulaşmasında da etkili olmuştur.

Yesevi'nin düşüncesini ya da Divan-ı Hikmet'i anlayabilmek için yazıldığı dönemi ve dünya görüşünü besleyen düşünceleri incelemek gerekir. Kuşkusuz eser, şahsi bir mahsulden öte, çağının birikimini Yesevi imbiğinden geçerek ortaya koyan bir göstergedir. Bu gösterge elbette bir taraftan çağının birikimini ortaya koyarken diğer taraftan fikri şahsiyetini tasvir eder. Aynı şekilde, Divan-ı Hikmet ortak bir çabanın ya da söz konusu dönemin medeniyetinin bir bütün çabası olarak okunabilir. Nitekim metnin kaleme alındığı devri çapraz okumalara tabi tuttuğumuzda fikri, siyasi, kültürel ve tasavvufi boyutlar kendiliğinden ortaya çıkacaktır (Türer, 2017, 170). Yesevi'nin eserlerini baktığımızda yaşadığı dönemin yansımalarını, kültürel etkilenmeyi ve aldığı eğitimlerin izlerini İslami değerler ile birleştirerek kalem aldığını görebiliriz. Yesevi hikmetlerindeki dilin sadeliği ve halka yakın bir üslupla yazılması, onun Türk halklarının düşünce dünyasında ve kalplerinde derin izler bırakmış ve Türk kültür tarihine de yeni düşünce kapıları açmıştır.

Hocam Ahmet Yesevi, kendi döneminde olduğu gibi kendisinden sonra da Türk kültür coğrafyasında düşünceleri ve hikmetleriyle etkili olmuştur. Onun düşünce dünyasından süzülen hikmetleri ve sözleri, Türk halklarının birleştirici ve kaynaştırıcı gücü olmuştur. İslamiyet'in henüz tam anlamıyla kabul edilmediği dönemde Türkçe hikmetler söyleyerek halkın İslamiyet'i kabul etmesinde ve daha iyi anlaşılmasında yol göstericisi olmuştur. Yesevi ile başlayan dini-tasavvufi düşünce sistemi hem edebiyatta hem de kültürel hayatta etkili olmuş ve onun tesir ettiği bölgelerde hikmetleri ortak paydada buluşturucu güç olmuştur. Bu yönleriyle Yesevi'yi Köprülü, "geniş halk

kitleleri olan bir eğiticiydi” (Köprülü, 1984, 114) olarak nitelendirmektedir.

Orta Asya’da yaşanan siyasi ve sosyal karışıklıklar sonrasında 10. ve 11. yüzyıllarda Anadolu’ya birçok Türk halklarından göç yaşanmış ve göçler sonrası yaşam koşullarında bazı sorunlar ve zorluklar ortaya çıkmaya başlamıştır. “Tam anlamıyla kozmopolit bir karakteristik taşıyan bölge, göçmen toplulukların gelmesiyle birlikte yeni bir yapı kazanmaya başlıyordu. Türklerin İslamiyet’le tanışması gibi oldukça önemli bir sosyo-kültürel gelişim de buna eklenince etkileri günümüze kadar ulaşan ve Anadolu mistizmi/aydınlanması olarak nitelendirilebilecek bir dönemin de başlangıcı gerçekleşmiş oluyordu. Bu bağlamıyla Ahmet Yesevi, geniş halk topluluklarına yetiştirdiği dervişleri yoluyla İslamiyet’in şer-i ve şekli yönünün yanında insan sevgisi, anlayış ve hoşgörü temelinde oluşmuş tasavvufi yapısını da aktarmaya çalışıyordu. Sade ve anlaşılır bir biçimde yazdığı Hikmet’leri bir yandan orta Asya kültürünü İslamiyet’le harmanlarken diğer yandan Anadolu’ya hatta Balkanlar ve Rumeli’ye kadar uzanan geniş bir coğrafyada etkilerini göstermekteydi” (Canbay ve Nacakcı, 2017, 44).

Yesevi, Türk kültür coğrafyasını kendi düşünce sistemi ve Türk kültürünün değerleri ile birleştirerek yeniden şekillendirmesinde onun yaşadığı coğrafya ve aldığı eğitim de önemli olmuştur. “Ahmet Yesevi, bir süre Oturar’daki Arslan Bab isimli şeyhin yanında dinî-tasavvufî eğitim gördü. Onun da vefat etmesi üzerine başka şehirlerde eğitimine devam etti. Zamanın önemli ilim merkezlerinden Buhara’ya giden Ahmet Yesevi burada Yûsuf Hemedânî’ye intisap edip müridi oldu. Eğitimini bitirdikten sonra Yesi’de dergâh kurup insanları dinî ve ahlâkî yönden yetiştiren Hoca Ahmet Yesevi, tasavvufî düşüncelerini Türkçe ve sade şiirler ile anlatmış, hikmet adı verilen bu şiirler zamanla toplanarak Dîvân-ı Hikmet mecmuaları meydana gelmiştir”(Tosun ve Eraslan, 2019, 15). Ahmet Yesevi yaşadığı coğrafyanın düşünce ve inanç sistemini özümsemiş, onu yaşadığı dönemin kültürel değerleri ile birleştirmiş bir bilgidir. Onun öğretilerinden dönemin sosyo-kültürel yapısı, din anlayışı ve düşünce yapısını anlayabiliriz. Ahmet Yesevi, 12. yüzyılda Türk halkların dünya görüşlerini ve kültürel değerlerini yeniden şekillendiren bir bilgidir. Ayrıca insanı manevi yönden olgunluğa ulaştıran ve yesevilik geleneğini oluşturan kişidir. Yaşadığı dönemdeki ilim ve irfanın zirve noktasında olması ve onun bu yüksek ilim merkezlerinde dersler alması ve kendisini yetiştirmesi, düşünce sisteminin kalıplaşmasında önemli olmuştur.

Ahmet Yesevi, yaşadığı toplumu kültürel, dini, ahlaki açıdan mükemmel bir hale dönüştürmek için ve İslamiyet’i anlatmak için yazdığı hikmetlerinde, Türk halklarının hem bireysel hem de toplumsal olarak mutlu, huzurlu ve İslam dininin kaidelerini bilen kişiler olması için yazmıştır. Yesevi’nin hikmetlerine baktığımızda, Türk halkları arasında İslam dininin yayılması, tanıtılması ve insanlar tarafından sade bir dille yazılmasından dolayı kolayca anlaşılmasına ilaveten yanlış düşünce ve hareketlerden uzak durulması için de bir yol gösterici kaynak olmuştur. Yesevi, Türk halklarının konar-göçer bir yaşam sürdüğü veya bazı halkların yarı göçebe şeklinde yaşadığı dönemde bu halkların şehir yaşamına geçmesinde, modernleşmesinde ve medenileşmesinde göstermiş olduğu mücadele ve gayret de önemlidir. Böylece Yesevi, yaşadığı coğrafyada sadece İslam dinini anlatmamış ve öğretmemiş, yaşadığı dönemdeki Türk halklarının hem madden hem de manevi yönden gelişmesinde önemli katkılar yapmıştır.

Yesevi, Türk halklarının düşünce dünyasında, kültürel yaşamlarında her daim var olmuş bir kişidir. Onun öğretileri, düşünceleri ve eserleri Türk halklarına yol gösterici bir rehber olmuştur. Yesevi, İslam kültürünü ve değerlerini Türk halklarına anlatarak Türk Dünyasının aydınlanmasına da büyük katkı sağlamıştır. Yazdığı eserler ile

dönemini aydınlatmış, ahlak ve Hakk yolunu göstermiştir. Bundan dolayı “Yesevi’nin hikmet tarzı şiirleri asırlardan beri Kazak bozkırlarında yankılandığı gibi, Özbek köylerinde ve Kırgız çadırlarında tekrarlanmıştır. Özbekler çayhanelerde Yesevi hikmetleri okuyanlara “Yesevihan” adını vermişler, bu hikmetler özellikle Fergana vadisinde kadınlar arasında da okunmuştur. Kırgızlar’ın Divân-ı Hikmet’i ve Hakîm Ata’nın şiirlerini ihtivâ eden Bakırgan Kitabı’nı çocuklarına okudukları bilinmektedir. Âhîret’te Sırat Köprüsü’nde Ahmet Yesevi’nin Kırgızlar’a yardım edeceği şeklindeki halk inancı da Yesevilğin Kırgızlar üzerindeki tesîrini göstermektedir” (Tosun ve Eraslan, 2019, 29).

1. Ahmet Yesevi ve Kazak Kültürü

Toplumlar yaşadıkları çevre ve etkileşimde buldukları halklardan hem maddi hem de manevi olarak etkilenmiştir. Kazak halkı da uzun yıllar göçebe bir yaşam tarzı sürmüş ve İslamiyet öncesi din anlayışlarının etkisinden de hemen çıkamamıştır. Kazak halkı, yaşadığı toplum içerisinden önemli şahsiyetler çıkarmış ve onların düşüncelerinden etkilenmiştir. Yesevi de Kazak halkının yaşadığı coğrafya yani Türkistan bölgesinde eğitim almış ve ömür sürmüştür.

Hoca Ahmet Yesevi, yaşadığı dönemde ve ortamda Allah’ın varlığı ve birliğine, İslâm dininin özüne ters düşmeyen eski Türk millî geleneklerini dışlamamış, onları müsamaha ile karşılamış, onların dinle yoğrulan kültürüne değer katacak şekilde mana ve değer kazanmasını temin etmiştir. İşte Türk-İslam kültürünün oluşumu bu yolla başlamıştır. Onun bu metodu, Türklerin büyük bir zorluk çekmeden Müslüman olmalarını temin ettiği gibi, kimliklerini kaybetmemelerini de sağlamıştır. Burada Ahmet Yesevi’nin kendi ilmini geniş alana yaymasında ve İslâm’ı tanıtmada, düşünce ve çalışmasını “davranış hürriyeti” prensibi üzerine oturttuğunu söyleyebiliriz. Bu manada Ahmet Yesevi’nin Türk-İslâm Dünyasına en büyük hizmeti eski Türk töre, yasa ve ahlâk değerleriyle, İslâmî ahlâk esaslarını yakınlaştırıp, bağdaştırması olmuştur (Kenjetay, 1999, 121). Onun hakkında “Orta Asya Sofiliğinin temeli, Ahmet Yesevi ve Yesevilik tarafından o kadar güçlü bir şekilde atılmıştı ki, sonraki sûfi cereyanlar, mutlaka kendisini bu temele oturtmak zorunda olduğunu görmüşlerdir” (Ocak, 1996, 40) şeklindeki değerlendirmelerde Yesevi’nin toplumsal değerleri ve kültürü de iyi bilmesi ile onun eğitim anlayışını ve farkını göstermektedir. Bu sebeple Türk kültürünün izlerini de hikmetlerinde işleyerek Kazak halkına örnek bir yol gösterici olmuştur diyebiliriz. Kazak halkı onun bu düşünce dünyasından etkilenerek çocuklarını küçük yaşta bu öğretilerle ve Yesevi’nin hikmetleri ile terbiye ederek yetiştirmektedir (Çetin, 2022, 34).

Kazak halkının Müslümanlık sürecini, geleneksel düşünce dünyamızda, asırlar boyu benliklerimizde sakladıklarımızla ve ilim sahibi kişiler temelinde geliştirdik ve tanıdık. Geleneksel Kazak Müslümanlığı düşüncesi etrafında halkımızın birçok ruhani tecrübesinin kalıplaştığını söyleyebiliriz. Kazak halkı İslamiyet’le mutasavvıf ve dervişlerin vaazlarıyla tanışmıştır. Mutasavvıf ve dervişler halkın düşüncesine ve anlamalarına daha uygun olacak şekilde şiir, destan ve şarkılarla nasihatlerde bulunarak anlatmışlar ve İslamiyet’i yaymışlardır. Yesevi’nin düşünce dünyası ve nasihatleri Divan-ı Hikmet’teki şiirler yoluyla halka anlatıldı ve ulaştırıldı (Oşakbayeva, 2012, 80). Kazak bozkırlarında Yesevi’nin hikmetleri dönemin sözlü kültür taşıyıcısı olan kişilerce aktarılmıştır. Bu hikmetler sayesinde halk İslamiyet’i tanımış ve onun kaidelerini daha iyi anlamıştır. Bu düşüncelerin oluşmasında hem sözlü Kazak kültürü hem de Yesevi’nin düşüncelerinin sade bir dil kullanılarak şiirler

yoluyla halka ulaştırılmasıyla gerçekleştirilmiştir diyebiliriz.

Kazak sözlü edebiyatının uzun yıllar bozkır yaşam şekli ve kültüründen dolayı sözlü gelenek halkın yaşamında önemli bir yere sahip olmuştur. Yaşadıkları dönemlerde Kazak akın ve jıravları, halkın düşünce dünyasını kopuz ve dombıra ile yaşatmıştır. Dönemin korkusuz ve gücünü halktan alan akın ve jıravları, Kazak bozkırlarında doğruluk, adalet, ahlaki kurallar, İslami değerler vb. konularda şiirler söyleyerek Yesevi'nin düşünce sistemini halka anlatmış ve onların İslamiyet'i anlamalarına yardımcı olmuşlardır.

Sözlü kültür geleneğinin halk arasında yaygın kullanılması ve birçok kişi tarafından da sevilerek dinlenmesi, Yesevi'nin düşüncelerini halka ulaştırmada temel faktörlerden birisi olmuştur. Kazak halkı, Yesevi'nin hikmetlerini akın ve jıravların dile getirdikleri sözlerle toplumsal değerlerini şekillendirmiştir. Yesevi hikmetleri sözlü kültür taşıyıcıları olan akın ve jıravların şiirlerinde doğrudan geçme de onun düşünce dünyasını ve Türk halklarına İslami değerleri anlatması açısından örnekler sunmuştur. Dönemin sözlü kültür taşıyıcıları Yesevi öğretilerinden bildiklerini ve duyduklarını şiirlerine yansıtmış ve böylece de hikmetler dilden dile söylenerek halk arasında yayılmıştır. Hikmetlerin Türk kültür coğrafyasında ve Kazak bozkırında yayılmasında ve Kazak halkına İslami değerleri öğretmesinde dönemin akın ve jıravlarının yanında mutasavvıfları ve dervişleri de önemli bir rol oynamıştır. Yesevi'nin hikmetleri nasıl ki derviş ve mutasavvıflar aracılığıyla Türkistan'dan Anadolu'ya ve oradan da Balkanlara kadar yayılmışsa, Kazak bozkırlarında da yine aynı kişilerin yanında dönemin sözlü kültür taşıyıcıları da etkili olmuştur. Onların şiirleri aracılığıyla Kazak halkı Yesevi öğretileri ve nasihatlerini öğrenerek ruhani yönden beslenmiş ve İslamiyet'in yayılmasına etki etmiştir.

Kazak halkın yaşamında ve kültüründe önemli bir yere sahip olan Abay Kunanbayulu, Yesevi'nin hikmetlerinden etkilenmiş, hikmetlerde geçen doğruluk, Hakk yolu, ahlaki değerler ve İslami ahlak esasları vb. Kazak kültürü ile birleştirerek Yesevi gibi halkına doğru ve imanlı insan olma rol modelini anlatmıştır. Abay da Kazak halkının kültürü ve ahlaki değerlerini şiirleriyle anlatmış kişidir. Onun şiirlerinde Yesevi öğretilerin izleri görülmektedir. Abay da Yesevi gibi halkını Hakk yoluna çağırılmış, onları İslami değerlerle yaşamlarını sürdürmeleri gerektiğini anlatmıştır. Bu sebeple Yesevi öğretileri ve fikirleri, Abay'ın düşünce dünyasında Kazak kültürel değerleriyle harmanlanarak yeniden şekillenmiş ve halka Abay'ın yazdığı "Kara sözler" adlı eserine ulaşmıştır. Abay, Yesevi gibi halkına İslamiyet'i anlatmıştır. Abay bir şiirinde Allah'ın yoluna gönül vermeyi, onun Kur'an ile bizlere ulaştırmasını anlatmış ve Kazak halkına da bu yolda yürümelerini yani İslami değerler yolunda ömür sürmelerini nasihat etmiştir. Abay, şiirinde Kazak halkına şöyle söylemektedir:

Allah kusursuz evvelden, peygamber Hakk,
Mümin olsan, sen de ona benze,
Kur'an gerçek, Allah'ın sözüdür o,
Allah'ın bilgisine yetecek bilgin sınırlı.

(Kunanbayulu, 1995, 225).

Şeklindeki ifadesinden Abay da Yesevi gibi Kazak halkının Allah yolunda İslamiyet'in kaideleri boyunca ömür sürmelerini, doğru yolda yürümelerini anlatmıştır. Eğer ki sen bir faniysen, sen de peygamber gibi Allah yolunda hayatını sürdür diye halkına birçok defa şiirleri ile nasihatlerde bulunmuştur.

Ahmet Yesevi ve Abay Kunabayulu', Kazak halkının iki büyük bilgesidir. Onların eserlerinde doğru insan modelini anlatma ve insanlığa yol gösterme nasihatleri

görülmektedir. Bu yüzden Kazak halkı bu iki önemli şahsiyetin düşüncelerine ve nasihatlerine önem vermiştir. Onların bahsettiği ideal insan tipini anlamaya çalışmış ve onların bahsettiği nasihatlerden yola çıkarak hem çocuklarını eğitmiş hem de kendi yaşamlarına yön vermişlerdir.

Yesevi, Kazak halkına Divan-ı Hikmet’inde cimrilik, harama tamah, açgözlülük, yalan, hak yemek ve dünyevi hırslar reddelirken; İslam dini, adalet, doğruluk, sabır, alçak gönüllülük, çalışma, helal kazanç, tevazu, hoşgörü, dayanışma ve yardımlaşma, paylaşma, eşitlik ve nefsin terbiyesi vb. konularda öğütlerde bulunuluyor. Hırsın, açgözlülüğün, yalan ve riyanın, İslam’ın kurallarının yerine getirilmemesinin insana ve nefesine verdiği zararlar bahsediliyor. Hoca Ahmet Yesevi’nin Divan-ı Hikmet’inde verdiği bütün bu öğüt ve uyarılar, onun topluma eğitici bir rehber olduğunun örneklerindedir. Kazak halkı da çocuklarına bu öğreti ile eğitmek ve toplumsal ahlak kuralları içerisinde yetiştirmek için bunları kendisine bir rehber olarak almıştır. Kazak halkı ailecek Hoca Ahmet Yesevi Türbesi’ni ziyarete gider ve orada çocuklarına İslam’ı ve Yesevi kültürünü göstererek öğretmeye ve anlatmaya çalışır. Türbeye geldiklerinde onlara Hoca Ahmet Yesevi’nin hikmetlerinden örneklerle İslam’ı anlatırlar. Böylece çocuk da ailesinin kendisine vermiş olduğu bu eğitici ve yol gösterici terbiye ile yetişerek düşünce dünyasını oluşturmaktadır (Çetin, 2022, 34-35).

Ahmet Yesevi hikmetlerinde Kazak halkına yoksulu koru kolla, gariplere yardım et, onları sevindir ve yüzlerini güldür, gönüllerini okşa, elindekilerin kıymetini bil ve paylaşmayı öğren vb. nasihatlerde bulunmuş ve onların Hakk yolunda amel kılmalarını nasihat etmiştir. Buna şu hikmetini örnek verebiliriz:

Garîb, fakîr, yetimleri sevindiresin;

Parçalayıp azîz Cânını eyle kurbân;

Yiyecek bulsan, cânın ile misâfir,

Hakk’tan işitip bu sözleri dedim ben işte

(Bice, 2017, 46).

Yesevi bir başka hikmetinde, Allah’ın kulu olsan sen herkes gibi İslam yolunda yürümeyi, Kur’an’dan her kim söylese onları bilip ve anla demiştir. Ancak Yesevi hikmetlerinde insanları kandıran, aldatan ve onları ayet ve hadisler aracılığıyla yanlış yola çekenlerden de uzak dur diye de nasihatlerde bulunmuştur. Bu düşünce Abay’ın eserlerinde de Kazak halkına birçok defa anlatılmıştır. Yesevi ve Abay da Allah yolunda yürüyen insanın gönlü, niyeti ve amalinin temiz olduğunu söylemiştir. Yesevi hikmetlerinde açgözlü, başkalarının rızıklarını alan kişileri eleştirmiş ve o kişilerden uzak durmayı söylemiştir. Yesevi’nin nasibine ne düşmüş ise ona şükreden, rızkını helalinden kazanan kişi olduğunu ve bunu da Türk halklarına nasihat etmesini şu hikmetinden görebiliriz:

Ümmet olsan, garîblere uyar ol sen,

Âyet ve hadîsi her kim dese, duyar ol sen,

Rızık, nasîp her ne verse, tok gözlü ol sen,

Tok gözlü olup şevk şarâbını içtim ben işte

(Bice, 2017, 44).

Kazak halkı arasında Yesevi’nin bu hikmetin yansımaları görülmektedir. Kazak halkı, çocuklarına ve birbirlerine, sohbet esnasında açgözlü insanların konusu geçtiğinde, başkalarının hakkına alan ve helal rızık kazanmayanlar durumu söz konusu olduğunda Yesevi hikmetinde geçen sözlerden örnekler vermektedirler. Örneklerden başka Yesevi’nin helal kazancı nasihat ettiğini, molla ve hocaların doğru

yoldan çıkmalarını eleştirdiğini, nasiplerine şükür etmeyenlerine açgözlü olduğu gibi daha birçok ahlaki değerleri işlediğini görmekteyiz. Yesevi'nin Kazak halkı arasında helal kazanmak ile ilgili bir efsanesi de yayılmıştır. Kazak halkı bu efsane ile helal kazanç elde etmenin güzelliğini ve manevi huzurunu dilden dile söyleyerek geçmişten günümüze kadar kültürel belleklerinde saklayarak getirmiştir. Yesevi'nin alın teri döküp helal kazanma ile ilgili halk arasında yayılan efsanesi şu şekildedir.

Ahmet Yesevi hazretleri vakitlerini üçe ayırırdı. Günün büyük bölümünde ibâdet ve zikirle meşgûl olurdu. İkinci kısmında talebelerine zâhiri ve bâtını ilimleri öğretirdi. Üçüncü bölümünde ise alın teri ile geçimini sağlamak üzere tahta kaşık ve kepçe yaparak bunları satarı. Bir rivayete göre, onun hâlden anlar bir öküzü vardı. Bu öküzün sırtına bir heybe asar, içine de yaptığı kaşık ve kepçeleri koyup Yesi çarşısına salıverirdi. Kim kaşık ve kepçeden alırsa ücretini heybenin gözüne bırakırdı. Mâl alıp da ücretini vermeyen olursa, öküz o kimsenin peşini bırakmaz, nereye gitse peşinden o da giderdi. Adam ücreti heybeye koymadıkça o kimsenin yanından ayrılıp başka yere gitmezdi. Akşam olunca da Ahmet Yesevi'nin evine gelirdi (Bice, 2017, 21).

Kazak halkı arasında yayılan bu efsaneye bakıldığında, Yesevi geleneğinin ve öğretilerin bir olay etrafında şekillenerek efsaneleştiğidir. Türk halklarına ve Kazak halkına bu efsane ile doğru insan tipi, hak, hukuk ve alın teri ile kazanç elde etmenin yolu gösterilmiştir. Alın terine ve helal kazanca riayet etmeyen, insanları dolandırıp kazançlarına göz dikenlerin toplum içerisinde ayıplandığını ve dışlandığı öküzün kaşık parasını vermeyen kişiyi takip etmesiyle aktarılmıştır.

Türk kültüründe halk arasında tarihi şahsiyetler etrafında efsaneler oluşur ve nesilden nesile aktararak yayılır. Yesevi ile ilgili Kazak halkı arasında çocukluk, gençlik, şeyhlik, ölümü ve ölüm sonrası dönemi içeren birçok efsane anlatılmaktadır. “Hoca Ahmet Yesevi”nin şahsiyeti etrafında Kazak bozkırlarında halkın hafızasında yaşamaya ve anlatılmaya devam eden bu tarz anlatılar, bazen gerçek bazen de hayalî unsurların eklenmesiyle ortaya çıkmış ve kulaktan kulağa aktarılarak günümüze kadar ulaştırılmıştır. Sözlü kültürün hâlâ canlı bir şekilde yaşamaya devam etmesinin de sebebiyle, söz konusu anlatılar, tarihî gerçekliklerin efsanevi ve menkıbevi bilgilerle karışmış şeklinde karışımıza çıkmaktadır” (Nerkiz, 2023, 631).

Yesevi'nin insanları erdem ve ahlak sahibi kişiler olması için hikmetlerinde birçok kez nasihatlerde bulunmuştur. Kazak halkı da bu hikmetlerden okuyarak kendilerini güzel ahlak sahibi, manevi olgunlaşma ve ahlaki ideallere sahip olmaya çalışmıştır.

Yesevi'nin ‘Hikmet geleneği’ kuşkusuz ahlaki bir tarzda gelişmiştir. Bu gelenek, hikmet ve hal ilminin mahiyetini, yolun ilke ve amaçlarını ruhi ve psikoteknik deneyimlerden oluşturan bir mahiyettedir. Bu çerçevede “Yesevi yolu”nu, insana iradesini nasıl kullanacağını, Allah’a nasıl kulluk edeceğini, nasıl saadeti kazanacağını gösteren bir “kendini bilme” sanatı olarak niteleyebiliriz. Başka bir ifadeyle yol, insanın nasıl iç huzura ulaşacağını, toplumda birlik ve beraberliğin nasıl sağlanacağını gösteren, insanları her türlü bölünme ve parçalanmadan korumaya çalışan psikolojik ve sosyal baskıları/engelleri öğreten bir doktrin görünümündedir. Dini açıdan bu doktrin, İslam’ın ruhunu; halkın anlayabileceği bir tarzda ifade eden, insanın kendisini tanıyarak Hakk’a yönelmesini, ahlaki bir hayat ile insan-ı kâmil olmasını sağlayan; toplumsal birlik ve dayanışmanın/sosyal ilişkilerin inananları tevhit ekseninde topladığı bir güçtür (Türer, 2017, 171). Bu düşünceler ve ahlaki değerler Yesevi hikmetleri ve onun etrafında oluşan efsaneler aracılığıyla Kazak halkına ulaşmıştır. Kazak halkı Hoca Ahmet Yeseviye, Yesevi Ata/Babamız diye hitap etmektedir. Onlar için Yesevi, bir bilge ve atadır. Kazak halkı onun düşünce dünyasından süzülen ve

kâğıda dökülmüş hikmetlerinden her zaman faydalanmış, onları kendi kültürel dünyalarını, maneviyatlarını ve geleneksel değerlerini yaşatmada rehber edinmiştir.

Sünnet imiş, kâfir de olsa, verme zarar,
Gönlü katı, gönül inciticiden Allah şikâyetçi,
Allah şahid, öyle kula “Siccîn” hâzır,
Bilgelerden işitip bu sözü söyledim ben işte
(Bice, 2017, 46).

Mümin değil, hikmet işitip ağlamıyor,
Erenlerin söylediği sözü dinlemiyor,
Âyet hâdis, Kur’ân’ı anlamıyor
Bu rivâyeti Arş üstünde gördüm ben işte
(Bice, 2017, 53).

Yesevi’nin yukarıda geçen hikmetinde “sünnet” kavramı ile İslamiyet’in insanlara yol göstericiliği anlatılmaya çalışılmıştır. Burada Yesevi, Hz. Peygamber’in İslam âlemine örnek davranışlarını, yaptıklarını ve Allah yolunda nasıl kullar olmamız gerektiğini anlatmaktadır. Kazak halkı da bu hikmetlerden İslamiyet’teki sünnet kavramını anlayarak, doğru ve ideal insan olma yolunda neler yapması gerektiği örneğini hikmetteki sözler aracılığıyla da öğrenmektedir diyebiliriz. Ayrıca, Yesevi hikmetinde, *Sünnet imiş, kâfir de olsa, verme zarar, Gönlü katı, gönül inciticiden Allah şikâyetçi* sözlerinde de toplumsal değerler, ortak ve birlikte yaşama ahlakı, insanların birbirlerine olan davranış ve hareketlerinin nasıl olması gerektiği de vurgulanmaktadır. Böylece Yesevi, kimsenin kalbini kırmama, kul hakkıyla Allah karşısına gelmeme gibi konuları hikmetlerinde işlemesi, Kazak halkının birlikte yaşama ve toplumsal ahlak kuralları içerisinde birbirine saygılı ve kul hakkı yememe konularında onlara yol gösterici olmuştur. Çünkü Kazak halkı yaşadıkları coğrafyanın özellikle de Türkistan bölgesinin Yesevi diyarı olmasından dolayı, toplumsal konularda, ahlaki değerler etrafında birleşme konusunda ve İslamiyet’in gerektirdiği gibi yaşama şeklinde her zaman şunu söylerler: Bizler, Yesevi Ata/Babamızın yaşadığı ve mezarı olan yerdeyiz. Bizler onun gösterdiği ve hikmetlerinde söylediği gibi barış ve huzur içinde yaşamalıyız”.

Türk kültüründe insanlar var oldukları andan itibaren bir güce sığınmış ve o güçten yardım istemiştir. İslamiyet öncesi bu güçler; yer, su, dağ, taş, orman, güneş, ay vb. gibi cansız varlıklar olmuştur. İslamiyet sonrası insanlar Allah’ın varlığına sığınmış ve her şeyi ondan diler ve ister olmuştur. Ancak insanlar yine doğrudan Allah’tan istemenin yanında yaşadıkları coğrafya ve bölgelerdeki eren, evliyalar aracılığıyla da Allah’tan dilek ve isteklerinin gerçekleştirilmesi için onların mezar ve türbelerinde dualar etmiştir.

Türkistan’da birçok ziyaret yerleri vardır. Bunlar içerisinde Arstan Bab ve Ahmet Yesevi Türbeleri en çok ziyaret edilen ve adak kesilen yerlerdir. Yesevi Türbesi, Kazak halkı açısından çok önemli bir yere sahiptir. Sadece Kazak halkı için değil, Türk halkları için de Yesevi Türbesi özel bir yere ve manaya sahiptir. Çünkü Hoca Ahmet Yesevi, Türk Müslüman mistisizmi geleneğinin kurucusu olarak kabul edilir. Bununla birlikte Kazaklar için sayısız kutsal yer arasında merkezi bir kutsal alan olan Hoca Ahmet Yesevi Türbesi özel bir yer işgal eder ve bunun için Türkistan şehri “Küçük Mekte” olarak anılmıştır (Zholdassuly, 2024, 51).

Kazak gelenekleri ile Yesevi düşünceleri ortak değerlerde buluşmuştur. Kazak halkı evlendiklerinde ilk olarak Arstan Bab ve Ahmet Yesevi Türbelerini ziyarete gelerek burada dua ederler. Evliliklerini hem Arstan Bab ve Ahmet Yesevi ziyaretleri sağlamlaştırmak hem de bu kutsal kişilerin mezarlarında dua ederek evlilik hayatına ilk adım atmak istemektedir. Buradan da görüldüğü gibi Kazak halkının manevi ve gündelik yaşamında Yesevi etkisi her zaman hissedilmektedir.

Arstan Bab ve Ahmet Yesevi Türbelerine gelen ziyaretçiler, sadece Kazak halkı değildir. Türk dünyasının çeşitli halklarından birçok ziyaretçi gelmekte ve dualar etmektedir. Yesevi türbesinde gerçekleştirilen ritüeller arasında Mekke’de olduğu gibi etrafını kimileri üç kimileri de yedi defa tavaf ederek dönerler. Bu da Türk halklarının Mekke’den sonra kutsal gördükleri bir mekân olduğunun göstergesidir. Kazak halkı aynı zamanda Yesevi türbesine gelerek manevi arınma ve iç huzur aramaya da gelmektedir. Buraya gelenler, her zaman bir istek veya ihtiyaç doğrultusunda gelmemektedir. Kazak halkı, türbeye geldiğinde kendi geleneklerini de yaşatmaktadır. Türbe ziyaretine gelenler Kazak halkının geleneksel inançları çerçevesinde yedi şelpek¹ veya ak oramal² bırakmaktadır. Ziyaretçiler, türbe içerisinde Ahmet Yesevi’nin mezarını bir pencere arkasından görebilmektedir. Bu pencerenin yanında bir görevli hoca Kur’an’dan ayet ve süreler okur. Oraya ihtiyaç ve dileklerde bulunmak isteyenlerin adına hoca tarafından dualar yapılır ve ziyaretçiler oraya gönüllerinden koptuğu miktarda para bağışlar. Bütün bunlar, Yesevi’nin Kazak halkının manevi dünyasındaki yerini ve önemini göstermektedir. Kazak halkı bu türbeye gelerek Yesevi öğretilerini, onun söylediklerini ve İslam’ın kaidelerini yeniden düşünme imkânı bulur. Yesevi’nin gösterdiği ve hikmetlerinde bahsettiği Allah yolunda ibadet etmeye devam eder. Yesevi öğretileri ile Kazak gelenekleri de bu konu da iç içe geçmektedir. Bir taraftan Allah ile aralarında elçi olarak gördükleri Ahmet Yesevi’yi anarlar ve ona dua ederler bir taraftan da kültürel değerlerini Yesevilik geleneği ile yaşatırlar. İşte bütün bunlar Kazak halkı ile Yesevi öğretilerinin bir gelenek içerisinde birleştiğinin örnekleridir.

Kazak halkının İslamiyet yaşam kültürü içerisinde eski Türk inanç sisteminden çokça örnekler vardır. Atalar ruhu inancı bağlamında türbe ziyareti inancı da oldukça yaygın olarak devam eden bir süreçtir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi halk, Yesevi türbesine gelerek bazı ritüeller gerçekleştirir ve eski Türk inanç sisteminin örneklerini de yansıtır. Kazak halkı, eski Türk inanç sistemi olan atalar ruhuna çok önem vermektedir. Kazaklarda atalar kültü, evin erkeğinin soyundan devam etmektedir. Bu sebeple eve gelin gelen kişi Kazak geleneklerindeki atalar kültürüyle bağlı olan geleneklere de çok saygılıdır. Ata ruhu ile türbe kültürünün birlikte varlığını sürdürmesi Yesevi geleneğiyle de bağlantılıdır. Çünkü Kazak halkı yedi ata geleneğine yani şecere geleneğine çok önem vermektedir. Kazak halkı çocuklarına küçük yaşlardan itibaren yedi atasını anlatır ve onların ruhlarına karşı saygı duymayı da öğretir. Onlar, ata ruhlarının her an onlar birlikte olduklarını düşünür. Bu sebeple onları yattıkları yerde rahatsız etmemek için birtakım inanç ve pratikler gerçekleştirirler. Ata ruhu ve türbe inancının birlikte var olduğu düşüncesi, Kazak halkının gündelik yaşamına da yansımıştır. Onlar, Yesevi Ata/Baba olarak gördükleri bu kutsal yere gelerek onun aracılığıyla Allah’tan istek ve dileklerde bulunurlar.

Kazak halkı arasında ata ruhlarına saygı ve onların huzur içinde yatmasını anlatan bir söz vardır. Kazaklar, “Öli razı bolmay, tiri bayımaydı” (Ölü razı olmadan, insan

1 Hamurdan yapılan yuvarlak pişi.

2 Eşarp.

huzurlu olmaz) diye atalar ruhuna ne derece önem verdiklerini göstermektedir. Buradaki anlam ve manaya baktığımızda Kazak halkı, ata ruhlarına saygı ve onlara dua etmeye çok önem vermektedir. Çünkü onların yapabildikleri yani ruhlarının ata ruhlarının huzur içinde yatmalarının ancak dua ile olacağını bildiklerinden onlara dua etmeden bu dünyada huzurlu olamayacakları düşüncesidir. Ayrıca bu sözden ölen kişilerin yani ruhların arkasından iyi işler yapmaları gerektiğinin düşüncesidir. Yesevi de eserinde İslam dinin gereklerini kendi düşünce süzgecinden geçirerek halka ulaştırmıştır. Onun hikmetlerinde de sadece bu dünya için değil, ölüm sonrası yaşam için de insanın İslamiyet'in belirttiği kurallar içerisinde hareket etmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu sebeple Yesevi, Divan-ı Hikmet'in Kur'an'dan alındığı din ve sünnet anlayışı yani onun anlamı olduğunu söylemiştir. Yesevi, bu eseriyle insanlara İslami değerlere uygun yaşam sürmelerine yardımcı olacağını vurgulamıştır. Kazak halkının manevi dünyasına da bu düşünceler etkili olmuştur. Yesevi bu düşüncelerini hikmetinde şöyle ifade etmiştir:

Benim hikmetlerim Sübhân'ın fermânı
Okuyup bilsen, hepsi Kurân'ın anlamı

(Bice, 2017, 489).

Yesevi'nin hikmetlerinde bahsettiği ve vurguladığı önemli konulardan birisi de insan sevgidir. Eserlerinde Yesevi, iyilik yapma, iyi insan rol modeli, insanın faydasına ve onun hayrına olan bütün işleri insanlara anlatmaya çalışmıştır. Yesevi, sadece insanın kendisine iyilik yapma değil, etrafına da faydalı bir birey olmanın öneminden bahsettiği hikmetlerinde bu konu üzerine çokça örnekler vererek nasihatlerde bulunmuştur. İyilik yapmanın insanın ruhunu tazeleyen, ona Allah'ın gücünü ve merhametini hatırlatan da bir eylem olduğundan bahsetmiştir. İşte bütün bu eylemleri yapmada sadece iyi niyetli olmak değil, inanç unsuru da vardır. İslamiyet'in de insancıl yaşam kaideleri arasında olan iyilik yapma, Yesevi geleneğinde de halka anlatılmıştır. Bütün bunlar Kazak halkının düşünce dünyasında yer etmiş ve onların yaşam şekillerine yansımıştır. Kazak halkı, hikmetlerden okuyarak iyi insan rol modelini ve İslamiyet'in de bahsettiği iyi insan olma özelliğini yansıtmaya çalışmıştır.

Yesevi hikmetlerinde imanın önemi de vurgulanmıştır. O, iman ile hayat sürenlerin Allah yolundan ayrılmayanların her zaman Allah'ın şefaatine nail olacağını eserlerinde dile getirmiştir. Kazak halkı da bu düşüncelerden etkilenmiş, onun söylediklerini dinlemiş ve uygulamaya çalışmış bir halktır. Yesevi iman ile ahirete giden kişilerin ölümsüz olduklarını da söylemiştir. Bunu hikmetinde şöyle söyler:

Dirilikte din nevbetini iyi vur,
Âhiretin gereğini burada hazırla,
Kul Hoca Ahmet imân üzere tayib ol,
İmân ile varan kullar ölmez imiş.

(Bice, 2017, 489).

Yesevi yukarıdaki hikmetinde bütün insanlığa bu dünyada Allah'ın emrettiklerini yap ve ahirette huzur içinde olursun demektir. Kazak halkının maneviyatına bu sözler etkili olmuştur. Kazak halkı, çocuklarını elinden tutup camiye götürdüklerinde, türbeye alıp geldiklerinde onlara bu sözlerden örnekler vererek İslam'ın kurallarını yerine getirmeyi öğretmektedir. Bu durumlar genellikle yaşça büyük kişilerce çok daha fazla dile getirilmektedir. Çünkü Kazak halkının yaşam sürecinde bir baskı altında yaşama ve dinini rahatça yerine getirememeye zamanları olmuştur. Sovyet yönetimi altında uzun yıllar yaşamış Kazak halkı İslami değerlerini gönüllerince yaşamamıştır. Bu zor zamanlarda Yesevi hikmetlerinden örnekleri molla, hoca, akın,

jırav vb. dinleyerek İslami düşüncelerini ve ibadetlerini korumaya çalışmışlardır. Burada molla, hoca gibi doğrudan İslami değerleri akın ve jıravlar eserlerinde işlememiştir. Onlar hikmetlerden bazı parçalar sunarak halkının İslami değerlerinin canlı kalmasına yardımcı olmuştur.

Ahmet Yesevi şiirlerinde Tanrı tasarımının önemli işlevlerinden birisi de insanları kötülüklerden sakındırma amacıdır. Kötülük, yani kötü olma durumu, iyiliğin tersine insanın zararına olan tüm hal ve davranışları olarak nitelendirmek mümkün olur. İyilik insanın temel vicdani eğilimlerinden biri iken, kötülük ise temel vicdani retlerinden birisidir. Ahmet Yesevi, şiirlerinde şeytanın insanı kötülüklerden alıkoyan argümanların başında ibadetlerin geldiğini söylemiştir. Özellikle namazın hikmetlerin genelinde bu yönüyle ön plana çıktığı görülür. Ayrıca, cennetin insanı iyiliğe teşvik etmesinin karşısında cehennem de dünya hayatının sonunda ceza kimliği ile insanı beklemekte ve bu durum Yesevi'nin hikmetlerinde ortaya konulmaktadır (Ersöz, 2021, 379). Kazak kültürel dünyasında ve düşünce sisteminde Yesevi öğretilerinden cennet ve cehennem kavramı da yer etmiştir. Kazak halkı cennetin güzelliklerini, cehennemin azabını hem Kur'an-ı Kerim'den hem de Yesevi hikmetlerinden okuyarak öğrenmiştir. Bu cennet ve cehennem kavramlarını Yesevi döneminde kendisi etrafındakilere anlatırken zamanla yetiştirdiği derviş, müritler aracılığıyla günümüze kadar gelmiştir. Kazak halkı da Yesevi yolundan ve dergâhından geçen şakirtlerinin mezar ve türbelerine giderek dualar etmektedir. İşte bütün bunlar, Yesevi öğretilerinin ve nasihatlerinin Kazak halkının manevi dünyasına yansımadır. Yesevi hikmetinde cennet ve cehennem konusunu şu şekilde anlatır:

Kıyâmet gün Allah'ım özü hâkim olacak,
Güç gösterenlerin tümünden öcünü alacak,
Cennetlik-cehennemlik hepsini soracak,
Öleceğim diye sanmaz mısın ey zâlim?

(Bice, 2017, 481).

Yesevi, yukarıdaki hikmetinde insanların büyülenmemesini, zulüm yapmamasını, Hakk ve İslam yolundan şaşmamalarını anlatmıştır. Aksini yapanların da Allah'ın mahşer gününde bütün yaptıklarını soracağını hatırlatarak onları İslam'ın kurallarına göre yaşamaya çağırmıştır.

Kabre girer cehennem ateşi heybet ile,
Korkmayan, korkacak orada ibret ile,
Fayda olmaz o şu günü hasret ile,
Tevbe edip yanmaz mısın ey zâlim?

(Bice, 2017, 481).

Cehennem ateşinden kurtulmanın ibadet olduğunu yukarıdaki hikmetinde dile getiren Yesevi, insanları yaptıkları hata ve günahlardan tövbe etmeye ve Allah'ın bağışlayıcılığına sığınmalarını nasihat eder. Bu fani dünyada Allah'tan korkmayanların ahirette korku içinde olacağını söylemiştir. Bütün bu cehennem ateşi ve günahkâr olmadan kurtulmanın yolunu anlatan Yesevi hikmetleri, Kazak halkının manevi dünyasına da etki etmiştir. Kazak halkı, cehennem azabından kurtulmanın yollarını Kur'an'dan sonra Yesevi hikmetlerini okuyarak ve dinleyerek kendilerini manevi yönden beslemişlerdir.

İnsanların kendilerini olduklarından başka görmemelerini, böbürlenmemelerini Yesevi hikmetlerinde dile getirmiştir. Yesevi'ye göre insanın kendini başkalarından üstün görmemesini ve kibirlenmemesini sağlamanın temel yolu melamettir.

Dindarlıkla övünmek, kibirlenmek kötü bir durumdur. Yesevi hikmetinde bu durumu şöyle söyler:

Kul Hoca Ahmet kötülerin kötüsü sen,
Herkes buğday el tutmaya samanı sen,
Yoldan sapan günâhkârların câhili sen,
Gelin yığılın zâkir kullar zikir söyleyelim.

(Bice, 2017, 155).

Yesevi'nin bu hikmetinde insanların kendilerini olduklarından başka gösterme, büyükleme gibi duygulardan uzak durması gerektiği vurgulanmıştır. Kazak halkı da bu hikmetlerden okuduğunda kendisinin ne durumda olduğunu görmesi, yolundan sapmadan hayat sürmesini öğrenmiştir. Bu düşünceler Yesevi hikmetleri ile Kazak halkına dönemin molla ve müritleri tarafından aktarılmış ve anlatılmıştır. Kazak halkı da bu kişilerden Yesevi nasihatlerini dinleyerek ideal insan olma yolunda kendilerine çekidüzen vermeye çalışmışlardır.

Yesevi hikmetlerinde kadına verilen önem ve değer de işlenmiştir. “Yesevi dergâhında kadın ve erkelerin birlikte zikir çekmeleri diğer tarikatlar tarafından ayıp ve uygunsuz olarak görülmüştür. Yaşanılan bu durumdan rahatsız olan başka bölgelerdeki tarikat liderleri, Ahmet Yesevi'ye ceza vermek için Türkistan'a Baba Maşın'ı göndermiştir. Bu konuyla ilgili olarak akın/şair Jüsip Beyzavid'in iki dörtlük şiiri halk arasında saklanmıştır. Bu şiir şöyledir:

Duymuştu Baba Maşın o zamanda,
Ahmet adlı şeyh çıktı diye Türkistan'da,
Birlikte sohbet ediyormuş kız ile erkek,
Diyerek ceza vermeye Türkistan'a geldi dostlar.

Geldi de gördü o Maşayık'ı³,
Sen misin ey şeyh azdıran insanları.
Evet, azgın da, yoldan çıkan da benim, bilgin,
Deyip, Hazret ona cevap verdi dostlar”

(Kartabayeva, 2017, 142).

Yesevi hikmetlerinde işlenen kadına değer verme konusu toplumsal eşitlik kurallarının da bir örneğini göstermektedir. Kazak halkı Yesevi'nin bu düşüncesinden etkilenmiş ve eski Türk kültüründeki kadına değer verme geleneğini de sürdürmüştür. Türk kültürüne bakıldığında handan sonra eşinin de saygın bir yerinin olması Türk-İslam kültüründe kadına verilen değeri göstermektedir. Bütün bu düşünceler Kazak halkının manevi dünyasına yansımış ve onlarda gündelik yaşamlarında bu durumlara dikkat etmişlerdir.

Yesevi'nin yukarıda bahsettiğimiz kadın ve erkek birlikte mecliste zikir çekmesiyle ilgili Kazak halkı arasında bilinen ve anlatılan bir efsane de vardır. Efsane şu şekildedir:

Baba Maşın Ahmet Yesevi'nin müridi olmadan önce Horasan şehrinde bir evliyadır. Baba Maşın etrafında birçok müridi olan tanınmış ve belli kerametleri olan kişidir. Bu kerametlerinden dolayı Baba Maşın, kendisini çok beğenen ve böbürlenlen bir kişi olmuştur. Bu büyüklemesinin büyüüne kapılıp Ahmet Yesevi'nin meclisinde kadı ve erkeklerin aynı yerde birlikte zikir

3 Din adamı, din başkanı.

çektğini işitmiştir. Onların birlikte oturduklarını görüp Yesevi'yi suçlamak istemiştir. Ancak Ahmet Yesevi'nin sözüyle, Hakim Ata ve Muhammed Danişpan onu kolundan tutmuştur. Baba Maşın'a orada Yesevi kerametlerini gösterdikten sonra Baba Maşın'da hatasını anlayıp Yesevi'nin şakirdi olup dergâhına gitmiştir (Korganbekov, 2014, 68).

Yesevi'nin hikmetlerinde geçen kadına değer verme ve onlara da eşit şartlarda hak verme konusu işlenmiş bu da Kazak halkına örnek olmuştur. Yukarıda örneğini verdiğimiz şair Jüsip Beyzavid'in şiirinde ve Baba Maşın ile ilgili olan efsanesinden de görüldüğü gibi Kazak halkı için kadının toplumdaki yerini göstermesi açısından örnekler vardır.

Ahmet Yesevi, Kazak halkının düşünce dünyasına yaşadığı dönemden günümüze kadar her zaman etki etmiş ve onların manevi dünyalarının kalıplaşmasında rol oynamıştır. Kazak halkı da bu manevi beslenmeden ve aydınlanmadan oldukça etkilenmiş ve Yesevi hikmetlerinin verdiği nasihatleri kendilerine örnek alarak yaşamlarında bu öğretileri ve nasihatleri uygulamaya çalışmaktadırlar.

Her toplumun bir manevi ve ruhani besleyicisi olmuştur. Türk halklarının manevi dünyasının önemli kişilerinden olan Ahmet Yesevi yetiştirdiği şakirtleri ile hem yaşadığı coğrafya olan Türkistan'ı etkilemiş hem de şakirtleri aracılığıyla Anadolu'yu mayalamıştır. Türk halklarının sağlam temeller üzerinde durmasında ve geleceğe ulaşmasında Ahmet Yesevi gibi topluma rehber olup onlara doğru yolu gösteren kişiler etkili olmuştur. Kazak toplumunun da manevi yönden güçlü kalmasında onun hikmetlerinin payı oldukça önemlidir. Kazak halkının Sovyet zamanında dini saklaması ve yaşatması açısından da Yesevi'nin rolü Kazak halkı için önemli olmuştur. Kazak halkı, Yesevi'nin türbesini ziyaret etmek ve burada dua etmek için her yıl Türkistan'a gelerek ibadet yapar. Türk dünyası için ikinci Mekke olarak görülen yani Türk halklarının manevi başkenti olan Türkistan şehri, her yıl birçok yerli ve yabancı turisti ağırlar. Bu da hem diğer halkların hem de Kazak halkının manevi dünyasına Yesevi'nin ne derece etki ettiğinin de bir göstergesidir.

Sonuç

Ahmet Yesevi, yaşadığı dönemde ortaya koyduğu düşünce ve eylemler Türk halklarının maneviyatının gelişmesinde ve kalıplaşmasında etkili olmuştur. Onun yazdığı hikmetler Kazak halkının toplumsal değerlerini, ahlak kurallarını, yaşam şekillerini ve İslam dinini anlamada etkin rol oynamıştır. Yesevi hikmetlerinde geçen iyi insan olma, Hakk yolunu bilen, günah işlemekten sakınan ideal insan tipi rol model olarak insanlara sunulmuştur. Yesevi hikmetlerinde bu ideal insan olmak için neler yapmalı nelerden kaçınmalı bunları sade ve açık bir dille Kazak halkına ve diğer toplumlara sunmuştur.

Orta Asya yani Türkistan coğrafyasında yaşayan halkların dini ve manevi gelenekleri büyük bilge Ahmet Yesevi ve onun mirası ile gelişmiştir. Kazak bozkırlarında konar-göçer yaşam süren halkın İslamiyet'i kabul etmesinde ve anlamasında Yesevi, onun yetiştirdiği şakirtler ve tarikat geleneği kilit rol oynamıştır.

Yesevi'nin Kazak halkının manevi dünyasına etkilerinden birisi de evlenen çiftlerin ilk olarak kutsal gördükleri Yesevi'nin türbesini ziyarete gelmeleridir. Onlar buraya gelerek evliliklerini İslami değerler içerisinde başlatmak ve Hoca Ahmet Yesevi'nin duasını alarak evlilik hayatına başlamak istemeleridir. Bu da Yesevi'nin Kazak halkının maneviyatına önemli bir etki ettiğinin göstergesidir. Yesevi, Kazak halkına Divan-ı Hikmet'inde cimrilik, harama tamah, açgözlülük, yalan, hak yemek

ve dünyevi hırslar uzak durmalarını öğretmesi açısından Kazak halkının manevi olgunluğa ulaşmasında da yardımcı olan rehber kişidir. Onun halk arasında birçok efsanesinin yayılması ve anlatılması da Kazak halkının düşünce dünyasındaki yerini göstermesi açısından önemlidir. Çalışmada, Kazak toplumunun İslami değerleri ve kurallarını öğrenmede, yaşamada ve korumada Yesevi hikmetlerinin etkisi örnekler üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. O, Kazak bozkırlarına İslamiyet’i sade ve anlaşılır bir dille sunarak Kazak halkının ruhani yönden de gelişmelerini ve İslamiyet’i daha iyi anlamalarını sağlamıştır diyebiliriz. Yesevi’nin düşünceleri ve nasihatleri Kazak şairlerini de etkilemiştir. Kazak şairleri şiirlerinde Yesevi’den örnekler sunarak halkına hem Yesevi öğretilerini hem de İslam’ın kaidelerini anlatmışlardır. Yesevi’nin Kazak bozkırlarında şairler aracılığıyla okunan hikmetleri, Kazak halkının edebî ve sosyal hayatına da etki ettiği görülmüştür. Yesevi hakkında söylenen efsaneleri Türkistan bozkırlarında anlatan Kazak şairleri, halkının manevi yönden güçlü ve sağlam olmasında da etkili olmuştur.

Kazak halkına Yesevi’nin fikirleri ve düşünceleri, geçmişten günümüze kadar ulaşmış ve nesilden nesile manevi değerleri canlılığını korumuştur. Günümüz Kazak halkının yaşamına ve türbe ziyaretlerinde de bu Yesevi izi ve etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Yesevi, Kazak halkının bir bütün olmasında ve manevi değerler etrafında birleşmesinde önemli bir yeri olan pirdir.

Kaynaklar

- Bice, Hayati, *Divan-ı Hikmet, Hoca Ahmet Yesevi*, (Ed. Mustafa Tatcı), Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2017.
- Canbay, Alattin ve Nacakçı, Zeki, “Hoca Ahmet Yesevi Öğretisinin Türk Müzik Kültürüne Yansımaları”, *Bilgi Dergisi*, Ankara, 2017, Kış, S. 80, (ss. 43-75).
- Çetin, Halil, “Günümüz Kazak Halkının Çocuk Terbiyesinde Yesevi Kültürünün Etkisi ve İzleri”, *Yeni Türkiye Dergisi*, Kazakistan Özel Sayısı II, s. 124, (ss. 32-40), 2022.
- Ersöz, Derya, *Ahmet Yesevi, Hakim Ata ve Yunus Emre’de Tanrı Tasarımı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2021.
- Kartabayeva, Erke, “Hoca Ahmet Yesevi Geleneğinin Türk Halkları Maneviyatındaki Yeri”, *Hoca Ahmet Yesevi’nin Mirası*, (Ed. M. Eren, A. Turganbaev, N. Şimşek ve A. Amirbek). Avrasya Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Almatı, 2017.
- Kenjetay, Dosay, “Hoca Ahmet Yesevi: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Aralık, 1999, Yıl: 1, S.2, (ss. 105-129).
- Korganbekov, Bolat, *Koşa Ahmet Yasavi Esimine Bağlı Añız, Äpsana, Hikayalar*, Effekt, Almatı, 2014.
- Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 5. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1984.
- Kunanbayulu, Abay, *Şığarmalarının Yeki Tomdık Jiynağı, Ölenler Men Avdarmalar*, I. Tom, Yajuvşı, Almatı, 1995.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul, 1996.
- Nerkiz, Mustafa, “Kazak Halk Anlatılarında Hoca Ahmet Yesevi ve Suri Halkından Hareketle Ahlaki Değerler Öğretisi ve İdeal İnsan Tipi”, Mustafa Arslan Armağanı, (Ed. Adem Öger, Mehmet Surur Çelepi), Paradigma Yayınları, Çanakkale, 2023.
- Oşakbayeva, J. B., “Yasavi Şığarmaşılığı Dästürlü Kazak Düniyetanımının Neğizi”, *Yasavi Älemi*. Türkistan, 2012, S. 3-4 (120), (ss.79-87).
- Tosun, Necdet ve Eraslan, Kemal, *Hoca Ahmet Yesevi Külliyatı*, (Ed. Zülfikar Güngör), Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2019.
- Türer, Celal, “Ahmet Yesevi Düşüncesinin Evrenselliği ve Değerler Sistemi”, *Hoca Ahmet*

Yesevi'nin Mirası, (Ed. Mustafa Eren, Askar Turganbaev, Nevzat Şimşek, Aidarbek Amirbek), Avrasya Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Almatı, 2017.

Zholdassuly, Talgat, "Sovyet Kazakistan'ında Tasavvuf: Komünistlerin Yesevilik ve İşanlara Yönelik Faaliyeti", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 109, (ss. 49-77), 2024.

Extended Abstract

Ahmed Yassawi is one of the most important figures of Turkish-Islamic thought and has had a profound influence on the people living in Turkestan in terms of Islam and morality. Living in the 12th century, Yasawi played a major role in the spread and understanding of Sufism and Islam among the Turks and in the preservation of social values. The life and teachings of Ahmed Yassawi laid the foundation stones of Turkish Sufism and had a great influence on the Turkic peoples. The most well-known work of Ahmed Yassawi is 'Divan-ı Hikmet.' This work serves as an important source reflecting his spiritual thoughts, teachings, and perspective on Islam. In 'Divan-ı Hikmet,' Yasawi conveyed profound teachings on topics such as closeness to God, human love, morality, and patience, expressing them in simple poetic language. The work contains Yasawi's exhortations directing the people to religious and mystical understanding.

Kazakh culture has a rich heritage, shaped by the deep historical and cultural heritage of Central Asia. Kazakh people, as part of the Turkic peoples, possess cultural characteristics such as a nomadic lifestyle, traditional music, dances, handicrafts, and hospitality. Kazakhs are known among the Turkic tribes for their nomadic life, especially in the vast steppes of Central Asia. This way of life has deeply influenced their art, literature, and social structure. Ahmed Yassawi is an important figure who had a significant religious and cultural influence on the Kazakh people. Living in the 12th century, Yassawi is known for his mystical teachings and for spreading the inner, spiritual aspects of Islam among the people. It can be said that Ahmed Yassawi was highly respected in the Turkic world, especially among the Kazakhs. Yasawi's teachings focused on the mystical aspects of Islam and left a significant mark on the culture, religious life, and worldview of the Kazakh people. Kazakhs have strictly adhered to the teachings of Ahmed Yasawi and kept his spiritual thoughts alive in their culture. Yasawi's views played a significant role in shaping the Kazakh people's acceptance of both traditional and spiritual aspects of Islam.

In Kazakh culture, based on Yasawi's teachings, especially 'mysticism' and 'religious morality,' are highly valued. Yasawi's teachings have been a key influence in shaping the way of life of the Kazakh people. Ahmed Yasawi's universal values, such as human love, patience, humility, and tolerance, hold an important place in the traditional way of life of the Kazakhs and their social relations. In Kazakh culture, hospitality, helping people, and a peaceful and tolerant approach are among the values fed by Yasawi's teachings. Yasawi's influence is not limited to the past; the interest in Yasawi continues in Kazakhstan today. The teachings of Ahmed Yasawi continue to be influential in shaping religious, cultural, and social life in Kazakhstan, and his legacy holds a significant place in the identity of the Kazakh people. Yasawi's mausoleum, as one of the most important religious and cultural centers of Kazakhstan, attracts many visitors. This mausoleum has become not only a religious site but also a symbol reflecting the historical and cultural identity of the Kazakh people.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE YARDIMLAŞMA ÖRNEĞİ: İMECE USULÜNDEN YARDIM SANDIKLARINA*

EXAMPLE OF SUPPORT IN TURKISH CULTURE: FROM İMECE METHOD TO AID FUNDS

BUMİN KÜÇÜK**

Sorumlu Yazar

Öz

Türk kültürünün en önemli özelliklerinin başında yardımlaşma gelir. Özellikle kırsal bölgelerde hayvancılıkla ve çiftçilikle ilgilenen kişilerin desteklenmesi ülkenin gelişip kalkınması adına büyük bir önem taşımaktadır. Başlangıçta köylüler arasında imece usulüyle yardımlaşma söz konusuyken bu zamanla kurumsal bir hale evrilmiştir. İmecedeki kasıt hem ekim ve hasat işlerinin karşılıklı yardımlaşma ile yapılması hem de ürün bedellerinin bir karşılık beklenmeksizin kamu yararına bırakılmasıdır. Zamanla sadece kol gücüyle birbirine yardım eden kişilerden ve karşılıksız devlete ürün vermekten ziyade çiftçilere tarımsal faaliyetlerinde yardımcı olacak ciddi kurumlara ihtiyaç duyulmuştur. Bu doğrultuda onların ihtiyaçlarının kapsamlı ve ciddi şekilde uygun koşullarda karşılanabilmesi adına önemli adımlar atılmıştır. İlk ciddi uygulama 1863 yılında Midhat Paşa tarafından başlatılmıştır. 1867’de ise resmî bir nizamname yayınlanarak zirai kredi teşkilatına ilişkin esaslar belirgin bir hale getirilmiştir. İlgili tarihi takip eden ve Ziraat Bankası’nın kurulmasına kadar geçen süre zarfında Osmanlı Devleti bünyesindeki vilayetlerde zirai kredi uygulaması yaygınlaştırılmıştır. Böylece temel misyonu zirai faaliyetleri desteklemek olan Ziraat Bankası’nın kurulmasına giden süreç de başlatılmıştır. Midhat Paşa’nın temellerini attığı zirai kredi teşkilatı yine onun gayretleriyle hazırlanan nizamnameyle kurumsallaşmıştır. Böylece zirai kredi iş ve işlemleri Osmanlı Devleti’nde ilk defa devlet mevzuatına girmiştir. Bu çalışmada Ziraat Bankası’nın kurulmasına giden yolu hazırlayan yardım sandıklarının ortaya çıkışı, misyonu, faaliyetleri gibi hususlar dönemin kaynaklarından hareketle ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Kültürü, Yardımlaşma, Ziraat Bankası, Memleket Sandıkları.

Abstract

One of the most important characteristics of Turkish culture is cooperation. Supporting people who are interested in animal husbandry and farming, especially in rural areas, is of great importance for the development and progress of the country. While initially there was cooperation among villagers through the method of collective labor, this evolved into an institutional form over time. What is meant by collective labor is that both planting and harvesting work is done with mutual assistance and that the product prices are left to the public benefit without expecting anything in return. Over time, instead of people who only help each other with their physical strength and give products to the state without expecting anything in return, serious institutions that will help farmers in their agricultural activities were

Araştırma Makalesi / Künye: KÜÇÜK, Bumin. “Türk Kültüründe Yardımlaşma Örneği: İmece Usulünden Yardım Sandıklarına”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 421-439. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1621270>

* Bu makale tarafımdan hazırlanan *Ziraat Bankası Tarihi 1863-1938* isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., E-mail: bkucuk@ziraatbank.com.tr, ORCID: 0000-0002-5786-3005.

needed. In this direction, important steps were taken to meet their needs comprehensively and seriously under suitable conditions. The first serious application was initiated by Midhat Pasha in 1863. In 1867, an official regulation was published and the principles regarding the agricultural credit organization were clarified. During the period following the relevant date and until the establishment of the Ziraat Bank, agricultural credit application was widespread in the provinces within the Ottoman State. Thus, the process leading to the establishment of Ziraat Bank, whose basic mission was to support agricultural activities, was initiated. The agricultural credit organization, whose foundations were laid by Midhat Pasha, was institutionalized with the regulation prepared with his efforts. Thus, agricultural credit transactions were included in state legislation for the first time in the Ottoman Empire. In this study, issues such as the emergence, mission and activities of the aid funds that paved the way for the establishment of Ziraat Bank were discussed based on the sources of the period.

Key Words: Turkish Culture, Solidarity, Ziraat Bank, Homeland Funds.

Giriş

XIX. yüzyıl Avrupalı devletlerin Osmanlı ekonomisi üzerinde yarı sömürgeci bir tutum izlemelerinin yanı sıra, devleti parçalamaya yönelik politikalarını yoğunlaştırdıkları bir dönemdir. Britanya'nın dünya ticareti üzerindeki etkinliği ve hâkimiyetini artırmaya yönelik çalışmaları, Rusya'nın Asya ve Kafkaslar üzerinde egemenlik kurmaya yönelik politikaları ve beraberinde Akdeniz'e inmeyi amaçlayan girişimleri dönemin en belirgin askerî ve siyasi makro ölçekli girişimleridir. Osmanlı Devleti'nde meydana gelen bozulmalar üzerine Ortodoksların Ruslar, Katoliklerin Fransızlarca sahiplenilmesi, bu unsurlar üzerinde gerek dinî gerekse milliyetçi ayrılıkçı hareketlerin beslenmesi ile bu dönem büyük sorunların yüz üstüne çıktığı bir dönem olarak belirginleşti. XIX. yüzyılda Şark Meselesi olarak adlandırılan bu durumun temelinde Avrupa-Türk ilişkileri yatıyordu (Kodaman, 1983, 162-163). Avrupalı büyük devletlerin Osmanlı topraklarını parçalama ve Osmanlı Devleti'nin varlığını sonlandırmaya yönelik çalışmalarının yoğunlaştığı ve bu konuda âdeta ortak bir hedefe kitlenmişlercesine çoğu zaman kendi içlerinde bile çıkar çatışmalarından kaynaklı anlaşmazlıkların da yer aldığı bir süreç yaşandı (Kurmuş, 1982, 12).

Avrupalı devletlerin kendi aralarındaki bu çıkar çatışmaları Osmanlı'nın varlığını bir müddet daha sürdürmesinde etkili oldu. Osmanlı Devleti çoğu zaman Avrupalı büyük devletlerin çıkar çatışmalarından istifade ederek bir tür denge politikası yürüttü. Ancak süreç incelendiğinde Osmanlı Devleti üzerinde yürütülen yıkıcı politikaların, artarak devam ettiği görülür. Tanzimat ile birlikte içinde bulunulan sorunların çözüme kavuşturulabilmesini teminen gerek idari ve hukuki gerekse sosyoekonomik dönüşümü sağlamak üzere birçok tedbir ortaya konuldu. Tanzimat'la birlikte tarımda üretim alanlarının genişletilmesi, ederi yüksek olan ürünlerin yetiştirilmesi konusunda teşvikler sağlanması, üretim modellerinin daha modern hale getirilmesi amacıyla makine ve donanım ithaline yönelik çalışmalar yapıldı. Zirai üretimde teşvik ve üretilen ürünlerin ticaretine yönelik serbest ekonomi uygulamaları devreye alınmaya çalışıldı. Devletin tekel işletmeleri ve mubayaalarının büyük bir kısmı ortadan kaldırıldı (Güran, 1992, 224-225). Ekonomik ederi yüksek olan ürünlere ilişkin olarak pamuk üretiminde öşür muafiyeti sağlandı. Zeytin yetiştiricilerine uzun süreli vergi avantajları getirildi. İpek böcekçiliği konusunda da benzer muafiyetler getirildi (Güran, 1992, 226). Hayvancılık ile ilgili olarak halka verimi yüksek olan ırka sahip koyun dağıtımı ve yetiştiricilere yine uzun vadeli vergi avantajları sağlandı. Bu dönemin göze çarpan diğer destekleyici çalışmalarından biri ise zirai kredi konusunda önemli düzenlemeler yapılarak devlet eliyle çiftçilere üretimlerini finanse edebilmelerini teminen günün şartlarına göre daha ucuz faiz oranları ile kredi

tahsisi sağlanmış olmasıdır. Başlangıçta deneme amaçlı olarak gerçekleştirilen bu uygulamalar zaman içinde bütün vilayetlerde yaygınlaştırıldı (Güran, 1992, 227).

1. Memleket Sandıkları

Memleket Sandıkları ilk olarak Midhat Paşa'nın valiliğinin üçüncü yılı olan 1863 yılının Kasım ayı sonunda bir cuma günü Pirot (Şehirköy'ü) kasabasında faaliyete başladı (Atasagun, 1958, 570; Ortaylı, 1974, 46; Koç, 2004, 411). 1867 yılında ise özel bir mevzuata tabi tutularak Memleket Sandığı adı altında Osmanlı Devleti'nin birçok yerinde yaygınlaştırmaya çalışıldı (Kılıç, 2005, 108). Memleket Sandıklarının ilk filizlendiği ve gelişim gösterdiği alan Osmanlı Devleti'nin Rumeli toprakları olması tesadüfi değildir. Bu hareketin Midhat Paşa tarafından başlatıldığı düşünüldüğünde valilik yaptığı bu sahada faaliyetlerin hızlı bir gelişim göstermesi oldukça normaldir. İlk defa Şehirköy'de faaliyete başlayan Memleket Sandığı'nın başarılı bir görüntü sergilemesi ve arzulanan neticeleri vermesiyle birlikte sandıklar yaygınlaştırılmıştır. Midhat Paşa'nın yönetim alanının ve etkinliğinin bulunduğu Tuna Vilayeti döneminde hızlı bir gelişim görülmektedir. Tuna Gazetesi'nin ilk sayısında sandıklara yönelik verilen bilgiler ilgili tarihlerde sandıkların gelişimine yönelik fikir sahibi olmamıza katkı sağlamaktadır (Tuna, nr. 1, 6 Şevval 1281 (4 Mart 1865), s. 1-2; İbrahimov, 2006, 47).

Mevzuat esaslarının Midhat Paşa tarafından belirlendiği Memleket Sandıklarının en önemli özelliği, gücünü tamamıyla üretici ve köylüden alan, köylünün çalışmasına dayanan, son derece eşitlikçi esaslar üzerine kurulan, düşük faizle köylünün finansman ihtiyacını karşılamayı amaçlayan bir ikraz sandığı olmasıdır. Memleket Sandıklarına gerekli olan sermaye, ilk etapta üreticilerin müşterek ve mecburi yardımı esasına göre ve yerel olarak toplandı (Atasagun, 1939, 2; Savran, 1935, 35-62). 1867 yılında Memleket Sandıkları Nizamnamesi'nin devreye alınması ile birlikte sandıklar Osmanlı topraklarının genelinde yaygınlaştırmaya başlandı (Düstur, 1. Tertip, C II, s. 387-398). Çıkarılan uygulamadaki esas ve usullerle valiliklere talimatlar gönderildi. Bu anlamda valilikler sandıkların kurulmasından ve yaygınlaştırılmasından birinci derecede sorumlu tutuldular. Nitekim 9 Kânunusani 1286 (1871) tarihli İdare-i Umumiye Vilayet Nizamnamesinin 3'üncü kısım 11'nci maddesi uyarınca "... menafî umumiye ve itibar ve ihtar sandıkları ihdası... Birinci derecede valilere muhavvel olup, bu vazifeden her birinin ifası, dereceyi saniyede mütealliki aleyhim olan daire ve idarelere havale olunur" ifadesiyle valilikler görevlendirildi (Düstur, 1. Tertip, C I, s. 625-651, M. 11). İlerleyen tarihte yayınlanan 25 Muharrem 1293 tarihli İdare-i Umumiye-i Vilayet hakkındaki talimatta "ziraat mahsulatının teksiri ile buna müteallik olan Menafî Sandıkları sermayesinin hüsnü istimal ve ıslahı muhasebatına bakılması" valilerin asli görevi olarak nitelendirildi (Düstur, 1. Tertip, C III, s. 24-32; Hazar, 1986, 90). Sandıklara ait ürünlerin satılmasında ürünlerin düşük fiyattan satılmaması ve sandıkların zarar görmemesi için Memleket Sandıkları Nizamnamesi'nin ikinci maddesi uyarınca valilere görev verildi (Düstur, 1. Tertip, C II, s. 387-398). 1883'e kadar sandıklar yerel olarak faaliyette bulunuyordu. Sandıklar tam manasıyla kurumsal bir yapıda disipline edilerek merkezi bir kontrol mekanizmasının parçası olmadığından, bu anlamda ilgili dönem aralığında sandıklara ilişkin detaylı bilgilere kısıtlı rastlanılmaktadır.

Memleket Sandıklarının ilk yıllarında sermaye gereksinimleri imece usulüne göre temin edildi (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 58, 234; Türkiye Cumhuriyeti Ziraat Bankası, 1938, 21; Atasagun, 1939, 3). İmecedeki kasıt hem ekim

ve hasat işlerinin karşılıklı yardımlaşma ile yapılması hem de ürün bedellerinin bir karşılık beklenmeksizin kamu yararına bırakılmasıdır. Bu yönüyle, Midhat Paşa'nın imeceyi disiplin altına aldığı, başka bir ifadeyle mecburi ve teşkilatlı bir imece sistemi oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bu sistemde köy ihtiyar heyeti köy etrafında işlenebilecek köye veya devlete ait bir tarla bulmakta ve köylüler bu tarlayı bütün vasıtalar kendilerine ait olmak üzere müştereken ekip biçmekteydi. Bu müşterek çalışma modelinde köylüler arasında iş yapma biçiminde bir eşitlik söz konusu olup, her hane müşterek tarlanın yarım dönümünü işlemekteydi. Köylülerin işlerinin aksamaması için müşterek tarlaların imece usulü işlenmesi cuma günlerine bırakılırdı (*Türkiye Cumhuriyeti Ziraat Bankası*, 1938, 22). Ekilecek mahsul ilk zamanlarda mısır olarak benimseniyordu (Atasagun, 1958, 3), elde edilen mahsul, kaza merkezine götürülerek köy ihtiyar heyetinin veya hükümetin denetimi altında satılmakta, edilen gelir ise sandıklarda sermaye olarak biriktirilmekteydi (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 58, 234). Bu ortak çalışma biçiminden başlangıçta oldukça olumlu sonuçlar alınsa da ilerleyen süreçte birtakım sıkıntılar baş gösterdi. İmece usulü kaldırılarak sermaye temininde daha sağlam bir kaynak yapısı oluşturuldu (Türkiye Cumhuriyeti Ziraat Bankası, 1939, 22; Atasagun, 1939, 3). Yeni uygulama ile çiftçilerden yarım kile buğday alınması uygulamasına geçildi, bu yöntem uzun yıllar boyunca uygulandı.

Memleket Sandıklarının faaliyete başlayabilmesi için her kazada en az iki yüz liranın toplanması gerekiyordu. Memleket sandıklarında yerel olarak toplanan sermaye yine yerel olarak kullanılırdı. Bir kaza merkezinde faaliyete geçen Memleket Sandığı ancak o kazaya bağlı olan köylerdeki üreticilere işlem yapabiliyordu (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 58, 235; *Türkiye Cumhuriyeti Ziraat Bankası*, 1939, 22). Memleket Sandıklarınca çiftçi olmak şartı ile herkese şahsi kefaletle veya rehinle veya her ikisi birlikte olmak üzere teminat karşılığında borç verilirdi. Verilen borç aylık %1 oran ile faizlendiriliyordu. Ödeme süresi minimum üç ay ve bir yıllık zaman dilimleri arasında belirlenir, bir çiftçiye verilebilecek borç miktarının üst sınırı yirmi lirayı geçmezdi (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Basma Bağışlar nr. 58, 234; Türkiye Cumhuriyeti Ziraat Bankası, 1939, 23; Atasagun, 1939, 4).

İlk yıllarda sandıklar genellikle pazar alanlarının kurulduğu yerlerde, pazarın kurulduğu günlerde faaliyette bulunurdu (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Basma Bağışlar nr. 58, 234; *Türkiye Cumhuriyeti Ziraat Bankası*, 1939, 23). Özellikle hafta pazarının kurulduğu günlerde işlemde bulunulmasına yakın köylerden kasabalara alışveriş için gelen köylülerin oluşturduğu yoğunluk gerekçe gösterilmektedir. Nitekim pazarın kurulduğu günler dışında kayda değer bir kalabalık ve yoğunluğun bulunmayışı da diğer günlerde sandıkların açık tutulmamasının nedeni sayılmaktadır. İşlem yapılan gün sayısı kredi talebinin yoğunluğuna ve kasabaların gelişimine bağlı olarak zaman içinde arttı. Nitekim sandıklar tarafından dağıtılan kredilere ilginin artması ile birlikte, 1867 yılından itibaren çalışılan gün sayısı Babıali'den izin alınmak suretiyle haftada iki güne çıkarıldı.

Memleket Sandıklarının hesap işleyişinde kasım ayının da önemli bir yeri bulunmaktaydı (Atasagun, 1939, 5). Bu tarihte hesaplara incelenmek üzere kapanış verilmekte, idare amiri yönetiminde kurulan bir komisyon ile gerekli denetim ve kontroller sağlanarak gelir tespiti yapılmaktaydı. Sabit masraflar haricinde kalan faiz gelirlerinden sağlanan tutarlar ile sandıkların bulunduğu yerlerin gerek eğitim gerekse imarla ilgili ihtiyaçlarının karşılandığı görülmektedir (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Basma Bağışlar nr. 58, 234). Nitekim bu yönüyle değerlendirildiğinde sandıklar sosyoekonomik açıdan faaliyette bulunduğu yerlere katma değer sağlıyordu.

Başlangıçta, sandıkların faaliyetlerinden oldukça faydalı kazanımlar elde edildi, 1867’de yayınlanan tebligatla Osmanlı coğrafyasının genelinde memleket sandıklarının yaygınlaştırılması yoluna gidildi (Atasagun, 1939, 5). Bizzat Midhat Paşa tarafından kendi ifadesi ile “tarifname” adıyla isimlendirilen bir tüzük hazırlandı. Hatta bu tüzük örnek teşkil etmesi ve sandıkların yaygınlaştırılmasına katkı sağlaması için 19 Recep 1281, 6 Kanunuevvel 1280 (19 Aralık 1864) tarihlerinde sadarete gönderildi. 1867 yılında Babiali tarafından nizamnamenin yürürlüğe konulmasına kadar, Memleket Sandıklarının Suret-i Tertibi ve Sermayenin İdaresi ve Menafi ve Temettuatının Sarfi adlı layiha ile uygulamada kaldı (Kılıç, 2005, 108). Bu layihanın yürürlükte olduğu zaman dilimi içinde elde edilen tecrübelerle 17 Rebiyülevvel 1284 (1867) tarihli Memleket Sandıkları Nizamnamesi oluşturuldu. 1867 tarihli Nizamname beş ana bölümden oluşmakta olup, ilgili bölümler sermaye yapısı, sandıkların durumu, niteliği ve yönetimi, kredilendirme koşulları, menafi gelirleri ve kayıtların sağlıklı tutulmasına ilişkin başlıklar içermektedir.

Memleket Sandıkları Osmanlı Devleti’nde birçok kazada kuruldu, zaman içinde yaygınlaştı. Faaliyette bulunduğu her yerde istenilen şekilde çalışmaması, zaman içinde memleket sandıklarında meydana gelen yapısal sorunlar ve bu sorunlara bağlı olarak gerçekleşen kronik bozulmalar, sandıkların etkinlik ve verimliliklerini düşürdü. Sandıkların gelişmemesinin ve etkinliklerini kaybetmelerinin başlıca nedenleri, yerel olarak idare edilmeleri, kontrol mekanizmalarındaki eksiklik ve düzensizlikler, sermaye gereksinimlerinin belirlenen usul ve esaslara göre elde edilmemesi ve verilen kredilerin sağlıklı şekilde takip edilmemesi olarak sıralanabilir.

2. Ziraat Sandıkları

Memleket Sandıklarının gelişim sürecinde 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’nın oldukça önemli bir yeri vardır. Memleket Sandıklarının en çok gelişim gösterdiği ve en verimli çalışmaların yürütüldüğü Balkan topraklarında yaşanan savaşlar ve bu savaşların sonucunda meydana gelen mağlubiyetin etkisi oldukça yıpratıcı oldu. Sandıkların mevcut durumu bozuldu, savaş neticesinde sandıklar ciddi zarara uğradı (Bulgaristan’da Ziraî Kredi, 1929, 10). 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’na kadar Memleket Sandıkları muntazam bir şekilde faaliyetlerine bu bölgede devam etti. Rus işgali ile Osmanlı Devleti aleyhine sandıklarda ciddi bozulmalar ve kayıplar yaşandı (Çelik, 2010, 72). Balkanlarda en işlevsel ve rol model olarak işleyişleri ve verimlilikleri en iyi şekilde süren memleket sandıklarının bu şekilde elden çıkması sandıkların geneli üzerinde sancılı bir durum oluşturdu. Osmanlı-Rus Savaşı sonrası yaşanan bu olumsuz durum yalnızca memleket sandıkları için olumsuz bir tablo oluşturmadı, Osmanlı topraklarında bulunan sandıkların geneli üzerinde sıkıntı meydana getirdi. Nitekim savaş sonrasında birçok sandığın gelirlerine el konuldu (Akyıldız, 1996, 60-61, 100).

Savaşın sona ermesiyle birlikte Ruslar, Memleket Sandıklarının işleyişini incelediler, 28 Haziran 1878’de bir nizamname yayınlayarak memleket sandıklarının Ziraat Sandıkları olarak idare ettiler (İleri, 1941, 146). Sandıkların faydalı olduğuna kanaat getirdiklerinden sandıkların faaliyetlerine engel olmadıkları gibi, sandıkların işleyişini artırmak amacıyla birtakım düzenlemelerde de bulundular. Bu düzenlemelerin ortak yönü, sandıkların daha güçlü bir sermaye yapısına kavuşturularak, uzun vadede sandıkların daha da güçlendirilmesinin hedef alınmış olduğu izlenimi ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu nizamnamede alınan kararlar şu şekilde özetlenebilir: Sermaye artışını desteklemek amacıyla mevcutta alınan zirai emlak vergisinin %5’i oranında

ek bir vergi alınması; Depozito kabul etme konusundaki kısıtlamaların kaldırılması; borçlandırma faizlerinin düşük tutularak belirli bir sınır konulması; gayrimenkul ipoteği konusunda arazi dışında emlakların da teminata alınmasının önünün açılması; sandıkların sermaye yapılarının zaman içinde daha da güçlendirilmesi amacıyla elde edilen sandık kârlarının on beş yıl boyunca sandık sermayelerine eklenmesi hususları sayılabilir.

Toprakların Osmanlı egemenliğinden ayrılması ve Rusların da bölgeden çekilmesi sonrasında Bulgar egemenliğinde kalan sandıklar heba edilmedi. Bilakis muhafaza edildi. Osmanlı Devleti'ne bağlı Bulgar Prenslığı sınırlarındaki Memleket Sandıkları için 1882'de bir kanun çıkarılarak, bu topraklardaki Memleket Sandıklarına Ziraat Sandıkları adı verildi (BOA, İ.MTZ. (04), 8/325; Akgün, 1984, 199). Ziraat Sandıkları, Bulgaristan'ın bağımsızlığını kazanması sonrasında da faaliyetlerine devam etti (Erçin, 2004, 24). Günümüz Bulgaristan topraklarını kapsayan alan içinde 1863-1878 yılları arasında 48 adet Memleket Sandığı faaliyette bulunuyordu, bu sandıkların ilgili dönemdeki sermaye mevcutlarının 660.000 akçenin üzerinde olduğu tahmin edilmektedir (Atasagun, 1939, 16). Bulgaristan'ın bağımsızlığını elde etmesi sonrasında da Ziraat Sandıkları da faaliyetlerine devam etti, bu topraklarda ayrı bir koldan devam eden Ziraat Sandıkları 1903 yılında birleştirilerek Bulgaristan Ziraat Bankası'nın kurulmasında temel yapı taşı oldu. Mevcut sandıklar da banka şubesi haline getirilerek hizmet vermeyi sürdürdü.

Padişah iradesi ile kurulan Ziraat sandıklarının etkin ve verimli yönetilebilmesini teminen sandıkların işleyişine yönelik ayrıntılı bir düzenleme yapıldı ve 1882 yılında Vilayet Genel Meclisinde kabul edildi. Bu düzenlemeler incelendiğinde sandıkların banka müessesesine benzer şekilde organize edildiği görülmektedir. Sandıklarda yapılan işlemlere ait kayıtlarının nasıl yapılacağı, iş ve işlemlerin kimler tarafından ne şekilde hangi esaslara göre yerine getirileceği belirlendi. Yine ilgili nizamnamede sandıklara tanınan vergi istisnalarından bahsedildi, sandıkların işleyişinin daha muntazam yürütülebilmesi amacıyla mülki idareye de sorumluluk verildi (BOA, İ.MTZ. (04), 8/325; BOA, ŞD, 2001/5, 30).

Hesapların işleyişine düzen getirilerek, borç alacak ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde kayıt altına alınması sağlandı. Koçanlı senet kullanımı ve standart tek tip defter düzenine geçilmesiyle bu işleyişin alt yapısı oluşturuldu. İş ve işlemlere getirilen bu detaylı düzenlemeler, yapılan işlemlerin takip ve kontrolünün sağlanmasına da katkı sağladı. Bu yönden baktığımızda bu düzenlemelerin risk ve sorumluluk doğurucu işlemlerin önüne geçilmesini amaçladığı kanaati oluşmaktadır. Sandıkların bu düzenlemeler ile kurumsal yapıya daha da yaklaştırılmaya çalışıldığı düşünülmektedir. Ziraat sandıklarının temel amacı memleket sandıklarından farklı değildir. Temel amaç yine çiftçilerin üretim faaliyetlerinde ihtiyaç duyduğu finansmanın gerçek ihtiyaç sahipleri olan bizzat üretim faaliyetinde bulunan çiftçilere (BOA, ŞD, 2517/1), uygun koşullarda sağlanmasıdır (BOA, İ.MTZ. (04), 8/325). Ziraat Sandıklarının sermaye gereksinimleri ve sermaye yapısının hangi unsurlardan oluşacağı ilgili maddeler kanunda detaylı şekilde belirtilmiştir (BOA, İ. MTZ. (04), 8/325). Herhangi bir kazada ziraat sandığı kurabilmek için en az beş bin lira sermaye gereksinimi zorunluluğu bulunmaktadır. Eğer yeterli sermaye çiftçiler tarafından bir araya getiremiyorsa sermayeye konu kıymetler en yakın kazada bulunan sandık bünyesinde tutulmaktaydı. Yeterli sermayeye ulaşıldığı takdirde ayrı bir sandık haline dönüştürülüyordu (BOA, ŞD, 2517/1).

Sermayeyi oluşturan unsurlar ise kısaca, araziye değerlendiren kişilerden alınan yıllık %5 teslimat bedelleri (BOA, İ. MTZ. (04), 8/325), sandığa ait nakit kıymetler,

bankalardan alınan borçlar, dönüştürülen sandıklara ait alacaklar, öşrün onda biri ve alınan onda birlik kısmın yedi de biri (BOA, ŞD, 2517/1), faiz tahsilatları, sandıklara verilen borçlardan oluşuyordu. Doğu Rumeli bölgesinde bulunan Ziraat Sandıklarının sermaye büyüklüklerine göre iki ayrı şekilde sınıflandırıldığı görülmektedir. Sermayeleri 1 milyon kuruşun üzerinde olan sandıklar birinci sınıf, 1 milyon kuruşun altında olan sandıklar ise ikinci sınıf sandıklar olarak tanımlandı (BOA, İ.MTZ.(04), 8/325). Yine ilerleyen dönemde sandıkların sermaye büyüklüklerine göre tekrar üç ayrı şekilde sınıflandırıldığı görülmektedir. Bu tasnifleme ise sermaye miktarı on beş bin lira üzerinde olan sandıkların birinci sınıf, on bin lira ve on beş bin lira arasında olanların ikinci sınıf, beş bin lira ve on bin lira arasındaki sandıkların ise üçüncü sınıf olarak ölçeklendirildiği görülmektedir. Ziraat Sandıkları bu dönemde Ziraat Nezaretine bağlı olarak çalışıyordu. Sandıklar bir idare heyeti üyesi ve dört üyeden oluşan bir meclis tarafından yönetilmekteydi (BOA, ŞD, 2517/1). Sandıklarda çalıştırılacak personel yapısı zaman içinde çeşitli değişiklikler göstermiş olsa da genel anlamda müdür, sandık emini, muhasebe işlemlerini yürütmek üzere görevlendirilen bir kâtip, tahsildar ve odacı gibi pozisyonlar için personel istihdam edilirdi (BOA, İ.MTZ. (04), 8/325); BOA, ŞD, 2517/1). Sandıkların iş yoğunluklarına bağlı olarak Ziraat Nezaretinin oluru alınarak kâtip sayılarında esneklik sağlanabildiği ve artış yapılabildiği görülmektedir (BOA, ŞD, 2517/1).

Sandıklarda görevli olan personel iş ve işlemleri gerçekleştirirken bağlı oldukları birtakım kurallar ve kaidelere göre çalışmaktaydı. Çalışanlar bu kurallara aykırı hareket ettiğinde ya da görevlerini kötüye kullandıklarında cezai yaptırımlara maruz kalırlardı (BOA, İ. MTZ. (04). Ziraat Sandıklarının faaliyetlerinin yerine getirilmesinde İdare Meclislerinin oldukça önemli bir yeri bulunmaktadır. Gerek borç verme işlemlerinin gerekse borç alma işlemlerinin nasıl yürütüleceği İdare Meclislerince belirlenmekteydi. Bununla birlikte, borcunu ödeyemeyen kişilerin, gerçek manada geçerli sebeplerinin bulunup bulunmadığına ve taleplerinin mücbir bir sebebe dayanıp dayanmadığına da karar verirdi. Verilen kararlar neticesinde eğer talep uygun görülürse erteleme veya yapılandırma yapılmasının mümkün olduğu anlaşılmaktadır. İdare meclislerinin aynı zamanda buldukları yerlerde zirai faaliyetlerin arttırılması ve mevcut kaynakların gerçek manada ziraat ile uğraşanlara kanalize edilmesinden önemli ölçüde sorumlu oldukları görülmektedir. Yine ilgili meclis, zirai faaliyetlerle ilgili diğer kurum ve kuruluşlarla irtibat halinde olmak ve zirai politikaların sahadaki en önemli aktörü olarak faaliyetlerini iş birliği içinde yürütmekle de sorumluydu (BOA, ŞD, 2517/1). Ziraat Sandıklarının iş ve işleyişleri incelendiğinde yalnızca faaliyette buldukları sahada borç verme işlemlerinde bulunabildikleri görülür (BOA, İ. MTZ. (04), 8/325). Bünyesinde birden çok kazanın birleştirildiği sandıklarda da borç verme konusunda paydaş kazaların vermiş olduğu sermaye oranları dikkate alınırdı. Borç verme işlemleri payları oranında gerçekleştirilirdi (BOA, ŞD, 2517/1). Borç verilebilecek kişilerle ilgili düzenlemelere baktığımızda, bizzat tarımsal üretimin içinde faal olarak yer alan kişilere odaklanıldığı görülmektedir. Bu kişiler ise; ekim ve dikim işlemlerini bizzat kendi arazilerinde gerçekleştirenler, arazi sahibi olup vekil tayin ederek arazilerini ekip diktirenler, bizzat tarımsal üretim yaparak gelir elde etmek amacıyla bir başkasına ait araziye kiralarak zirai faaliyette bulunanlar ve bağı-bahçesi olup tarımsal üretimde bulunanlardır (BOA, ŞD, 2517/1).

Sandıkların borç verme esasları incelendiğinde şahıs bazında borç verildiği, belirli bir topluluk ya da grup adına hacimli herhangi bir borç verme işleminin gerçekleştirilmediği görülmektedir (BOA, İ. MTZ. (04), 8/325). Bu yönüyle değerlendirildiğinde borç vermenin tabana yaygın şekilde, zirai faaliyetle doğrudan

iştilgal eden kişilere verilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Sandıklar tarafından yıllık olarak %8 faizle borç verilirdi. Verilen borç tutarına uygulanacak faiz oranında borcun tahsiline kadarki zaman dilimi içinde değişkenlik olmazdı. Bir başka deyişle borç alacak ilişkisi içinde sabit faiz oranı üzerinden çiftçiler borçlandırılırdı. Borçlandırma biçimi hasat dönemiyle ilişkilendirilirdi. Borç ödeme konusunda çiftçilerin sıkıntıya düşmemesi için özellikle dönemsellik ilkesine uyulurdu. Kredi ödeme vadeleri de bu doğrultuda çiftçilerin ödeme takvimine göre belirlenirdi. Borcu bulunan çiftçilere mevcut borçlarını ödemediği takdirde tekrar borç verilmesi yoluna gidilmezdi. Bu şekilde hareket edilmesinde mevcut borcun üzerine yeni borç eklenmesinin doğurabileceği olumsuz sonuçların etkili olabileceği düşünülmüş olabilir. Çiftçilerin üstünden kalkamayacakları bir borç yükünün altında ezilmemelerinin sandıkların işleyişine zarar vermesi de tabiiyetiyle mümkündür (BOA, ŞD, 2517/1). Zirai faaliyetlerin finansmanı için borç isteyen kişilere verilebilecek azami borç tutarları her bir sandığın sınıflandırmasına bağlı olarak farklılık arz etmektedir (BOA, ŞD, 2517/1). Borç vermeyle ilgili olarak her bir sandık sınıfına borçlanan kişi bazında azami olarak farklı üst limitler belirlenmesinin altında yatan temel sebebin de sandıkların sermaye miktarlarının birbirinden farklı olmasıdır. Nitekim sermayesi güçlü ve bu nedenle daha iyi sınıflandırılmış olan sandıkların azami borç verme miktarlarının daha fazla olmasının da gayet tabii olduğu aşikârdır.

Ziraat Sandıkları tarafından çiftçilerin borçlandırılmasında mutlak suretle teminat alınmakta, teminat yapısı verilen borç miktarının iki katına denk gelecek şekilde belirlenmektedir. Sandıklarca teminat olarak gayrimenkul ipoteki alınması esastır (BOA, İ.MTZ.(04), 8/325). İpotek tahsis ve ipotek fek işlemleri borçlular tarafından karşılanırdı (BOA, ŞD, 2517/1). Teminata kefil alınması durumunda da kefilin de en az borçlu kadar ödeme gücüne sahip olması şartı aranırdı. Kefalet değerliliği olmayan kişilerin kefil olarak kabul edilmediği görülmektedir (BOA, İ.MTZ.(04), 8/325). Sandıklar tarafından verilen borçların vadesinde tahsil edilmesi esastır. Anapara ve faiz ödemesini vadesinde gerçekleştiremeyen borçlulara ve kefillerine borcun muaccel hale geldiği ve borcun bir ay içinde ödenmesi gerektiği konusunda ihbar mektubu gönderilirdi. İlk ihbarnamenin tebliğini takip eden on beşinci gün hâlihazırda borç ödemesinde bulunulmamış ise ikinci bir ihbarname gönderilerek borcun derhal ödenmesi talep edilirdi. İkinci ihbarnameyi takip eden on beşinci gün geçtiğinde borcu ödemeye mükellef olanlar hakkında yasal işlemler başlatılırdı (BOA, İ.MTZ.(04), 8/325). Bazı durumlarda mücbir sebeplerden ötürü vadesinde borcunu ödeyemeyen borçlular da bulunabiliyordu. Genellikle belirli bir bölgeyi ve çok sayıda üreticiyi doğrudan veya dolaylı olarak etkileyen savaş, doğal afet ve kıtlık gibi durumlarda İdare Meclisinin yapmış olduğu tespite göre, bu tür hallerde ödemelerde büyük kolaylıklar sağlanmaktaydı (BOA, ŞD, 2517/1).

Sandıklar zirai faaliyette bulunan çiftçilere borç verme işleminde buldukları gibi borç alma işlemlerinde de bulunuyordu. Borç verme işlemleri nasıl ki belirli uygulama ve esaslara dayalı şekilde yürütülüyor ise borç alma işlemlerinde de önceden sınırları çizilmiş kaidelere göre işlemde bulunulmaktaydı. Borç alma işlemlerinde kimden borç alındığı, ne kadar borç alındığı, borcun ne kadar süre ile alındığı, alacaklıya hangi oranda faiz ödeneceği gibi unsurlar resmî evrak üzerinde mühür ve imza ile hükme bağlanmaktaydı (BOA, ŞD, 2517/1). Borç alma faiz oranlarının borç verme faiz oranlarından daha düşük olduğu görülmektedir (BOA, ŞD, 2517/1). Memleket Sandıklarında mevcut olan menafî gelirlerine ilişkin uygulama aynı şekilde Ziraat Sandıklarında da devam ediyordu. Menafî gelirleri genel olarak halkın yararına olan işlerde kullanılırdı (BOA, ŞD, 2517/1). Sandıklar bu özellikleriyle buldukları

yerlerde toplumun geneline yarar sağlayan faaliyetleri de desteklemiştir. Ziraat Sandıkları tarafından borç alacak ilişkisine dayalı birçok işlem gerçekleştirildiğinden bu işlemlerin sağlıklı bir şekilde kayıt altına alınmasının son derece önemli bir zorunluluk olduğu görülmektedir. Bu amaçla hesaplar üzerinde yapılan işlemler sandıklarda görevli muhasebe işlemlerine bakan personel tarafından defterlere kaydedilirdi. Sandıklarda bu amaçla kullanılan birçok defter bulunmaktaydı. Bu defterlere genel olarak baktığımızda gün içinde tahsile alınan ve ödenen paraların giriş çıkışlarının takip edildiği günlük defterin tutulduğu; borç verilen kişilerin isim sırasına göre takip edilen, borç verilen kişilerin detaylı bilgilerinin (adı soyadı, bakiye, vade, kefil, alınan teminat vb.) yer aldığı esas defterin tutulduğu görülmektedir. Bu defterler dışında sandığa bağlı yerlerin adlarının kayda alındığı, sandıklara sermaye veren ve okuma yazması olmayan kişilerin takip edildiği elifba defteri de tutulmaktaydı. Yine sandıklarda muhaberatın sağlanabilmesini temin etmek üzere yazışmaların takip edildiği gelen giden defteri bulunmaktadır. Esas defteri ile bağlantılı şekilde tutulan borç verilen kişilerin takibinin yapıldığı numaralandırılmış hesap defteri; kasa defteri, sandığa kimlerin ne kadar sermaye vermiş olduğunun takibinin yapıldığı, sermayenin de ne kadarının hangi köylere verildiğinin takibinin yapıldığı sermaye defteri; sandığın borç almasında kullanılan borç defterleri sandıklarda kullanılan defterlerdi. Çapraz kontrolün sağlanmasına yönelik olarak sandık eminalerince tutulan defterlerde bulunmaktaydı (BOA, İ.MTZ.(04), 8/325). Yapılan işlemlerin defterlere işlenmesi esnasında maddi hataya düşülerek yanlış yazımda bulunulması halinde kati suretle tahrifat yapılarak (kazıntı ve silinti) düzeltmede bulunulmaması, hatalı yazılan kaydın okunacak şekilde üzerinin çizilerek doğru kaydın yazılması gerekmektedir (BOA, ŞD, 2517/1). Defterlere ilişkin olarak bu denli nizami bir yapının oluşturulmasının bir diğer nedeni de teftiş işlemlerinin sağlıklı yürütülebilmesine olarak sağlamaktı. Nitekim kontrol mekanizmasının işleyişine baktığımızda Sancak Komisyonlarının dilediği şekilde sandıkları teftişe yetkili oldukları görülmektedir (BOA, İ.MTZ.(04), 8/325).

Sandıklar tarafından dönemsel olarak yapılan raporlamalar ilk başlarda sandık eminaleri tarafından her ay Sancak Komisyonlarına sunulmaktayken zamanla bu uygulama aylık olmaktan çıkartılarak üç ayda bir yapılmaya başlandı (BOA, İ.MTZ.(04), 8/325). Sandıkların muhasebe işlemlerine ilişkin tıpkı günümüzde olduğu gibi dönemsel bir takvimi vardı. Bu takvim her yılın ocak ayında başlar ve aralık ayı sonu itibarıyla sona ererdi. Aralık ayının sonu ile hesaplar kapatılarak hesaplara ilişkin kapanış işlemleri gerçekleştirilirdi. Her ne kadar hesapların kapanışı aralık ayı sonu olarak belirtilse de bu işlemlerin raporlamalara dönüştürülerek tam manasıyla bağlanması birkaç ay daha sürebiliyordu (BOA, İ.MTZ.(04), 8/325). Sandıklar tarafından üç aylık dönemlere ait özet raporlar da düzenlenirdi. Yılsonlarında da yıl içinde yapılan harcamalar ve tahsilatlarla, öşürden elde edilen gelir miktarlarını gösteren bütçe dengesi cetvelleri düzenlenirdi. Düzenlenen bu cetveller kazalarda bulunan sandıklarca kaymakamlığa, sancaklarda bulunan sandıklar tarafından da vilayetlere gönderilirdi (BOA, ŞD, 2517/1). Gerek kazalardan gerekse vilayetlerdeki sandıklardan vilayete sunulan cetveller ziraat müfettişleri tarafından incelenerek konsolide edilirdi. Konsolide edilen cetveller ise Vilayet İdare Meclisi tarafından incelendikten sonra onaylanarak genel bir tablo ve rapora dönüştürülerek valilik makamının resmî yazısıyla Ziraat Nezaretine gönderilirdi (BOA, ŞD, 2517/1).

3. Menafi Sandıkları

Memleket Sandıklarının zaman içinde etkinliklerini ve verimliliklerini kaybetmesiyle birlikte memleket sandıklarının yerini yeni baştan organize edilen, sermaye yeterliliği konusundaki sıkıntıları yeni kaidelere bağlanmış olan Menafi Sandıkları aldı. Menafi Sandıklarının devreye alınmasından önceki süreç incelendiğinde, sandıkların sermaye gereksinimlerinin temin edilmiş biçiminde birtakım sıkıntıların ve eşitsizliklerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile sandıkların gerek sermaye toplama biçimi gerekse işlevsellik açısından oldukça yetersiz kalmaya başladığı bir yapının varlığı göze çarpmaktadır. Sandıkların en temel sorunlarından biri olan sermaye yetersizliğine yol açan sorunun ortadan kaldırılabilmesi amacıyla aşar vergisinde %1'lik bir artış yapılarak bu artış oranına *menafi hissesi* adı verildi. Yapılan bu artış ile sandıkların sermaye yetersizliklerindeki olumsuz ve kronik hale gelmiş durum ortadan kaldırılmaya çalışıldı. Bu uygulama ile sandık sermayesinin sürekli beslenebildiği bir altyapının kurulduğu söylenebilir. Sandıkların isimlendirilmesinde de menafi hissesinin etkisinin tartışmasız önemi ağır bastığından, sandıklar menafi sandıkları olarak adlandırılarak, her sancakta yaygınlaştırılması yoluna gidildi (BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730).

Sandıkların gelişimine ilişkin süreç ele alındığında, Ziraat Bankası'nın kuruluşuna kadar geçen zaman diliminde sandıklar aşamalı bir şekilde reorganizasyon sürecinden geçti ve bir zincir halinde bu iyileştirmelere devam edildi. Mevcut sandıkların Menafi Sandıklarına dönüştürülmesindeki temel sebeplerin başında değişim gereksiniminin en önemli bileşeni olan sermayenin yapısı etkili oldu. Sermayeyi irdelediğimizde, sermayeye kaynaklık eden çeşitli kalemlerin bulunduğu görülmektedir. Aşar üzerinden belirli oranlar ile alınan gelirlerden oluşan nakitler, aşarın onda biri üzerinden alınan yardım hissesi, faiz gelirleri üzerinden alınan menafi yardım hissesi ve öşür bedellerine mahsuben yapılan tahsilatlar üzerinden ayrılan menafi hissesi sermayeye kaynaklık eden temel kalemlerdi (BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730). Sermayeye konu olan gelirlerin, nakitlerin ve senetlerin son derece sağlam yapıları demirden yapılmış sandıklar içinde saklandığı, sandıklara ait iki adet anahtar bulunduğu, anahtarların bir tanesinin müdür veya memurlarda bulunduğu, diğer anahtarın ise sandık eminde bulunduğu anlaşılmaktadır (BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730).

Menafi Sandıklarının bir zincirin devamı gibi benzer amaçları yerine getirmek için zaman içinde iyileştirilerek daha disipline edilmiş bir yapıya kavuşturulan kendinden önceki sandıkların birçok özelliğini de bünyesinde barındırdığı görülür. Menafi Sandıklarını kendinden önce faaliyette bulunan diğer sandıklardan ayıran başlıca özellik bu sandıkların Ticaret ve Nafia Nezaretine bağlı olarak faaliyetlerini yürütüyor olmasıydı (BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730). Bu yönüyle Menafi Sandıklarının daha önceki sandıklardan farklı olarak devlet denetiminde faaliyetlerini sürdürmeye ve merkezi yönetim tarafından üzerinde daha çok kontrol sağlanan bir yapıya kavuşturularak yönetilmeye başlandığı kanaati oluşmaktadır.

Menafi Sandıklarında merkezi yönetimin kontrolünün etkinliği personel istihdamı konusunda da göze çarpmaktadır. Bu konuda sandık müdürlerinin sandıkların bağlı bulunduğu Nezaret tarafından Bâb-ı Âli'nin izni ve padişahın onayıyla görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Yine memur olarak görevlendirilen kişiler bağlı bulunulan nezaretin kontrolünde görevlerine başlatılmaktadır (BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730). Daha önceki uygulamalara benzer şekilde sandıkların belirli bir ayırtırmaya tabi tutulduğu ve bu şekilde birinci sınıf ve ikinci sınıf olmak üzere iki ayrı sandık sınıfı belirlendiği görülmektedir. Bu sınıflandırmaya bağlı olarak ilgili sandıklarda çalışan personelin maaşlarında da ücret farklılıkları bulunuyordu.

Örneğin: Birinci sınıf olarak değerlendirilen sandıkların müdürlerine 2.000 kuruş tutarında maaş bağlanırken, ikinci sınıf olarak nitelendirilen müdür maaşları ise 1.500 kuruş olarak belirlenmekteydi. Sınıflandırmaya bağlı benzer ücret farklılıklarını müdürler haricindeki kâtip, memur ve sandık eminlerinde de görülmüyordu (BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730).

Menafi Sandıklarınca gerçekleştirilen iş ve işlemlerin kontrolünün sağlanabilmesini temin etmek üzere çeşitli kontrol mekanizmaları da tahsis edilmekteydi. Bu kontrol mekanizmasının oluşturulmasında öncelikle iş ve işlemleri yapanlara ve onaylayanlara birtakım sorumluluklar verildi. Sandıkların kendi iç işleyişlerindeki otokontrol mekanizması dışında ayda bir defa sandık komisyonu toplanırdı. İlgili komisyon tarafından hesaplar gözden geçirilir, kıymetlerin sayılarak eksiklik olup olmadığı tespit edilirdi. Aylık olarak yapılan bu periyodik kontrollerde herhangi bir noksanlık ya da sorumluluk doğurucu bir durum tespit edilirse bu durum mülki idareye bildirilirdi. Aylık kontroller dışında üç aylık zaman dilimlerinde de mülki idare tarafından muhasebe birimlerince sandıkların hesapları kontrol ettirilirdi. Yapılan incelemeler neticesinde sıkıntılı bir durumun tespit edilmesi halinde öncelikle hiç vakit kaybetmeden sorumlular açığa alınırdı. Detaylı incelemeye geçildiğinde durumla ilgili olarak Nezaret vakadan haberdar edilirdi (BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730).

Menafi Sandıklarının temel hedefi zirai faaliyetlerde bulunan kişilere borç vermek üzerine belirlenmiş olup, ana gayesi ziraatın desteklenmesiydi. Bu hususla ilgili olarak tarımsal faaliyet dışındaki alanların menafi sandıklarınca borçlandırılmaması kesin hüküm altına alınmıştı (BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730). Menafi Sandıklarından önce benzer amaçlarla faaliyette bulunan sandıkların zaman içinde etkinliklerini kaybetmesinde ve yeniden yapılandırılarak dönüştürülmesinde bu hükme aykırı uygulamaların rol aldığı düşünülmektedir. Borç verme işlemlerinde gelir getiren gayrimenkullerin teminata alınarak borçlandırmada bulunulması genel kaide olarak belirlenirdi. Burada tarımsal üretimin devamlılığının sağlanmasında borçlu tarafından vazgeçilmesi göze alınamayacak olan maddi bir teminat ile ilişkilendirilerek alacak güvence altına alınmaktaydı. Tarımsal faaliyetlerin bir fiil içinde olan, üretimle iştigal eden ancak teminata verecek herhangi bir gayrimenkulü bulunmayan üreticilerin de varlığı söz konusuydu. Bu durumda olan üreticiler için de nitelikli bir kefil ya da lüzum görüldüğü takdirde birden fazla kefilin alınması yoluyla çiftçilere borç verilebiliyordu. Bu ve buna benzer durumlarda da kefil alınacak kişinin kefalet değerliliğinin kredi kullanılabilir seviyede olmasının önemi büyüktü. Yine kefil olarak kabul edilecek kişilerin varlıklı ve itibar sahibi kişilerden seçilmesinin önem arz ettiği anlaşılmaktadır. Borçlandırma konusunda bu denli güven verici şartların aranması, belirli kural ve kaidelere bağlı kalınarak hareket edilmesi sandıkların Osmanlı sosyal ve ekonomik hayatına olan katkıları düşünüldüğünde bu ve buna benzer kaidelerin gerekli olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Borç verme işlemlerinin bir düzen içinde sürdürülebilmesi için çeşitli uygulamalara rastlanılmaktadır. Örneğin teminata gayrimenkul ipoteği alınması halinde verilen borçlarda borç miktarının teminata alınan gayrimenkulün değerinin yarısından fazla olmadığı görülmektedir (BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730). Borç verme sürelerine ilişkin düzenlemelerde kısa ve uzun vadeli olmak üzere borçlandırmada bulunulduğu anlaşılmaktadır. Borçlandırma işlemlerinde belirlenen vadeler üç ay ve 48 ay aralığında belirleniyordu. Vadesi bir yıldan uzun süreyi kapsayacak şekilde verilen borçlar için her yılın faiz miktarının tahsil edildiği anlaşılmakta olup, faiz miktarının vade sonunda defaten anaparaya eklenerek tahsil edilmesi arzulan

bir yöntem değildi (BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730). Bu yönüyle ele alındığında vade sonunda anapara ve toplam faizin üst üste eklenerek çiftçilere ağır yük getireceği ve çiftçileri temerrüde düşürebileceği öngörülerek her yıl için işleyen faiz yükünün tahsil edilmesi yolu benimsenirdi. Ayrıca sandıkların uzun vadeli kredilerde düzenli faiz gelirinden mahrum bırakılmaması ve sandıkların zayıf duruma düşmemesi için her yılın faiz yükünün mutlaka tahsil edilmesi sağlanırdı.

Borcun zamanında ödenmemesi ve muaccel hale gelmesi halinde doğrudan borçluların ve kefillerin üzerine gidilmezdi. Borcun ödenmesi hususunda asıl borçlu ve kefil/kefillere ek süre tanınırdı. Borç ödeme konusunda tanınan bu ek süre içinde de eğer borçlu ve kefil tarafından herhangi bir ödemede bulunulmaz ise teminata alınan gayrimenkulün paraya çevrilmesi yoluna gidilerek borcun tahsil ve tasfiyesi sağlanırdı. Sandık alacaklarına ilişkin dava süreçlerinin hızlı ve etkin şekilde çözülmesi için sandıklara istisna tanındığı, mahkemelerde sandıkların davalarının öncelikli olarak ele alınmasına yönelik düzenlemelerin bulunduğu anlaşılmaktadır (BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730). Sandıkların alacaklarına ilişkin davaların mahkemelerde öncelikli olarak ele alınmasının temel nedeninin sandıkların bir tarım toplumu olarak nitelendirilen Osmanlı topraklarındaki öneminden kaynaklandığı düşünülebilir. Nitekim tarımsal üretimin devamlılığını sağlamak üzere özellikli bir fonksiyonu bulunan sandıkların tahsil edilememiş alacaklarının bir an önce tahsilinin sağlanması ve alacakların donuklaşarak bir yığın oluşturacak şekilde sandıkları orta uzun vadede tüketmesinin önüne geçilmesi hedeflendiği kanaati oluşmaktadır.

Mücbir sebepler nedeniyle borcunu ödemede sıkıntı içine düşmüş olan kimseler için çeşitli istisnaların uygulandığına da rastlanılmaktadır. Harp, salgın hastalık, depresyon, çekirge istilası ve benzeri olağanüstü durumlarda ödeme güçlüğüne düşmüş oldukları kesin hüküm altına alınan çiftçiler için ödemesiz bir takvim belirlenebilmekteydi. Çiftçilere içinde buldukları sıkıntılı zamanlarda borç ödeme yükü getirilmemekteydi. Yine borç ödeme konusunda sıkıntı yaşayan, vadesinde borcunun faiz ve/veya anaparasının tamamını ödeyemeyen ancak anapara ve faiz için kısmi de olsa ödeme yapabileceğini belirten iyi niyetli borçlular için de zorlaştırıcı değil, kolaylaştırıcı istisnai kararlar alınmaktaydı (BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730). Borcunu zamanında ödemeyen ve borç ödeme konusunda sıkıntı yaşatanlar için birtakım sınırlamalar da konuluyordu. Bu kişilerin sandıklarda görevlendirilmesi kesinlikle engelleniyordu (BOA, DH. MKT, 1606/24).

Sandıkların işleyişlerinde, sandıkların sermaye ve borç verme düzeninin sağlıklı bir zemine oturtulabilmesi amacıyla bir takım işleyiş dinamikleri bulunmaktaydı. Bu konuda dikkat çeken hususlardan biri de kaza bazında sermaye ve borçlandırma dengesinin gözetilmiş olmasıdır. Diğer bir ifade ile kaza sermayesinin büyüklüğü tek seferde bir çiftçiye en fazla ne kadar borç verilebileceğine dair kaideleri de belirlemekteydi. Bu anlamda kaza sermayesinin büyüklüğüne göre, sermayesi 15.000 liranın üzerinde, 10.000 – 15.000 lira aralığında ve 10.000 liranın altında olmak üzere üç ayrı şekilde tasniflendirilmekteydi. Belirlenen bu sermaye aralıklarına göre tek bir üreticiye verilebilecek maksimum borç miktarı sırasıyla 15.000 kuruş, 10.000 kuruş ve 5.000 kuruş olmak üzere sınırlandırılırdı (BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730). Bu şekilde bir düzenlemenin yapılmasının ardında yatan sebepler düşünüldüğünde, riski tabana yayma ve mevcut sermaye büyüklüğünden çok sayıda çiftçinin fayda sağlamasının hedeflendiği kanaati oluşmaktadır.

Menafî Sandıklarından alınacak ya da alınmış olan borçlara yönelik zaman zaman birtakım taleplerde bulunulduğu da görülmektedir. Bu tür talepler genel olarak ele alındığında ve detaylı bir şekilde değerlendirildiğinde çoğu zaman sandıkların

disiplinli şekilde çalışmasını olumsuz etkileyen (BOA, Ş.D, 692/17, Nr. 640), sandıkların belirlenmiş olan genel kaidelere uzak isteklerden oluşuyordu (BOA, Ş.D, 2372/16, Nr. 221). Genellikle mevcut faiz oranlarının düşürülmesi (BOA, Ş.D, 2372/16), veya işleyen faizin tamamen silinmesi ve teminat konularında bu tür taleplerde bulunulduğu anlaşılmaktadır (BOA, İ.ŞD, 21/898, Nr. 188).

Menafi Sandıklarının Ziraat Bankası'na dönüşmesine kadar geçen safha incelendiğinde sandıkların çok sayıda değişiklik ve bu değişikliklere bağlı olarak çok sayıda düzenlemeye tabi tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu düzenlemelerin daha çok sandıkların yaygınlaşması ve etki alanlarının genişlemesiyle ilintili olduğu görülmektedir. Nitekim sandıkların Osmanlı coğrafyasında yaygınlaşmasına bağlı olarak üstlendikleri görevler artmış, bu durum neticesinde ifa edilen işlerle ilgili uygulamalara ait çok sayıda mevzuat sandıkların işleyişine dâhil olmuştur. Sandıklar tarafından tahsil edilen aşar vergisi ve maarif iane hisselerine ilişkin uygulamalarda da bu durum göze çarpmaktadır. Resmî yazışmalarda aşar vergisinin tahsilatına ilişkin sahada karşı karşıya kalınan zorluklar, anlaşmazlıklar ve vergi tahsilatıyla ilgili paydaş kurumlar arasındaki görüş ve uygulama farklılıkları bulunduğu resmî yazışmalardan anlaşılmaktadır (BOA, MF. MKT, 85/8, Nr. 490; BOA, MF. MKT, 84/97; BOA, MF. MKT, 85/8, S. 56; BOA, MF. MKT, 84/97; BOA, MF. MKT, 85/8; BOA, MF. MKT, 85/8). Belirsizlik yaratan ve işleyiş olumsuz yönde etkileyen bu ve buna benzer durumların ortadan kaldırılması ve kesin hüküm verilebilmesi için birçok yazışma yapıldığı görülmektedir. Bu durum gerek zaman gerekse kaynak israfına yol açarak iş ve işlemlerle ilgili süreci uzatmaktaydı.

Menafi Sandıklarının kurulmasındaki temel amaç çiftçilerin üretim fonksiyonunun yerine getirilmesiydi. Sandıklar çiftçilere uygun faiz oranı ile finansman olanağı sunmakta ve üretimin devamlılığını sağlamakla sorumluydu. Sandıklar üretimin devamlılığını kesintiye uğratacak her türlü zorlukla başa çıkmada devreye girerdi. Çiftçilerin içinde buldukları sorunların çözülmesinde önemli bir aktör olarak görev alırdı. Bu yönüyle sandıklar yalnızca kredi sağlayan bir kuruluş değildi, zor ve sıkıntılı zamanlarda üreticilerin yanında olurdu, yardımda bulunarak üreticilere destek sağlardı. İlgili döneme ait birçok resmî belgede yağmurların yağmaması bu duruma bağlı olarak kuraklık yaşanması, akabinde kıtlık tehlikesiyle karşı karşıya kalınması gibi zor dönemlerde sandıkların birer kurtarıcı gibi devreye girerek çiftçilere destek olduğu anlaşılmaktadır (BOA, DH. MKT, 1453/81, Nr. 883-23; BOA, DH. MKT, 1494/69, Nr. 458-27). Tarımsal üretimde meydana gelen önemli ve geniş çaplı sıkıntıların aşılmasında da sandıklar çiftçilere destek vermek için yoğun bir çalışma içine girerdi.

Menafi Sandıklarının odaklandığı temel alan her ne kadar çiftçilerin finansal olarak desteklenmesi olarak ön plana çıksa da sandıklar bu temel faaliyetlerinin dışında eğitim ile ilgili iş ve işlemleri desteklemek üzere önemli görevler de üstleniyordu. Gerek yeni okul inşası gerekse tadilata ihtiyaç duyulan eğitim kurumlarının elden geçirilmesi ve bir takım eğitime dayalı zorunlu ek ihtiyaçlarının karşılanmasında Menafi Sandıkları destek sağlardı (BOA, MF. MKT, 90/119, Nr. 194; BOA, MF. MKT, 363/13). Eğitim ile ilgili bu katkıların yapılabilmesi amacıyla Menafi Sandıkları aracılığı ile bir kaynak temini sistemi oluşturulduğu gibi, bu sistemin devamlılığının sağlanabilmesi için Menafi Sandıkları gelirlerinin bir kısmı eğitim faaliyetlerinin desteklenmesi için ayrılmaktaydı (BOA, MF. MKT, 28/68; BOA, MF. MKT, 31/131). Gerek üreticilerin doğrudan veya dolaylı şekilde desteklenmesi, gerekse eğitim faaliyetlerinin bizzat içinde sandıkların aktif rol alması son derece önemliydi. Bu yönüyle Menafi Sandıkları Osmanlı Devleti'nde ekonomik düzenin sağlanması ve

eğitimin olanaklarının geliştirilmesine katkı da sağlıyordu. Yaygın sandık ağı ile Osmanlı topraklarının büyük bölümünde bahsi geçen görevleri yerine getirmesi münasebetiyle etki derinliği ele alındığında sandıkların ayrı bir inceleme konusu olmaya değer yönü ortaya çıkmaktadır. Menafi Sandıklarının faaliyette bulunduğu yerlerde yalnızca üretim ve eğitime katkıda bulunmadığını, bu faaliyetlerinin yanı sıra imar işleri (BOA, DH. MKT, 1372/40, Nr. 1592-40), göçmenlerin iskân politikaları (BOA, ŞD, 2421/27, Nr. 27; BOA, DH. MKT, 1513/60) ve hazineye kaynak temini (Bayur, 1954, 168; Akgün, 1984, 198) sağlamaya kadar birçok faaliyetin içinde aktif olarak yer aldığı dikkat çekmektedir.

Sandık sermayesinin amacı dışında kullanılması Menafi Sandıkları'nın etkinliğini ve verimliliğini olumsuz yönde etkileyerek sandıkların işlevselliğinin büyük ölçüde yitirilmesine ve daha önce aynı amaç doğrultusunda kurulan sandıklarla aynı kaderi yaşamasına sebep oldu. Başlangıçta oldukça disiplinli şekilde faaliyetlerini sürdüren sandıkların tekrar bozulmaya başlaması çiftçilere yeterince destek verilememesine neden oldu. Sandık sermayelerinin bir takım varlıklı kişilerin ve kötü niyetli sandık yöneticilerinin kontrolü ve yönlendirmesi altında işletilmesi (Quatert, 2008, 121), mahsul bedellerinin doğru şekilde kullanılmaması (Kazgan, 2006, 127), kredilerin geri ödenmesinde yaşanan aksaklıklar bozulmayı daha da hızlandırdı. Sandıklara ait sermayenin amacı dışında kullanılması üreticilerin sandık dışında yüksek faizle borç veren kişilere yönelmesini arttırdı. Bu olumsuz gelişmelerin yanı sıra basiretsiz sandık yöneticileri ve memurlarının üreticilere karşı yapmış olduğu baskıcı ve zorlayıcı tutum da sandıklara olan bakış açısını olumsuz etkiledi (BOA, ŞD, 2001/26, Nr. 6-247). Bu ve buna benzer bozulmaların etkileri neticesinde üreticiler sandıklardan uzaklaşmaya başladı ve tekrar tefecilere yöneldi. Sandıklardaki bozulmaların artması, asli görevlerini yapmaktan uzaklaşması, sandık yerine daha kurumsal bir müessese olan banka kurulması fikrinin ön plana çıkmasını sağladı (BOA, İ.DUİT, 77/59; BOA, İ.DUİT, 77/59; BOA, DH. MKT, 1521/98, Nr. 19-21).

Sonuç

Türk kültürü, tarih boyunca güçlü bir yardımlaşma ve dayanışma anlayışıyla şekillenmiştir. Toplumun bireyleri arasındaki güçlü bağlar, yalnızca sosyal ilişkilerde değil, ekonomik ve tarımsal faaliyetlerde de kendini göstermiştir. Bu bağlamda, imece geleneği, Türk toplumunun ortak hareket etme ve dayanışma ruhunun en somut örneklerinden biri olmuştur. Osmanlı'dan günümüze kadar uzanan bu dayanışma modeli, bireylerin birbirlerine destek olmasını, ekonomik ve toplumsal yükleri paylaşmasını ve ortak hedeflere ulaşmasını sağlamıştır.

İmece, kırsal yaşamın ayrılmaz bir parçası olarak tarımsal üretimin temel dinamiklerinden biri olmuş, tarlaların sürülmesi, ekinlerin biçilmesi ve hasat gibi süreçlerde topluluk üyelerinin birbirlerine karşılıksız yardım etmeleri esasına dayanmıştır. Ancak bu gelenek, yalnızca tarımda değil, köylerde yol yapımı, okul inşası gibi toplumsal fayda sağlayan işlerde de uygulanmış, böylece dayanışma kültürü, bireysel çıkarların ötesinde toplumsal refaha yönelik bir sistem haline gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin ekonomik yapısında imece kültürü, daha kurumsal mekanizmaların ortaya çıkmasını da etkilemiştir. İmece sisteminin sağladığı karşılıklı yardımlaşma, tarımsal üretimin sürdürülebilirliği açısından büyük bir önem taşımış, ancak bireysel ve yerel düzeyde kalmasının getirdiği bazı zorluklar, daha sistemli finansal çözümler gerektirmiştir. İşte bu noktada Memleket Sandıkları, Ziraat Sandıkları ve Menafi Sandıkları, imece ruhunu temel alarak oluşturulmuş kurumsal

yardım yapıları olarak ortaya çıkmıştır.

1863 yılında Midhat Paşa'nın öncülüğünde hayata geçirilen Memleket Sandıkları, imece kültürünün sistematik hale getirilmiş bir uzantısı olarak çiftçilerin finansman ihtiyacını karşılamayı amaçlamıştır. Başlangıçta yerel yönetimler ve köylülerin desteğiyle oluşturulan bu sandıklar, tarımsal üretimde sürekliliği sağlamayı ve küçük ölçekli üreticilerin ekonomik açıdan güçlenmesini hedeflemiştir. İmece usulüyle kolektif bir şekilde oluşturulan sermaye, köylülerin kendi içlerinde dayanışmasını devam ettirenken, aynı zamanda üretim süreçlerinin daha verimli hale gelmesini sağlamıştır. Ancak zamanla, Memleket Sandıklarının sınırlılıkları belirgin hale gelmiş ve bu sistemin daha geniş ölçekli bir yapıya kavuşturulması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Ziraat Sandıkları, bu ihtiyacı karşılamak üzere kurumsal bir çerçevede içerisinde daha etkin bir finansal sistem sunmuş, devlet desteğiyle daha güçlü bir yapı kazanmıştır. Ziraat Sandıkları, Osmanlı tarım politikalarının merkezinde yer alarak, çiftçilerin sermaye ihtiyacını karşılarken aynı zamanda Osmanlı ekonomik sistemine katkı sağlamıştır. Burada imece geleneğinin izleri açıkça görülmektedir; bireysel borçlanma yerine topluluk desteğine dayalı finansman modelleri geliştirilmiş, tarımsal üretimin devamlılığı sağlanmıştır. Memleket ve Ziraat Sandıklarının ardından gelen Menafi Sandıkları, yalnızca tarımsal kredilendirme ile sınırlı kalmamış, eğitim, altyapı ve göçmen iskânı gibi pek çok alanda toplumun refahını artıran projelere de kaynak sağlamıştır. Bu süreç, Türk kültüründe yardımlaşma geleneğinin yalnızca ekonomik bir model olmadığını, aynı zamanda sosyal bir bütünleşme aracı olduğunu göstermektedir. Osmanlı Devleti, bu sandıklar aracılığıyla sadece üreticilere kredi sağlamamış, aynı zamanda halkın genel refahını artırmayı hedefleyen bir ekonomik model geliştirmiştir. Ancak, bu yardım sandıklarının zamanla bürokratik ve yönetsel sorunlar yaşaması, kredilerin geri ödenmemesi ve sermaye yönetiminde yaşanan aksaklıklar, sistemin verimliliğini düşürmüştür. Başlangıçta imece ruhuna dayanan ve kolektif faydayı ön planda tutan bu yapılar, zamanla bireysel çıkarların öne çıkmasıyla işlevselliğini kaybetmeye başlamıştır. Bu noktada, daha sistematik ve merkezi bir finansal kuruma duyulan ihtiyaç, Ziraat Bankası'nın kuruluşuyla karşılanmıştır. Ziraat Bankası, Osmanlı Devleti'nin geleneksel imece anlayışını modern bankacılık sistemine uyarlayan bir yapı olarak, tarımsal üretimi destekleyen ve ekonomik sürdürülebilirliği sağlayan bir model haline gelmiştir.

Günümüz Türkiye'sinde de imece kültürü, yardımlaşma vakıfları, kooperatifler ve dayanışma temelli ekonomik modellerle varlığını sürdürmektedir. Özellikle tarım sektöründe faaliyet gösteren üretici birlikleri ve tarımsal kredi kooperatifleri, geleneksel imece ruhunun modern uzantıları olarak işlev görmektedir. Küreselleşen ekonomik sistemler içinde bile, Türkiye'de toplumsal dayanışma kültürünün güçlü kalması, tarihsel imece geleneğinin bir yansımasıdır. Sonuç olarak, imece geleneği, sadece geçmişte kalmış bir uygulama değil, bugün dahi sosyal ve ekonomik dayanışmayı şekillendiren bir değer olarak varlığını sürdürmektedir. Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine ve günümüze kadar gelen bu gelenek, toplumun her kesiminde dayanışma ruhunu canlı tutan bir unsur olmuştur. Ziraat Bankası ve tarımsal finans sistemlerinin temellerinin atılmasında, kırsal ekonominin güçlendirilmesinde ve toplumun birlikte hareket etme kabiliyetinde imece ruhunun büyük bir katkısı vardır. Bu nedenle, Türk kültüründe yardımlaşma ve imece, yalnızca ekonomik bir model değil, aynı zamanda sosyal birlikteliğin, ortak hareket etmenin ve sürdürülebilir kalkınmanın temel taşlarından biri olarak değerlendirilmektedir.

Kaynaklar

1. Arşiv Belgeleri

Maarif Mektubi Kalemi (MF. MKT)

BOA, DH. MKT, 1606/24, 13 Recep 1306 (15 Mart 1889); BOA, DH. MKT, 1372/40, Nr. 1592-40, 29 Muharrem 1303 (7 Kasım 1885); BOA, DH. MKT, 1453/81, Nr. 883-23, 20 Muharrem 1305 (8 Ekim 1887); BOA, DH. MKT, 1494/69, Nr. 458-27, 2 Recep 1305 (15 Mart 1888); BOA, DH. MKT, 1513/60, 8 Şevval 1305 (18 Haziran 1888); BOA, DH. MKT, 1521/98, Nr. 19-21, 30 Haziran 1304 (12 Temmuz 1888); BOA, MF. MKT, 28/68, 3 Cemaziyelevvel 1292 (7 Haziran 1875); BOA, MF.MKT, 31/131, 16 Şaban 1292 (17 Eylül 1875); BOA, MF.MKT, 363/13, 5 Kanunusani 1301 (17 Ocak 1886); BOA, MF.MKT, 84/97, 28 Zilkade 1301 (19 Eylül 1884); BOA, MF.MKT, 84/97, 28 Zilkade 1301 (19 Eylül 1884); BOA, MF.MKT, 85/8, 10 Muharrem 1302 (30 Ekim 1884); BOA, MF.MKT, 85/8, 21 Zilhicce 1301 (12 Ekim 1884), 454; BOA, MF.MKT, 85/8, Nr. 490, 11 Zilkade 1301 (2 Eylül 1884); BOA, MF. MKT, 85/8, S. 56, 28 Zilkade 1301 (19 Eylül 1884); BOA, MF. MKT, 90/119, Nr. 194, 22 Recep 1303 (26 Nisan 1886).

İrade Dosya Usulü (İ.DUİT)

BOA, İ.DUİT, 77/59, 18 Şevval 1305 (28 Haziran 1888); BOA, İ.DUİT, 77/59, 25 Şaban 1305 (7 Mayıs 1888).

İrade Eyalet-i Mümtaze Bulgaristan (İ.MTZ.(04))

BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 1; BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 2; BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 8; BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 11; BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 25; BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 26; BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 27; BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 29; BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 35; BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 36; BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 52; BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 45; BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 44, 46; BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 2; BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882); BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882); BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882); BOA, İ.MTZ.(04), 8/325, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882), A.g.k., M. 42;

Şura-yı Devlet Evrakı (ŞD)

BOA, İrade Şura-yı Devlet (İ.ŞD), 21/898, Nr. 188, 2 Rebiülahir 1288 (21 Haziran 1871); BOA, Ş.D, 2372/16, 10 Kânunuevvel 1290 (22 Aralık 1874); BOA, Ş.D, 2372/16, Nr. 221, 1 Zilhicce 1291 (9 Ocak 1875); BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730, 20 Recep 1304 (14 Nisan 1887), M. 1; BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730, 20 Recep 1304 (14 Nisan 1887), A.g.n., M. 1; BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730, 20 Recep 1304 (14 Nisan 1887), A.g.n., M. 12; BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730, 20 Recep 1304 (14 Nisan 1887), A.g.n., M. 1; BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730, 20 Recep 1304 (14 Nisan 1887), A.g.n., M. 5; BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730, 20 Recep 1304 (14 Nisan 1887), A.g.n., M. 6; BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730, 20 Recep 1304 (14 Nisan 1887), A.g.n., M. 8; BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730, 20 Recep 1304 (14 Nisan 1887), A.g.n., M. 13; BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730, 20 Recep 1304 (14 Nisan 1887), A.g.n., M. 15; BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730, 20 Recep 1304 (14 Nisan 1887), A.g.n., M. 16; BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730, 20 Recep 1304 (14 Nisan 1887), A.g.n., M. 19; BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730, 20 Recep 1304 (14 Nisan 1887), A.g.n., M. 18; BOA, Ş.D, 2517/1, Defter Nr. Dersaadet 730, 20 Recep 1304 (14 Nisan 1887), A.g.n., M. 22; BOA, Ş.D, 692/17, Nr. 640, 21 Muharrem 1297 (4 Ocak 1880); BOA, ŞD, 2001/26, Nr. 6-247, 4 Şaban 1300 (10 Haziran 1883); BOA, ŞD, 2001/5, 30 Teşrinisani 1298 (12 Aralık 1882); BOA, ŞD, 2421/27, Nr. 27, 13 Rebiülahir 1296 (6 Nisan 1879); BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 1, 15; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n.,

M. 10; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 10; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 22; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 23; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 24; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 25; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 25; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 30; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 32; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 35; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 37; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 39; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 4; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 42; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 43; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 44; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 5; BOA, ŞD, 2517/1, 29 Safer 1302 (18 Aralık 1884), A.g.n., M. 5.

2. Kaynak Eserler

“İdare-i umumiye-i vilayet nizamnamesidir”, 29 Şevval 1287, (20.01.1871), *Düstur*, 1. Tertip, C 1, s. 625-651.

“Memleket sandıklarının suret-i tertibi ve sermayesinin idaresi ve menafii ve temettüatının mahall-i sarfı hakkında nizamnamedir.”, 23 Rebiülevvel 1284 (25.07.1867), *Düstur*, 1. Tertip, C 2, s. 387-398.

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Basma Bağışlar Nr. 58.

The Agricultural Cooperatives and The Agricultural Bank of Bulgaria, National Printing Office, Sofia 1924.

Türkiye Cumhuriyeti Ziraat Bankası Elli Senelik Hayat ve Faaliyeti 1888-1938, T.C. Ziraat Bankası Neşriyatı, Marifet Basımevi, Ankara 1938.

3. Gazeteler

Tuna, Nr. 1, 6 Şevval 1281 (4 Mart 1865).

4. Telif Eserler

“Bulgaristan’da Zirai Kredi”, *Türkiye Ziraat Bankası Mecmuası*, Türkiye Ziraat Bankası Yayınları, S. 1, Ankara 1929.

Akgün, Seçil. “Midhat Paşa’nın Kurduğu Memleket Sandıkları: Ziraat Bankası’nın Kökeni”, *Uluslararası Midhat Paşa Semineri Bildiriler ve Tartışmalar*, Edirne, 8-10 Mayıs 1984, TTK Yayınları, Ankara 1986.

Akyıldız, Ali. *Osmanlı Finans Sisteminde Dönüm Noktası Kâğıt Para ve Sosyoekonomik Etkileri*, Eren Yayınları, İstanbul 1996.

Atasagun, Yusuf Saim. *İzahlı Notlu Mukayeseli Bankalar Kanunu*, Kurtulmuş Matbaası, İstanbul 1958.

Atasagun, Yusuf Saim. *Türkiye Cumhuriyeti Ziraat Bankası 1888-1939: Türkiye’de Zirai Kredi I*, Kenan Basımevi, İstanbul 1939.

Bayur, Hilmi Kâmil. *Sadrızam Kâmil Paşa-Siyasî Hayatı*, Sanat Basımevi, Ankara 1954.

Çelik, Mehmet. *Balkanlar’da Tanzimat: Midhat Paşa’nın Tuna Vilayeti Valiliği 1864-1868*, Libra Yayınları, İstanbul 2010.

Erçin, Ferhat. *Mustafa Kemal Atatürk ve Türk Kooperatifçiliği*, Der Yayınları, İstanbul 2004.

Güran, Tevfik. “Zirai Politika ve Ziraatte Gelişmeler 1839-1876”, *150. Yılında Tanzimat*, Yay. Haz. Hakkı Dursun Yıldız, TTK Yayınları, Ankara 1992, s. 224-225.

İbrahimov, Osman. *Tuna Vilâyet Gazetesi (1865-1866)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.

İleri, Suphi Nuri. *Kooperatifler*, T.C. Maarif Vekilliği Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi Talebe Neşriyat ve Yardım Bürosu Yayınları, İstanbul 1941.

Kazgan, Haydar. *Galata Bankerleri, C II*, Orion Yayınları, Ankara 2006.

Koç, Bekir. “Midhat Paşa’nın Niş ve Tuna Vilayetlerindeki Yenilikçi Valiliği”, *Kebikeç Dergisi*, S. 18, Alp Matbaası, Ankara 2004.

Kodaman, Bayram. *Şark Meselesi İşığı Altında Sultan II. Abdülhamid’in Doğu Anadolu Politikası*, Orkun Yayimevi, İstanbul 1983.

Kurmuş, Orhan. *Emperyalizmin Türkiye’ye Girişi, Savaş Yayınları*, Ankara 1982, s. 12.

Ortaylı, İlber. *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878)*, Türkiye ve Orta Doğu Amme

İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara 1974.

Quatert, Donald. *Anadolu'da Osmanlı Reformu ve Tarım 1876-1908*, çev. Nilay Özok Gündoğan-Azat Zana Gündoğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008.

Savran, Cevdet. Nasuhi *Kooperatifçilik, Kolektifçilik ve Devletçilik Üzerine 9 Yazı*, Ulus Matbaası, Ankara 1935.

Kılıç, Selda. "1864 Vilayet Nizamnamesinin Tuna Vilayetinde Uygulanması ve Mithat Paşa", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, C 24/S. 37, Ankara 2005.

Tezel, Yahya Sezai. *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi 1923-1950*, Yurt Yayınları, Ankara 1986.

Extended Abstract

One of the fundamental elements of Turkish culture is solidarity. Social cooperation is vital, especially for those engaged in agriculture and animal husbandry in rural areas. This spirit of mutual aid has played a crucial role in the economic development of the Ottoman Empire. Initially, a system of collective labor, known as "imece", was widely practiced in rural communities, allowing people to assist each other in agricultural work without expecting monetary compensation. Over time, this informal system of cooperation evolved into a more structured and institutionalized form. Imece refers to a system in which individuals work together for common agricultural purposes, such as planting and harvesting, while also donating a portion of their products for the public good. However, as the Ottoman economy and state policies developed, it became evident that physical labor alone was insufficient to sustain agricultural activities. As a result, more systematic and institutional solutions were required to support farmers financially and logistically. To address this need, the Ottoman government laid the foundations for agricultural credit institutions under the leadership of Midhat Pasha in 1863. The first practical implementation of this system took the form of Homeland Funds (Memleket Sandıkları), which aimed to provide farmers with low-interest loans to support agricultural activities. In 1867, an official regulation was enacted, formalizing this system and expanding it across the Ottoman provinces. Thus, agricultural credit operations were introduced into the legal framework for the first time, ensuring a more organized approach to financial support for farmers. Homeland Funds provided credit to farmers based on personal guarantees or real estate mortgages under favorable conditions, ensuring the continuity of agricultural production. The financial structure of these funds was shaped by contributions from farmers through the imece method and additional state support. Initially implemented in the Rumelia region, this model quickly spread across other Ottoman provinces under the governance of Midhat Pasha, yielding positive results. However, over time, the system faced challenges due to inadequate local governance, difficulties in loan repayments, and financial imbalances, which reduced its effectiveness. Following the Ottoman-Russian War (1877-1878), significant disruptions occurred in the operation of the Homeland Funds. Some funds suffered financial losses, while others became entirely dysfunctional. This period highlighted the need for restructuring the credit system, leading to the establishment of Agricultural Funds (Ziraat Sandıkları). These funds not only provided low-interest loans to farmers to enhance their production capacity but also aimed to establish a stronger financial structure under government supervision. Various reforms were implemented to expand the authority of these funds, introduce tax exemptions, and promote agricultural growth. After the Agricultural Funds, Menafi Funds (Menafi Sandıkları) were established to further support the Ottoman agricultural economy. These funds were financed through a special tax on the tithe (aşar tax), ensuring a steady revenue stream and a more sustainable financial model. Beyond their primary function of providing credit to farmers, Menafi Funds also played a role in educational projects, infrastructure development, and the resettlement of migrants, contributing to the broader socio-economic development of the Ottoman Empire. However, with the expansion of these funds, structural and managerial challenges emerged. Misuse of capital, administrative corruption, and difficulties in loan repayments weakened the effectiveness of the system over time. Farmers increasingly turned to alternative financial sources as they found it difficult to access adequate support from the funds.

These issues led the Ottoman government to seek a more institutionalized financial framework, ultimately paving the way for the establishment of Ziraat Bankası (Agricultural Bank). Ziraat Bankası, founded as a continuation of the Homeland, Agricultural, and Menafi Funds, played a crucial role in modernizing the agricultural credit system and centralizing financial support for farmers. The bank's primary mission was to provide affordable credit to farmers, sustain agricultural production, and promote economic development. Over time, the early Ottoman financial aid institutions evolved into a more disciplined, regulated, and institutionalized structure, laying the foundation for modern banking practices. This study examines the historical evolution of solidarity within Turkish culture, tracing the transition from informal cooperation systems to institutionalized financial aid mechanisms. By analyzing the emergence, operations, and decline of Homeland, Agricultural, and Menafi Funds, this research explores their impact on Ottoman financial and economic policies through contemporary sources.

İSTANBUL IN 19th CENTURY RUSSIAN TRAVELOGUES: RELIGIOUS SITES AND SUFI NARRATIVES

19. YÜZYIL RUS SEYAHATNAMELERİNDE İSTANBUL: DİNİ MEKÂNLAR VE TASAVVUFİ ANLATILAR

MESUT KARAKULAK*

Sorumlu Yazar

Öz

19. yüzyıl boyunca Osmanlı toprakları, yalnızca Avrupalı entelektüellerin değil, aynı zamanda Rus diplomatlar ve aydınların da ilgisini çeken önemli bir seyahat rotası olmuştur. Özellikle İstanbul ve onun dini mekânları, Rus seyyahlar için büyük bir merak konusu hâline gelmiştir. Bu dönemde Osmanlı-Rus ilişkileri, kısa süreli ittifaklar haricinde çoğunlukla gerginlik ve çatışma ekseninde şekillenmiş, ancak Rus seyyahlar, Osmanlı toplumuna dair yaptıkları gözlemlerle kendi kamuoylarında “Türk” ve “İstanbul” imajlarının oluşumuna katkıda bulunmuşlardır.

Bu çalışmada, Rus seyyahların genel Osmanlı ve İstanbul gözlemlerinden ziyade, şehrin dini yapıları ve dini çevrelerine dair algıları, yorumları ve bakış açıları ele alınmaktadır. Rus-Ortodoks düşünce dünyasında Ayasofya'nın merkezi konumu, seyyahların anlatılarında belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır. İstanbul'u ziyaret eden Rusların en çok görmek istedikleri mekânların başında Ayasofya yer almaktadır. Bir fetih sembolü olarak camiye dönüştürülmesi, Ortodoksluğun hamiliğini üstlenmiş olan Rus Çarlığı için telafi edilmesi gereken bir kayıp olarak değerlendirilmiştir.

Ayasofya'nın yanı sıra, Rus gezginler İstanbul'un tasavvuf hayatını da egzotik ve mistik bir unsur olarak gözlemlemiştir. Özellikle Mevlevihaneler, sema ve zikir ayinleri ile Osmanlı toplumunda önemli bir yere sahip olan dini ritüeller, Rus seyyahların ilgisini çekmiş ve seyahatnamelerinde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Ancak bu tür dini ritüelleri çoğunlukla görsel bir gösteri niteliğinde değerlendirmişler, onların dini ve manevi boyutuna dair sınırlı yorumlarda bulunmuşlardır. Bununla birlikte, bu mekânların İstanbul'daki sosyal hayat üzerindeki etkilerine dair gözlemler yaparak, Osmanlı toplumunun dini ve kültürel yapısına ilişkin önemli bilgiler sunmuşlardır.

Bu çalışma, 19. yüzyılda Rus seyyahlar tarafından kaleme alınan seyahatnameler aracılığıyla, İstanbul'a yönelik zihinsel dünyalarını ve kullandıkları imgeleri analiz etmeyi amaçlamaktadır. Özellikle Ayasofya'nın Ortodoks dünyasındaki sembolik önemi, tasavvufi mekânların Osmanlı toplumundaki yeri ve Rus seyyahların İstanbul'a dair oluşturdukları imgeler, bu bağlamda incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Seyahatname, Osmanlı Devleti, İstanbul, Ayasofya, Tekkeler ve Dervişler, Rus seyyahlar.

Araştırma Makalesi / Künye: KARAKULAK, Mesut. “İstanbul in 19th Century Russian Travelogues: Religious Sites and Sufi Narratives”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 441-454. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1629112>

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Tarih Bölümü, E-mail: mesut.karakulak@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0142-9170.

Abstract

Throughout the 19th century, Ottoman territories attracted not only European intellectuals but also Russian diplomats and intellectuals, who showed a particular interest in Istanbul and its religious sites. During this period, Ottoman-Russian relations were predominantly shaped by tension and conflict, with only occasional short-term alliances. However, Rus

d "Istanbul" images in their own public discourse through their observations of the Ottoman Empire.

This study focuses not on the general observations of Russian travelers regarding Istanbul and the Ottoman Empire but rather on their perceptions, interpretations, and viewpoints concerning the city's religious structures and religious circles. The central position of Hagia Sophia in Russian Orthodox thought is clearly reflected in travelers' narratives. One of the first places Russian visitors sought to see in Istanbul was Hagia Sophia. Its conversion into a mosque as a symbol of conquest was perceived by the Russian Empire—which positioned itself as the protector of Orthodoxy—as a loss that needed to be redressed.

In addition to Hagia Sophia, Russian travelers also viewed Istanbul's Sufi traditions as an exotic and mystical element. Particularly, Mevlevi lodges, whirling dervish ceremonies, dhikr rituals, and other significant religious practices within Ottoman society caught their attention and were extensively documented in their travel writings. However, they primarily regarded these rituals as visual spectacles rather than engaging with their religious and spiritual dimensions. Nonetheless, they also made observations regarding the influence of these places on Istanbul's social life, offering valuable insights into the religious and cultural structure of Ottoman society.

This study aims to analyze the intellectual perspectives of Russian travelers towards Istanbul through their travel narratives from the 19th century, examining the symbolic importance of Hagia Sophia in the Orthodox world, the role of Sufi sites in Ottoman society, and the images that Russian travelers constructed about Istanbul.

Key Words: Russian Travelers, Ottoman State, Istanbul, Sufi lodges and Dervishes, Hagia Sophia.

Introduction

Travelogues are considered an important source in the context of social history, cultural history, and historical geography. Unlike the limited and uniform structure of official documents, travelogues provide narratives enriched with vivid and personal observations. However, the use of these works as historical sources requires careful consideration of various factors such as the author's cultural background, biases, level of knowledge, and the exaggerations employed to make the text more engaging (Nalçacı, 2020: 15-27). Travelers assume the role of information transmitters by attributing value to local details that may seem insignificant in their own geographical context but gain significance in a different cultural framework. In this sense, travelogues serve as a means of rendering what is ordinary for the local population valuable to the external world. Although the function of such works as carriers of information may appear to have diminished with the development of modern communication tools, travelogues still hold a critical role in understanding how the "other" is perceived from an external perspective. The 19th century marks a period when the genre of travel writing particularly flourished in the West. While extensive studies have been conducted on the works of Western travelers who introduced the East—often from an orientalist perspective—the writings of Russian travelers who visited Ottoman territories during the same period have largely been neglected. Yet, Russian historiography contains more detailed accounts of Istanbul and its

surroundings compared to Western eyewitnesses¹.

The origins of Istanbul's image in Russian historical sources trace back to the Tale of Bygone Years (*Povest Vremennykh Let*), a Russian chronicle written in the 11th century (Lavrentiy, 2024). This work demonstrates the deep-rooted significance of Istanbul in Russian history and culture. For Russians, Istanbul has always been more than a mere geographical or political center; it has also served as an ideological and cultural focal point. Indeed, the fact that Russians referred to Istanbul as "Tsargrad," meaning "City of the Emperors," until the 18th century, can be regarded as a reflection of this historical memory (İnanır, 2013: 19). Particularly through the diplomatic and cultural ties established with the Eastern Roman Empire, the adoption of Christianity by the Russians elevated the importance of Istanbul beyond a political framework to encompass a religious dimension. In this context, Istanbul is not merely a city in Russian history and identity but also a sacred symbol of Orthodox Christianity and Byzantine heritage (Shepard, 2006: 65).

Since the adoption of Christianity by the Rus under the leadership of Prince Vladimir in 988, Russian pilgrims began visiting Jerusalem (*Ierusalim*), which houses the sacred sites of the three major religions. However, these pilgrimages to the Holy Land were not only financially burdensome but also involved long, arduous, and perilous journeys. As a result, the number of Russian pilgrims undertaking such journeys in the medieval and early modern periods remained limited. The majority of these pilgrims were either wealthy individuals or members of the clergy. During this time, inadequate transportation technologies and restricted travel opportunities made access to distant regions exceedingly difficult. In this context, curiosity and interest in Istanbul were largely satisfied through the records kept by travelers and explorers who visited the city in person. Notably, the 19th century saw a significant increase in visits by Russian travelers to Istanbul, coinciding with the intensification of Ottoman-Russian relations and the development of more affordable and accessible transportation technologies (Savru, Weisensel, 1985: XLIII). The diaries and notes maintained by these travelers not only conveyed personal observations but also provided vivid depictions of Istanbul's social, cultural, and architectural fabric from a Russian perspective. These written accounts became a critical source of information, shaping the image of Istanbul within Russian society and playing an essential role in satisfying the public's curiosity about the city.

This study examines the notes taken by travelers representing different segments of society during their journeys to Istanbul in the 19th century, aiming to understand the perspectives of the Russian public toward Istanbul and the Turks during that period. While these notes primarily aim to outline the observations and approaches of the travelers, the study focuses on the sacred sites and religious circles of Istanbul. The travel notes are analyzed not merely as reflections of individual experiences but also as projections of the religious and cultural perceptions of Russian society. In

1 With its historical ties, belief system, and cultural values, Russia is often considered a part of the Christian-Western world. Through the reforms of the 18th and 19th centuries, Russia encountered the contemporary scientific, artistic, and cultural heritage of Western Europe. In this context, the travel notes penned by Russian travelers, particularly regarding the East and notably Istanbul, often reflect an Orientalist perspective similar to the "self" and "other" dichotomy found in the accounts of European travelers. Therefore, these Russian travel notes should be evaluated within the literature of Eastern Travelogues, given their perspectives and descriptive techniques. These works provide a significant framework that links Russia's perception of the East to both its connections with Western culture and its unique historical and ideological positioning. Bkz., Arzu Etensel İldem, "Bir Yazın Türü Olarak Doğu Seyahatnameleri", *Littera Edebiyat Yazıları*, c. 21, 2007, s. 1-11.

this context, the descriptions of Istanbul's religious structures, Orthodox Christian communities, and sacred sites by these travelers are considered significant elements shaping the Russian public's perception of the city. By analyzing these observations, this study seeks to reinterpret the 19th-century Russian view of Istanbul within a historical and cultural framework

Travelers, Places, and Religious Circles

During both the pre-Ottoman and Ottoman periods, Istanbul served as a stopover and an integral part of pilgrimage rituals for Russian pilgrims traveling to and from the Holy Lands. Religious sites such as Hagia Sophia, the Monastery of Studios (*Imrahor Mosque*), the Church of the Pantokrator Monastery (*Zeyrek Mosque*), the Church of Blachernae (*Blahernai*), the Balıklı Greek Orthodox Church, and the Monastery of Chora (*Kariye Mosque*) were frequently visited by Russian Orthodox pilgrims. These structures, with their sacred relics and holy springs (*ayazma*), rendered Istanbul a religious center for Russians. Following the conquest of Istanbul by the Ottomans in 1453 and the disappearance of Byzantium from the historical stage, the city gained not only religious and cultural significance but also a political dimension for the Russians. Claiming to be the heirs of the Byzantine legacy, Russian rulers developed the doctrine of Moscow as the "Third Rome." From the reign of Ivan III onward, Muscovite tsars considered themselves the successors of Byzantine emperors and the protectors of Orthodoxy, further deepening the Russian interest in Istanbul (Kurat, 2010: 139-140). During the Ottoman Empire's rise, Russians in Istanbul were typically diplomats sent for political purposes, merchants engaging in trade, or individuals undertaking pilgrimages. Pilgrims would often visit Istanbul's sacred Christian sites before continuing their journey to Mount Athos and Jerusalem to complete their religious duties. Pilgrimage guides written following these visits were primarily religious in theme but also contributed to the accumulation of knowledge about Istanbul and Ottoman territories in Russian public discourse. Moreover, the growing body of knowledge about Istanbul within the Russian public was significantly shaped by local Russian publications and translations of historical, socio-cultural, and ethnographic works from Western languages into Russian. These translations and writings played a crucial role in understanding Istanbul's historical, cultural, and religious identity from a Russian perspective, solidifying the city's place in the Russian imagination (Sibgatullina, 2009: 3073-3078).

Hagia Sophia

In Istanbul, a city home to numerous sacred sites of both Christianity and Islam, Hagia Sophia stands out as one of the foremost destinations visited by Russian travelers. Its conversion into a mosque under Ottoman rule symbolized, for Russians, the transfer of the Eastern Roman legacy to the Turks. Consequently, Hagia Sophia became the focal point of visits to the sacred city where their ancestors were baptized (Trubetskoy, 1915: 4).

With its grandeur, sanctity, and elegance, Hagia Sophia occupies an unparalleled place not only in Istanbul but also among the world's sacred sites, becoming almost a "Red Apple" for Russians. Russian pilgrims regarded Hagia Sophia as a "captive sanctuary" and considered worshipping there according to their own faith one of their greatest aspirations. During their visits, they would sometimes secretly pray without drawing attention, or express their religious devotion by making the sign of the cross

from a vantage point overlooking Hagia Sophia. The belief that Hagia Sophia would one day be restored as a Christian sanctuary was deeply ingrained in Russian public consciousness. This transformation was embraced as a religious mission that could only be realized under Russia's leadership. The conviction that the crescent atop Hagia Sophia would eventually be replaced by the cross and that the structure would be purged of all Islamic elements to return to its "original state" held a significant place in the religious imagination of Russians. Furthermore, the perception that Hagia Sophia's capture by Muslims was a divine punishment upon the Russian people led to internal religious reflection and a questioning of the moral responsibilities of Russian society. The historical and emotional approach of Russians toward Istanbul and Hagia Sophia carried not only religious but also political dimensions. Hagia Sophia became a symbol of the struggle to preserve Orthodoxy and the East-West dichotomy in Russian culture and faith. It represented both a spiritual aspiration and a geopolitical ambition, reflecting the broader ideological narratives of Russian identity (Ünal, Karakulak, Özkan, 2022: 173-176).

Vladimir Petrovich Davidov was a prominent figure among the Russian travelers who visited Istanbul in the 19th century, offering evaluations of Ottoman territories from both socio-cultural and religious perspectives. In his travel notes (Davidov, 1840), he not only observed the religious circles of Istanbul but also interpreted these observations through the ideological and political inclinations of the Russian Orthodox world. In this context, his descriptions and evaluations of Hagia Sophia provide a valuable source for understanding Russian perspectives on Ottoman Istanbul. While critiquing its function during the Ottoman period, he emphasized the central position of Hagia Sophia in the history of Christianity. For Davidov and other Russian travelers of his time, Hagia Sophia was not merely an architectural masterpiece but also a symbol of Byzantine heritage and an element reinforcing the historical claims of Russian Orthodoxy. Davidov's remarks underscore this symbolic meaning: "*This sacred place, where Christians once worshiped, is now polluted with rituals dictated by the descendants of the cruel Muhammad*" (Davidov, 1840: 30-31). The fanaticism-laden rhetoric of the Russian traveler demonstrates that his observations are not merely a travelogue but rather an ideological narrative. His ideological biases against Islamic beliefs and rituals are clearly reflected in his discourse. In particular, the transformation of Hagia Sophia into a mosque under Ottoman rule is depicted not as a religious transformation but as a symbolic transfer of power. In this sense, the Russian perception of Hagia Sophia as a "lost heritage" aligns with Davidov's perspective.²

In reality, Davidov's viewpoint is a direct projection of a typical orientalist mindset. In his narrative, the Ottoman Empire and Istanbul represent the fate of a civilization in decline and backwardness. According to him, there is no trace left of the grandeur of Istanbul from the Byzantine era. As a result, Istanbul is portrayed as the capital of the "sick man" of Europe. In Davidov's worldview, there is no architectural beauty attributed to the Ottomans in Istanbul. On the contrary, Roman-era structures are portrayed as neglected and on the brink of destruction due to Turkish rule. This rhetoric was, in fact, employed to reinforce the perceived superiority of Orthodox identity over the Ottomans. A pivotal aspect of Davidov's observations is shaped around the Third Rome theory. In this context, Hagia Sophia must be restored as a

2 Viewing Hagia Sophia as a lost heritage, Davidov envisions the dream of this monument returning to Russian hands, stating, "Perhaps one day the mosaics will emerge in all their splendor." Bkz., Davidov, s. 31-37.

Christian sanctuary and aligned with Russia's ideological and political objectives. For this ideal, Hagia Sophia is regarded as the Red Apple. Davidov frequently emphasizes this notion in his narratives, stating, "God will once again grant this sanctuary to the Christians." In a way, his observations provide significant clues for understanding Russian foreign policy rhetoric. The city, whose streets are described as "dirty" and "chaotic" and whose former Roman glory has vanished, must undoubtedly be taken from the Ottomans—the "sick man" of Europe (Davidov, 1840: 29-30).

Another Russian traveler, critic, and writer, Aleksandr Petrovich Milyukov, described Hagia Sophia during his 1857 visit with great admiration for its magnificent architecture and historical significance. He compared it to other European churches, considering it a masterpiece that could rival, and even surpass, structures such as Rome's Pantheon. However, this admiration was overshadowed by his criticism of the elements added to Hagia Sophia by Ottoman Islamic culture. According to Milyukov, Ottoman control over Hagia Sophia was "temporary," and the restoration of its original Christian identity was merely a matter of time: "*The Turks, as with everything else, have never fully dominated Hagia Sophia. The Islamic traces on the structure can be removed in a single day.*" These remarks reflect the tendency among Russian travelers to view the Ottoman legacy as a transient phase and embody the dream of reclaiming Hagia Sophia as a "Christian sanctuary" (Milyukov, 1859: 145).

Milyukov harshly criticized Ottoman society and the attitudes of religious officials during his visit to Hagia Sophia. The difficulties he experienced during his journey, particularly in relation to bribery and negotiation processes, provided him with a basis to critique the inefficiency and corruption of the Ottoman administration. He described his negotiations with the imams as follows: "*In Istanbul, it is now possible to see everything with money. However, to enter Hagia Sophia, we had to negotiate with the imams, and in the end, we found no peace until we paid the demanded price.*" These criticisms were used by Milyukov to reinforce the perception that Ottoman reforms had failed to bring about meaningful change in society and religious institutions. Moreover, his portrayal of the imams as corrupt and intolerant reflects his biased perspective toward the Ottoman religious establishment (Milyukov, 1859: 146-147).

Milyukov regarded Hagia Sophia not merely as an architectural masterpiece but as the ultimate symbol of Russia's Orthodox mission. In his view, the reconversion of Hagia Sophia into a Christian sanctuary was inevitable, and, unlike Western travelers, he believed this transformation could only be achieved under Russia's leadership: "*The restoration of Hagia Sophia's Christian identity will only be possible through Russia's efforts.*" Of course, this perspective is not exclusive to Milyukov. It represents a concrete manifestation of the Russian Empire's broader ideological expansionist policy. According to this view, the Ottomans are merely the reckless guardians of this sacred city, and even the declining empire itself is aware of this reality. Islam, in its entirety, is perceived as a force that harms both the city and its former grandeur (Milyukov, 1859: 140-141). For the Russians visiting Hagia Sophia, this sanctuary was not merely an architectural monument. Rather, it had maintained its significance for centuries as both a political and religious symbol. The Russian clergyman Koptev, who visited Istanbul in 1887, observed the city from precisely this perspective and regarded Hagia Sophia as a symbol of Ottoman rule (Koptev, 1888). In Koptev's accounts, Hagia Sophia is depicted as a transitional center between two worlds. Particularly for the Orthodox world, thousands of works have been written about Hagia Sophia. To reinforce this argument, he states: "Hagia Sophia is the first place that every Orthodox Russian wishes to visit upon arriving in Istanbul. The sanctity of

the sanctuary and its Byzantine heritage make it an eternal symbol for us.” Koptev’s words reveal that Hagia Sophia was not merely a religious site for Russians but also a sacred legacy inherited from Byzantium. The transformation of this sanctuary into a mosque under Ottoman rule and its detachment from its Christian identity was a profound source of disappointment for Koptev and his contemporaries (Koptev, 1888: 14).

Koptev provided a detailed description of Hagia Sophia’s architectural features, paying particular attention to the modifications made during the Ottoman period. While exploring the mosque’s interior, he noted the impressive arrangement created by Islamic additions, such as the calligraphy on the walls and the valuable carpets covering the floors. However, in Koptev’s view, these modifications were elements that overshadowed the Christian identity of the sanctuary: *“In Hagia Sophia, now converted into a mosque, everything is orderly and clean. Yet, the writings on the walls and the carpets are there to cover the magnificent Byzantine mosaics.”* Koptev also addressed the restorations carried out during the modernization efforts of the Ottoman Empire, particularly those during Sultan Abdülmecid’s reign. He criticized the practice of painting over the mosaics, though he referenced Sultan Abdülmecid’s directive that the mosaics should not be completely erased. Koptev interpreted this as a sign of respect for art and history but criticized contemporary Russian travelers who misinterpreted this approach as a reflection of Ottoman sultans’ sympathy toward Christianity (Koptev, 1888: 14).

In Koptev’s observations, the dream of Hagia Sophia’s reconversion into a Christian sanctuary is strongly evident. Within the context of Russia’s political and religious ascendancy in the 19th century, the desire to restore a cross atop Hagia Sophia is highlighted in Koptev’s narratives as a symbolic goal: *“Russia is now a powerful state. One day, a cross will once again rise above the dome of this sacred sanctuary.”* These statements indicate that Koptev’s writings were driven not merely by the purpose of serving as a religious travel guide but were imbued with an ideological mission (Koptev, 1888: 14).

In 1888, Russian Archbishop Nikifor Timofeyevich Kamenskiy visited Hagia Sophia, a site he had long desired to see, and provided detailed observations in his notes, offering his perspective on the structure’s architectural grandeur, religious symbols, and its state under Ottoman rule (*Kamenskiy, 1893*). From the moment he entered Hagia Sophia, Kamenskiy expressed his admiration for its vastness, symmetry, and architectural splendor: *“Not only in antiquity but in no area of modern architecture has a sanctuary equal to Hagia Sophia been constructed.”* Kamenskiy noted the destruction of some mosaics and the partial covering of others with a yellow coating, interpreting this as a detriment to the Byzantine heritage. He was particularly struck by the continued visibility of the figure of Justinian, which he found deeply moving. For Kamenskiy, Hagia Sophia was a masterpiece that embodied the religious and cultural richness of Byzantium (Kamenskiy, 1893: 18-19).

Kamenskiy’s general impressions of Istanbul are filled with harsh criticisms directed at the city’s layout and social conditions. Describing the narrow streets, filthy roads, and disorganized structures he encountered on his way to Hagia Sophia, Kamenskiy characterized the city as a “difficult place to live”: *“Here, one can encounter every kind of filth and disorder. The city is a complete disappointment.”* (Kamenskiy, 1893: 17).

Kamenskiy's criticisms clearly reflect his Westernized perspective on Ottoman Istanbul and his negative biases toward urban life in the city. For Kamenskiy, the conversion of Hagia Sophia into a mosque under Ottoman rule was not merely a religious issue but also an ideological trauma. During his visit, he expressed his hope that the sanctuary would one day serve as a church again, exclaiming: "*Oh Lord! What sins of ours led You to take such a sanctuary away from us?*" These words can be interpreted as a powerful expression of the religious and ideological significance that the Russian Orthodox world attributed to Hagia Sophia (Kamenskiy, 1893: 19-20).

Nikolay Nikolaevich Lender, during his 1890 visit to Istanbul, focused extensively on Hagia Sophia, analyzing this unique structure from religious, architectural, and ideological perspectives (Lender, 1892). Lender's initial observations of Hagia Sophia reflect his deep admiration for its architectural grandeur and Byzantine heritage. Rising above the chaos of Istanbul, Hagia Sophia appeared to him as a monument that carried the splendor of the past into the present: "*Hagia Sophia is a miracle of Justinian, representing all the ancient treasures of Byzantium. It has managed to preserve its magnificence for 1,300 years.*" (Lender, 1892: 16).

The use of Hagia Sophia as a mosque was one of Lender's primary points of criticism. He described Muslim rituals as monotonous and devoid of spirit, claiming that they disrupted the mystical atmosphere of the sanctuary: "*The monotonous prayers of the Muslims seem to have lulled these walls into a deep slumber.*" Lender compared the voices of children reciting the Quran and the sermons of the imams to Christian church choirs, describing the experience not as a "symphony" but as "disorder." These criticisms clearly reveal Lender's biases toward Ottoman religious practices and his preference for Christian liturgical traditions (Lender, 1892: 18).

The Christian frescoes and mosaics in Hagia Sophia were another significant aspect that caught Lender's attention. He noted that the Turks had failed to completely erase these traces, emphasizing that the depiction of a guardian angel could still be seen: "*When viewed through binoculars, Christian motifs still bless you from the wall.*" Lender interpreted the visibility of certain details, despite the covering of Byzantine mosaics, as a sign of the incomplete efforts by the Turks to transform the site. These observations reflect an ideological perspective that openly criticizes the use of Hagia Sophia as a mosque during the Ottoman period (Lender, 1892: 19).

Sufi Lodges and Dervishes

Sufi lodges (*tekkes*) and dervishes, which were among the essential elements of religious life in Ottoman Istanbul, were particularly notable social and cultural structures that attracted the attention of Western and Russian travelers in the 19th century. Tekkes were not merely places of worship but also multifunctional institutions where social, cultural, and educational activities were carried out, playing a significant role in the structure of Ottoman society. When examining the religious circles of Istanbul through the eyes of Russian travelers, the roles of tekkes and dervishes in this context can be interpreted not only as a religious experience but also as a sphere of cultural interaction and confrontation.

Russian travelers often observed the Sufi lodges (*tekkes*) and dervishes in Istanbul with an exotic and mystical curiosity, yet their accounts frequently exhibited a prejudiced perspective. In travelogues, dervishes were often depicted as "overly mystical" and "irrational" individuals, while tekkes were portrayed as symbols of

the traditional and “backward” aspects of Ottoman society. For instance, in Vladimir Davidov’s narratives, tekkes were described as centers of both religious rituals and social solidarity. However, his depictions exaggerated the religious practices of the dervishes, offering a critical portrayal. Davidov’s accounts reflect this bias, as he characterized dervish ceremonies not as sacred worship but rather as spectacles meant for entertainment. This perspective clearly reflects the orientalist lens through which Western travelers often perceived the religious rituals of dervishes, reducing them to mere performances (Davidov, 1840: 129-131).

Asimilar viewpoint is found in the writings of another Russian traveler, Vsevolojiski³. During his visits to Istanbul, he observed and detailed the rituals performed in Sufi institutions, particularly Mevlevihanes. In his view, tekkes represented the “mystical side” of Ottoman society, yet he offered sharp critiques of the functionality and meaning of these rituals. He described the *sema* ceremonies in the Mevlevihane as follows: “*The dervishes’ constant spinning, through which they attempt to attain divine tranquility, resembles a physical performance more than a genuine act of worship. Their efforts appear more like a theatrical stage designed to captivate the imagination of the audience, rather than a spiritual depth.*” (Vsevolojiski, 1839: 260-262). These statements clearly reveal Vsevolojiski’s distance from Sufi practices and his orientalist perspective. While he found the rituals exaggerated and meaningless, he failed to grasp the profound spiritual dimension underlying these practices. This approach is significant in illustrating how Ottoman Sufi traditions were perceived from an external viewpoint.

Parallel to the development of transportation technologies, Istanbul hosted numerous visitors in the 19th century. In particular, the city’s religious circles attracted significant interest from these travelers. Tekkes and Mevlevihanes, reflecting the mystical atmosphere of the East, became some of the most frequently visited sites. For example, the Russian general and traveler Nikolay Sergejevich Vsevolojiski visited the Galata Mevlevihane during his journey to Istanbul and provided striking observations on the *sema* ritual performed there. Vsevolojiski’s accounts reflect a dual perspective that approaches the Ottoman Sufi tradition with both admiration and orientalist detachment. During his visit to the Galata Mevlevihane, he offers a detailed description of the architectural arrangement of the space and the aesthetic dimensions of the ritual. In his observations, the simplicity of the tekke’s decoration, its walls adorned with religious symbols, and the area specifically designated for *sema* stand out. During the *sema* ceremony, the dervishes’ “fantastic garments” and their “spins resembling a divine trance” catch his attention. He describes the experience vividly: “The rhythm of the music and the cries of the choir merged with the dervishes’ whirling, turning into a wild and deafening hum. Yet, at an invisible signal, all this chaos suddenly gave way to a deep order.” (Vsevolojiski, 1839: 260-262).

3 Nikolay Sergejevich Vsevolojiski, a Russian general who traveled to the Ottoman Empire in the 19th century, particularly focused on military reforms, social structures, and religious circles in Istanbul. In his travel notes, Vsevolozhsky dedicates significant attention to Sufi lodges (*tekkes*) and dervishes while reflecting on the social and religious fabric of Ottoman society. His accounts provide critical insights into the role of Sufism within Ottoman society and the social functions of dervishes, as observed from the perspective of a soldier and statesman. However, it is evident that these observations are not entirely detached from the prevailing Russian Orthodox ideology of the time or the political rivalry with the Ottoman Empire. S. Vsevolojiski, *Putešestvie Çrez Yujnyy Rossiyu, Krim i Odessu, v Konstantinopol, Maluyu Aziyu, Severnyyu Afriku, Maltu, Sitsiliyu, İtaliyu, Yujnyyu Frantsiyu i Parij v 1836 i 1837 Godah*, Moskva 1839.

This description illustrates that, for an external observer, the ritual possessed both aesthetic and mystical charm. However, Vsevolojksi tended to interpret the ritual as a “performance” rather than grasp its deeper spiritual significance. Vsevolojksi’s observations of the Mevlevihane reflect a widespread orientalist perspective on Ottoman Sufi traditions. While he admired the harmonious movements and “devotion” of the dervishes, he also found the ritual irrational and excessively mystical. This approach reveals the tendency of Western and Russian travelers to focus more on the exoticism of Sufism than on its profound meaning. Although Vsevolojksi acknowledged that Mevlevi dervishes commanded more respect than those of other Sufi orders, he described Sufi practice as a form of “mysticism unique to the East.” From a Slavist perspective, Vsevolojksi avoided praising Islam explicitly, instead implying that these religious rituals were symbolic representations unique to the East.

Vsevolojksi offers significant observations on the spatial and historical context of the Galata Mevlevihane. While discussing Halet Efendi, the individual responsible for reconstructing the lodge, he also reflects on Halet Efendi’s role in Ottoman bureaucracy and his tragic end. Vsevolojksi highlights both Halet Efendi’s financial contributions to the Mevlevihane and his influence in Ottoman political history: “*Halet Efendi not only rebuilt this Mevlevihane but also left behind a rich library and substantial resources.*” Vsevolojksi, whether consciously or unconsciously, provides insights into the intellectual dimension of the Ottoman Sufi world (Vsevolojksi, 1839: 260). In the Ottoman realm, religious and spiritual circles functioned not only as centers of worship but also as institutions of social solidarity and education. Some Mevlevihanes and tekkes provided assistance to those in need, while others offered accommodation to travelers. However, the scope of these institutions’ activities, which were rooted in public welfare, was hardly perceptible to Russian and Western observers. What travelers typically encountered was an exotic showcase. Indeed, travelers who observed these activities and were influenced by the aesthetic and religious atmosphere hesitated to openly acknowledge their impressions. For instance, when Davidov visited the famous Mevlevihane in Galata, he described the worship performed there as “meaningless” and “excessive.” He expressed his views on the ceremony as follows: “These people believe that by moving themselves ceaselessly like a spinning wheel, they can attain a divine being. However, this seems more like an illusion than an act of worship.” A comprehensive review of Davidov’s observations reveals that he was, in fact, affected by the ceremony. However, in the analytical sections of his journal, he exhibits a prejudiced and sweeping approach toward Ottoman society and its religious circles. At times, Davidov compares Ottoman Sufi beliefs with Russian Orthodox faith. Yet, as someone unfamiliar with the depth of Sufism, his evaluations fail to grasp the spiritual profundity of Ottoman Islamic culture. Consequently, he perceives these rituals—deemed “incomprehensible,” “exotic,” and examples of “religious excess”—as symbols of backwardness through the lens of Russian Orthodox belief (Davidov, 1840: 129-131).

During his visit to the Mevlevihane in Pera, Milyukov likened the *sema* ritual not to a religious practice but to a stage performance or a Western-style ballet. The traveler provided a detailed account of the Mevlevihane’s architectural structure, furnishings, and the participation of both local and foreign spectators who observed the ritual. From the dervishes’ attire to the arrangement of the ritual, Milyukov compared every element to Western artistic conventions: “*The Mevlevi rituals resembled a stage performance prepared for a European audience rather than a state of religious ecstasy.*” (Milyukov, 1859:162). This description reflects the perception of Sufi practices prevalent among

European travelers of the time. Rather than understanding the spiritual depth of the ritual, Milyukov interpreted it as an exotic “Eastern spectacle.” The fact that the Mevlevihane was open to foreigners and that the dervishes welcomed such visits with tolerance caught Milyukov’s attention. However, this openness reinforced his view of the *sema* ritual as a “performance” devoid of mystical significance, highlighting the orientalist lens through which he interpreted Ottoman Sufi traditions

Milyukov described the rituals he witnessed at the Rufai Tekke in Üsküdar as a dramatic and even frightening experience. The rituals of this tekke were centered on physical acts performed by the dervishes to achieve a state of spiritual ecstasy, including practices involving sharp objects. He characterized these rituals as “irrational” and “inhuman,” stating: “*There was an incomprehensible madness and allure in this hellish music: the dervishes’ eyes sparkled with intensity.*” (Milyukov, 1859:166).

The dervishes’ self-stabbing with daggers, producing howling-like sounds during *zikr* (ritual chanting), and the practice of the sheikh “stepping on” children for healing purposes were depicted in Milyukov’s notes with a mixture of horror and fascination. He compared these rituals to Western theatrical or circus performances, stating: “*The prayer hall of the Rufais could be likened to an inquisition. The weapons hanging on the walls and the savage rituals represent a madness that unsettles the nerves.*” (Milyukov, 1859:165-167). These interpretations framed the practices of the Rufai Tekke not as integral components of Ottoman mysticism but as a “scene of barbarity” designed to satisfy the exotic curiosity of a Western audience. Milyukov’s descriptions reduced the rituals to a spectacle of violence and chaos, ignoring their symbolic and spiritual significance within Ottoman Sufi traditions.

Like other Russian travelers who visited Ottoman lands in the 19th century, Milyukov’s views reflect the orientalist perspective of his time. Presenting the rituals of Rufai tekkes as “fanaticism,” Milyukov made no effort to understand Ottoman religious practices. In fact, he interpreted these rituals symbolically within the framework of the Ottoman Empire’s decline. “These rituals are not merely mystical performances; they are a symbol of the decay and disorder within Ottoman society.” Russian travelers, much like their Western counterparts, shared a tendency to define the “other” through preconceived notions (Milyukov, 1859: 168). Another Russian traveler, Lender, could not conceal his admiration for the Ottoman Sufi world after observing its rituals. The grandeur, splendor, and mystical aura of these ceremonies deeply fascinated him. However, as a traveler eager to emphasize the superiority of his own culture to his readers, he experienced an internal conflict. He expressed this dilemma as follows: “The whirling of the dervishes intensifies to such an extent that it is advisable to keep a certain distance while watching.” In reality, his words reflect his own complex emotions. The rituals, which many travelers found unsettling, captivated Lender so profoundly that he noted in his journal that prolonged exposure to this atmosphere might be overwhelming (Lender, 1892: 26-27). After freeing himself from the influence of the rituals he witnessed at tekkes and Mevlevihanes, Lender attempted to analyze the atmosphere in greater detail. He described the rituals as mechanical actions, since the dervishes moved in a synchronized and orderly manner. In his view, such perfection could only result from mechanical repetition. Like many other travelers, Lender failed to grasp the depth of Sufism. As a result, he portrayed the dervishes as “mechanical puppets,” stating, “The whirling of the dervishes begins in a dazzling manner. They seem less like humans and more like mechanical puppets.” Undoubtedly, this perspective is also a product of an orientalist mindset. Unable to

comprehend the magnificence of Eastern mysticism, the traveler failed to perceive the aesthetics and devotion underlying these rituals (Lender, 1892: 26-27). One of the most prominent travelers to visit Istanbul was Berezin, whose observations of the Galata Mevlevihane are particularly significant. Berezin examined the Mevlevi dervishes' rituals with both aesthetic and cultural curiosity. While he provided a detailed description of the ceremony he witnessed at the Galata Mevlevihane, he characterized its intensity and impact as "mild." Having previously observed the "howling dervishes" in Egypt, whose rituals he found striking due to their mystical fervor and dramatic effect, Berezin considered the Mevlevi sema a more measured and aesthetically refined experience. He wrote: "It is possible to describe the ceremony as a dance or a folkloric performance. Compared to the rituals of other dervishes, it does not carry an astonishing depth." These statements reveal Berezin's distanced admiration and critical approach toward Mevlevi rituals. His perception of sema as an artistic or folkloric display rather than a dramatic religious experience may have stemmed from his unmet expectations regarding Eastern mysticism (Berezin, 1854: 62).

In the 19th century, Istanbul emerged as a cultural center that captivated Western travelers with its mystical rituals and religious sites. The ceremonies performed by the Mevlevi dervishes at the Galata Mevlevihane were among the primary attractions for such visitors. Russian traveler Markov provided a detailed account of the Mevlevi rituals, reflecting on both the spatial arrangement of the venue and the impressions left on him by the ceremonies. His observations serve as a valuable source for understanding the architectural and cultural context of Mevlevi lodges and how these rituals were perceived by Western observers. Markov associated the location and architectural design of the Galata Mevlevihane with a Western and universal order. In his view, the Mevlevihane, rather than resembling a traditional Islamic mosque, carried a modern and European aesthetic: "*The hall is entirely universal, in no way Eastern. The walls and ceiling are adorned with plaster decorations, unusually clean and radiant.*" Markov describes the Mevlevihane he observed not through the depth of Islam but rather through a universal aesthetic perspective. The presence of sacred Islamic elements such as the mihrab, Quranic verses, and the minbar within the space leads him to make such an evaluation. As a result, he perceives the area where these rituals take place as separate from religion. He even takes this notion further by presenting it as a space for folkloric performance rather than a spiritual or religious setting. He vividly described the musical and dance elements of the ritual, particularly emphasizing the effect of the plaintive Turkish reed flute (*ney*) and the loud drums: "*The ceaseless, mournful wailing of the flute filled the hall. The frenzied folkloric dance reached its peak, accompanied by the loud drums and flute.*" These descriptions highlight how the ritual presented an exotic spectacle and an emotional experience for Western observers. However, Markov did not limit his interpretation to an aesthetic experience but also characterized it as a state of fanatical, otherworldly ecstasy: "*This was not a worldly entertainment that brought happiness. It was a game belonging to the otherworldly, a fanatical vision, a hysterical ecstasy linked to the heavens.*" Markov's commentary reveals his distant approach to the spiritual dimension of the Mevlevi rituals, perceiving them as an incomprehensible mystical experience (Markov, 1890: 111-113).

One of the most notable Russian visitors to the *tekkes* of 19th-century Istanbul was Russian Prince Konstantin Nikolayevich. This visit was particularly significant, as it marked the first time a member of the Russian royal family visited the city after

its conquest by the Ottomans. During his 1845 visit, Prince Konstantin went to Pera, where he visited the renowned Mevlevi lodge, famously known as the “tekke of whirling dervishes” or “dancing dervishes,” and observed their rituals. This tekke was a popular destination for European travelers and tourists residing in Galata and Pera due to its accessibility and reputation. Many visitors attended these ceremonies with great curiosity, interpreting the *sema* rituals of the dervishes as theatrical performances and likening the dervishes to stage actors. The ceremonies were often described as exotic, mysterious, strange, and fascinating. Some Russian travelers, including Davidov, detailed these ceremonies in their travelogues (Davidov, 1840: 260-262).

Special ceremonies were held at the Mevlevihane on Tuesdays and Fridays, and Prince Konstantin took the opportunity to visit on Tuesday, June 12/24, during his stay. While little is recorded about his impressions beyond a mention of a “rather unpleasant impression” (Voronin, 2019, p. 128), Berezin, who followed Prince Konstantin’s journey, provides details about the Mevlevis in his work. Berezin describes the architectural structure and decoration of the tekke as well as the rituals and practices performed there. He also comments on the cosmopolitan nature of Pera, which was predominantly inhabited by non-Muslims and foreigners, noting: “*It is not surprising that a Muslim tekke has been placed among infidels, as though there were no empty spaces in the city or Üsküdar.*” (Berezin, 1854: 62). After visiting the tekke, Prince Konstantin returned to the Russian embassy in Pera. Later that evening, he took a boat along the Golden Horn to unwind, enjoying the breathtaking views of Istanbul from the water, bringing his eventful day to a serene close (Berezin, 1854: 66).

Conclusion

In the 19th century, Ottoman Istanbul emerged as a religious, cultural, and historical center that captivated Russian travelers. In their accounts, travelers expressed their deep admiration for the city while simultaneously offering orientalist critiques. The descriptions of Istanbul by Russian travelers reflected the city’s enchanting atmosphere and the aesthetic qualities of its religious sites, while also revealing prejudices against the social structure and religious practices of Ottoman society. These narratives often contained cultural reflections of Russian Orthodox ideology and political ambitions. During these visits, which took place within the framework of the Third Rome ideology, Russian travelers who observed the world of Ottoman Sufism could not conceal their admiration for the aesthetic and visual splendor of religious rituals. Particularly, these narratives, written with a critical perspective, depicted the spiritual world of Mevlevihanes and tekkes through an orientalist lens. Travelers who constructed a perception of the religious communities of the Ottoman Empire found the rituals mystical, excessive, and exotic. Nevertheless, despite the fact that the observations of Russian travelers were shaped by biases that served Russian ideology and political goals, these accounts remain important sources for their time. In particular, their vivid descriptions and diverse perspectives are valuable, especially compared to the official and plain narratives of state authorities. Ultimately, the subtext of Russian travelers’ journals reveals the longing for Hagia Sophia—considered the “Red Apple” of the Russians—and for Istanbul, which hosted it, to be restored to its original status under the rule of the Third Rome. The ultimate goal was to keep this sacred dream alive in the minds of the Russian people.

Kaynaklar

Berezin, İ. N., *Tsaregradskih dostoprimeçatelnostey vo vremya prebivanya v Konstantinapole Yego İmperatorskogo Visoçesvo Velikogo Knyazya Konstantina Nikoloyeviça v 1945 godu*. Tipografii İmperatorskoy Akademii Nauk, St. Petersburg 1854.

- Davidov, Vladimir, *Puteviya Zapiski Vedenniya Vo Vremya Prebivaniya Na İoniçeskih Ostrovah, v Gretzii, Maloy Azii i Turtzii v 1835 Godu*, II, Sanktpeterburg 1840.
- İldem, Arzu Etensel “Bir Yazın Türü Olarak Doğu Seyahatnameleri”, *Littera Edebiyat Yazıları*, c. 21, 2007, s. 1-11.
- İnanır, Emine *Rusların Gözüyle İstanbul*, Kitabevi, İstanbul 2013.
- Kamenskiy, Arhiepiskop Nikanor *Puteşestvie v Konstantinopol v 1888 godu*, Arhengelsk 1893.
- Koptev, A. *Vospominanie o Poezdke v Konstantinopol, Kair i Ierusalim v 1887 Godu*, S. Peterburg 1888.
- Kurat, Akdes Nimet, *Rusya Tarihi*, TTK, Ankara 2010.
- Lavrentiy, Keşiş *Lavrentiyev Kroniği, İlk Rus Tarihi*, Cilt I., Çev., Alihan Büyükçolak, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul 2024.
- Lender, N., *Bosfor i Konstantinopol: Anatoliskoe Pobereje; Po Russkomu Yugu Oçerki i Kartinki c Kartoyu Çernago Morya*, S. Petersburg 1892.
- Markov, Y. *Puteşestvie na Vostok (Tsargrad i Arhipelag. V Strane Faraonov*, Tipografiya M. M. Stasuleviça St. Petersburg: 1890.
- Milyukov, Aleksandr Petroviç, “Afını i Konstantinopol (İz Putevih Zapisok 1857 goda)”, *Russkoe Slovo*, VI, Sanktpeterburg 1859.
- Nalçacı, Nida N. “İstanbul’un Tarihsel Kaynakları Olarak Seyahatnameler, *Yabancı Seyyahların Gözünden İstanbul*, İstanbul Kültür Yayınları, İstanbul 2020, s. 15-62.
- Shepard, J., “The origins of Rus (900-1015)”. *The Cambridge History of Russia From Early Rus to 1689*, (Ed: M. Perrie), Cambridge University Press, Camdbrigde: 2006.
- Sibgatullina, Elfine, “XIX.-XX. Yüzyıl Başında Rusya’da Basılmış İstanbul’u Tanıtıcı Kitaplar”, *7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri-I İstanbul Tarihi: Medeniyetlerin Buluşma Noktası Olarak İstanbul (5-10 Ekim 2009)*, TTK, Ankara 2011, s. 3073-3078.
- Stavru, T. G., Weisensel, P. R., *Russian Travelers to the Christian East from the twelfth to the twentieth century*. Columbus: Slavica Publishers, 1985.
- Trubetskoy, Y. N. *Nasyonalny vopros, Konstantinapol i Svyataya Sofiya. Voyna i Kultura*, Moskva 1915, Tipografiya T-va İ. D. Sitina.
- Ünal, Fatih, Karakulak, Mesut, Özkan, Murat, *İstanbul Seyahatnamesi*, Kronik, İstanbul 2022.
- Vsevolojksi, S. *Puteşestvie Çrez Yujnuyu Rossiyu, Krim i Odessu, v Konstantinopol, Maluyu Aziyu, Severnuyu Afriku, Maltu, Sitsiliyu, İtaliyu, Yujnuyu Frantsiyu i Parij v 1836 i 1837 Godah*, Moskva 1839
- Voronin, V. E, *Puteşestvie Est Luçşee Sredtsvo Dlya Okonçatelnogo Obrazovaniya Yunoşestva: Molodie Godı Velikogo Knyazyza Konstantina Nikolayeviça*, İzd. Prometey, Moskva 2019.

ÖZBEKİSTAN’DA BULUNAN ÖNEMLİ BİR KAYNAK: RİSÂLE-İ HAZRET-İ HAKİM ATA RAHMETULLÂHİ ‘ALEYH AN IMPORTANT SOURCE IN UZBEKISTAN: RİSÂLE-I HAZRET-I HAKİM ATA RAHMETULLÂHİ ‘ALEYH

MUHAMMADİXON BUZRUKOV*

KUTLUGJON SULTANBEK**

Sorumlu Yazar

ZHANSEİT TUİMEBAYEV***

Öz

Hoca Ahmed Yesevî'nin en meşhur halifelerinden biri Süleyman Bakırganî'dir. Yaptıkları hikmetli işlerinden dolayı Hakîm Ata nisbesiyle de anılmaktadır. Doğum tarihi ile ilgili bilgiler olmasa da 582 / 1186 yılında vefat ettiği bilinmektedir.

Risâle-i Hazret-i Hakîm Ata Rahmetullâhi ‘aleyh el yazması Semerkand İli Koşrabat İlçesi Coş köyünde yapılan ilmi derlemeler neticesinde Kaynar Mahallesinden elde edilmiştir. Kitabın adı, yazarı, müstensihî belli değildir. Ancak 1123 / 1711 tarihinde Buhara medresesinde istinsah edildiği belirtilmiştir. Dedelerinden miras olarak kalan bu kitap 1825 yılından bugüne dek 5 nesil el değiştirmiştir. Hakîm Ata'ya ait olan kısım adı bilinmeyen, ilk sayfaları yırtıldığından dolayı okunamaz hâle gelen bir mecmuanın içinde yer almaktadır. Yazma 177b – 184b varaklar arasında bulunmaktadır.

El yazması eser Allah'a hamd, peygambere salavat ile başlamış ve Hakîm Ata velayetleri, ailesi, çocukları hakkında bilgilerle devam etmiştir. Bu esere göre Ahmed Yesevî'nin Hakîm Ata'yı ak deveye bindirip devenin çıktığı yere yerleşmesi; üçüncü oğlu Hubbi Hacı'ye yaptıklarından dolayı mezarının üstünden kırk yıl su aktığında günahlarının affolunması gibi menkıbeler rivayet edilmektedir.

Bu bilgilerle beraber Hoca Ahmed Yesevî'nin 99 bin halifesinin (178b/17) olduğunu; Hakîm Ata'nın büyük oğlu Mahmud Hoca ve ikincisi Askar Hocalara el-Keşşâf'ın müellifi şeyh Carullah'ın talim verdiği gibi yan bilgilere de yer verilmiştir.

Özbekistan'da tasavvuf konusundaki el yazmalarını okuma, aktarma ve yayımlama çalışmaları daha çok bağımsızlık sonrasına ait olup bu alana olan ilgi gün geçtikçe artmaktadır. Sovyet Birliği döneminde el yazmalarını duvarlara sıva yaparak sakladığını söyleyen köy sakinlerinin buldukları eserleri ilgili kurumlara müzeler, enstitüler, üniversitelere vd. kurumlara bağış yaparak araştırılmasını istemeleri önemli ve bilinçli bir harekettir. Yazmaları derleme esnasında elde ettiğimiz *Risâle-i Hazret-i Hakîm Ata Rahmetullâhi ‘aleyh* bunlardan

Araştırma Makalesi / Künye: BUZRUKOV, Muhammadixon – SULTANBEK, Kutlugjon - TUİMEBAYEV, Zhansait. "Özbekistan'da Bulunan Önemli Bir Kaynak: Risâle-i Hazret-i Hakîm Ata Rahmetullâhi 'Aleyh". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 455-486. <https://doi.org/10.60163/tkchbva.1618020>

* Dr., Samarkand state university after Sharof Rashidov, E-mail: mbuzrukov1982@gmail.com, ORCID: 0009-0002-8304-4422.

** Dr. Öğr. Üyesi, Al-Farabi Kazakh National University, E-mail: sultanbekovkutlug@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7360-7140.

*** Prof. Dr., Al-Farabi Kazakh National University, E-mail: sultanbekovkutlug@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5495-1686.

biri olup daha önce üzerinde araştırma yapılmamıştır. Çalışma söz konusu el yazması eserin transkripsiyonunu vermesi; Hakîm Ata ve ailesi ile ilgili verileri ilim dünyasına tanıtmayı; bundan sonra yapılacak olan çalışmalara bir nebze de olsa katkıda bulunmayı amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Çağatay Türkçesi, Özbekistan, Hakîm Ata, el yazma.

Abstract

One of the most famous disciples of Hoca Ahmed Yesevî is Süleyman Bakırganî. Due to his wise and insightful deeds, he is known by the title Hakîm Ata. Although there is no information regarding his birth date, it is known that he passed away in 582 AH / 1186 CE.

The manuscript *Risâle-i Hâzret-i Hakîm Ata Rahmetullâhi 'aleyh* was obtained from the Kaynar neighborhood as a result of scholarly compilations conducted in the village of Coş, located in the Koşrabat district of the Samarkand region. The title of the book, its author, and the copyist are unknown. However, it is stated that the manuscript was copied in a Bukhara madrasa in 1123 AH / 1711 CE. This book, which was inherited from the owner's ancestors, has changed hands over five generations since 1825. The section attributed to Hakîm Ata is part of a manuscript, the first pages of which are torn and thus unreadable. The manuscript is found between folios 177b and 184b.

The manuscript begins with praise to Allah and blessings upon the Prophet, followed by information about Hakîm Ata's spiritual authority, family, and children. According to this work, it is narrated that Ahmed Yesevî placed Hakîm Ata on a white camel and instructed him to settle wherever the camel rested. Additionally, another legend states that because of what Hakîm Ata did to his third son, Hubbi Hacı, his sins would be forgiven after forty years of water flowing over his grave.

Alongside these accounts, the manuscript also mentions that Ahmed Yesevî had 99,000 disciples (178b/17) and provides additional information, such as Hakîm Ata's eldest son, Mahmud Hoca, and his second son, Askar Hoca, being instructed by Sheikh Carullah, the author of *al-Kashshâf*.

Interest in reading, transmitting, and publishing manuscripts on Sufism in Uzbekistan has grown significantly, especially after independence. During the Soviet era, some villagers hid manuscripts by plastering them into walls. Their subsequent decision to donate these works to relevant institutions, including museums, institutes, and universities, for research purposes reflects an important and conscious effort. One of the manuscripts obtained during the compilation process is *Risâle-i Hâzret-i Hakîm Ata Rahmetullâhi 'aleyh*, which had not been previously studied. This study aims to provide a manuscript transcription, introduce Hakîm Ata and his family to the academic world, and contribute—however modestly—to future research on the subject.

Key words: Chagatai Turkish, Uzbekistan, Hakîm Ata, manuscript.

Giriş

Süleyman Bakırganî, Türk tasavvuf şiirinin dünyaca ünlü temsilcisi Hoca Ahmed Yesevî'nin talebesidir. Hem tarikatta hem de şiirde Yesevî geleneğinin devamcısıdır. Hayatı hakkındaki bilgiler, yazarı bilinmeyen *Hakîm Atâ Kitâbı* (Kazan 1846) adlı menâkıbnâmeyle dayanmaktadır (Kara, 1997: 183). Asıl adı Süleyman olup daha sonra yaptığı hikmetli işlerinden dolayı Hakîm Ata; Yesevî'nin ak deveye bindirip devenin çökeceği yere yerleşmesi ve kalkmamasından dolayı Bakırgan nisbesini de almıştır.

Türkistan bölgesinde Türk-İslam kültürünün yayılmasında ve halkın manevî eğitiminde büyük rol oynayan Hakîm Ata'nın *Bakırgan Kitabı*, *Âhir Zaman Kitabı* ve *Hazret-i Meryem Kitabı* mevcuttur (Kara, 1997: 184). Ayrıca *Kul Süleyman* mahlasıyla yazılmış *Kıssa-yı Kûdek-nâme* eseri de vardır (Kaya, 2000a). Eserlerinde sade bir dil kullanarak tasavvufî öğretileri halkın anlayabileceği bir biçimde anlatmıştır. Eserleri,

Türk tasavvuf edebiyatının gelişiminde etkili olmuş hatta Anadolu’da da birçok mutasavvıfı etkilemiştir. İslam ahlakı, ibadet, insan sevgisi ve Allah’a bağlılık gibi konular, onun şiirlerinde ve öğretilerinde ana konulardır.

Türkistan coğrafyası ve Anadolu’da Hakîm Ata ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Önal Kaya (1998, 2008) Hakîm Ata’nın şiirlerini, Mustafa Sever (2017) *Hakîm Süleymân Ata Hikmetler ve Kıssalar* kitabında yayımlamıştır. Bununla birlikte Hakîm Ata’nın çocukları ile ilgili yapılan çalışmalarda da onunla ilgili bilgiler yer almaktadır (bk. Kaya, 2000b; Shadkam-Sultanbek, 2022).

1. Özbekistan’da Hakîm Ata Araştırmaları

Özbekistan’da Hakîm Ata ile ilgili çalışmalar XX. yüzyılın başlarına denk gelmektedir. Bunların başında Abdurahman Sadi’nin “Yesevî kim idi?” makalesi zikredilebilir. Makale “İnkılap” dergisinde yayımlanmış ve bu bilgilere yer verilmiştir: “Cengiz Han’ın ortaya çıkmasından önceki yıllarda güneyde Türk edebiyatının esası oluşturulmakta idi ki, bu edebiyatın başında gelen, ona güç verenler Hoca Ahmed Yesevî ile onun müridlerinden olan Süleyman Bakırğani’yi görürüz” denmesi bunların yaşadığı döneme işaret etmektedir. Yine “Bunlar Uygurcadan sadeleştirilen ve kendilerinden bir asır sonra yazı dili haline gelen Çağatay edebiyatından da çok sade, tabii ve avam dili olan “edeb mektebi”ni yarattılar”. Demek ki bu mektep Uygurca ile Çağatay Edebiyatı arasındaki bir döneme ait ve kendisine has özellikleri taşıyan en önemli şiir mektebidir. Yazarın fikrine göre Çağatay Edebiyatının kurucusu Nevayi, Tatar edebî ve şiir dilinin kurucuları olarak Yesevî ve Bakırğani’yi belirtmiştir (Sadi, 1922: 28-32).

XX. yüzyılın başlarında ilmi yayımlarıyla faaliyet gösteren dönemin aydınlarından Sattari’nin kaydına göre “Hikmet sözü Türk şeyhleri tarafından halkı tasavvuf yoluna davet etme dileği ile söylenen çeşitli konulardaki münacat ve naatlara benzer bir dizi parçalarıdır. Hikmet sözü sadece Yesevî’ye özgü değildir. Onun fikrinde Yesevî’den sonra Türkistanlılar arasında çok sevilerek okunacak olan musikiler Bakırğani’nin şiirleri’dir”, aynı zamanda “Bakırğani halkın düşüncesine yerleşen tasavvuf yolunu Arap ve Fars biçiminden çıkarmış Türk düşüncesine uygun bir şekle sokmuştur” diye itiraf etmektedir (1923, 7-9). Abdurrauf Fitrat ise kendisinin “Ahmet Yesevî” adlı makalesinde sadece Orta Asya’da değil Tatarlar arasında da Yesevî ve talebesi ile ilgili Süleyman Ata’nın çok etkili oldukları; onların hikmetlerinin halk arasında elden ele geçerek okunduğu hatta defalarca basıldığı bahsedilmektedir (Fitrat, 1994: 22).

Ahmet Yesevî’nin yolundan yürüyenlerin başında gelenlerden biri de Süleyman Bakırğani’dir. Bu sebepledir ki onun hakkında verilen bilgiler esasen Yesevî’ye tasavvuf yönüyle ilgili edebi eserlere ait araştırmalarda daha çok karşımıza çıkmaktadır. Ama Sovyetler Döneminde bu iki şeyh ‘klerikal edebiyat namoyandasi’ (reyaksiyon dini edebiyat vekili) gibi yakıştırmalar ile karalanmış ve o şekilde öğretilmiştir (Aybek-Şemsiyev, 1941: 32-50). Özbekistan Cumhuriyeti bağımsızlığını ilan ettikten sonra B. Kasimov (1993), İ. Hakkulov (1998), E. Rüstemov (2001), E. Açilov (2013) vd. araştırmacılar kendi çalışmalarını ortaya koymuş ve çalışmaların yönü değişmişti. Bağımsızlık yıllarında Süleyman Bakırğani’nin hayatı ile ilgili yeni araştırmalar yapılmaya başlandı (Hakkul-Rafiiddin, 1991). Onun eserleri kitaplaştırılmış; çeşitli konferanslar düzenlenmeye başlanmıştır. 1997 yılında K. Bayniyazov’un Karakalpak Türkçesindeki kitabı neşredilmiştir. Kitapta Anber Bibi’nin evin kencesi (yani küçüğü) olduğu, onun iki ablasının olduğu bilgisi verilmiştir (Bayniyazov, 1997: 24).

2002 yılında doğumunun 880. yılı münasebetiyle Karakalpakistan Cumhuriyeti'nde "Süleyman Bakırganî ve onun dönemi" konulu ilmi-araştırma konferansı gerçekleştirilmiş ve 37 araştırmacının çalışmaları bir araya getirilerek kitap şekline dönüştürülmüştür (Yagodin, 2002). Bu ise bilimsel yeni araştırmaların ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Son yıllarda neşredilen U. Embergenov ve J. Şamuradov'un "Konırat" kitabı (2010), N. Hasan'ın araştırmaları (2012), A. Hayıtmıetov (2003) gibi bilim insanların makaleleri de Süleyman Bakırganî ile ilgilidir.

S. Sayfullah (2015) neşri esasen şecerede yer alan malumatları kapsamaktadır. Bununla birlikte Semerkand bölgesinde yaşayan Süleyman Bakırganî evlatlarına ait birkaç şecere ve bitigtaşlar günümüzde hâlâ araştırmacıları beklemektedir. Bu yazmalar Süleyman Bakırganî talimatının Semerkand bölgesine gelişini aydınlatmada dikkate değerdir. Bu konu diğer bir çalışmada ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Burada şunu belirtmek gerekir ki Hakîm Ata'nın büyük oğlu Mahmud Hoca da babası gibi ulema, hikmet sahibi olduğundan onu Semerkand vilayetinin Nur bölgesine şeyh olarak atamışlar. Mahmud Hoca'dan Baba Havca Şeyh (lâkâbı Coş Ata) dünyaya gelmiştir. Onun kabri günümüzde Semerkand Vilayeti Koşrabat İlçesinde olup burası halk arasında "Coş Ata" ziyaretgâhı olarak adlandırılmaktadır.

Şu noktayı özellikle vurgulamak gerekir ki Sovyet Birliği döneminde Yesevî ve talebelerine olan bakış farklı yöne çevrilmeye çalışılmışken bağımsızlık yılları sonrası tam tersi bir yönde gelişme göstermiştir. Kitaplarını derinlemesine inceleme ve ilmi araştırmaları çoğaltıp yayımlama işleri artmıştır. Yesevî ve talebelerinin, genel olarak el yazmalarına olan ilgi artarak devam etmektedir. Bunlardan biri de Süleyman Bakırganî'ye ait risâledir.

2. El yazması eserin muhtevası; kitap sahibi ve bulunduğu yer

Daha önce üzerinde çalışılmamış olan bu metin, mecmuanın 177/b-184/b varakları arasında yer almış olup 20 satırdan ibarettir. Mecmua içerisinde başka dinî metinler ve kıssalar da vardır. Ancak bunlar Hakîm Ata ile ilgili değildir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki el yazması eserin başı ve sonu bulunmamaktadır; toplam 320 sayfadan ibarettir. İlk 1a-177a sayfaları arasında bulunan metin Malik Dinar hakkında bilgiler olup muhtemelen Feridüddin Attar'ın "Tezkiretü'l-evliya" eserinin Çağatay Türkçesine çevirisidir. Bu eserin son sayfasındaki kayda göre el yazma 1123/1711 Buhara'da merhum İbrahim Kuşbegi medresesinde istinsah edilmiştir. Söz konusu eser 177b-184b varakları arasındadır.

Bu eser 2024 yılının 13 Ağustos günü Semerkand İlinin Koşrabat İlçesine yapılan ilmi seyahat neticesinde elde edilmiştir. Derleme Koşrabat İlçesinin tarihi bakımından çok eski dönemlere gidebilecek olan "Coş" köyünde yapılmış; bu arkeolojik kazı Semerkand Arkeoloji Enstitüsü Uzmanı Azbiddin Halmatov'un teşebbüsüyle başlatılmış, araştırma ekibinde İlçe İmam Hatibi Yakup Tohtaşev ve Semerkand Devlet Üniversitesi El Yazmalar Bölümü Müdürü Muhammedihan Buzrukov yer almıştır. Araştırmanın asıl maksadı köy tarihini aydınlatma çabası olsa da çok sayıda yazma eserin bulunması dikkate değerdir.

Şu hususu dikkate almak gerekir ki "Coş" köyünün adı Yesevî şeyhi Hakîm Ata'nın torunu Babahavca Şeyh'in (İbn Mahmud Hoca) lâkâbı "Coş Ata"dan gelmektedir. Bu mekân Ahmed Yesevî öğretilerinin Semerkand bölgesine tanıtılması açısından önemlidir. Aynı zamanda Semerkad şehrinin Koşrabat bölgesinde, "Coş Ata" soyundan

gelenlerle ilgili bir dizi türbe bugüne kadar korunmuştur. Mezar taşlarındaki yazıtlar ve sonyağaçları henüz keşfedilmemiş durumdadır. Bu da makalenin sınırını aşığından bir sonraki çalışmada ele alınabilir.

Coş köyünden 20 kilometre güneyde bulunan Koşrabat Mahallesi; Kamer, Rabat, Kaynar, Devirkurgan köylerini içine almaktadır. Mezkur el yazması eser, Kaynar köyünde yaşayan “Devir Damla Kaynar” evlatlarının elinde saklanmaktadır.

Asıl ismi Abdualim Abdüşakiroğlu (Abdüşakir Bekmuhammedoğlu, Bekmuhammed Alimuhammedoğlu, Alimuhammed Gaznebayoğlu) “Damla Kaynar” olarak bilinmektedir. 1825 yılında Nurata beyliğinin Kamer köyünde dünyaya gelmiştir. İlk tahsili atası Abdüşakir ve dedesi Bekmuhammed’den almış. Medrese eğitimini tamamladıktan sonra Nakşibendilik ve Yesevîlik tarikatlarının piri olarak görülmüştür. Kaynar köyünde 14 hücreden ibaret medrese yaptırmış ve onun faaliyetini yönetmiştir. Bu sebep dolayısıyla halk arasında “Damla Kaynar” nisbesiyle anılagelmiştir. 1903 yılında vefat ettiğinde, Koşrabat ilçesi Devirkurgan kabristanına defnedilmiştir. Kabri üzerine bağımsızlık yıllarında türbe yapılmıştır.

El yazması eseri muhafaza eden kişi Damla Abdualim’in vefatından sonra, günümüze kadar geliş silsilesi şu şekildedir: Kitabın sahibi (Damla Kaynar) Damla Abdualim Abdüşakiroğlu (1825-1903); Süleyman Mahsum Abdualimoğlu (1903 vefat etmiş); Celaleddin Mahsum Süleymanoğlu (1903-1976); Kemaleddin Mahsum Celaleddinoğlu (1929-2005); Cemaleddin Kemaleddinoğlu (1965). Bu kitap günümüzde Cemaleddin Kemaleddinoğlu’nun elinde atalarından miras olarak korunmaktadır.

3. Dil Özellikleri

a. *Risâle-i Hâzret-i Hâkîm Ata Raḥmetullâhi ‘aleyh’te /a/, /e/, /ı/, /i/, /o/, /ö/, /u/, /ü/ olmak üzere sekiz ünlü bulunmaktadır. Bazı Türkologlara göre Eski Türkçe, yani Yenisey Türkçesinde, yazıda da gösterilen kapalı -e (“/é/”) sesini gösterecek bir işaret söz konusu eserde de kullanılmamıştır. Bu bakımdan kelime başında elif ye (ي), ilk hecede ise sadece ye (ي) ile yazılan sesler çeviri yazıda /i/ olarak okunmuştur. Bununla, tarihî ve yaşayan Türk lehçeleri veya ağızlarında belli kelimelerde ve düzensiz olarak kullanılan /é/’nin varlığı inkâr edilmiş değildir; sadece *Risâle-i Hâzret-i Hâkîm Ata Raḥmetullâhi ‘aleyh’te* bunu gerçekçi olarak tespit etmenin mümkün olmadığı görülmüştür.*

b. /d/ sesi

Karahanlı döneminde sızıcı /d/ sesi çoklukla zel (ذ) harfiyle kimi zaman da (د) harfiyle gösterilmektedir (Argunşah-Sağol Yüksekaya, 2015: 51). Harezmi Türkçesinde d’li ve y’li şekiller bir arada bulunmaktadır (Argunşah-Sağol Yüksekaya, 2015: 185). Ercilasun’a göre bir metinde hem d hem de bunun y’li örnekleri varsa o metin Harezmi Türkçesine aittir (2019: 5). Bu eserde /z/’li şekil görülmektedir: [179 a] (4) ... Hâkîm hâcâce namâzını buzmadı şüfî Muḥammed Dânişmend sol *azaqını* berü bastı ..., [182 a] (1-2) ... bu hâlni körüp na’re urup yığlaşp Hüb hâcâceniñ *azaqığa* tüştiler ..., [183 b] (5-6) ... barçamıznıñ *azaqı* irdi imdi başı boldı ...

c. Çift dudak v’si /w/

Karahanlı Türkçesinde çift dudak v’si /w/ üç noktalı fe (ف) ile gösterilmektedir (Argunşah-Sağol Yüksekaya, 2015: 51). Harezmi Türkçesinde b’den dönüşmüş olan w muhafaza edilmekle birlikte çok seyrek olarak v’ye veya f’ye dönüştüğü görülmektedir (Argunşah-Sağol Yüksekaya, 2015: 185). Bu eserde ise v’li şekli

kullanılmıştır: [179 a] (16-17) ... ol yerde Buğra hānniñ yılķı *ıavarı* otlar irdi yılķı ıatında biş yılķııılar bar irdi ... [179 b] (14-15) ... ‘Anber atlığ ıızını alıp tivelerni tıveıisi birle koylarını koyıısı birle yılķııılarını yılķııısı birle barıa māl *tavarnı* Buğra hān kiltürüp Hakīm Atağa niyāz tarttı ...

ç. -*UbAn* eki

Eski Türkçenin Köktürk kolu ile *n* lehçesinde yaygın, *y* lehçesinde seyrek rastlanan -*pan/-pen* eki -*p* zarf-fiil ekinin -*An* eki ile genişletilmiş bir şeklidir (Korkmaz, 1984: 158). Korkmaz, bu ekin Türkiye Türkçesinde -*p* ve -*arak/-erek* eklerini karşıladığını, daha sonraki dönemde tonlulaşmış -*ban/-ben*, -*banı/-beni*, -*banın/-benin* olarak Eski Anadolu metinlerinde bol bol kullanıldığını ve bu sebeple de Eski Türkçedeki -*pan/-pen*, -*panın/-penin* eklerinin Oğuzcanın özelliği olarak gösterilebileceğini belirtmiştir (1972: 445).

Risāle-i Hazret-i Hakīm Ata Raĥmetullāhi ‘aleyh eserinde -*ban* şeklinde iki kere kullanılmıştır: [182 b] (10-11) siz tilekde min izdekde *yığlaban* közde yaşım silmes mena *yığlaban* közde yaşın sepgil dirler ...

d. *yU* eki

Eski Türkçeden itibaren eklendiği fiilin ünlüsünün düz ya da yuvarlak olmasına göre -*ı/-i*, -*u/-ü* biçiminde kullanılan ekin *Risāle-i Hazret-i Hakīm Ata Raĥmetullāhi ‘aleyh*’te bir kere kullanıldığı görülmüştür: [180 a] (5-6) Hakīm Atağa aydılar Hakīm Ata h‘ācelerğa kişi yiberdiler kim oğlanlarım maña kilsünler *tıyü* ...

e. Zamir n’si

Tarihî ve yaşayan Türk lehçelerini sınıflamak için kullanılan dil özelliklerinden biri zamir n’sidir. Eski Türkçeden itibaren birçok Türk lehçesinde 3. teklik şahıs iyelik eki ile hâl eki arasında görülen zamir n’sinin Çağatay Türkçesi ve onun devamı olarak sayılan Özbek, Uygur Türkçelerinde kullanılmadığı bilinmektedir (Başdaş, 2014: 147).

Kuzey-Doğu Türkçesine ait bir metinde zamir n’si varsa o metin, önceki iki dönemden birine aittir. Harezmi döneminde de zamir n’siz örnekler vardır, ama zamir n’li örnekler de vardır; fark, Çağatay Türkçesinde zamir n’li örneklerin bulunmayışı veya çok az bulunmasıdır (Ercilasun, 2019: 5). Bu metinde zamir n’li örneklerin sayısı fazladır: [177 b] (11) ... künlerde bir kün h‘āce Aĥmed Yesevī raĥmetu’llāhi ‘aleyh mescid *işiginde* oturup irdiler ..., [178 b] (16-18) ... Hızır Atadın ülüş yetip idiler h‘āce Aĥmed Yesevī raĥmetu’llāhniñ *ĥikāyetinde* andağ (17) kiltürüp turur bir kün kurbān *ayında* toĥsan toĥuz miñ meşāyiĥ barıa hāzır (18) boldılar ...

f. -*DUK* eki

-*DUK* eki Karahanlı Türkçesi sahasında sıfat fiil eki olarak kullanılmıştır. Bu ekin fiil çekim eki olarak kullanımına sadece DLT’de rastlanılmıştır. Karahanlı Türkçesi dönemi eserlerinde -*Dik* ekinin ilk ünsüzü sedalılık-sedasızlık uyumuna uyar (Nalbant, 2002: 196).

Harezmi Türkçesi eserlerinde -*DUK* ile yapılan fiilden isim Rabguzi’de sık sık, Nehcü’l-Feradis’te ise seyrek görülür. Çağatay Türkçesinde söz konusu ek nadir kullanılmıştır (Nalbant, 2002: 196-197).

Eserin birkaç yerinde şu şekilde kullanılmıştır: [178 b] (11-12) ... kim irdügin ol bilgen Hızır İlyās Atam bar kim *irdügi* bilgüsiz arıĥ kolğa alğusız ĥağdın özge bilgüsiz Hızır İlyās Atam bar ..., [178 b] (14-15) ... ĥul Süleymān *ayduķı* işāretde *bolduķı* köñillerniñ şandukı Hızır İlyās Atam bar ...

Metnin Transkripsiyonu

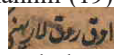
Risāle-i ḥazret-i Ḥakīm Ata raḥmetu'llāhi 'aleyh

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[177 b] (1) ḥamd ü sipās-i bī-kiyās ol perverdigārga kim cümle-i maḥlūkātın 'ademdin vücūdka kiltürüp öz (2) yarlıkını bildürüp imān 'atā kılıp turur taqı dürüd-i bī-şümār 'ale'd-devām tā zamān-ı kıyāmet (3) ḥazret-i Muḥammed Muştafağa kim barça 'aşı ümmetlerniñ şefā'ati ḥ'āhi turur ey birāder-i 'azīz (4) min cümle-i enbiyā ve evliyālar barçası bu dünyādın ötiler ve taqı bizler hem ötkümüz turur imdi bu demni (5) ḡanīmet tutuñ Ḥakīm ḥ'āce raḥmetu'llāhi 'aleyhniñ ḡurb kerāmet velāyetleri bu turur ḥikāyet- (6) -de andaḡ kelip turur kim bir niçe söz bu nüshada zıkr kılduḡ her yerde mü'minler okusalar (7) ol 'azīzleri du'a birle yād kılgaylar tip ve taqı ḥikāyetde andaḡ kilip turur kiçikde Ḥakīm (8) Ata mektebge barsalar irdiler barça oḡlanlar kelāmu'llāhni boyunlarığa asıp barur (9) irdiler Ḥakīm Ata başlarığa köterip barur irdiler taqı yanar bolsalar irdiler yüzlerini (10) üstādları sarı kılıp yanar irdiler ol maḥalde atları Süleymān ikendür kün- (11) -lerde bir kün ḥ'āce Aḥmed Yesevī raḥmetu'llāhi 'aleyh mescid işiginde oturup irdiler körseler (12) her bölek oḡlanlar mektebge bara tururlar bularniñ arasında bir oḡlan kelāmu'llāhni (13) başığa köterip bara turur ḥ'āce Aḥmed Yesevī Süleymānğa aydılar üstādınıñ icāzeti (14) birlen eger ruḡşat berseler kilgey-sin min saña ḡurān ta'līm kılayım tidiler bu sözni işitip (15) Süleymān barıp ādāb birle üstādın icāzet tiledi üstādi ruḡşat berdiler andın soñ (16) ata anasın icāzet tiledi ular hem ruḡşat berdiler yana ata anası taqı üstādi birle ḥ'āce Aḥmed (17) Yesevīğa tapşurdılar ḥ'āce Aḥmed Yesevī raḥmetu'llāhi 'aleyh ḡurān ta'līm kıldılar ve taqı az müddet- [178 a] (1) -te barça 'ilmni zābt kıldı ve taqı on biş yaşka yetkendin soñ ma'sūm erkānlarında tevbe kılıp (2) ḥ'āce Aḥmed Yesevīğa mürid boldı ve taqı barça ṭarīkat ādāblarını kıldı kiçe kündüz ādāb (3) birle ḥizmetde irdi künlerde bir kün Ḥızr Ata ḥ'āce Aḥmed Yesevīniñ üyleriğe mehmān boldılar (4) ḥazret-i ḥ'āce Aḥmed Yesevī oḡlanlarğa aydılar kim otun alıp kiliñler barça oḡlan- (5) -larniñ otunu hōl bolup kildiler bu ḥalde Süleymān postının çıkarıp alğan otunğa (6) çırmap kiltürdiler özleri yalangāç bolup kildiler barça oḡlanlarniñ otun- (7) -ların kiltürdiler ḥ'āce Aḥmed Yesevī otğa yaqıñ tidiler irse hōl bolğan otun- (8) -lar yanmadı barçaları Süleymānınıñ otunun kiltürüp yaqtılar irse yandı ve taqı (9) Süleymānınıñ otunu tuturuḡ kılıp barça hōl bolğan otunlarını yaqtılar ve (10) ta'am pişürürge meşḡul boldılar bu ḥalde Ḥızr Ata 'aleyhis-selām anda sordılar kim barça (11) barça oḡlanlarniñ otunu hōl¹ irdi yanmadı Süleymānınıñ otununu tuturuḡ (12) kıldılar irse yandı bu sır ni sır turur tip Süleymāndın sordılar kim (13) özge oḡlanlarniñ otunu yanmadı seniñ otunuñ ḡuruḡlığı ni turur dip (14) sordılar irse Süleymān aydı yamḡur yaḡar ḥalde kürkümnü çıkarıp otunğa çırmap (15) özüm yalangāç bolup kildüm ol sebebden ḡuruḡ turur tip cevāb berdi irse (16) Ḥızr 'aleyhi's-selām taḡsin kıldılar kim ḥōş ḡakīmāne iş kılıp tip aydılar kim seniñ (17) atıñ Ḥakīm Süleymān bolsun tidiler Ḥızr 'aleyhi's-selām nefes sordılar ḥ'āce Aḥmed Yesevī (18) raḥmetu'llāhi 'aleyh ḥōş-ḥāl boldılar Süleymānğa ḡutluḡ at birle ḡutluḡ nefes mübarek bolsun (19) tip fātiḡa okudılar ve taqı ḥ'āce Aḥmed Yesevī raḥmetu'llāhi 'aleyh Süleymānğa ḡutluḡ nefes birle (20) ḡutluḡ at boldı velikīn baḡşış bolmadı tip aydı irse ḥazret-i Ḥızr 'aleyhi's-selām andaḡ [178 b] (1) aydı kim ey Ḥakīm aḡzını açıl tidi irse Ḥakīm Süleymān aḡzını açtı ḥazret-i [Ḥızr]² 'aleyhi's-selām (2) aḡzığa tüfkürdi Süleymānınıñ içi ol

1 Metinde اول biçiminde yazılmıştır.

2 Metinde unutulmuş olmalı.

hâlde andağ dem kıldı kim hâzret-i³ Hızır ‘aleyhi’s-selâm (3) aydı ni turur-sin esrâr ma’nîsini izhâr kılğıl tip ruḥşat berdiler irse Hâkîm (4) h̄vâce raḥmetu’llâh esrâr ma’nîsîğa ağız açıp aytğan hikmetleri bu turur **hikmet**⁴ (5) eski üski körküm bar sınık sarsık kürkim bar şeyḥım otunğa aysa (6) barmasğa ni irkim bar tonum otunğa cörgep tenim savuḳka titrep içtin (7) muḥabbat ürlep Hızır İlyâs Atam bar kökdin raḥmet yağıdurğan yerdin nebât (8) ündürgen mihr sütün imdürgen Hızır İlyâs Atam bar kilip tüzdi ḥalkanı (9) istep tapmas ḥalk anı tarikatnıñ sultânı Hızır İlyâs Atam bar kilip ḥalkanı (10) tüzgen kim yığılayu kim külgen kim irdügin ol bilgen Hızır İlyâs Atam bar (11) kim irdügi bilgüsiz arık ḳolğa algusız ḥaḳdın özge bilgüsiz Hızır İlyâs Atam bar (12) ḳumda izin izlegen sır sözini sözlegen ḥalkdın özin kızlegen Hızır (13) İlyâs Atam bar ḳuşuñ hevâda uçkan tağ ve teñizni kiçken mengü suvını içken (14) Hızır İlyâs Atam bar ḳul Süleymân ayduḳı işâretde bolduḳı köñillerniñ şandukı (15) Hızır İlyâs Atam bar andın soñ Hâkîm h̄vâceğa h̄vâce Aḥmed Yesevîdin nazar-ı himmet bolup (16) Hızır Atadın ülüş yetip idiler h̄vâce Aḥmed Yesevî raḥmetu’llâhniñ hikâyetinde andağ (17) kiltürüp turur bir kün ḳurbân ayında toḳsan toḳuz miñ meşâyiḥ barça ḥâzır (18) boldılar zıkr-i sema ‘ışḳ nevbeti ḳuruldu namâz vaḳtı boldı irse barça namâzğa ḳoptular (19) Ata Yesevîni server-i imâmetlikka kiçürdiler Atanıñ maḳşudı bar irdi bu meşâyiḥlerniñ (20) ḳaysısı kemâl taptı irkin tip bu ma’nîdin ḳoynuñ ḳavğığa yel berip belleriğa [179 a] (1) bağlap imâmetlikka kiçtiler irse oñ yanında Hâkîm Ata irdi sol yanında şüfî Muḥammed Dânişmend irdi (2) h̄vâce Aḥmed Yesevî raḥmetu’llâhi ‘aleyh ḳırâ’at kılıp rüku’ğa bardılar irse ḳavğıdın âvâz çıḳdı yana secdeğa (3) barganda hem âvâz peydâ boldı irse barçaları gümân ittiler kim Atanıñ ḫâhâretleri bâtil tip namâznı (4) buzdı Hâkîm h̄vâce namâznı buzmadı şüfî Muḥammed Dânişmend sol azaḳını berü bastı kördi Hâkîm h̄vâce turup (5) tururlar ol hem ḳayta turdılar bu üç ‘azîzler namâznı adâ kıldılar ve selâm berdiler h̄vâce Aḥmed Yesevî raḥmetu’llâhi (6) ‘aleyh arḳalarını mihrâb sarı kılıp mübârek yüzlerini meşâyiḥler sarı kılıp andağ aydılar kim neçük (7) namâznı buzdıuzlar mende ḫâhâret-i kâmil bar irdi sizlerni azmâyiş üçün ḳavuk bağlap irdim körüñ (8) tip barı meşâyiḥlarğa körsettiler ve taḳı aydılar kim bir yarım mürîd eylep imâmetğa kiltürmiş-men tidiler ol (9) kim bütün mürîd tip nefes sordılar Hâkîm Ata turur yarım mürîd tip nefes sordılar şüfî Muḥammed Dânişmend irdi (10) ve taḳı aydılar nâdân ne bilsün seni bâtın nazarin içmağunça ir nazarin ḳaçand taparsın yürek yağın iritmegünçe (11) andın soñ h̄vâce Aḥmed Yesevî raḥmetu’llâhi ‘aleyh Hâkîm h̄vâceğa bir aḳ tive kiltürüp berdi seniñ işiñ tamâm bolup (12) turur bu tivege mingil ve taḳı başını boş ḳoyğıl barıp her yerde çökse ḳopmasa seniñ menzil ve maḳamıñ ol (13) yer bolsun tip aydılar Hâkîm Ata ol tivege mindiler başını boş ḳoydılar irse ol tive Türkistânıñ (14) kün batar ḫarafığa yürüdi ve taḳı H̄vârezum şehriniñ ḳuyaş tapa batsuk arḳası çegân bir yer bar irdi anda tive (15) barıp çökti ḳopmadı Hâkîm Ata tayaḳ birle urdılar hem ḳopmadı ol yerge Baḳırğan at andın kaldı Hâkîm Ata (16) tivedin tüştiler ol yerni kirip kördiler ol yerde Buğra ḫänniñ yılḳı ḫavarı otlar irdi yılḳı ḫatında (17) biş yılḳıçılar bar irdi Hâkîm Atağa aydılar ni kişi turur-sin Hâkîm Ata aydı min bir dervîş turur-min (18) bu yerde menzil ve maḳâm kılurğa kilip turur-min tip aydılar irse yılḳıçılar aydılar bu yerler Buğra ḫänniñ (19) yılḳıları örişi turur seni munda menzil ve maḳâm kılurğa ḳoymas-biz tip  köterip Atağa ḫamle kıldılar (20) irse urmaḳka Hâkîm Ata yığaçlarğa aytı bularnı tutuñ tive tutḳu yığaçları bar irdi ol yılḳıçını tapıp [179 b] (1) alıp kıldılar yığaçlar

3 Metnin üst kısmında verilmiştir.

4 Orijinal metinde hikmetler kırmızı işaret ile gösterilmiştir.



birle ikisi kaçıp kütuldılar Buğra hānga haber berdiler [hān hem aydılar]⁵ üç kün boldı (2) burnumğa bir ir isi kile turur irdi şükür Teñriğa munda hem bir ir peydā boldı tip aydı- (3) -lar Buğra hānniñ ‘Abdullah atlığ şadri bar irdi anı yiberdi kim tariqat izni ta‘zimi birle (4) anı sorğıl kim ol derviş kayandı kilip turur anıñ atı ni turur kimge mürid turur (5) ‘Abdullah şadr kilip ta‘zīm ādāb birlen Hākīm Atadın sordılar Ata aydı atam anam koyğan (6) atım Süleymān turur h‘āce Hızır koyğan atım Hākīm turur ol sebebdiñ meni Hākīm Süleymān (7) dirler ve h‘āce Aħmed Yesevī rahmetu’llāhi ‘aleyhniñ müridi turur-min ve taqı ‘Abdullah sordı (8) kim bu yılkıçılar munda ni üçün asılıp turur Hākīm Ata aydı anı yığaçlardın soruñ (9) tidiler yığaçlardın sordılar irse yığaçlardın āvāz çıktı kim irsege meşāyih (10) ğazabı bolsa mundağ bolur tidiler ‘Abdullah bu ‘acāyibni kördi ve atlandı barıp Buğra hānga (11) bu sözni beyān kıldı irse Buğra hān bu sözni işitip ta‘accüb qalıp aydı ey vezīrlar (12) bu ‘acāyib ‘azīz kimse turur muña nezr ve niyāzlar kirek tip aydılar Buğra hānniñ bir (13) ‘Anber atlığ şāhib-cemāl kıızı bar irdi ol kıızni Atağa niyāz birmek üçün maşlahat (14) kördiler ol ‘Anber atlığ kıızni alıp tivelerni tivecisi birle qoylarnı qoyçısı (15) birle yılkıçılarnı yılkıçısı birle barça māl tavarnı [Buğra hān kultürüp Hākīm Atağa niyāz tarttı ve taqı Buğra hān özi birle barça bikleri birle]⁶ kilip mürid boldılar ve taqı yığladılar ve Ata- (16) -niñ şöreti halk arasında meşhūr boldı ol yerde menzil maqām ārāsteler kıldılar (17) ve taqı ol yerge Baqırğan at qoydılar Atanıñ ol menzilini Baqırğan tirlar ve taqı naql (18) kılurlar ‘Anber Anadın üç oğul boldı evvelki oğlınıñ atı Maħmūd h‘āce irdi soñğı (19) atı Aşğar h‘āce irdi andın kiçiginiñ atı Hüb h‘āce irdi rahmetu’llāhi ‘aleyh H‘ārezm (20) şehrinde şeyh Carullah ‘allāme-i şeyh-i ‘alem dānişmend irdi Keşşāfını alar taşnif kılğan [180 a] (1) kılğan turur ve taqı Maħmūd h‘āce ve Aşğar h‘āce H‘ārezm şehriğa barıp şeyh Carullah ‘allāme (2) katında taħşil kılur irdi künlere bir kün allarığa şurāhī ve piyāle koyup şurb kıla turup (3) mest bolup irdiler halāyık ta‘accübqa qalıp irdiler kim munuñdik (4) meşāyihzādeler qubbetü’l-islām içinde şurb kıla tururlar tip aydılar bu sözni barıp (5) Hākīm Atağa aydılar Hākīm Ata h‘ācelerğa kişi yiberdiler kim oğlanlarım maña kilsünler (6) tiyü h‘āceler ittifaq kıldılar kim biz bu bed-nām birle neçük baralıñ tip endişe kıldılar (7) ve barmadılar Hākīm Ata rahmetu’llāhi ‘aleyh Baqırğandıñ şeyh Carullah ‘allāmeğa ve taqı ekābirlerğa (8) bitkü yiberdiler kim h‘ācelerni tutup şeri‘at yolu birle ihtisāb kılsunlar şeyh (9) Carullah ‘allāme aydılar şeri‘at zāhirğa hükm kılar ehl-i ihtisāblarğa aydı imdidin (10) soñ her kayda kılsalar tutup ihtisāb kılın tidiler H‘ārezm şehrinde bir belend (11) mināre bar irdi anıñ üstige çıkıp h‘āceler şurbge meşğul bolup irdi muhtesib- (12) -ler alarnı körüp mināreğa çıktılar h‘ācelerni ihtisāb kılğalı h‘āceler özlerini (13) mināredin taşladılar ayak üstinde tik turdılar ilikleride şişe ve şurāhī ve piyāle (14) bar irdi bular hem sınımadı h‘āceler ol yerde şurāhīdin piyāle toldurup şarāb-ı ilāhīni (15) nüş kıldılar anı körüp halāyıklar feryād urup yığlaşıp boyunlarığa füte (16) salıp h‘ācelerniñ ayakığa tüşüp ekser halk anda mürid bolup her āyine ey qarındaş- (17) -lar veliler arasında munuñdik kirişmeler bar turur irenlerniñ mey-i mecāzıdın (18) pervāyı yok turur şerbet-i ilāhī ezeli içerler ve taqı naql kılurlar kim Hüb h‘āce rahmetu’llāhi (19) ‘aleyhniñ bir kara topçaq atı bar irdi taqı kara tazısı bar irdi her künde kiyikler- (20) -ni avlap h‘āce Atalarığa kultürür irdiler Hākīm Ata h‘āce rahmetu’llāhi ‘aleyh aydılar meniñ [180 b] (1) bu oğlum derviş bolmas sipāhī bolur hayāli bar bolğay mu tip aydılar naql kılur (2) kim Cayuq vilāyetinde Terā digen yerdin kilip şeyh Sa‘at h‘āce Hākīm Atağa inābet kıldı tariqat (3) yolınıñ ādāblarınıñ

5 Sayfanın üst kısmında yazılmıştır.

6 Yan tarafta yazılmıştır.



ādāblarını zabt kılıp riyāzat tartıp kiçe ve kündüz hizmet-i (4) şāyeste kılıp irdi ḥaḳdın nazār boldı Ḥakīm Ata ḥaḳīkat köñli birle şeyḫ Sā‘at (5) ḥvāceni oğul oḳundu ülüş berip Terā digen Cayuḳnıñ kentleridin bir kent (6) turur Ḥakīm ḥvāce ‘Anber Anağa ayttı şeyḫ Sā‘at nefes oğlumız turur Vecī ḥvāce nefes (7) oğlumız turur [Vecī ḥvāce nefes oğlumız turur]⁷ bularnıñ ḳaysısı tamām bolup (8) kemāl tapmış bolğay tip keñeştiler ve taḳı aydılar her ḳaysısınıñ atlarını tutup çar- (9) -laliñ ḳaysısı ünümüzni işitip Teñrini dergāhında kemāl tapmış bolğay tidiler ol nefes (10) oğlumız şeyḫ Sā‘atnı çarlalıñ tidiler ol oğlum şeyḫ Sā‘at tip üç (11) katla çarladılar irse şeyḫ Sā‘at ḥvāce lebbeyk tidiler işikdin kirip kildiler (12) Ḥakīm ḥvāceğa selām kıldılar Ata ‘aleyküm es-selām şeyḫ Sā‘at tidiler ol zamānda şeyḫ (13) Sā‘at ḥvāceniñ eteginde nemerse bar irdi Ḥakīm Ata aydılar oğlum şeyḫ Sā‘at (14) ḳayda irdiñ ve ḳaydın kilürsin ve itegiñdiki nimerse turur dip sordılar (15) irse şeyḫ Sā‘at ḥvāce aydı ey Ata min Terā digen yerde māş tuḫımın seper irdim (16) sizniñ āvāzıñızni işittim irse anıñ üçün munda ḥāzır boldum ve itegimdeki (17) māş turur dip cevāp berdi ve taḳı Terā digen yer birle Baḳırğannıñ arası biş (18) künlük yol turur biş künlük yoldın şeyḫ Sā‘at ḥvāce tarfetü’l-‘ayn içinde (19) kildi Ḥakīm Ata ḥōšnūd fātiḥa-i du‘ā kılıp şeyḫ Sā‘at ḥvāceğa ruḫşat berdiler (20) şeyḫ Sā‘at ḥvāce tarfetü’l-‘ayn içinde Terā digen yerge bardı şeyḫ Sā‘at [181 a] (1) ḥvāceniñ kerāmet velāyetleri köptür ve muḫtaşar zıkr kılandı andın soñ Ḥub ḥvāce- (2) -ni üç katla oğlum Ḥubbī dip çarladılar irse ḥvāce kilmedi Ḥakīm Atanıñ köñli (3) tariḳtı köp kiç bolup irdi ḥvāce kiyiklerni avlap kiltürüp Ḥakīm Atağa niyāz tarttı (4) Ḥakīm Ata niyāznı ḳabül kılmadı Ḥub ḥvāce aydılar baba niyāznı neçün ḳabül kılmadıñız mendin (5) ni kilip turur tip aydı irse Ḥakīm Ata raḫmetu’llāhi ‘aleyh aydılar oğlum şeyḫ Sā‘atnı (6) çarladım irse şeyḫ Sā‘at biş künlük yoldın tarfetü’l-‘ayn içinde kildi ve taḳı seni (7) çarladım irse kilmediñ ol sebebdin köñlüm ḳayğuluḳ dip ayttılar irse Ḥub (8) ḥvāce raḫmetu’llāhi ‘aleyh aydı ey babam Muḫīṭ teñizinde iki kime ḡarḳ bolup irdi yā Ḥub (9) ḥvāce tip mini çarladılar min anda barıp Teñri ‘ināyeti birle ol kimelemini teñizdin (10) çıkardım tip aydılar Ḥakīm ḥvāce bu sözge inanmadılar ey oğlum Ḥubbī [di]diler bu sözni (11) andaḡ sözle kim kişi inanğay sin ḳayda Muḫīṭ ḳayda Ḥub ḥvāce aydı ey babam ina- (12) -nmasañız boynumda ḳınnap yarasın körüñ dip boynın körsetti taḳı buña ina- (13) -nmasañız on miñ altun niyāz kiltürüp tarttılar bu ḥālmi körip mürīdler yıḡlaşıp (14) Ḥub ḥvāceniñ ayāḳığa tüştiler Ḥakīm Ata ta‘accubğa ḳaldılar bu oğlumdin kerāmet (15) velāyet zāhir boladur tip aydı ve taḳı Ḥakīm ḥvāce namāzınıñ sünnetini munda kılıp farznı (16) barıp Ka‘bede kılıp kilür irdiler bir kün Ḥub ḥvāce aydılar baba sünnetni munda kıılır- (17) -sız farznı barıp ḳayda kıılır-sız tip sordılar irse Ḥakīm Ata aydılar o oğlum (18) Ḥubbī farznı barıp Ka‘bede kıılır-men tip aydılar Ḥub ḥvāce aydı ey baba Ka‘beni munda (19) kiltürüp bolmas mu tidiler Ḥakīm Ata aydı oğlum Ḥubbī her kişi Ka‘beni anda tapsa hem ḥüb⁸ (20) turur tip aydı Ḥub ḥvāce aydı ey baba irenlerde i‘tikādge ḫal bolsa Ka‘be munda kilme [181 b] (1) tip aydı Ḥakīm Ata raḫmetu’llāhi ‘aleyh aydılar ey oğlum Ḥubbī bizde ḳudret yoḳ sizde bolsa köreliñ (2) tip aydı ve taḳı naḳl kıılırlar kim Ḥakīm ḥvāce şubḫ-i demde ḳoyup tañ namāzınıñ sünnetini kıılırğa (3) mescidge kildiler irse Ḥub ḥvāceni mescid içinde kördiler ve taḳı irenleri Ḥub ḥvāceni ṭavāf (4) kıılır irdiler taḳı Ka‘be-i muazzamnıñ mübārek ḫalkası kilip miḫrāb üstinde tüşüp irdi (5) Ḥakīm Ata ḫalka-i mübāreknı ṭavāf kııldılar el-ḳışşa ol kün Ka‘be irenleri birle cemā‘at bolup (6) tañ namāzını kııldılar ve taḳı barça Baḳırğan ili mescidge yıḡıldılar Ka‘be-i muazzamnı ṭavāf kııldılar (7) ve taḳı Ḥub ḥvāceni ṭavāf kılıp Baḳırğan ili mürīd boldılar ol kün anda Ḥakīm Atanıñ köñli- (8) -ge ḡayret eşer kııldı tip ayturlar ve taḳı namāz-ı işrāḳnı

7 İkinci kere tekrar edilmiştir.

8 Yazı silik olduğundan dolayı okunamamıştır.

oķuġandın soñ Ka‘be irenleri (9) birle ĥalka ġāyib boldı ve taķı ĥikāyet kılurlar kim künlerde bir kün Ĥakīm Atanınñ mürīdleri (10) yıġılıp kildiler toķuz uy öltürdiler ilge aŗ berdiler zıkr-i sema‘ boldı Ĥub (11) Ĥub ĥvāce avġa barıp irdiler baĥŗ koymadılar Ĥub ĥvāce avdın kildiler keyiklerini (12) kiltürüp Ataġa niyāz kıldılar ve taķı ta‘zīm ādāb birle oturup aydı kim ey baba mürīdler- (13) -iñiz kilmiŗ toķuz uy öltürmiŗler uluġ kiçik naŗıbe ülüŗ almıŗlar bizge (14) ülüŗ ġanı tip sordılar ey baba niçük koymadıñız tip didiler Ĥakīm Ata aydılar ay (15) oġlum Ĥubbī irenler ülüŗ tilediler ülüŗ aldılar sin iŗ kılsañ ülüŗ (16) alġay-sin Ĥub ĥvāce olturġan yeridin āzād koptılar taķı mürīdleriġa aydılar öltürġen (17) toķuz uynunñ terisini yıġıp alıp kiliñler mürīdleri uylarınıñ terisini (18) alıp kiltürüp koıdılar Ĥub ĥvāce ġible-i ĥacāt sarı ġol köterip münācāt (19) kıldılar ve taķı ‘aŗā birle uylarınıñ terisiġe urdılar ve taķı aydılar ey cānvārlar (20) ġopuñ Teñri yarlıķı birle uylar tirildiler munuñdik iŗni kördiler ve taķı Ĥub ĥvāce [182 a] (1) aydı ey baba biz iŗ kıldıġ mu imdi barġa dervīŗler ülüŗ alsunlar tidiler bu (2) ĥālñi körüp na‘re urup yıġlaŗıp Ĥub ĥvāceninñ azaķıġa tüŗtiler ve taķı barġa ināyet (3) ġılıp tevbe kıldılar ve bu sırnı körüp Ĥakīm ĥvāce raĥmetu‘llāhi ‘aleyġa ġayret eŗer kıldı taķı aydı (4) ey oġlum Ĥubbī iki ġoçķar baŗı bir ġazanda ġaynamas ve sıġmas tidiler siz yā biz tidi (5) irse Ĥub ĥvāce bu sır söziñinñ ma‘nīsini bildiler aydılar ey baba bu meŗĥūr turur iki (6) ġoçķarınñ baŗı bir ġazanġa sıġmas münñzleri birle ve eger münñzlerini kisseler üç (7) ġoçķarınñ baŗı bir ġazanġa sıġar tidi evvel nefes tip bizge sorduñuz ĥōŗ (8) bolġay biz baralınñ siz ĥōŗ ġalıñ ey baba tip ġıķtılar sizge yurt ġutluġ bolsun (9) bizge yol ġutluġ bolsun tidiler taķı anasıñ  tilediler ve taķı nezr ü niyāz (10) Ĥub ĥvāceġa vilāyetlerdin köp kilür irdi barġasını Teñri yolında mü‘minlerġa ve (11) dervīŗlerġa ve ‘ālimlerġa evġāf kıldılar ve taķı aydılar her yigitniñ baŗıġa iŗ (12) tüŗse müŗkil bolsa bizge Őefi‘ kiltürseler i‘tikād birle min unda ĥāzır ‘āleminde bolsam (13) bolup himmet ġılġay-min tidi ve taķı ey anam ĥāzır bolsam sizniñ analıķ ĥaġķıñıznı (14) ġoya turur irdim sefer ġıla turur-min Atamġa mendin köp selām tiġey-siz ve daġı meni (15) du‘ā birle yād ġılsunlar tidi ve taķı aydı ey cānım anam dervīŗ ve faķīr körseñiz meniñ- (16) -tik kiçik bī-ġāre körseñiz meni yād ġılġay-sız anası aydı ey cānım pāresi ‘azīz oġlum seni kitkeli (17) ġoyġum yok tip ceza‘ ve ĥez‘ ġıla baŗladı irse ey anam siz meni ġoyġuñız yok (18) taķı siz iŗikde turıñ anası Ĥub ĥvācenı ġoydı iŗikde turdı Ĥub ĥvāce (19) raĥmetu‘llāhi ‘aleyġ keyikniñ terisidin ton ġılıp irdi tonı kiyip ĥücreniñ (20) tasıġa kirip [...] olturdı ve taķı aydı ey anam meniñ üçün köp yıġlamaġay-sız [182 b] (1) ve ĥōŗ ġalıñ tip keyikniñ terisidin ġāyib boldılar keyikniñ terisi ol yerde ġaldı ‘Anber ana (2) keyikniñ terisini aĥtardı irse Ĥub ĥvāce yok ‘Anber ana yüzini yırtıp na‘re urup baŗ (3) ayaķı yalañ özindin ketip Ĥakīm Atanınñ ġaŗıġa barıp bu ĥāldin ġaber berdi Ĥakīm Ata raĥmetu‘llāhi (4) ‘aleyġ bī-hūŗ bolup yıķıldılar ve zamāndın özlerige kildiler na‘re urup yıġlap pūŗeymān (5) boldılar ısıġ ġılmađı baŗlarıġa ġara destār ġarmap Ĥub ĥvāceġa ta‘ziyyet tuttılar (6) ve taķı soraġ salıp tapmadılar Ĥub ĥvāceninñ ġāyib bolġanınñ iŗitip uluġ (7) kiçik yıġılıp kildiler ol kün barġa yıġlaŗtılar Ĥakīm Ata tamām vilāyetlerġa soraġ (8) salıp tapmadılar ve taķı Ĥub ĥvāceninñ firāķında aytġan ĥikmetleri bu turur (9) **ĥikmet**⁹ deriġ mā bizniñ yerniñ köknünñ arasında yuturdum Őunķar ġuŗum bolmas mena yārānlar (10) siz tilekde min izdekde yıġlaban közde yaŗım silmes mena yıġlaban közde yaŗın seġil (11) dirler tört yanġa öġġü soraġ salġıl dirler isteyen cān ġuŗumnu bulġıl (12) dirler min aña ārām ġarār ġılmas mena min aña ārām ġarār netek ġılġum atım arıp (13) meñzim solup ġayda barġum aya cān ġuŗum bulunmas-min ġul öġġüm soraġın (14) iŗitsem min turmas mena ġuŗumdın ġaber kilür Őām u ‘Irāķda Ĥırım birle

9 Orijinal metinde hikmetler kırmızı iŗaret ile ayrılmıŗtır.

Hıfây (15) taş fırâkda pervâz kılıp yürür tirlir hâk râfda min anıñ yollarını bilmes mena (16) min bilmes-min tip ni terâyin yolında üküş imgek kıyın köreyin yârânlar siz kalıñ (17) min barayın min barsam uşbu yoldın kılmes mena min barsam bulungay mu anda (18) kuşum bulunmasa düşvâr bolur meniñ işim tip kónsa şunu (19) kuşum każku karşı kilse salmas mena [...] kıyâmetge âdâb birle [...] âdâm tozi (20) h'âceli kul Süleymân hadîs sözi kim bildi kim bilmedi sırr sözi **[183 a]** (1)  özge sırr söz kılmas mena ve andın soñ haq te'âlâdın yarlık boldı Hâkîm Atağa (2) seniñ Hüb atlıg oğluñnuñ neslidin dünyâda altmış velî kopardı irdi Hübî atlıg (3) barçanıñ günâhı saña turur ol kim seniñ üstündin kırk yıl suv aqğay andın soñ (4) ol günâhlardı arınursın tip fermân boldı Hâkîm Ata bu sözni işitti irse (5) Atanıñ hâtırı müşevves boldı ve ol sâ'at dergâhğa kol köterip aydı hâzır-sin (6) nâzır-sin kâdir-sin bâr-sin birsin barça kullarıñ sırnı sen bilür-sin tip (7) münâcât kıldı ve taķı hikâyet kılurlar Hâkîm Ata kara yağız katangu kişi ikendürler 'Anber (8) ana şâhib-cemâl ikendürler Hâkîm Ata gusl kılurda 'Anber ana töşek üstinde oturur (9) közi tüşti taķı könlünde kiçti kim min Buğra hânıñ şâhib-cemâl kıızı irdim hudây (10) te'âlâ munuñdik kara kişige naşib kılıp turur tip aydı irse Hâkîm Atanıñ (11) könlige bu sırr 'ayân boldı aydı ey 'Anber meni kara tip ni h'ârlar-sin meni saña koymağaylar (12) mendin soñ bir karağa yoluqğay-sin kim tişidin özge aķı bolmağay tip nefes (13) sordılar irse 'Anber ana püşeymân idiler ve ıssıg kılmadı ve taķı Hâkîm h'âceğa cân bermak (14) vaķtı yetti irse Mahmûd h'âce ve Aşğar h'âceğa kişi yiberdiler h'âceler H'ârezm şehrinin (15) kildiler Hâkîm Ata aydı ey oğlanlarım maña vaķt yetip turur meniñ kırk aşımını (16) berürde kün toğar sarıdın kırk abdal peydâ bolup kilgeyler tutuğ taķlları (17) bolğay [...] ular [...] arasında [...] bir kara abdal bir közi za'if ve taķı bir ayakı aķsak anañızni (18) uña [...] nikâh kılıp berinizler tip vaşiyet kıldılar ve taķı dünyâdın öttiler Hâkîm (19) Atanıñ kırk [aşını] berürde kırk abdal peydâ bolup kildiler ve taķı  [...] birle [...] olturdılar (20) h'âceler ki kelip kördiler bir kara abdal bar velîkin Hâkîm Ata aytқан kara abdal yok **[183 b]** (1) sordılar kim taķı kişikeñiz bar mu abdallar aydılar bir kara za'if abdal bar ulaķlarımız- (2) -ni saķlar h'âceler aydılar kiltürüñiz tidiler ol abdalnı alıp kildiler h'âceler (3) ayttılar Atanıñ aytқан nişâneleri bu dervîşde bar dervîşler ve sordılar atıñ (4) ni turur dervîş Zengi turur h'âceler aydılar ey abdallar Zengi babanı barçadın (5) yuķaru alıñlar dervîşler barça aydılar yuķaru almas-bız tidiler barçamıznıñ azaķı (6) irdi imdi başı boldı tip Zengi babanı yuķaru kiçürdiler taķı 'Anber ananıñ 'iddeti (7) ötkendin soñ nikâh kılıp ol nefes birle berdiler muhtaşar ol kim Zengi baba  (8) velî-i kâmil irdiler anıñ velîligin hiç kimerse ve âferide bilmes iken turur muhtaşar (9) söz ol kim 'Anber ananı alıp Taşkend vilâyetige barıp pâdeçılık ihtiyâr kılıp pâde (10) küter iken tururlar 'Anber ana her künde futuvvet billeriğe bağlap ve taķı kollarığa (11) uluķ tayaķ ve bir kiçik tayaķ tutup iki iligleriğe iki serpinç aş alıp Zengi (12) babağa iltür irdiler ve halâyıqlar sorar irdiler ey māmâ iki ilikke uluğ (13) kiçik tayaķnı alıp taķı serpinçge aş alıp futuvvetni bilinizge bağlap barur-sız (14) tip aydılar irse 'Anber ana alarğa cevâb ayttı kim iki serpinç içinde biride ısıg aş (15) biride savuğ aş eger babanıñ köñülleri ısıg aş tilese ısıg aş (16) içkeyler eger savuğ aş tilese savuğ aş içkeyler ve taķı bu uluğ (17) kiçik tayaķnı anıñ üçün alıp-min babanıñ aççıgı yaman kilse uluğ tayaķ (18) birle urğay ve eger yumşak aççıgı kilse kiçik tayaķ birle urğay ve taķı futuvvet (19) ni anıñ üçün bilimge bağlap turur-min nâ-gâh babanıñ [...] lik kılsa [...] (20) [...] babanıñ kaħrığa uçrap 'âş bolmağay-min tip anıñ üçün futuvvetni **[184 a]** (1) itegimge bağlap-min tidiler ve taķı 'Anber ana hâtünlerge naşihat kılur irdiler kim ey hâtünler (2) kedhüdâlarıñızge yaħşı hizmet kılınızlar ve her hâtün kim tekebbürlik kılıp cevâb berse âzâr (3) kılsa ol hâtünniñ hâli müşkil bolğay ve yanar âhiretde tip aydılar naşihat

kıldılar (4) ve taķı ananın evvel atı ‘Anber irdi imdi Zengi babaĝa her künde kâvcüŝe birle aş iltkenin (5) körüp ‘Anber ananı aş iltti ana tip aydılar ve taķı Zengi babanın bir faẓileti ol irdi (6) baba kütken ya’ni baķķan uylar tizrek simür irdi ve hem sütlük bolur irdi ve taķı ĥalknın ikinige (7) barsa ziyân tigürmes irdi ve taķı ĥikâyetde andaĝ kilip turur kim Ĥakîm Ata dünyâdın ötti- (8) -ler irse niçe yıldın soñ Amu deryâsı Kâver ŝehriniñ ökinide ötüp barıp (9) Baķırĝanı basıp ötti Baķırĝan suv astında buzuldu taķı Atanın üstündin (10) kırķ yıl suv aķtı andın soñ Ĥakîm Ata raĥmetu’llâhi ‘aleyh ĥvâce Celâleddin menzil ĥânı- (11) -nın vâķı’asıĝa kirip aydı ey oĝlum Celâleddin bizni istep tapĝıl ve taķı (12) bizniñ üstümüzge ‘imâret salgıl ve bizdin ülüş alĝıl tip¹⁰ [184 b] (1) olturup turur ol za’îfĝa selâm kıldı ol ‘aleyk aldı taķı sordı (2) ey yigit ĥaydın kilür-sin ĥvâce Celâl aydı ey ĥarındaŝ Ĥakîm Ata mezârın bilür (3) mü sin istep yürür-min ayt tidi ol ĥarı aydı min bilmes-min velî meniñ (4) yüz yaşar anam bar meger ol bilgey ĥvâce Celâl ol yüz yaşar za’îf ĥaŝıĝa (5) bardı ol ĥarı cerĥ-i celâ olturup irdi ĥvâce Celâl selâm kıldı ol ‘aleyk (6) aldı aydı ey yigit ĥaydın kilür-sin ĥvâce Celâl aydı Baķırĝan âstânesin (7) istep yürür-min tidi sin uluĝ yaşlıĝ ĥiŝi-sin eger bilseñiz ĥaber (8) ĥılıñız tidi ol aytı ey oĝlum Baķırĝan suv astında ĥaldı buzuldu ĥayda (9) ikenin ĥiç kimse bilmey turur velîkin bir süksük yıĝaç bar anıñ tübide (10) her ĥiçe keyikler ve ĥulanlar kelip tañ atĝunça turarlar ve zıkr âvâzı kelür (11) bolsa oŝal bolĝay ĥvâce Celâl ol yıĝaçnıñ yavuķıĝa bardılar bir (12) yaşunup turdı irse ĥiyik ve ĥulanlar ul yıĝaçnıñ tübige kildiler ve yana (13) zıkr âvâzı [...] tüŝiĝe kirdi aydı ey oĝlum Celâl [...] (13) [...] ĥazĝıl anda bir¹¹

Sonuç

Çalışma konusuna kaynak teşkil eden el yazması eser Hakîm Ata hakkında bilgileri içermektedir. Onun hayatı, ailesi ve çocukları; hocası ve yaptığı hikmetli işler dolayısıyla aldığı nisbeleri; yaşadığı ve imamlık yaptığı mekânlar belirtilmiştir. Daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olan bu eser ilk defa asıl nüshasından tarafımızca transkribe edilmiştir. Eski Türkçeden itibaren takip edilebilen önemli birkaç dil özellikleri tespit edilerek dönemi belirlenmeye çalışılmıştır. Dil özellikleri dikkate alındığında *Risâle-i Ĥazret-i Ĥakîm Ata Raĥmetullâhi ‘aleyh* eseri Harezmi Türkçesi dönemine ait denebilir ancak kayıt tarihine göre Çaĝatay Türkçesi döneminde istinsah edilmiştir. Ekler kısmında yazmanın orijinali de verilmiştir. Çalışmanın içerisinde Hakîm Ata’nın hikmetli işleri ile beraber Sultan Hubbî’nin de velayetlerine yer verilmiştir.

Hakîm Ata ve Sultan Hubbî’nin velayetleri sırasında ikisinin arasındaki atışma da yer almaktadır. Günümüzde Türk lehçelerinde çeşitli şekillerde kullanılan atasözünün “İki koçun başı (koç kafası) bir kazanda kaynamaz” (Türkiye Türkçesi), “İkki qo’chqorning boshi bir qozonda qaynamas” (Özbek Türkçesi), “Еки қошқардың басы бір қазанға сыймас” (Kazak Türkçesi) vs. kaynağının bu atışma olduğu ifade edilebilir. Metnin 4.satırında *ey oĝlum Hubbî iki koçkar başı bir qazanda qaynamas ve sıĝmas tidiler* olarak geçmektedir ki oĝlunun da cevabı hazırır: *ey baba bu meŝhür turur iki (6) koçkarınñ başı bir qazanĝa sıĝmas müñüzleri birle ve eger müñüzlerini kisseler üç (7) koçkarınñ başı bir qazanĝa sıĝar tidi.*

10 Her sayfada 20 satır olması gerekirdi ki bu kısımda 12.satırdan sonrası yıprandığından dolayı okunamamıştır.

11 Sayfanın yarısı yırtık olduğundan bundan sonraki yedi satrı okumak mümkün olmamıştır. Bu demek oluyor ki el yazması eserin sonu yok ancak Hakîm Ata’ya ait el yazmaların bulunan en kadimî nüshası olabilir.

El yazması eser genellikle okunaklıdır ve iyi korunmuştur denebilir. Ancak son sayfalarına doğru bazı yerleri silik, bazı yerleri yırtılmıştır ki okumayı zorlaştırmaktadır. Bununla beraber bazı kelimeler açık olduğu halde doğru anlamlandırılmamıştır; o tür kelimelerin orijinali verilmiştir. Son iki sayfası çok yıprandığından bazı kelimeleri okumak imkansız olup o kısımlar [...] işaretiyle belirtilmiştir.

Hakim Ata'nın Türkistan coğrafyasında bilinen eserleri *Bakrgan Kitabı*, *Âhir Zaman Kitabı*, *Hazret-i Meryem Kitabı*'dir. Bu kitaplara yazarı kendisi olmasa da onun hakkında yazılmış *Risâle-i Hazret-i Hakîm Ata Rahmetullâhi 'aleyh* de eklenebilir.

El yazması eserde yer alan bilgilerin bazıları daha önce yapılmış olan çalışmalarda karşımıza çıkmaktadır. Ancak onların tarihi, metinde belirtilen istinsah tarihinden eski değildir. Onun için el yazması eser daha önceki çalışmaların kaynağı mahiyetindedir denebilir.

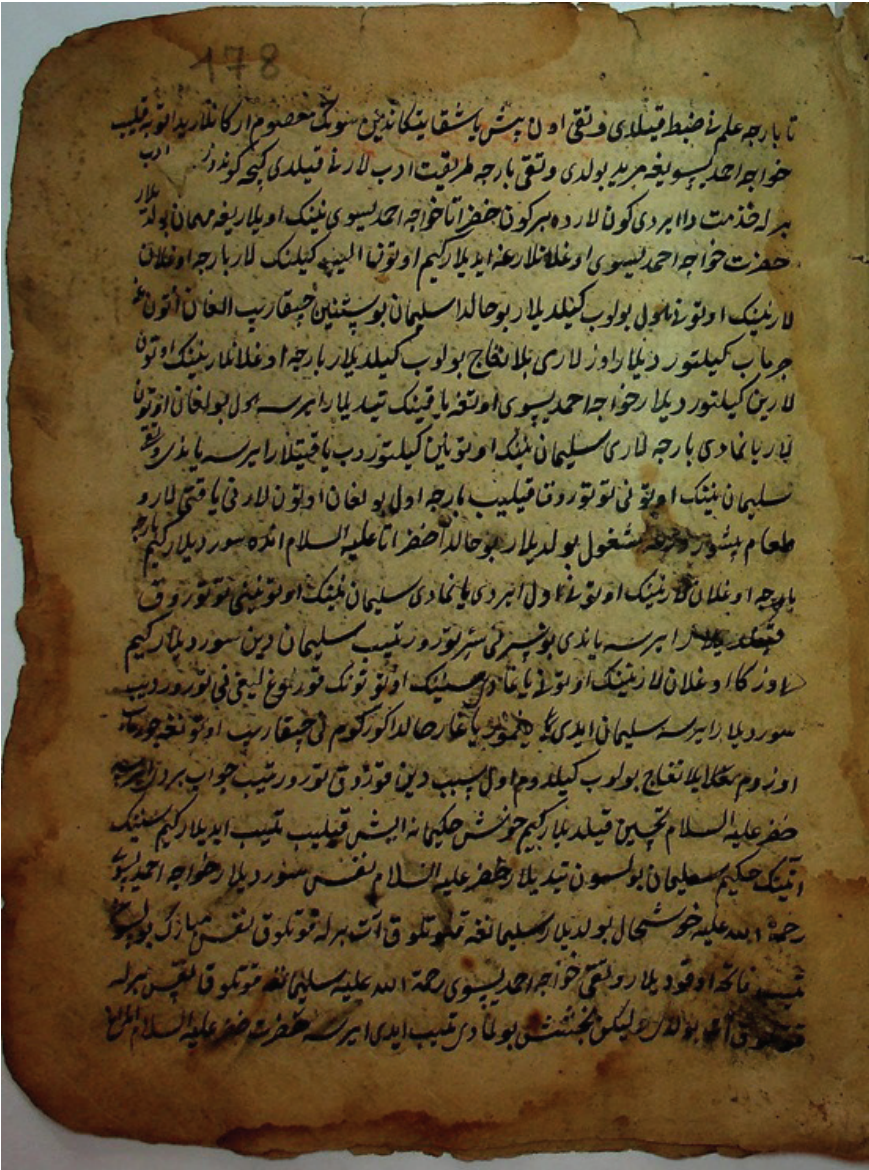
Ekler / Tıpkıbasım



Ön kapak



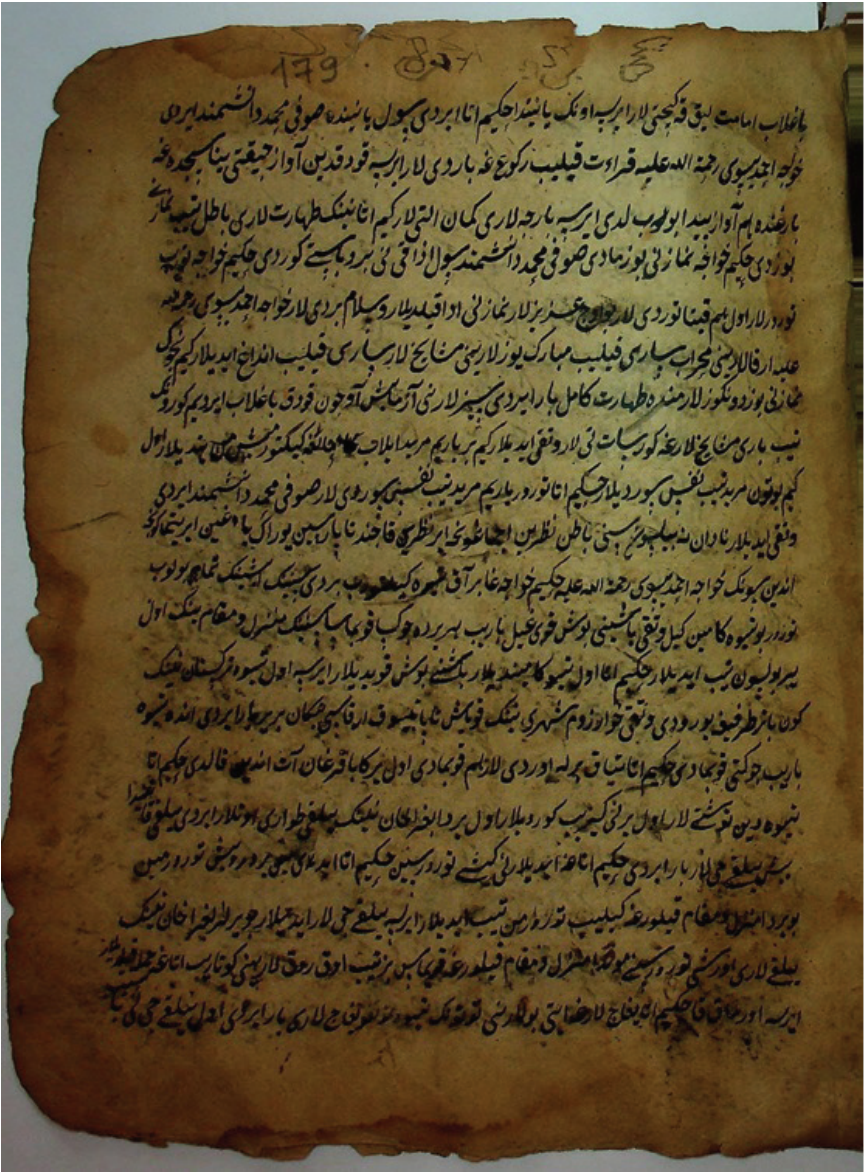
1776



178a



1786



179a

البس قلمی فی بیخ لاریانی بر لبه ای که کسب فاجیب فو تدر لاریانی خان و غیره بر دیوار و کج بودی
 بوزنوم صبر بر ایسی کلا تور و رابردی شکر شکر کینه مو نوا هم بر ایسید بولدی سبب ایس
 لاریانی خان نینگ عبدالله اتلیغ صدوری بار ایرونی فی بسیار و یکم طریقت ادبی تعظیم بر لبه
 آتی سور علی کیم اولی و دروشن قیاندین کیلیب لاریانی نینگ اتی فی تور و کیم کیم برید تور
 عبدالله صدور کیلیب تعظیم ادب بر لاریانی حکیم آتادین سور و لاریانی ایس آتام انام قونان
 آتیم سلیمان تور و در خواجہ خضر قویغان آتیم حکیم تور و اول سبیدین آتیم حکیم سلیمان
 و میر لاریانی خواجہ محمد بسوی رحمة الله علیه نینگ مریدی تور و دین و اتقی عبدالله سور و
 کیم بولدی قیچ لاریانوندانی اوچون آسید تور و حکیم آتادینی فی بیخ لاریانی سور و ک
 شید لاریانی لاریانی سور و لاریانی سبب فی لاریانی آتادینی قیچ کیم بر سبب کاشی
 عظمی بولسا موندانی بولور شید لاریانی عبدالله بولسا ایس فی کوردی آتادینی بار سبب بغرضانی
 بوسور لاریانی قیچ لاریانی بولسا خانی بوسور لاریانی شیب قیچ قالیب ایس ای وزیر الله
 بولسا ایس عزم کیم بر سبب تور و موندانی لاریانی لاریانی قیچ ایس لاریانی بولسا خانی نینگ
 عبدالقیچ صاحب جمال قیزی بار ایرونی اول قیزی آتادینی لاریانی اوچون مصلحت
 کوردی لاریانی اصل حقیقت قیزی المیب قیزی لاریانی قیچ جینیس بولدی قوی لاریانی قیچ
 بر لاریانی لاریانی قیچ ایس بولسا بر جملی تور و ایس کیلیب برید بولدی لاریانی قیچ لاریانی
 نینگ شهرت خلق ار سببدا مشهور بولدی لاریانی لاریانی قیچ لاریانی لاریانی لاریانی
 قیچ اول لاریانی قیچ آتادینی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی
 قیچ لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی
 آتادینی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی
 شید لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی
 لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی

بولسا خانی کیم بر سبب کیم آتادینی لاریانی قیچ لاریانی
 لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی لاریانی

لاریانی

179b

180

تیسگان تور و ترقی محمود و خواجہ و اصغر خواجہ خود نم شہر بغیر بار سید شیخ جہاد مدد علامتہ
 قائمینا محبتیلو ایردی کونلا رده بر کون ال لاریخہ صراحی دیبالہ تو توب شرب قیللہ
 مست بولوب ایردی یار خلائق تعجب قر فالیب ایردیلا رکیم نو نوک دیک حکم تاتہ ہر یلی
 مشایخ زادہ لاریتہ الاسلام اچندہ شرب قیللہ تور و لاریتیب ایردیلا بوسوزنہ بار سید
 حکیم آناغہ ایردیلا حکیم آناخوجہ لاریتہ شرب قیللہ رکیم اوغلا غلاماریم منگاکلسون لار
 تپو خواجہ لاریتہ قیلمدیلا رکیم تیر بو دنام ہر لاجوک بار الینک تیب انوشہ قیللہ
 دیبار ما دیلا رکیم آنا رحمة اللہ علیہ باقر خانین شیخ جہاد مدد علامتہ غم و ترقی اکابر لاریتہ
 بیتکو سبار دیلا رکیم خواجہ لاریتہ توب شرب رعیت لونی ہر لاجتساب قیللسون لاریتہ
 جہاد مدد علامتہ ایردیلا شرب رعیت ظاہر حکم قیللہ اہل احتساب لاریتہ ایردی ایدہ برین
 سوک ہر قایدہ قیللہ لاریتہ توب احتساب قیللہک بچہ یلا خواجہ شہر مندہ ہر بلند
 منارہ بار ایردی انینک و سبتیکہ حقیقہ خواجہ لاریتہ شرب کاشغول بولوب ایردی حقیقہ
 لاریتہ کو ب منارہ حقیقی لاریتہ لاریتہ احتساب قیللہ عالی خواجہ لاریتہ لاریتہ
 منارہ دین ناسلا دیلا اباقی او سبتیکہ تنگ تور و مدار ایک لاریتہ شیشہ و عراجی تپلہ
 بار ایردی بولار ہم سیدای خواجہ لاریتہ لاریتہ حراجی جین بولار لاریتہ شرب الہی
 نوش قیللہ لاریتہ لاریتہ حراجی لاریتہ لاریتہ اوروب جلا شیب بویون لاریتہ فوتہ
 سالیب خواجہ لاریتہ انیقہ توب شرب کتہ خلق تاند امرید بولوب ہر ایکہ اسم و شہاد
 لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ
 ہر وادی یوق تودو شرب الہی لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ
 علیہ سبتیکہ ہر شرب الہی لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ
 لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ لاریتہ

180a



181a

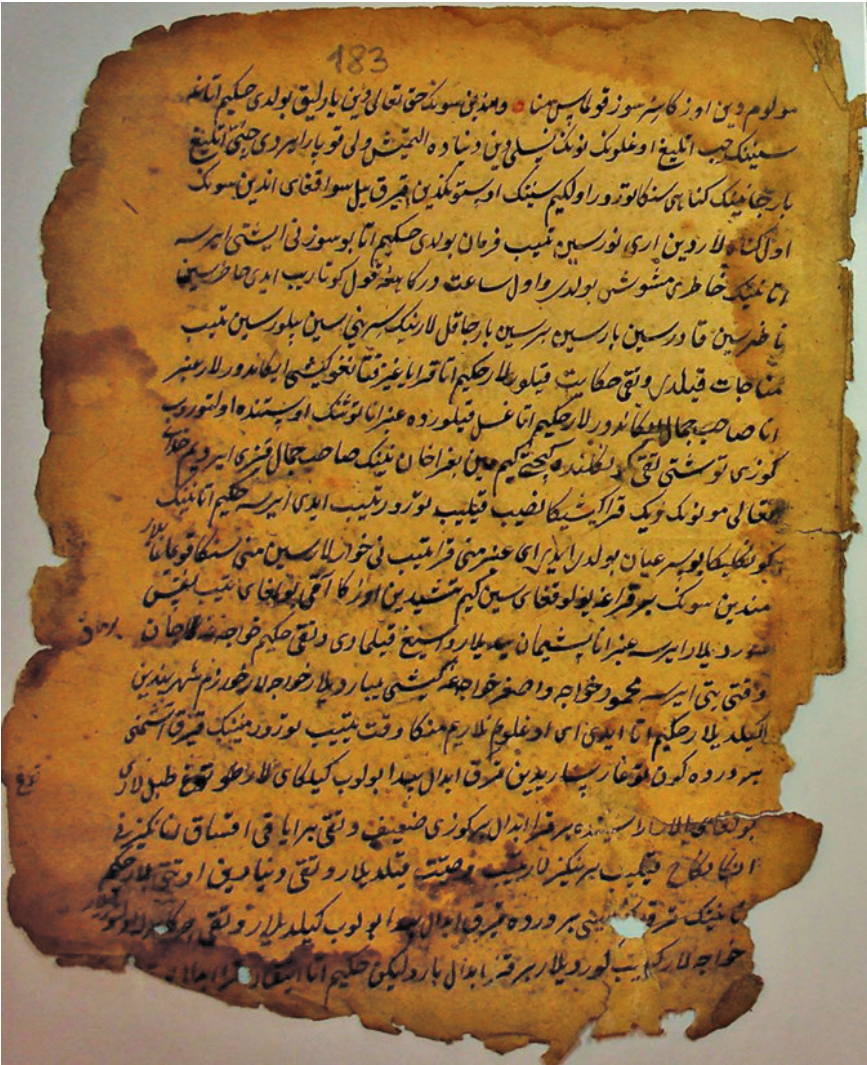


1816

182

ایرادی ای بابا بایش قیلدوق موایدی بارجه درویش لار اولوش بون لار تیلدیلار بو
 حالنی کوروب نوه اوروب بیغلا شیب حب خواجه نیک اذاقیتو توشتی لار و توج بار جوانات
 قیلیب بوم قیلدیلار و بوسره کور و بی حکیم خواجه رحمة الله علیه غایت اثر قیلدیر توج ایله
 اکی اولغوم جنی یکی توج حقا ربشی بر قازنده قاینایس و سیغاس تیلدیلار بریزا بر تیلد
 ایرسه حب خواجه بوسره سوزی نیک محبتی سلیدیلار ایویدیلار اسی بابا بو شهور تور و لاری
 توج حقا نیک باشی بر قازانده سیغاس مویکوز لاری برله واکر مویکوز لاری کپ لار اراج
 توج حقا نیک باشی بر قازانده سیغاس مویکوز لاری اقل اقل تیب نیر کاسور و مویکوز خوشی
 بولغای نیر نیک نیر خوش قالیغای ای بابا تیب حقیقی لار نیر کاسور توج توج بون
 بون کاسور بول توج بون تیلدیلار توج ایسیدین بول لیک تیلدیلار و توج نیر وینار
 حب خواجه غ ولایت لار دین کوب کیدور ایردی بارجه سیغاسی اولنده مویکوز لار غول
 درویش لار غول عالم لار غول قیلدیلار و توج ایویدیلار بر کیت نیک باشیغایش
 توشی سه شکی بولسه نیر کاشغیک تویس لار اعتقاد بر ایمانی اولنده احقر عالمده بولم
 بولوب همت تیلغای عین تیدی و توج ای امام حاضر بولم نیر نیک انالیق حقیق کیر
 قیا تودور ایردی سفر قیلدیم تودور عین امام غه مندی کوب سلام تیکاسی سوز و عین
 و عابره یا قیلسون لار تیدی و توج ایردی ای جانیم امام لار و توج بون کورسایر نیر
 نیک کجیک بجاره کورسایر نیر منی با و قیلغای کیر اناسی ای جانیم اولغوم سنی ایلمالی
 توج بون تیب بوج غرض قیلدیم لار ایرسه سلام انام نیر منی توج بون بون
 توج نیر ایردی اناسی حب خواجه فی تویوی ایسکده تودور حب خواجه
 رحمة الله علیه نیک توج قیلیب ایردی توج فی کتب حجره نیک
 و لستور و توج ایردی انام مندی کور و چون کوب بیغلا ماغا کیر

182a



183a

سور و یلار کیم تقی کیشی کنکینه یار مو ابدال لار ایدیلار برقر ضعیف ابدال بار او نایق لار
فی ساقلا ر حواجه لار ایدیلار کیشلور و کیشلور ایدیلار اول ابدال فی الیب کیشلور حواجه
ایتی لار ایتیک ایتقان نشانه لاری بودور ویش و ابار و ویش لار و سور و یلار ایتیک
فی تور و ویش زکی تور و حواجه لار ایدیلار ایتقان ابدال لار زکی بابا فی بار حادین
یوقار و الیک لار و ویش لار بار ایدیلار یوقار و الحاس بر سیدیلار بار حادین ایتقان
ایردی ایدی باشی بولدی تیب زکی بابا فی یوقاری کچور و یلار تقی عینا ایتیک عدقی
او تکانین سوک کچ قلیب اول نفس برله بر یلار حقیق او کیم زکی بابا بر یلار
ولی کامل ایردی لار ایتیک ولی لیکن بیج کیرسه و افریده پیلکس انکان تور و حقیق
سوز او کیم عینا فی الیب تاشکند و لایق غباریب با ده جمیع اختیار قلیب پا ده
کوتار ایکن تور و لار عینا نه کونده فتوت فی بیل لاریغ با غلاب و تقی قول لاریغ
و لوق تیاق و بر کچیک تیاق تو توب ایکی ایتیک لاریغ ایکی سرخ عینا الیب زکی
بابا عینا ایتور ایدیلار و خلاقی لار سور ایدیلار ایما ایکی ایتیک اولون
کچیک تیاق الیب تقی سرخ عینا الیب فتوت فی بیلنکر کا با غلاب بار و سر
تیب ایدیلار بر سر عینا انا لار عینا جواب ایتی کیم ایکی سرخ ایتیک بریده ایتیک
برینده ساق ایتیک اکر بابا ایتیک کولک لاری ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک
اچکایلار اکر ساق ایتیک ایتیک لار ساق ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک
کچیک تیاق فی ایتیک او جون الیب مابن بابا ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک
برله اورغای و اکر بو تیاق ایتیک کچیک تیاق برله اورغای و تقی فتوت
فی ایتیک او جون بیلک با غلاب تور و ویش نا کاه بابا ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک
ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک ایتیک

183b



184a



184b



Arka kapak

Kaynaklar

- Açilov, E. *Mana sırları Hikmetler: Ahmet Yesevi, Süleyman Bakırgani*. Taşkent: Özbekistan, 2013.
- Argunşah, Mustafa-Sağol Yüksekaya, Gülden. *Karahanlıca Harezmece Kıpçakça Dersleri*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.
- Aybek-Şemsiyev, Parsa. *Özbek Edebiyatı Tarihi'nden seçmeler VIII-XV yüzyıl*. Taşkent: Okuma-Pedagojik Neşir, 1941.
- Başdaş, Cahit. "Türkçede Üçüncü Şahıs İyelik eki ve Zamir n'si". *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)*, 30 (2014), 147-161.
- Bayniyazov, K. *Hakim Ata – Süleyman Bakırgani – Bizim Ulı Hemşerimiz*. Nukus: Karakalpakistan, 1997.
- Ercilasun, Ahmet Bican. "Arap harfli Türkçe Tarihî Metinlerde Zaman ve Yer Tespiti - Metinler Nasıl Okunmalı?". *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*, 2 (2019), 1-9.
- Fitrat, Abdurrauf. *Ahmet Yesevi (Makaleler ve "Hikmetler"den parçalar)*. Taşkent: Abdulla Kadiriyy Halk Mirası Neşriyatı, 1994.
- Hakkul, İ. *İrfan ve İdrak*. Taşkent: Maneviyat, 1998.
- Hakkul, İ. *Tasavvuf ve Edebiyat*. Taşkent: Adalet, 2001.
- Hasan, N. "Hakim Ata Süleyman Bakırgani Hakkında", *Yazık i Literatura v polikulturnom prostranstve*. Materialiy mejdunarodniy naučno-praktičeskiy konferentsii, 7 (2011), 328-334.
- Hasan, N. *Yeseviliğe dair kaynaklar ve Divan-ı Hikmet*. Taşkent: Akademneşr, 2012.
- Hayitmetov, A. "Hakim Ata Destanları", *Tefekkür Dergisi*, 2 (2003), 36-39.
- Kasimov, B. "Hikmetler Şeriyatı". *Özbekistan Edebiyatı ve Sanatı Gazetesi*, 1993.
- Kara, Mustafa. "Hakim Ata". *İslam Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 10 Kasım 2024 <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/15/C15005276.pdf> Cilt 15, Sayfa 183-184, 1997.
- Kaya, Önal. "Süleyman Hakim Ata Bakırgani ve Şiirleri", *Türk Dilleri Araştırmaları Dergisi*, 8 (1998), 73-209.
- Kaya, Önal. "Kul Süleyman'ın Kışsa-yı Küdek-nâme'si". *KÖK Araştırmalar*, 2 (2000a), 155-168.
- Kaya, Önal. "Kul Şerif'in İr Hubbi Destanı". *Kök Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 2/1 (2000b), 135-185.
- Kaya, Önal. "Süleyman Hakim Ata Bakırgani ve Şiirleri-II". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, 9 (2008), 325-348.
- Korkmaz, Zeynep. "Eski Türkçedeki Oğuzca Belirtiler". Birinci Türk Dili Bilimsel Kurultayı, 1972, (Ankara 1975), 433-446.
- Korkmaz, Zeynep. "Türkçede -n Zarf-Fil Eki ile -pan / -pen Eki ve Türemeleri". *TDAY-Belleten*, 32 (1984), 155-165.
- Nalbant, Mehmet Vefa. "DUK Eki ve Divânî Lügati't Türk'te -DUK Ekli Görülen Geçmiş Zaman Çekimi". *Türkoloji Dergisi*, 1 (2002), 193-203.
- Rüstemov, E. "Ahmet Yesevi hikmetlerinde tarih ve hayat sedası". Hoca Ahmet Yesevi hayatı, icadı, ananeleri (Derleyen ve neşre hazırlayan Hakkul, İ., Hasan, H. ed. Aziza Bektaş. Redaktör: S. Rafiiddin). Taşkent: Özbekistan Yazarlar Birliği Edebiyat Bölümü Neşriyatı, 2001.
- Sadi, Abdurahman. "Yesevî kim idi?". *İnkılap Dergisi*, 5 (1922), 28-32.
- Sattarı, Abdülmömin. "Bakırgani". *Uçkun Dergisi*, 2 (1923), 7-9.
- Sever, Mustafa. *Ahmed Yesevi'nin III. Halifesi Hakîm Süleyman Ata Hikmetler ve Kıssalar*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi. 2017.
- Shadkam, Zubaida-Sultanbek, Kutlugjon. "Yesevilik Şeyhlerinden Sultan Hubbi Kıssasının Kazakistan Nüshası". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 104 (2022), 1-14.
- Hakkul, İ.-Rafiiddin, S. *Bakırgan Kitabı: Şiirler ve dastan*. Taşkent: Yazuvçı, 1991.
- Yagodin, V. N. *Süleyman Bakırgani ve onun devri Respublikalık İlmî Teorik Konferans Materyalleri*. Nüküs: Konurat, 2002.
- Şamuradov J. *Hakim Ata – Hoca Süleyman Bakırgani*. Nüküs: Karakalpakistan, 2002.
- Yembergenov, U.– Şamuratov, J. *Konurat*. Nüküs: Karakalpakistan, 2010.

Yembergenov, U.–Şamuradov, J. *Süleyman Bakırgani (Hakim Ata)*. Taşkent: Özbekistan 2015. Ziyayev, Abdumannap. “Süleyman Bakırgani (Evliya Hakim Ata) hakkında yeni bilgiler”, *Janubiy Kazakistan (Türkistan vilayetinein ijtimaiy-siyasi gazetesi)*, (2017).

Extended Abstract

Studies on Hakim Ata in Uzbekistan began in the 20th century and are ongoing. It can be said that after the years of independence, these studies increased and began to be examined in greater depth. Previously, works banned during the Soviet period have started to emerge gradually, and interest in manuscripts has grown-one of these works being the subject of this study.

Manuscript works are not limited to religious texts; among them, there are also dictionaries, fatwas, epics, as well as books in fields such as law, medicine, and astronomy, and others.

The manuscript related to Hakim Ata is part of a compilation, and it lacks both a beginning and an end. It consists of a total of 320 pages. The first work in the manuscript concerns Malik Dinar and spans pages 1a to 177a. According to the note on the final page of this work, it was transcribed in 1123 AH / 1711 CE at the late Ibrahim Kushbegi Madrasa in Bukhara. The *Risāle-i H̄azret-i H̄akīm Ata* is located between pages 177b and 184a and comprises 20 lines.

The manuscript under consideration is highly likely to have served as a source for earlier information written about Hakim Ata. Moreover, when examining works written about Hakim Ata to date, it is observed that most of them are composed in verse. However, the work that is the subject of this study is written in prose. For example, the narrative in the text regarding Hakim Ata's association with the name Bakırgan is expressed as follows: 178a/14-17 [... Süleymān aydı yamğur yağar h̄alde kürkümnı çıkarıp otunğa çurmap özüm yalangaç bolup kıldüm ol sebebdin kuruğ turur tip cevāb berdi irse H̄ızr 'aleyhi's-selām taħşin kıldılar kim h̄oş h̄akīmāne iş kılıp tip aydılar kim seniñ atıñ H̄akīm Süleymān bolsun tidiler...]. Concerning the attribution of the name Bakırgan, the narrative in the text is as follows: 179a/11-15 [...andın soñ h̄'āce Aħmed Yesevī raħmetu'llāhi 'aleyh H̄akīm h̄'āceğa bir aq tıve kiltürüp berdi seniñ işiñ tamām bolup turur bu tıvege mingil ve taqı başını boş koyğıl barıp her yerde çökse koptımasa seniñ menzil ve maqamıñ ol yer bolsun tip aydılar H̄akīm Ata ol tıvege mindiler başını boş koydılar irse ol tıve Türkistānnıñ kün batır tarafığa yürüdi ve taqı H̄'ārezum şehriniñ kuyaş tapa batsuq arkası çegān bir yer bar irdi anda tıve barıp çökti koptımadı H̄akīm Ata tıyak birle urdılar hem koptımadı ol yerge Bakırgan at andın kaldı...]

The *Risāle* also includes the names of certain places and sheikhs. For instance, in the Tera region, Sheikh Saat Hodja pledged allegiance to Hakim Ata. When examining research conducted in Uzbekistan, it is noteworthy that the name Sheikh Saat mentioned here is not referenced. Gaining further insight into his life would undoubtedly pave the way for new knowledge concerning the disciples of Yasawi.

According to the text, a few years after Hakim Ata's passing, his remains were moved from the city of Kavar, located near the Amu Darya River, to Bakırgan. Subsequently, Bakırgan was submerged underwater. Additionally, water flowed over Ata's resting place for forty years. Afterward, Hakim Ata (radiyallahu anh) addressed Hodja Jalaluddin Menzilhani, saying: 'O my son Jalaluddin! Seek us out, find us, and build a structure over us. Take your share (blessing) from us.'

It is possible that Jalaluddin Menzilhani served as the representative of the Yasawi order. However, further in-depth research into the related documents is necessary.

The *Risāle* also contains hikmets (wise sayings), which are noteworthy. In the original manuscript, these hikmets are explicitly marked in red ink and distinguished by red separators. It is necessary to compare them with Hakim Ata's other hikmets. For instance, the Manuscripts Fund at Samarkand State University houses two divans attributed to Hakim Ata. However, these were copied in the 19th century. A critical edition of these texts should be undertaken, as it would serve as a foundation for future research. The manuscript that prompted this study can be considered the oldest known manuscript source attributed to Hakim Ata.

HOCA İŞHAK EFENDİ’NİN RİSALELERİNE KARŞI YAZILAN BEKTAŞİ REDDİYELERİ BEKTASHİ REFUTATIONS WRITTEN AGAINST THE TREATİSES OF HOCA İSHAK EFENDİ

SERAP TAŞTEKİN*

Sorumlu Yazar

Öz

Bir dinin mensuplarının o dine ait farklı mezheplerin veya başka bir dinin tutarsızlıklarını çürütmek gayesiyle eserler kaleme almasını ifade eden reddiye, tarihsel süreçte Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında sıkça başvurulan bir eleştiri ve kendi inancının doğru olduğunu ortaya koyma yöntemi olmuştur. İslam tarihinde Hıristiyanlığa ve Yahudiliğe olduğu gibi; mezhepler arasında da kendi görüşlerini doğrulamak, diğerini çürütmek için yazılan reddiyeler mevcuttur. Osmanlı Devleti’nde Yeniçeri Ocağı kapatıldıktan sonra takibata uğrayan Bektaşiler lehine 19. yüzyılın ikinci yarısında oluşan ılımlı atmosfere karşı reaksiyon geliştiren bazı Sünnî alimlerin bu yaklaşımı, zaman zaman Bektaşiliği Hurûfilik ile bağdaştıracak kadar ileri gitmiştir. Harputlu Hoca İshak Efendi’nin, Hurûfililiğin temel kaynağı olan *Cavidannâme*’nin 1871 yılında tercüme edilip yayınlanmasına tepki olarak yazarken Bektaşileri de bu inanç sistemine bağlı olmakla itham ettiği görüşleri, bu ılımlı ortamın bozulmasını istemeyen Bektaşiler tarafından reddedilmiştir. Bu çalışmada Hoca İshak Efendi’nin *Kâşifu’l Esrâr ve Dâfi’u’l Eşrâr* ve *İzahü’l Esrar* risalelerine Bektaşî kanadından reddiye olarak kaleme alınan Mehmet Ali Hilmi Dedebara’nın *Kâşifu’l-Esrâr Reddiyesi*, Ahmet Rıfat Efendi’nin *Miratu’l-Mekâsid fi Defi’l-Mefâsid* ve Ahmet Rıfıkı’nın *Bektaşî Sırrı* adlı eserleri değerlendirilmiştir. Mehmet Ali Hilmi Dedebara, Ahmet Rıfat ve Ahmet Rıfıkı, reddiyelerinin merkezini Bektaşiliğin Hurûfilikle ilgili olmadığını ispatlamak üzerine kurmuş, hatta Sünniliğe yakın olduklarını ortaya koyan pek çok argüman geliştirmişlerdir. Bektaşiliğin dine olduğu kadar sosyal ve kültürel değerlere de aykırı olmadığını ortaya koyan ve bazıları soru cevap, bazıları ise izahat şeklinde yazılan reddiyelerin ortak özelliği, Hurûfilikle bağlantılarının bulunmadığı, Bektaşî dergâhlarında dine aykırı ibadet veya tutumlara yer verilmediği, Bektaşilerin dini, sosyal ve kültürel tehdit olmadıklarının anlatılmalarıdır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşilik, Reddiye, Hoca İshak Efendi, Kâşifu’l-Esrâr, Hurûfilik, Bektaşî Sırrı

Abstract

Refutation, which refers to the writing of works by members of a religion with the aim of refuting the inconsistencies of different sects of that religion or of another religion, has historically been a method of criticism and of proving that one’s own belief is correct, frequently used by Muslims, Christians and Jews. In Islamic history, just as in Christianity and Judaism, there are refutations written among sects to confirm their own views and refute the

Araştırma Makalesi / Künye: TAŞTEKİN, Serap. “Hoca İshak Efendi’nin Risalelerine Karşı Yazılan Bektaşî Reddiyeleri”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 487-504. <https://doi.org/10.60163/tkhebvva.1603587>

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, E-mail: seraptastekinn@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0854-8623.

other. This approach of some Sunni scholars, who developed a reaction against the moderate atmosphere that emerged in the second half of the 19th century in favor of the Bektashis who were persecuted after the Janissary Corps was closed in the Ottoman Empire, sometimes went so far as to associate Bektashism with Hurufism. While Harputlu Hoca İshak Efendi wrote his views in response to the translation and publication of Cavidannâme, the fundamental source of Hurufism, in 1871, accusing Bektashis of being attached to this belief system, these views were rejected by Bektashis who did not want this moderate environment to be disrupted. In this study, Mehmet Ali Hilmi Dedebara's Kâşifu'l-Esrâr Reddiyesi, Ahmet Rifat Efendi's Miratu'l-Mekâsîd fî Defi'l-Mefâsîd and Ahmet Rıfki's Bektashi Sırrı, which were written as a refutation from the Bektashi perspective to Hoca İshak Efendi's Kâşifu'l Esrâr and Dâfi'u'l Eşrâr and İzahü'l Esrar treatises, were evaluated. Mehmet Ali Hilmi Dedebara, Ahmet Rifat and Ahmet Rıfki have based their refutations on proving that Bektashism is not related to Hurufism, and have even developed many arguments that show that they are close to Sunnism. The common feature of the refutations, some of which are written in the form of questions and answers and some in the form of explanations, which show that Bektashism is not contrary to religion as well as social and cultural values, is that they have no connection with Hurufism, that there is no place for religious worship or attitudes in Bektashi lodges, and that Bektashis are not a religious, social or cultural threat.

Key Words: Bektashism, Refutation, Hoca İshak Efendi, Kâşifu'l-Esrâr, Hurufism, Bektashi Secret.

Giriş

Sözlükte kabul etmemek, reddetmek, geri çevirmek anlamını taşıyan, Arapça 'redde' fiilinden türetilen *reddiye*, bir inanç ve düşünceye karşı çıkıp, delil ve kaynaklarını çürütmek amacıyla kaleme alınmış eserlerin genel adıdır (Sinanoğlu, 2007, 516). Reddiye, teolojik polemik alanında reddetme, çürütme anlamındaki "refutation" olarak kullanılır. Çürütme, bir kitapla ilgili olabilir ve bir eserin reddedilmesi anlamını da taşır. Reddiye, dogmatik teoloji alanında da kullanılır ve dinler arasında olabildiği gibi, aynı dinin farklı görüşlerinin birbirine karşı iddialarını çürütmek amacıyla da yazılır.

Tarihsel süreçte Yahudilerin Hristiyanlara ve Müslümanlara; Hristiyanların Yahudilere ve Müslümanlara; Müslümanların da Yahudilere ve Hristiyanlara yazdığı pek çok reddiye örneği bulunmaktadır. Müslümanların Yahudilere karşı yazdığı reddiyelerin konularını Tevrat'ın tahrifi ve içeriğine yönelik eleştiriler, Hristiyanlara yönelik olanların temel esasını ise teslis akidesi, İncil'in tahrifi, Allah ile İsa'nın aynı cevherden olduğu gibi hususlar oluşturur. Yahudilerin Müslümanlara karşı yazdıkları reddiyeler ise daha çok savunu türündedir ve Müslüman inançlarına karşı çıkmaktan ziyade Yahudiler ve Tevrat ile ilgili Kur'an'da yazılanlara cevap niteliğindedir (Meral, 2017, 164). Hristiyanlığa ilk reddiye, Abdullah b. İsmail Haşim'in *Risale-i Abdi'l-Mesih b. İshâk el-Kindî* adlı eseridir (Sinanoğlu, 2007, 520). Hristiyanların Müslümanlara yazdığı reddiyelerde ise İslam öğretilerinin, Hristiyanlıktan kaynak alan Nesturi, Yakubi veya Aryüşçü ekollerden geldiği, Hz. Muhammed'in mucizelerinin olmadığı gibi hususlar işlenir (Meral, 2017, 168).

İslam'da teoloji «konuşma bilimi» (kelam) olarak kabul edilir ve bunun kaynağı esasen polemik ve savunmacı bir yapıya sahip olmasıdır. Reddiye, klasik İslam edebiyatında bir muhalife cevap vermek için kullanılan, onun ifadelerini veya görüşlerini çürütmeyi amaçlayan bir türdür. Reddiye bir muhalife, rakibe karşı yapılıyorsa; söz konusu olanlar Yahudiler, Hristiyanlar, Mazdaenlar, düalistler, zındıklar gibi İslam dışındaki tüm öğretilerin taraftarlarıdır (Gimaret, 1979, 363). İslam tarihinde reddiye yazımı Hz. Peygamber'in ölümünden sonra Müslümanlar

arasındaki görüş ayrılıklarıyla başlamış ve sıkça kullanılan bir tartışma türü olmuştur. Mezhepler ve fırkalar belirginleştiği ölçüde, reddiye yazımı da yaygınlık kazanmıştır (Sinanoğlu, 2007, 516). İslam dünyasında reddiye türleri Şia ve Mutezile'nin birbirine yazdıkları, Mutezile'nin kendi mezhebinin alimlerine reddiyeleri ve Şia'nın kendi mezhebine karşı reddiyeleridir.

Neredeyse bütün İslam ilimlerinde rastlanılan reddiyelerin uniform bir tartışma modeli olmasa da iki ana modeli vardır. Bunlardan birincisi muhatapı belli olan diyalog, ikincisi ise senaryo şeklinde kurgulanandır. Bununla beraber, polemik çoğu zaman bireysel niteliktedir. Reddiyede bir örnek yapı, tekdüze bir model mevcut değildir. İki ana tür belirlenecek olursa; birincisinde reddiye diyalog şeklindedir ve yazar rakibinin her iddiasını arka arkaya cevaplayarak buna karşı kendi yanıtını verir. İkinci türde ise reddiye hayali bir tartışma biçiminde sunulur ve bir dizi soru ve cevapla ilerler. Soru cevap türünde reddiyeci doğal olarak kendisine en iyi dizeleri seçer ve muhatabını zahmetsizce bir karışıklık durumuna indirger (Gimaret, 1979, 363). Bu türde sorular yanlış görüşü yansıtır, cevaplar ise doğru fikri ortaya koymak içindir. Her iki çeşitte de tartışma formu, diyalog halinde diyalektiktir. (Kahveci, 2005, 76). Bu çalışmanın konusunu oluşturan Bektaşî reddiyeleri ise sorulara cevap ve izahat şeklindedir. Hoca İshak Efendi'ye karşı kaleme alınan reddiyeler, daha ziyade Bektaşîliğin ne olduğu değil ne olmadığını anlatmaya çalışan eserlerdir. İçeriklerini özellikle Bektaşîliğin Hurûfilik ile ilgili olmadığı savunusu oluşturmaktadır.

Bu makalenin çerçevesini, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Bektaşî takibatının sona erdiği dönemde Hoca İshak Efendi'nin iki risalesinde Bektaşîlere yönelttiği iddialarını çürütmek amacıyla yazılan reddiyeler oluşturmaktadır. Mehmet Al Hilmi Dede Baba'nın *Kâşifu'l-Esrâr Reddiyesi*, Ahmet Rıfat Efendi'nin *Miratu'l-Mekâsîd fi Defi'l-Mefâsîd* adlı eseri ve Ahmet Rıfki'nin *Bektaşî Sırrı* isimli kitabı, Hoca İshak Efendi'ye karşı yazılan reddiyeler olarak değerlendirilmektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısında, Bektaşîlik için oluşan olumlu atmosferi etkileyen Hoca İshak Efendi'ye karşı Bektaşî savunusunun odaklandığı temel hususların bir arada değerlendirilmesi, bu çalışmanın önemini belirtir. Bu araştırma, Bektaşî doktrinini Hurûfilik ile ilgisinin olmadığını ortaya koyan reddiyeleri bu yönüyle ele almaktadır. Çalışmada metot olarak üç yazarın reddiyelerinde Hoca İshak Efendi'nin iddialarının çürütüldüğü temel unsurlar değerlendirilmiştir. Böylece reddiyelerde Bektaşîliğin anlaşılması açısından ele alınan ana hususların ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

1. Hurûfilik ve Cavidannâme

Bektaşîlerin taraftarı olmakla suçlandığı Hurûfilik, XIV. yüzyılın ikinci yarısında günümüzde Gürgân olarak bilinen Esterâbâd bölgesinde ortaya çıkan mistik ve felsefi bir akımdır. Hurûfilik, harflere kutsallık atfederek farklı anlamlar ortaya çıkaran bir akımı ifade eder (Pakalın, 1971, 650). Kelimeleri meydana getiren harflerin gizli anlamlar taşıdığını ileri süren bu akım, ayet ve hadisleri harfler ve sayılar aracılığıyla yeni anlamlarla izah etmeye çalışır. (Ünver, 2003, Arıkoğlu, 2006, 14). Hurûfilik metinlerinde kelimeleri oluşturan harfler üzerinden bazı hesaplar yapılır ve ortaya çıkan sayılar ebced hesabı da katılarak anlamlandırılır. Örneğin metinlerde Adem ve Havva en sık kullanılan sözcüklerdendir. Hurûfî metinlerinin temelini oluşturan bu kelimelerin karşılığında Allah sözcüğü bulunur. Ebced hesabında Adem 46, Havva 21 olarak hesaplanır, toplamı olan 67 ise Allah'ın ismi ile eşleştirilir (Arıkoğlu, 2006, 33).

Köprülü, Hurûfilîği İslam tasavvufunun öncülleri üzerine kurulu bir felsefe sistemi olmaktan uzak çocukça bir akideler mecmuası olarak tanımlar ve XIV. yüzyılın son çeyreği, XV. ve XVI. yüzyıllarda Anadolu'yu kapladığını belirtir (Köprülü, 1976, 327). Gölpinarlı da bazı Bektaşilerin taklit ettiği Hurûfilik inançlarını “çocukça” olarak tanımlamıştır (Gölpinarlı 1973, 33).¹ Bektaşî doktrini üzerinde etkisi ve bağlantısı olduğu iddia edilen bu akımın kurucusu Fazlullah'tır. Mehdi olduğunu iddia eden Fazlullah, Esterâbâd dışında Horasan, İsfahan, Cîlân, Tebriz ve Şirvan'da halifeler yetiştirmiş, çok sayıda mürit edinmiştir. Görüşlerini bazı devlet adamları, şairler ve alimlere benimsettiği, fakat öldürüldükten sonra Hurûfilîğin yakın takibata uğrayıp taraftarlarının hapsedilip öldürüldüğü bilinir (Arıkoğlu, 2006, 18). Timur yönetiminin ortadan kaldırmaya çalıştığı Hurûfilik taraftarları XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rumeli'de yayılmaya başlamış ve buradaki tarikatların birçoğunu etkilemiştir (Ocak, 1992, 375).

Hurûfilîğin ilkelerini ve inançlarını sistematize eden kitap ise *Cavidannâme* olarak bilinir. Kitap, bu akımın kurucusu Fazlullah Hurûfî tarafından yazılmıştır. Fazlullah, *Cavidannâme*'de kendi ismini “Mevlâna F.” olarak belirtmiştir (Usluer, 2009, 30). Hurûfilîğin temel kitabı olarak kabul edilen *Cavidannâme*, tasavvuf ve Şiiiliğin birbiriyle ilişkilendirildiği Timur döneminde 1386 yılında Esterâbâd lehçesiyle yazılmış ve ardından klasik Farsça'ya çevrilmiştir. İçeriğinde kâinatın yaratılışı, peygamberlik, ahiret ve ilahi sıfatların analizi gibi çeşitli konuları altı bölümde ele alan Fazlullah, Kur'an'ın tefsirini yaparken kendi görüşlerine dayanan yorumlar sunar. Bütün Hurûfî eserlere kaynaklık eden *Cavidannâme*, altı bölümde çeşitli itikadî ve kozmolojik konuları kapsamaktadır. Eserin Türkçe'ye çevirisi, 1638 yılında Derviş Murtazâ tarafından “*Dürri Yetim*” adıyla yapılmıştır (Aksu, 1993, 173). *Cavidannâme*'nin ilk Türkçe nesir tercümesini ise Firişteoğlu Abdülmecid Işıknâme adıyla hazırlamıştır. Eserin orijinalinde bölümler olmamasına rağmen, *Işıknâme* bir giriş ve otuz iki bölümden oluşur. Dürri Yetim, *Işıknâme*'ye oranla daha hacimlidir ve *Cavidannâme*'ye daha yakındır (Arıkoğlu, 2006, 3).

Cavidannâme, sapkın bir akımı temsil ettiği gerekçesiyle İslam dünyasında eleştirilmiştir. *Cavidannâme*'ye eleştiriler, Hurûfilikle suçlanan Bektaşilerin kendilerini savunduğu reddiyelerde yoğun bir şekilde görülür. Hoca İshak Efendi'ye karşı yazılan reddiyelerin neredeyse temel unsuru, Bektaşilerin Hurûfilik ile hiçbir bağlantısının olmadığı oluşturur. Reddiye yazarlar, Bektaşilik doktrinini anlatmaktan ziyade, Hurûfilik ile benzer hiçbir yönlerinin bulunmadığını ispatlayacak görüşler ortaya koyarlar.

Hurûfiler üzerindeki siyasi baskı ve ve Timur döneminde kurucuları Fazlullah'ın idam edilmesi sebebiyle Anadolu'ya ve Balkanlara göç etmeye başladılar (Usluer, 2020, 150). Hurûfilîğin sınırları zamanla genişlemiş, Hindistan'dan Balkanlar'a kadar pek çok ülkede bu akımın temsilcileri varlık göstermişlerdir. Hurûfiler, XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Rumeli, Mısır ve Anadolu'nun bazı bölgelerinde Bektaşî görünerek inançlarını korumuşlardır (Gölpinarlı, 1973, 32). Anadolu'ya ulaşan Hurûfilîğin Yeniçeri Ocağı'nda yayılması ve Fatih Sultan Mehmet döneminde taraftarlarının takibata uğrayarak öldürülmesine rağmen Osmanlı topraklarında etkili oldukları, Bektaşileri de bu dönemde etkiledikleri öne sürülür (Arıkoğlu, 2006, 19-20). Bektaşilerin Hurûfilîlerden etkilendiklerini iddia eden bir isim de Harputlu Hoca

1 Hurûfilik ile ilgili pek çok kitap, risale ve şiir bulunmaktadır. Gölpinarlı, Hurûfî metinleri kataloğunda tüm eserlerin ayrıntılı bilgisini vermekte, hazırlanan katalogta bunlardan 89'unun Farsça, 28'inin Türkçe olduğunu ifade etmektedir.

İshak Efendi'dir.

2. Harputlu Hoca İshak Efendi ve Risaleleri

Harput'un Perçenç köyünde doğduğu² bilinen Hoca İshak Efendi, eğitimini İstanbul'da Fatih Sahn-ı Seman medreselerinde tamamlayarak Harput'a dönmüş, burada bir süre Meydan Camii Medresesi'nde öğrenci yetiştirmiştir (Kafesci, 2019, 10). Mektep muallimliği, sarayda şehzade hocalığı, meclis-i maarif üyeliği, kadılık gibi devlet memuriyetleri yapmıştır. 1879 yılında ilmiye sınıfına verilen bir rütbe olan İstanbul payeliği rütbesini almış, 11 Nisan 1892 tarihinde vefat etmiştir (Demirpolat, 2003, 400). Harputlu Hoca İshak Efendi, sarayda Hıristiyan misyonerleriyle tartışmalar yaparak bunları içeren eserler yazmıştır (Kara, 2000, 531). Hoca İshak Efendi, İncil'deki tezatları irdeleyerek Hz. İsa'nın ulûhiyet özelliği ve çarmlıha gerilmesi gibi tartışmalı konuları ele almıştır. Eserleri *Şemsü'l-Hakika*, *Es'ile-i Hikemiyye*, *Risale-i Sual ve Cevab*, *Es'ile-i Kelâmiyye ve Zübdetü İlm-i Kelâm*, *Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfi'u'l-Eşrâr*, *İzâhü'l-Esrâr*, *Ziyâü'l-Kulûb*, *Miftahu'l-Uyûn*, *İstişfa fî Tercemeti's-Şifa ve Mecmuatü'l-Kavâid*'dir (Kafesci, 2019, 11).

1826 yılında Yeniçeri ocağı kaldırıldıktan sonra bu durum aynı zamanda Bektaşilik ile de savaşa dönüşmüş (Berkes, 2002, 77). Bektaşilikle ilgili faaliyetler yasaklanmıştı. Son dönemlerinde hükümet karşıtlığıyla özdeşleşen Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesinden sonraki olayların Bektaşi takibatına dönüşmesi ve tekkelerinin işlevlerinin sona erdirilmesi, yeni kurulan orduya girmelerinin engellenmesi, sosyal hayata uyumlarının zorlaştırılması 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde butarikatın mensupları için birçok güçlüğü yol açmıştır. Bektaşilik yasaklanınca tekkeleri yıkılmış, şeyh ve dervişleri sürgüne gönderilmiş, ardından yeniçerilikle ilgili kurumlar hedef alınmış ve yeniçerilerin izinin silinmesi için şiddetli bir takibat yürütülmüştür. (Maden, 2015). Sultan II. Mahmut, tasfiye edilen Bektaşi teşkilatlanmasının yerine Mevlevileri desteklemiş, geriye kalan Bektaşi kuruluşlarını denetlemek için de Nakşibendi şeyhleri atanmıştır.

Bektaşilere uygulanan baskı ve yasak Tanzimat'ın ilanıyla nispeten ortadan kalkmış, Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz, Bektaşilere karşı olumlu bir yaklaşım içinde bulunmuştu. Bektaşi görüşüne kaynaklık eden eserler basılmaya başlanmış, 1871 yılında *Cavidannâme*'nin çevirisinin yapılması ise Hoca İshak Efendi gibi Sünni alimleri harekete geçiren bir gerekçe olmuştur.

2.1. "Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfi'u'l-Eşrâr"

Karyağdı Tekkesi Postnişini Münecim Necib Baba'nın *Cavidannâme*'yi 1871 yılında bastırarak müritlere ve halka satması (Ahmet Rıfki, 2013, 26) Harputlu Hoca İshak Efendi'yi harekete geçirdi. Hoca İshak Efendi, bu kitabın yayınlanmasına tepki olarak "*Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfi'u'l-Eşrâr*"ı kaleme aldı. Fakat Hurûfilik'in temeli olarak bilinen bu kitabı Bektaşiler ile bağdaştırması, bir reddiye zincirini başlattı. Hoca İshak Efendi'nin en temel iddiası, Bektaşiliğin Hurûfilikten kaynaklandığı ve Fazlullah Hurûfî'nin de bu tarikatın temelini oluşturduğu üzerinedir.

2 Hoca İshak Efendi'nin doğum yılı itilafıdır. Bazı kaynaklarda 1803 olarak belirtilen doğum tarihi (Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmanî*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, 805, Enver Demirpolat, "Harputlu Hoca İshak Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 9, 2003, 397-412) bazı kaynaklarda 1801 olarak yazılmaktadır (Mustafa Kara, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 22. Cilt, 2000, 531).

Harputlu Hoca İshak Efendi, *Kâşifü'l-Esrar ve Dâfiu'l-Eşrar*'ı yazma sebebini Bektaşiliğin dine aykırı yönlerini çürütmek olduğunu belirtse de eserin içeriğinin daha ziyade Hurûfilik reddiyesi olduğu dikkati çeker. Kitap üç bölümden oluşur ve ilk bölümünde Fazlullah el Hurûfi ve Bektaşiliğin ana prensipleri anlatılır. Kitabın ikinci bölümü Firişteoğlu'nun *Işıkname*'si ele alınır. Üçüncü bölümde ise *Cavidannâme*'deki dine aykırı görüşler ve bunların eleştirisi yer alır. Harputlu Hoca İshak Efendi kitabı yazmasının amacının Bektaşiliğe karşı iyimser tavrındaki yöneticileri uyarmak olduğunu belirtir. (Kara, 2000, 531). Fazlı Hurûfi'nin Hz.Peygamber'den, Hz.Ali'den üstün kabul ederek kendisini Hz. İsa'nın yerine koyması, taraftarlarının yalanı helal saymaları, içki içmeleri, kadınlarla raks etmeleri, Kur'an, hac ve Kâbe konusunda küfür içinde olmaları, namazı terk etmeleri, yalanı helal saymaları gibi özelliklerinin olduğunu öne sürer.

Hacı Bektaş Veli'nin Kur'an ayetleri ve hadislerini temel referans olarak aldığı eserlerinin şeriata dayanmasına rağmen Hoca İshak Efendi, Bektaşiliği Hurûfilikle açıklayarak bu eserleri tamamen göz ardı etmiştir. Örnek olarak *Besmele Tefsiri*'nde Hz. Muhammed ile ilgili bölümler yer almakta, eser "Dua, selam, övgü ve salavât kendisine kitap gönderilenlerin en büyüğü, peygamberlerin başı ve sözünde duranların efendisi Muhammed'ül Mustafa'ya olsun ki günahkârların şefaatsididir" diye başlamaktadır (Özcan, 2012, 202). Bununla beraber, *Makâlât*'ta dört bölüme ayırdığı insan gruplarından ilki olarak tanımladığı âbidlerin şariat toplulukları olduğundan bahseder. Ayrıca haram, helal, temiz ve murdar hepsi şeriatle belirlenir ve şeriat kapısı yüce kapıdır (Yılmaz-Akkuş-Öztürk, 2007, 44).

Harputlu Hoca İshak Efendi, eserinin önemli bir bölümünü *Cavidannâme*'deki küfür iddialarına ayırır ve bunları Bektaşilere atfeder. İddialarına göre, Fazlı Hurûfi'nin ilahlık iddiası ve ibadet hükümlerini kaldırması doğrudan Bektaşiyeye nüfuz etmiştir. Bu yaklaşımı, Bektaşî reddiyelerinin en temel itiraz odağını oluşturacaktır. İshak Efendi'ye göre Hurûfiler ve dolayısıyla Bektaşiler kanonik duayı zahiri/görünen (ilahi alemin anlamlarından) olarak reddederler ve bununla ezoterik olarak başka bir ibadet şeklinin kastedildiğini iddia ederler. Fazlı Hurûfi'nin amacı, kanonik dua gibi şeriat kurallarının zahiri anlamını (ahkam-ı şeriyye) inkar etmek, her birinin ezoterik olarak başka bir şey ifade ettiğini iddia etmek ve tüm geçerli şeriat kurallarını zorla yorumlama yoluyla inkar etmek ve Fazlı Hurûfi'nin ilahiliğine tabi olmaktır (Kiper, 2022, 28). Hoca İshak Efendi'ye göre Hurûfiler tamamen bir başka teoloji üzerinden yeni bir din oluşturmakta, dine aykırı görüşleri tehlikeli bir hale gelmektedir.

Harputlu Hoca İshak Efendi, yöneticileri Hurûfilik öğretilerinin tehlikelerine karşı uyurduğunu belirtir ve toplumsal yaşamdaki ahlaksızlığı ve yozlaşmayı, Hurûfilik iddiasıyla Bektaşiliğe atfeder. Hoca İshak Efendi'nin, Bektaşilerin tekkelerinde kadın erkek ayırımına dikkat edilmediği, ahlaki değerlerinin kabul edilemez halde olduğu gibi pek çok suçlaması vardır ve bunların tamamını ağır ve tazir edici bir dille ifade eder. Üslubu, daha önce Osmanlı idaresi ve ulemanın Bektaşilere karşı sergilediği acımasız tavrın devamıdır (Varol, 2016, 42). Bektaşiliği, İslam tarihi ve mitolojisinden seçtiği olaylar, kişiler ve örneklerle insanları inançsızlığa sürüklediğini açıklar ve Bektaşiliğe Hurûfilik yoluyla saldırır. Ancak, Hoca İshak Efendi bu suçlamaları belgelere dayandırmaz, genellikle başkalarından duyduğunu ifade ettiği iddiaları tekrarlar. Hoca İshak Efendi, Bektaşilere karşı toplumda yerleşen imajı, Hurûfilik ile bağdaştırarak görüşlerini kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Her ne kadar Hurûfilik reddiyesi olarak hazırlanmış bir kategoride bulunsa da ehl-i sünnete göre sapkın olan bu akımı *Kâşifü'l-Esrar ve Dâfi u'l-Eşrar*'da Bektaşilikle ilişkilendirmiştir. Hatta Bektaşilerin kitabının *Cavidannâme* olduğunu öne sürecek kadar ileri gitmesi, ayrıca

Şiileri Bektaşilere karşı kışkırtıcı ifadeler kullanması, eserlerinin reddedilmesini kaçınılmaz kılacak ölçütedir.

2.2. İzahü'l Esrar

İzahü'l-Esrâr yazarı belirtilmeyen ve bulunan çeşitli nüshaları 38 ile 66 varak arasında değişen bir eserdir. Muharrem Varol, bu risalenin yazarının Hoca İshak Efendi olduğunu tespit ederek, *Kâşifü'l-Esrâr*'ın bir çeşit devamı ve özeti şeklinde değerlendirmektedir.³ 19. yüzyılın son çeyreğine ait olduğu tespit edilen *İzahü'l Esrar*'ın yazılış amacının Bektaşî babası Fehima Efendi vefat ettiğinde geride bıraktığı yüz kadar kitabın arasında Hurûfilik ile ilgili eserler bulunmasıdır. (Varol, 2016, 38).

İzahü'l Esrar'ın yazarı, Bektaşilik ve Hurûfilîği eş gören pek çok yorumda bulunur (Varol, 2016, 42).⁴ Bu yorumları, Bektaşilerin reddiye yazmasına sebebiyet verecektir. *İzah'ül Esrar*'da çoğu *Cavidannâme* ve Hurûfilik üzerinden olmak üzere yirmi yedi soru sorulur.⁵ Bektaşilerin kitabının adeta *Cavidannâme* olduğu kabul edilerek yönlendirilen sorular, daha ziyade alaycı ve aşağılayıcı üslup içerir. Örneğin sekizinci soruda “Cavidan bir kütüphaneye koyulsa ve amme tarafından incelenirse ne derece cehalet üzerine yazılacağı anlaşılıp maskara olacağı kesinken; bu kadar gülünç bir kitaba inanmak hamakattır” gibi bir yorum yapılır. (Varol, 2016, 60). İçerik, Bektaşilere mezhepleriyle ilgili sualler yöneltmekten öteye gider ve Hurûfilik ile bağlantı kurularak daha sonra bunun ne büyük kabahat olduğu sorgulanır.

İzah'ül Esrar Bektaşilerin iki kandile ve yuvarlak taş, Mecûsiler gibi ateşe secde ettiği, insanı ilah kabul ettikleri, tüm dinlerde haram olmasına rağmen zinayı helal saydıkları gibi tepki çeken soruları içerir. Kitapta, bu akıma dahil olanların parayla ilişkileri konusunda soru adı altında Bektaşilere ağır sözler sarf edilir. Yazara göre, Bektaşilikte para put edilir ve “tekkeye eli boş gelen eli boş gider” diyerek dervişlerin paraları alınır. Halbuki Hacı Bektaş, *Makalât* adlı eserinde mal biriktirenlere acıyarak dünyalık toplayanların ahirette azaplardan nasıl kurtulacaklarını sorar (Çetinkaya, 2009, 83). Bu eserde Bektaşilere mezhepleri bağlamında soru sorulmaktan ziyade suçlamalar yöneltilir ve bu tarikatın mensuplarına aşağılayıcı ifadeler kullanılır. Örneğin yirmi beşinci soru, “Babaların devlet-i aliyyede sebep oldukları fesatları tarih yazmaktadır. Bu gibi müfsizlere biat edip boş yere yazı yazmayı hangi akıl onaylar?” şeklindedir (Varol, 2016, 62). Soruların tümünde Bektaşiler ibadet ve ritüelleri üzerinden eleştirilir, haram ve helali ayırt etmemekle, insana tapmakla, haram kılınan içkiyi içmekle suçlanırlar.

İzahu'l Esrar'da ilk soru, Bektaşilerin Câferî mezhebine ait olmadığını öne sürerek başlar. Bu soruda Bektaşilerin Câferilikle ilgili olmadığı, haramı helal saydıkları ve ibadetleri inkâr ettikleri iddiası üzerinden ispatlanmaya çalışılır. İkinci soruda yazar, Fazlı Hurûfî'nin üstünlüğünü sorgular ve onu üstün saymayı,

3 Bu eserle ilgili ilk çalışma, Elmas Bütün'ün *İzahü'l-Esrâr* adlı yayınlanmamış yüksek lisans tezidir. (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara 1988). Bu risalenin incelendiği bir çalışma da Cahit Telci'nin “XIX. Yüzyıl Bektaşîliği Hakkında Bir Eser: İzahü'l-Esrâr” adlı makalesidir (*Tarih İncelemeleri Dergisi* XVI, İzmir 2001, 193-200). Muharrem Varol'a göre bu çalışmalar nüshaları kıyaslamadan, bazı eksiklerle yayımlanmıştır. Varol, *İzah'ül Esrar*'ın beş farklı nüshasını incelemiş, yazarı belirtilmeyen bu risaleyi Hoca İshak Efendi'nin yazdığını tespit etmiştir. Bu nedenle bu çalışmada da Muharrem Varol'un transkripsiyonundan ve ilgili makalesinden faydalanılmıştır.

4 Varol'a göre Hoca İshak Efendi kulağına gelen rivayet ve dedikoduları tahkik etmeden aktarmıştır. Bektaşî şeyh ve dervişleri hakkında duyduğu rivayetlere doğrulamadan yer vermiştir.

5 Eseri tetkik eden Muharrem Varol, sorulara başlamadan önce ve bitirdikten sonra iki soru daha olduğunu belirtir. Varol, 2016, 58.

‘Timur’un oğlunun kesik başını tuvalete attığı adam’ tanımıyla çürütmeye çalışır. Üçüncü soruda *Cavidannâme* ve Fazlullah’a inananların cennete, inanmayanların cehenneme gideceği konusunda doğrudan Şiîleri muhatap alınır ve Hz. Ali ve on iki imamdan Fazlullah’ı tanıyan olup olmadığı sorulur. Varol’un değerlendirmesine göre yazar, böylece Bektaşilere yakın olan Şiîleri kendi tarafına geçirmeye çalışır (Varol, 2016, 59). Dördüncü soruda Bayramî-Melâmî şeyhinin, dünyada lanetle ve tahkirle anılan kişilere uluhiyet affettiği bazı şiirleri Bektaşilere isnat eder. Beşinci ve altıncı sorularda yine Bektaşilerle ilgili olmayan, Hurûfiyetin Hz. Adem’in adından Allah çıkarımı yapılmasını sorgular ve Hz. Adem’in meleklerden üstün olması inancını irdeler. Yedinci soruda yazar, ‘umur-i dinîyye’ gibi meselelerde yanlış bir itikadın cezası ebediyen cehennem olacağı için, hangi akıl bu kitapları ulemaya arz etmeden kabul eder?’ diye sorarken, sekizinci soruda *Cavidannâme* bir kütüphaneye koyulsa ve incelense ne derece cehalet üzerine yazılacağı anlaşılacağı kesinken; bu kadar gülünç bir kitaba inanmanın hamakat olduğunu belirtir. Dokuzuncu soruda Fazlı Hurûfî’nin Esterabad’da bile duyulmamasına rağmen, Osmanlı topraklarında birkaç serserinin tazimiyle ilah haline getirildiği iddia edilir. Onuncu soruda Fehima Efendi’den intikal eden 70-80 kitap içinde Fazlı Hurûfî ve babaları ilah yerine koyan kitapların olduğu hatırlatılarak ayet, hadis ve tefsirleri birtakım şairlere bırakıp şuarayı ulemaya tercih eden başka millet olup olmadığı sorulur.

On birinci soru, Bektaşilerin evlenmediği iddiasına yer vererek “Ruhbanlığın yasak olduğu hadisle sabit olduğu halde Hz. Peygamber, Ehl-i Beyt-i Nebevî ve On iki imam müteaddit kez evlenmiş iken, evliliği nefesine haram etmek hangi dine tâbi olmaktır? Ayrıca, göz zinası zinayla eş değer iken, yabancı kadınlarla yalnız ve تنها oturup sohbet etmek nasıl tecviz olunur?” diye sorar. Burada eleştirilen yön, Bektaşiliğin iki ayrı kolundan Babagân koludur. Bilindiği gibi Bektaşilikteki iki ayrı yoldan birisi ‘yol evlatları’ denilen Babagân, diğeri ‘bel evlatları’ da denilen Çelebiler koludur. Yol evlatlığı, Hacı Bektaş Veli’nin hiç evlenmemiş olduğunu kabul ederek herkesin Bektaşi olabileceği inancıdır. Bel evlatları denilen Çelebiler kolu ise biyolojik evlatlık esasıyla, kan bağı ile dede veya baba olunacağını esas alır (Selçuk, 2021, 27). On ikinci soruda, Hacı Bektaş Veli’ye hizmet etmiş Ana Bacı’nın onun eşi olmamasına ve bekar olmasına rağmen uzun süre nasıl bir arada kaldıkları sorulmuştur. Bir sonraki soru da Hacı Bektaş bekarsa Çelebilerin nereden ortaya çıktığı sorularak, Bektaşilerin evlenmemesi hususuna değinilmiştir. On dördüncü soruda her kandil yandıkça gülbank çekmenin⁶ ve iki kandille yuvarlak taşa secde etmenin Bektaşiliğin usûllerinden olduğu belirtilerek, “Mecûsiden başka ateşe secde ve tazim eden başka bir topluluk var mı?” diye sorulmaktadır. Burada eleştirilen Yaratıcı ile bağlantı kurmak için yapılan dua değil, bu duanın kandil yandıkça yapılıyor olmasıdır.

İzahü’l Esrar’daki on beş ve on yedinci sorular, insanın ilahlaştırılması ile ilgili sualler yönelterek Hacı Bektaş Veli’nin, Bektaşi doktrinindeki yerini sorgular. On beşinci soru, Hz. Adem’e secde edilmesiyle ilgilidir. Bunun ilahi emir ile olduğu belirtilir ve “Meleklerin Hz. Adem’e secdesi taabbüdî, yani emr-i İlahi sebebiyle olup Hz. Adem Kâbe misal kıblegâh kabul edilmiştir. Acaba Hz. Adem’e, Benî

6 Gülbank, Farsça’da gül sesi anlamına gelir ve bir cemaat tarafından hep bir ağızdan dua etme, topluca yapılan bir tören sırasında şeyh, dede ve baba gibi kişilerce çekilir. Bektaşiliğe bağlı olan Yeniçerilik teşkilatının merasimlerinde de okunurdu. (bkz. Mustafa Uzun, “Gülbank”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 14. Cilt, İstanbul, 1996, 232-235,). Alevi-Bektaşilikte neredeyse her tören için ayrı bir şekilde oluşturulmuş kutsal güç ile dua yoluyla iletişime geçmenin bir yoludur (bkz. Didem Gülçin Erdem Kük, *Alevi-Bektaşi Gülbankları, Bağlam Merkezli Bir Yaklaşım*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021, 99-100)

Adem'e ve hususiyle çakıldaklı babalara secde etmiş bir taife var mı?" diyerek Alevi babalarına secde etmiş bir topluluğun olup olmadığı sorulur. Hacı Bektaş Veli'nin düşüncesinde Hz. Adem'in yaratılması ve hayatıyla ilgili pek çok unsur vardır. Buna bir örnek olarak Hz. Adem toprak, su ve ateş ve rüzgardan oluştuğu belirtilir (Yıldız vd, 2007, 44). Kitapta Bektaşilere yöneltilen altıncı soruda muhtaç ve aciz bir varlık olduğuna dair sayısız ayet ve hadis olan insanın ilahlığını hangi aklın onaylayacağı sorulur. Bektaşilerin reddiyelerinde insanın ilahlaştırıldığı isnadı hiçbir şekilde kabul edilmemiştir. *İzahü'l Esrar*'daki on yedinci soruda yazar, Allah'ın şeriki ve naziri olmadığı, mahlukattan hiçbir şeye benzemediği hakkında sayısız ayet ve hadis varken, ulemânın çözmekte zorlandığı, hatta aciz kaldığı "Rahman arşa istiva etti" ayetini insanın başı ve istiva hattının geçtiği iki bölümü diyerek Allah addetmenin kaynağını sorar.

İzahü'l Esrar'da on sekizinci soruda, zinanın bütün dinlerde haram olmasına rağmen helal kabul eden grup olup olmadığını sorulmaktadır. On dokuzuncu soruda "dervişlerden maddi menfaat sağlandığı isnadıyla parayı put etmek ve dervişleri soymak neden caizdir?" diye sorularak Bektaşî babalarının kendilerine kazanç sağladığını iddia edilir. Yazar yirminci soruda, Bektaşilerin ibadet yerine sabahları rakı ve ekmelele bir ritüellerinin olduğunu, bazı papazların bile içki içmediği halde Bektaşilerin böyle bir uygulamalarının olduğunu öne sürer. Harputlu Hoca İshak Efendi'nin iddiasına göre, Hıristiyanlıkta bile mekruh olan içkiyi rahipler içmekten kaçınılmaktayken, Bektaşiler ibadet ve zikir yerine her sabah bir kadeh rakı ve bir dilim ekmeği yüzlerine ve gözlerine sürerler. Yirmi birinci soruda haramı helal saymak bütün mezheplerde küfür ve ebediyen cehennemde kalma sebebi olarak görülürken, haramı helal kabul ederek kafir olmada ne gibi bir fayda olduğu sorulur. Yirmi ikinci soru İsa, Mehdi ve Dabbetü'l-Arz iddiasına karşı yazılmıştır. Bu soruda mehdilik işareti olarak adaletin hükmü hatırlatılır ve Fazlı Hurufî adaletin hükmü bir yana, karye kethüdalığına bile nail olamamakla küçümsenir. Yirmi üçüncü soru, *Câvidannâme*'nin üç semavi kitabın tefsiri olduğu iddiasına karşılık yazılmıştır. Buna göre, Tevrat, İncil ve Kur'an'ın bir kelimesinin bile *Câvidannâme*'de olmadığı, aksine bu kitabın belirsiz ifadelerle dolu olduğu belirtilerek hezeyannâme olarak değerlendirilir. Yirmi dördüncü soruda cahil kişilere uyarak atalarının dinini terk eden insana karşı şeriat ve yolun ortada olduğunu belirtilir. Yirmi beşinci soru, Bektaşî babalarının devlette fesat çıkardıklarını öne sürerek örnekler verir. Yirmi altıncı soruda Bektaşilere bağlanarak iflas ettiğini anlatan birisi üzerinden genelleme yapılır. Ahmet Rıfki da *Kâşifü'l-Esrâr* adlı risaleye yazdığı reddiyede bu duruma değinir (Ahmet Rıfki, 1325, 133-134). Yirmi yedinci soru, misyonerler dinlerini ve milletlerini korumak ve yaymak için maaşlar alıp kitaplar yayımladıkları, belde belde gezip dinlerini anlattıkları ve bu uğurda büyük meblağlar harcadıkları halde, millet ve İslam içerisinde ayrımcılık çıkarıp, halkı sapkınlık yoluna sevk etmeyi hangi dinin onaylayacağı sorulur.

Sorulardan da anlaşılacağı üzere *İzahü'l Esrar*'da Bektaşîlik, İslam ile ilgisi olmayan, insanın ilahlaştırıldığı, içkinin, zinanın serbest olduğu, halkı dinden ayıran bir sapkınlık yolu olarak değerlendirir. Nitekim bu esere karşı yazılan reddiyelerde Bektaşilere isnat edilenlerin gerçek dışı olduğu anlatılacaktır.

3.Mehmet Ali Hilmi Dede Baba'nın Reddiyesi

Harputlu Hoca İshak Efendi'nin Bektaşîleri hedef alarak art arda yazdığı iki eserine ilk reddiye, *Kâşifü'l Esrara Reddiye* adıyla Mehmet Ali Hilmi Dede Baba tarafından

kaleme alınmıştır⁷. İstanbul doğumlu olan ve 14 yaşında Şahkulu Sultan Dergâhı'na katılan Mehmet Ali Hilmi Dedebeba, 1869 yılında Hacı Hasan Dedebeba'dan hilafet almıştır. Şahkulu Tekkesi postnişinliğinde ve dedebabalık postunda 44 yıl bulunan Mehmet Ali Hilmi Dedebeba, Kur'an-ı Kerim, hadis, kelam ve fıkhıta bilgili, Arapça, Arnavutça ve Fransızca dillerine hakimdi (Maden, 2021, 35) ve Anadolu'dan topladığı yardımlarla Şahkulu Sultan dergahını yeniden yaptırmıştı (Uçman, 2003, 440). Bektaşiliğin Babagân koluna mensup olan Mehmet Ali Hilmi Dedebeba'nın üç eseri *Dîvân*, *Mehmed Ali Hilmi Dedebeba Erkânâme*si ve *Kâşîfu'l-Esrâr Reddiyesi*'dir. (Karakuş, 2012).

Yazılış tarihi tam olarak tespit edilemeyen fakat ilk basım girişiminin 1875 yılında olduğu bilinen *Kâşîfu'l-Esrâr Reddiye*'de Mehmet Ali Hilmi Dedebeba, Harputlu Hoca İshak Efendi'nin suçlamalarını sorulara cevap şeklinde, nazik bir üslupla reddetmiştir (Maden, 2021). “Hurûfiyi ilah ittihaz edip tamamıyla Kuranı Kerim hükümlerini inkâr eden varsa biz de seninle beraber olup o kişileri tekfir edelim” gibi nüktedan bir üslup da kullanan Mehmet Ali Hilmi Dedebeba, Hoca İshak Efendi'nin görüşlerini “yazarın sözü”; onları çürütecek görüşlerini “fakirin cevabı” olarak açıklamıştır. Mehmet Ali Hilmi Dedebeba, diğer reddiyelerde olduğu gibi Bektaşiliğin Hurûflik ile hiçbir ilgisinin bulunmadığı, *Cavidannâme*'nin Bektaşî olmayanların da kütüphanesinden çıkabileceği, başka bir dinin ve mezhebin kitabını okuyanın kendi inancından çıkmayacağını savunur ve *Cavidannâme*'ye itimat etmediklerini tekrar tekrar beyan eder. Ayrıca “Sahaf çarşısında ne kadar bozuk, düzme kitap varsa bize mi isnad olacak?” diye sorar. (Maden, 2021, 78, 231, 236).

Mehmet Ali Hilmi Dedebeba reddiyesinde 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve bazı Bektaşilerin sürgüne uğradığı ve idam edildiği konusuna değinir ve Vakanüvis Lütfi Efendi'den kaynak alır. Bu bilgiye göre, Şeyhülislam tarikat şeyhlerine Bektaşileri sormuş, onlardan bazı kötü niyetli olanlar kendisine yanlış bilgiler vermiştir. Mehmet Ali Hilmi Dedebeba, Sultan II. Mahmud'u duayla anarak, yeniçeri zabitanının dirayetsizliği ve ehliyetsizliği nedeniyle askerlerin iyi yetiştirilemediği, dervişlerin günahıyla yeniçerilerin, yeniçerilerin isyanıyla da dervişlerin tenkit edilemeyeceğini belirterek “Yoksa Işıkname isminde olan kitabın basılmasından dolayı mı Bektaşî küfrü meydana çıktı! Ne güzel bir batıl fikir ne imkânsız bir hayal” diye tepki gösterir (Maden, 2021, 80-82).

Bektaşilere yöneltilen suçlamaların aşırılığı, Mehmet Ali Hilmi Dedebeba'yı zaman zaman alaycı üsluplara da yönlendirir. Mehmet Ali Hilmi Dedebeba, tekkelerde içki içilip fuhuş yapılmadığının, ibadet edildiğinin, şarap içenlerin hepsinin Bektaşî olmadığını, Bektaşilikte evlenmenin yasak kılınmadığının, insanların tabiatı gereği evliliğin şart olduğunun, hiçbir Bektaşî'nin zina suçlamasıyla mahkemeye çıkmadığını alaycı bir üslupla dile getirerek “...galiba yazarın hafıza kuvvetiyle vehimleri birleşip, hafızasındakileri vehimleri halt etmiş' der. Bir başka bölümde ise “...yoksa meşhur hikâye gibi bizimle fuhuş mahallimizde günahımıza ortak mı olmuş?” diye sorar. (Maden, 2021, 90-95-104).

Reddiyesinde tenasüh konusuna da değinen Mehmet Ali Hilmi Dedebeba, Hoca İshak Efendi'nin Bektaşilerin, ruhun insanlarla hayvanlar arasında dolaştığına inandığı savını şöyle reddeder: “...Hurûfi'yi tanımıyoruz, Ruh göçüyle münasebetimiz yok. Bizim kitabımız Kelâmullah'tır. Yazar ruh göçüne inanan filozoflar ile söyleşsin. Hani

7 Bu çalışmada, eserin Prof. Dr. Fahri Maden tarafından hazırlanan sadeleştirilmiş metninden faydalanılmıştır. Bkz. Fahri Maden, Mehmet Ali Hilmi Dedebeba, *Kâşîfu'l-Esar Reddiyesi*, la Kitap, Ankara, 2021.

ya ruhlarla konuşmakta mahareti olduğunu teslim etmiştik ya!” (Maden, 2021, 127). Kendisinin ehl-i beyte ne kadar muhalif görüş varsa hepsini toplayıp Bektaşilere isnat ettiğini söyler (Maden, 2021, 125-126).

Mehmet Ali Hilmi Dede Baba, ayet ve hadisleri yerlerinde inceleyip, daha sonra Bektaşiliğin ne olduğunun tetkik edilip Bektaşî tarikatının esaslarının, dolayısıyla Bektaşiliğin büyük tarikatların dışında olduğunu ortaya çıkarırsa, ancak o zaman anlamlı olacağını ifade eder. Aksi halde Hurûfliliğin Cavidan’ını Bektaşilere yazdığı kabul edilemez, böyle bir efsaneyi en alçak kişi bile bilebilir. Yazar, *Cavidannâme*’yi tekraren reddettiği bölümlerden birinde ise şu ifadeleri kullanır: “Cavidan’ın bize nisbeti yoktur. Kirâren ve mirâren söyledik. Mü’ellif burada bir şey daha söylemiş ki evvelki sözlerine yine munâkıs. O da şu ki Bektâşiyân cehele-i nâsı idlallerine bâis bizler muhibb-i Ali ve hânedân-ı ehl-i beyt’iz. Hazret-i Ali’ye muhabbet ettikten sonra başka amel lazım değildir derler demiş” (Maden, 2021, 242, 256). Mehmet Ali Hilmi Dede Baba, Hoca İshak Efendi’nin bazı söylemlerindeki tutarsızlık ve zıtlığa da dikkati çeker. Ayrıca Hacı Bektaş Veli’nin soyundan bahsederek ulvi seyyidlerden olduğunu belirterek Hoca İshak Efendi’ye “..De ki ben buna karşılık sizden ücret istemiyorum ancak Allah’a yaklaşmayı ve Ehl-i beytimi sevmenizi arzu ediyorum” der ve Bektaşilerin ehl-i beyt sevdalısı müminler olduklarını, Hz. Muhammed’i peygamberlerin en sonuncusu ve faziletlisi olarak kabul ettiklerini vurgular (Maden, 2021, 106-152).

Mehmet Ali Hilmi Dede Baba’nın reddiyesi, Hoca İshak Efendi’ye oldukça ayrıntılı şekilde hadislerle, ayetlerle örnekler sunmak suretiyle kimi zaman ise müztehzi ifadelerle yazılmış bir reddiyedir. Mehmet Ali Hilmi Dede Baba’nın reddiyesinde Bektaşiliğin ne olduğunu değil ne olmadığını anlatma çabasında olduğu sonucuna varılır. Yazar, Hoca İshak Efendi’nin Bektaşiliğe yönelik ağır suçlamalarına karşı bu doktrinini dini, sosyal ve toplumsal olarak zararlı olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.

4. Ahmet Rıfat Efendi’nin Reddiyesi: Miratu’l-Mekâsîd Fî Defi’l-Mefâsîd

Hoca İshak Efendi’nin risalelerine reddiye olarak değerlendirilen bir eser de devlet memuriyetinde bulunan Ahmet Rıfat Efendi tarafından yazılan *Miratu’l Mekasîd Fî Defi’l-Mefâsîd*’dir. İstanbul’da doğan, ailesi ve öğrenim hayatıyla ilgili bilgi bulunmayan Ahmet Rıfat Efendi, Maliye Nezareti’nde rüsumat muhasebecisi olarak çalışan Bektaşiliğe mensup bir memurdu. Divân-ı Muhakemat Maliye Dairesi üyeliği yaptı, Rûsumat muhasebesinde de görev aldı. Kayıtlardaki son memuriyeti 1869 yılındaki Bursa defterdarlığıdır. Bilinen eserleri *Dehatü’l-meşâyih maa zeyl, Devhatü’n-nükabâ, Verd’l-hadâik, Ravzatü’l-aziziye*’dir (Beyhan, 2008, 104). İstanbul’da 13 Temmuz 1876 yılında basılan *Miratül Mekasîd*’i, padişah V. Murat’a ithaf ettiği bilinir (Çift, 2006). Ahmet Rıfat Efendi, kitabı yayımlandıktan kısa süre sonra vefat etmiştir. Hz. Peygamber’in doğumu ve dört halifenin anlatılmasıyla beraber tarikatların nasıl ortaya çıktığı da bu kitabın konularındandır (Beyhan, 2008, 104). Bütün tarikatların aslında bir olduğu, tek farkın zikirlerinin açık veya gizli olduğu görüşüyle aralarında ayırım yapılmaması gerektiği üstünlük kıyaslaması yapmak niyetinde olmadığını ifade eden Ahmet Rıfat Efendi, kitabında Bektaşilik hakkında bilgiler vermiş, tarikata nasıl girileceği konusuna değinmiş, tasavvufi meselelerin üzerinde durmuştur (Çift, 2006).

Ahmet Rıfat Efendi, *Miratu’l Mekasîd Fî Defi’l-Mefâsîd*’de Sünni ve şeriata uyan bir Bektaşilik tasvir etmiş, Bektaşilik ve Nakşibendiliği bir araya getirmeye çalışmıştır

(Kiper, 2022, 65). Ahmet Rıfat Efendi *Miratu'l Mekâsıd Fi Defi'l-Mefâsid*'de Bektaşî tarikatının yasaklanmasından bahsetmez. Kiper'e göre Ahmet Rıfat Efendi'nin anlattığı Bektaşîye ile gerçekte yaşanan Bektaşîye büyük ölçüde uyuşmaz. Ahmet Rıfat Efendi, Osmanlı coğrafyasında 1870'lerden başlayarak yaşanan yeni Sünnileşme dalgasının gelişmesi nedeniyle bazı tarihsel verileri dikkate almamıştır. Sultan Adülmecid ve Sultan Abdülaziz dönemlerindeki göreceli özgürlük atmosferinin hem Bektaşî faaliyetlerini hem de yabancı etkisini artırmış, kültürel çeşitlilik ortaya çıkmış, bir tür uyum ortamı yaratılmıştır (Kiper, 2022, 66). Bazı görüşlere göre ise Tanzimat'ın ilanından sonra artan misyonerlik faaliyetlerinde Bektaşî-Alevi topluluklar hedef alınmış, onların başka dinlere gitmesinin engellenmesi amacıyla Sünnileştirme faaliyetleri tedbir olarak alınmıştı (Selçuk, 2021, 27-28). Ahmet Rıfat Efendi'nin de Bektaşîliğin yeniden takibata uğrayacak derecede Sünnilik ile zıt olmadığını ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ahmet Rıfat Efendi'nin reddiyesi, Hurûfilîği reddetmenin yanında, Bektaşîliği Sünni bir düzleme yerleştirme çabasıdır. Ahmet Rıfat Efendi'nin *Mirâtü'l-Mekâsıd*'i, Bektaşî tarikatını yaklaşan yeni Sünnileşme dalgasına karşı koruma ve Bektaşîliğin Sünni bir çizgide olduğunu kamuoyuna kanıtlama refleksinin bir ürünüdür. Ahmet Rıfat Efendi'nin Bektaşîliği bambaşka bir boyuta taşıması ve bu eserde Sünni ve diğer tarikatlarla uyum içinde göstermesi, sisteme tam olarak uyum sağlama isteğinin bir göstergesidir (Kiper, 2022, 59). Reddiye olarak değerlendirilen bu eserdeki fikirlerin seviyeli ve ilmî bir zeminde ortaya koyulduğu dikkati çeker. Bu reddiyede de diğerleri gibi Bektaşîliğin özellikle Hurûfilik ile bir irtibatı olmadığını vurgulanmıştır" (Varol, 2016, 43).

Ahmet Rıfat Efendi'nin *Miratu'l-Mekâsıd fi Defi'l-Mefâsid* isimli eserinin Hoca İshak Efendi'ye karşı yazılmış olduğu kabul edilir fakat yazar kitabında *Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfiu'l-Esrâr*'a bir reddiye mahiyetini taşıdığı ibaresini koymamıştır (Çift, 2020, 147). Ahmet Rıfat Efendi, eserinde Hoca İshak Efendi'nin iddialarını cevaplar nitelikte Bektaşîliğin sapkın bir anlayışta olmadığını, hatta Sünnilik ile büyük ölçüde örtüşüğünü ifade etmektedir.

5. Ahmet Rıfkı'nın Reddiyesi: Bektaşî Sırrı

Harputlu Hoca İshak Efendi'ye reddiye yazan bir isim de Ahmet Rıfkı'dır. Doğum tarihi net olarak bilinmeyen Ahmet Rıfkı, hukuk ve tıbbiye okuduysa da eğitimini tamamlayamamıştır. Arapça, Farsça, Fransızca ve Latince'yi iyi derecede bilen Ahmet Rıfkı, İttihat ve Terakki döneminin ilk dört yılında çeşitli gazete ve mecmualarda çalışmıştır. Siyasetle yakından ilgilenen Ahmet Rıfkı, Hürriyet ve İtilaf Fırkası üyesidir. II. Abdülhamit karşıtı yazısı nedeniyle sürgüne gönderilmiş, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra yeniden siyasete dönerek Osmanlı Sosyalist Fırkası ve Osmanlı Demokrat Fırkası'nda yer almıştır (Gümüüşoğlu, Dursun, 2018, 82-83).

Bektaşî Sırrı'nı 1909-1912 yıllarında Ahmet Rıfat Efendi'nin *Mir'atu'l Mekâsıd fi Def'i'l-Mefâsid* adlı eserinden yararlanarak yazmış ve dört cilt olarak yayımlamıştır.⁸ Ahmet Rıfkı'nın *Bektaşî Sırrı* kitabının 1. cildi Harputlu İshak Hoca'nın *Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfiu'l-Eşrar* adlı eserlerine reddiye mahiyetindedir. Ahmet Rıfkı, Bektaşîliğin Hurûfilikten ilham almadığını, Fazlullah Hurûfî'nin Bektaşîler arasında etkisinin bulunmadığını vurgulayarak Harputlu İshak Hoca'nın yanlışlığı, eserinde bir tarikatı tanıtmaktan ziyade konulara alakasız kişileri katarak daha karmaşık hale

⁸ Bu çalışmada, kitabın 1325 tarihli Bekir Efendi Matbaası basımından ve Mahmut Yücer tarafından hazırlanan çevirisinden faydalanılmıştır. Doğrudan alıntılar, Osmanlı Türkçesi ile yazılmış 1325 basımından yapılmıştır.

getirdiğini söylemektedir. Yazara göre, Bektaşiliğin Hurûfilik ile münasebeti yoktur (Ahmet Rıfki, 1325, 11). ‘Hurûfilik ile Bektaşilik Arasındaki Fark’ isimli bölümde Bektaşilik ve Hurûfilik’in birbirinden ayrı olduğunu, Bektaşiliğin tasavvuf ehlinin takip ettiği yollardan başka olmadığını belirten bir giriş yazılmıştır. Yazar, Bektaşiliğin esasının Hacı Bektaş Veli olduğunu vurgular, buna karşılık Hurûfilik’in Fazlullah’tan kaynaklandığını belirterek Fazlullah Hurûfi’nin öğretisini “sapık akide” olarak niteler ve Firişteoğlu’nun *Işıkname’si*’ni de bu öğretiyi temsil eden eserler arasında sıralar (Ahmet Rıfki, 1325, 41). Kitabın bir bölümünde Hacı Bektaş Veli hakkında bilgi verirken kendisinin Osmanlı padişahları tarafından kabul ve onay gördüğünü, ayrıca yeniçerilerin ismini verdiğini belirtir (Ahmet Rıfki, 1325, 24).

Ahmet Rıfki, görüşlerini desteklemek ve güçlendirmek için sık sık başka eserlerden alıntılar yapar. *Makâlât*’tan bir pasajının da verildiği *Bektaşî Sırrı*’nın ilk cildinde Hacı Bektaş Veli’nin soyu Hz. Muhammed’e dayandırılır. Ahmet Rıfki, Hacı Bektaş Veli ve Ahmet Yesevi ilişkisinden bahsederken *Miratü’l-Mekasid*’i referans gösterir (Ahmet Rıfki, 1325, 25). Ahmet Rıfki kitabında mektep eğitimi ve tekkeler gibi dönemin tartışılan konularını da irdeler. Mektep, medrese ve tekke ehline değindiği bölümlerde istibdat ehlinin mektepten korktuğu, ilmin daima zulmün ve tahakkümün düşmanı olduğu, eski tarz öğrenimi bile ortadan kaldırmak için türlü hilelerin düzenlendiği, tekkelerin kapatıldığı, tekkelerdeki toplantıların yasaklanmaya çalışıldığından ve tekke ehlinin de görünürde kaldığı anlatılır (Ahmet Rıfki, 1325, 49). Yazar burada Bektaşilerin muzdarip olduğu tekkelerin kapatılmasını eleştirir.

Kâşîfü’l-Esrâr’ı düşmanlığa bulanmış bir kitap olarak tanımlayan ve münazara adabına uymayan bir tarzda yazıldığını belirten Ahmet Rıfki’ya göre bu eseri ihtilaf ve tefrika tohumları eken bir içeriktedir. Hoca İshak Efendi’nin iddialarını reddedeceğini belirten Ahmet Rıfki, zaten kitabını yazmaktaki maksadın dedikoduya maruz kalan hakikat erbabını savunmak olduğunu ifade eder. Birliğe en fazla ihtiyaç duyulan günlerde İslam ehli arasında ayrılık bulunmasının Müslümanları perişan eden meselelerden olduğunu vurgulayan Ahmet Rıfki, bir şeyi reddetmenin o şeyin esasını bilmeye bağlı olduğu görüşündedir:

“Düşünelim bir şeyi red ve ibtâl etmek şeyin esas ve mebnâsını bilmeye bağlıdır. Halbuki yukarıda dediğimiz gibi tabiat-ı esâsiyesinde fevkalâdelik bulunan, gizliliği kendine has olan bir meslek hakkında herkesin fikir ve nazarı taaddid ettiğinden ve bu efkâr ve düşünceler katiyyen hakikata muvâfık olamayacağından Bektaşîliğe dâir hâriçten verilecek beyânlar belli bir nokta-i mahdude dahilinde kalacak, katiyyen ilerleyemeyecektir.” (Ahmet Rıfki, 1325, 57-58).

Ahmet Rıfki, Bektaşiliği bilmeyenlerin dışarıdan fikir beyan etmesinin yanlışlığı üzerinde durur ve bunu balın tadını bilmeden rengiyle tarif etmeye benzetir. Yazara göre Hoca İshak Efendi’nin kitabında Bektaşilik esasına dair hiçbir bilgi yoktur. Hoca İshak Efendi, Hurûfileri Bektaşilikle aynı zannedip, halk lisanında dönen dedikodulara dayanarak kocakarı masalları, bin bir gece efsaneleri gibi boş sözler söylemiş, Bektaşilik ile Hurûfilik gibi sapık bir mesleği birbirine karıştırmıştır (Ahmet Rıfki, 1325, 59). Ahmet Rıfki’ya göre inadin mantığa, taassubun hakikata düştüğü bu kitapta, insan cahil olmadığını yakından bildiği bu kişinin inat çukuruna düştüğüne hayret eder. Yazara göre İshak Efendi İslâmiyete dahil bir kısmı hakir göstereceğine hatanın menşeyini beyan etseydi hakikate hizmet etmiş olurdu. (Ahmet Rıfki, 1325, 59). *Câvidannâme*’nin bâtil içeriğinden, Hurûfilik hükümlerinden, Bektaşî tarikatına hiçbir şey girmemiştir. Bektaşî tarikatı nasıl bir hak ve hakikat tarikatı ise, Hurûfilik onun tamamıyla zıddı bir hastalıklı ve sapkın bir gidiştir (Ahmet Rıfki, 1325, 78).

Bir şeyin hangi durumda reddolunacağını Ahmet Rıfki şöyle ifade eder: “... zâten bir şey ki, garaza istinâd eder, bir şey ki, hak ve hakikate darbe vurmak için tertip edilmiştir, bir şey ki, mantıkla müberhen değildir, hikmetle isbat olunmamıştır, akıl ve nakille tatbik kabul etmez; O şey merduttur, ehl-i hakikat indindi, erbâb-ı insaf nazarında bir ehemmiyet hâiz değildir, hiçtir” (Ahmet Rıfki, 1325, 60). Bunun yanı sıra her din, tarikat ve mezhepte kötüler vardır. Onların kendisine söylenen emirleri yerine getirmemesi o mezhebin kötülüğünü göstermez. Bektaşî tarikatından olduğunu söyleyip her türlü fenalığı yapanlardan dolayı Bektaşî tarikatının yüceliğine ve değerine bir şey dokunmaz (Ahmet Rıfki, 1325, 60).

Bektaşî Sırrı’nda yer yer Ahmet Rifat Efendi’nin yazdığı *Mir’at-ı Mekâsîd Fi Defi’l-Mefâsîd*’dan alıntı yapılarak Bektaşîleri mühlid ve gafil olarak suçlayan bölümlere yer verilir. *Kaşîfü’l-Esrar* ise Hurûfilîği reddetmiş, Bektaşî tarikatı içindeki birkaç dalalet ehlini görerek bunu düşmanca bir lisanla ifade ederek güya reddiye yazmıştır. Bu meselelere vakıf olsaydı, Bektaşîlik ile Hurûfilik arasında bir bağlantı bulunmadığını bilirdi. Bektaşîlik ve Hurûfilîğin birbirinden ayrı esaslar üzerine kurulu olduğunu gösteren pek çok delil vardır fakat *Kaşîfü’l-Esrar* bunlara dikkat etmez. Ayrıca Bektaşîlikle Hurûfilerin çıkış yeri ayrıdır. Biri Anadolu’nun merkezinde, biri Acemistan’da doğmuştur. Bunun yanı sıra Hurûfilerin kitabından Bektaşîlere atf yapılmasına da karşı çıkan Ahmet Rıfki, Hoca İshak Efendi’ye neden *Velâyetnâme*, *Kaygusuz Risâlesi*, Karakaşzâde Şeyh Ömer Efendi’nin telifi, *Dedebaba Divânı* değil de Hurûfilîğin kitabı *Cavidannâme* üzerinden mütalaa ettiğini sorar (Ahmet Rıfki, 1325, 80). Ahmet Rıfki, münazara ve söyleşide seçilen yolu ‘biz’ diliyle ifade ederek ‘pek acayip’ olarak niteleyerek, “...esassız ve yüzeysel bilgilere dayanarak mübahaseye atılırız, adaba rağbet etmeyerek işi safsata ve mügalata tarafına çeviririz” der. Hoca İshak Efendi’nin *Kaşîfü’l-Esrar*’ındaki Bektaşîlikle ilgili suçlamalarına uzun uzun yer verilerek bunların dayanağının sorulduğu *Bektaşî Sırrı*’nda, karşı tarafın vereceği cevaptan ümitsizlik şöyle dile getirilir: “Tabi muarızın buna vereceği cevap hiçbir fayda intâc edemediğinden başka pek zırva bir şey olur” (Ahmet Rıfki, 1325, 71).

Ahmet Rıfki, Hoca İshak Efendi’nin görüşlerini reddederken Bektaşîliğin ne olmadığı savunusunun yanı sıra, ne olduğunu da anlatmaya çalışmıştır. Buna bir örnek olarak, *Kaşîfü’l-Esrar*, Hacı Bektaş Veli’den sonra yolundan gidenlerin olmadığını iddia etmiştir. Halbuki ölümünden sonra 360 kadar halifesi vardır. *Bektaşî Sırrı*, bunlardan bazılarının ismini verir. Hurûfilerin hilafetnamelerindeki isimler ise Bektaşîler ile aynı değildir (Ahmet Rıfki, 1325, 95). *Bektaşî Sırrı*’nın bir bölümünü ise Hoca İshak Efendi’nin, Bektaşîlerin ölüyü dirilttiği iddiasına ayıran Ahmet Rıfki, Bektaşîlikte buna kimsenin inanmadığını belirterek karşı çıkar (Ahmet Rıfki, 1325, 83). Hoca İshak Efendi’nin, Bektaşîlerin öldükten sonra dirilmeyi inkâr etmesi iddiasına da değinen Ahmet Rıfki, hiçbir kaynağa ve esere dayanmaksızın böyle bir iddiayı ortaya atmayı düşmanca bulur, Bektaşîlerin eserlerinden ahiret inancıyla ilgili olan bölümlerden alıntılar yaparak Kaygusuz Veli/Abidname ve yine Hurûfilerin inancı üzerinden Bektaşîlere saldırmanın tutarsızlığını vurgular.

Ahmet Rıfki, suçlamalara kanıtıyla cevap vermekte ısrarlı bir yöntem takip eder. Örneğin *Işıknâme*’nin Bektaşîler tarafından yayınlanmadığı konusunda ispata yönelik bir yaklaşımı vardır: “..bunun delili ise kitabı bastıran adamın kim olduğunu tahkikle meydana çıkar, tahkiki pek kolaydır. Kitabın nüsha-i matbuası üzerinde tabii ismi elbette yazılıdır. O isim sahibinin kim olduğu anlaşılınca *Işıknâme*’nin Bektaşîler tarafından mı, yoksa Hurûfiler tarafından mı neşr olunduğu meydana çıkar” (Ahmet Rıfki, 1325, 139). Her bâtili reddetmek ve her kof şeye itiraz etmenin caiz olduğunu

ifade eden Ahmet Rıfki, İshak Efendi'nin yazdığı düşmanlığa dayalı kitaba cevaben yazdığını, Bektaşiliği güya ezdiğini zannetmesine rağmen sarf ettiği sözlerin hepsinin hatalı olduğunu, halbuki Bektaşilik ve Hurûfilîğin farkını bilemeyecek kadar gaflette olduğunu ifade eder ve “*Kâşifü'l-Esrâr* yazarının lâyıkıyla tedkik edemeden, sırf bir itiraz olsun da Bektaşilik halk nazarında alçalsın diye bu garaza dayanan sözleri yazmaktan acaba haya etmemiş mi?” diye sorar. (Ahmet Rıfki, 1325, 83).

Ahmet Rıfki, Bektaşiliğin sessizlikle geçirdiği zamanlara artık bir ara vermenin, haktan mahrum edilenlerin artık hakkını alması ve altı yüz senelik geçmişi olan Bektaşilik için Meşrutiyet zamanında adaletin yeniden var olması, hukukun tekrar yaşamasının gerektiği görüşündedir:

“Şimdiye kadar sükût ile geçirilen zamanlarda artık bir fâsıla lazımdır. Haktan mahrum edilenler bu zaman-ı meşrutiyette nasılsa iddiayı hak ediyorsa, hakikatler nasılsa birer birer meydana çıkıyorsa, büyük ve mütefekkir bir fırka olduğu devr-i sabıkın bütün zulümlerine bir hedef olan bazı deni garazkârlar tarafından tezlil edilmek istenen tarîk-i nazeninin hakkı da ortaya çıkmalı ve masum eteklere sürülmek istenen lekeleri sürmek isteyen eller seyf-i hak ve hakikatle kat' olunmalıdır (Ahmet Rıfki, 1325, 143).

Ahmet Rıfki, Hoca İshak Efendi'nin dışında, *Bektaşî Sırrı*'nın diğer ciltlerinde Bektaşiliği sapkın bir akım olmakla suçlayan Çelebi Ahmet Cemalettin Efendi'nin ithamlarına da cevap vermiştir. Böylelikle *Bektaşî Sırrı*, bütünsel olarak Bektaşî doktrininin esaslarını ortaya koymaktan çok, isnat edilen asılsız suçlamalara delilleriyle ispatlar sunan bir eser olarak hazırlanmıştır.

Sonuç

Bektaşiler, Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasıyla siyasi takibata uğramış, Tanzimat'tan sonra daha ılımlı bir atmosfer oluşmaya başladıysa da 1871 yılında Işıkname'nin çevirisiyle yeniden Sünnî alimlerin hedefi haline gelmişlerdir. Bu ortamda Hoca İshak Efendi'nin Bektaşileri Hurûfilikle bağdaştırdığı iki risalesi yayımlanmıştır. Dinî savununun ötesinde Bektaşileri toplumun geleneklerine aykırı davranmakla da itham eden Hoca İshak Efendi, onları toplumun değerleri için tehdit unsuru olarak göstermiştir. Bektaşileri toplumun inanç ve kültürüne aykırı davranmakla itham eden Hoca İshak Efendi'nin bu ayrıştırıcı yaklaşımı, yeni bir Sünnileştirme politikasının parçası olarak da değerlendirilmiştir. Siyasi arka plandan uzak, coğrafi ve etnik sınıflandırma yapılmadan mezhep aidiyeti üzerinden ötekileştirilen Bektaşiler, Hoca İshak Efendi'nin kendilerine yönelttiği ithamlara reddiyeler vasıtasıyla cevap vermişlerdir. Bu reddiyeler, Mehmet Ali Hilmi Dede Baba'nın *Reddiye*'si, Ahmet Rıfat Efendi'nin *Miratu'l-Mekâsîd Fi Defi'l-Mefâsîd*'i ve Ahmet Rıfki'nin *Bektaşî Sırrı*'dır.

Reddiye yazarları, Bektaşilerin dine olduğu kadar sosyal ve kültürel değerlere karşı tehdit unsuru olarak hedef gösterilmelerine karşı koymuşlardır. Din dışı bir zümre gibi gösterilen Bektaşilere isnat edilen aşırılıklar, reddiyelerde bir onur meselesi haline dönüşmüş, yazarlar Bektaşilerin ehli sünnetle zıt yönlerinin bulunmadığını ispatlamaya çalışmışlardır. İtibarsızlaştırılmak için Hurûfiler ile ilişkilendirilen Bektaşiler, kendi doktrinlerinin esaslarını anlatmaktan ziyade, isnat edilen sapkınlıklarla ilgilerinin olmadığını anlatma çabasına düşmüşlerdir.

Reddiyelerin ortak noktasının doğrudan Bektaşiliğe, Hacı Bektaş Veli'ye ve bu akıma dahil olanlara isnat edilen suçlamalara karşı bir savunu içerdiği görülmektedir. Hoca İshak Efendi'nin iddialarının reddedilmesi, aynı zamanda Hurûfilîğin de reddiyesidir. Reddiyeler dinî ve mezhepsel duyarlılıkla yazılmış, politik vasa

bürünmemiştir. Reddiye yazarlar bu açıdan siyasî konulara girmemiştir. Hoca İshak Efendi'nin risalelerine verilen tepkilerin ortak ana fikri temelsiz ve manipülatif olarak değerlendirilmeleridir. Sonuç olarak reddiyeler Bektaşiliğin ne olduğu değil ne olmadığı üzerine yoğunlaşmıştır.

Kaynaklar

- Ahmed Rifki. *Bektaşî Sırrı*, Dersâadet Asr Kitâbhânesi, Cilt 1, 1325.
- Ahmed Rifki. *Bektaşî Sırrı, I-II*, Hazırlayan: Mahmut Yücer, Kesit Yayınları: İstanbul, 2013.
- Aksu, Hüsamettin. "Cavidannâme", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt 7, İstanbul, 1993, 173.
- Arıkoğlu, İsmail. *Ferîşteoğlu'nun Cavidannâme Tercümesi: Işık Name (İnceleme-Metin)*, Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: İstanbul, 2002.
- Beyhan, M. Ali. "Topal Rıfat Efendi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt 35, 2008, 104.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Hacı Bektaş-ı Velîde İnsan Felsefesi", *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (Nevşehir 17-18 Ağustos 2009) Bildiriler*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2010, 59-88.
- Çift, Salih. Modern Anlamda İlk "Bektaşilik Kitabı" Olarak Mir'atü'l-Mekâsid ve Kaynakları, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 15, Sayı 1, 2006, 187-212.
- Çift, Salih. "Miratü'l-Makasid", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 30. Cilt, Ankara, 2020, 147-148.
- Demirpolat, Enver. "Harputlu İshak Hoca'nın Hayatı ve Eserleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 9, 2003, 397-412.
- Gimaret, D. "Redd", *Encyclopedie of Islam 2*, Leiden, VIII, 1979, 362-363.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1973). *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, XII. Seri, S.6, Ankara.
- Gümüşoğlu, H. Dursun. "Bektaşilik Aleyhine Söylenenlere Ahmet Rifki'nin Cevabı", *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*, Ankara, 2018, 581-605.
- Kafesci, Zübeyde. *İshak Efendi'nin Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfiu'l-Eşrâr Adlı Eserlerinin İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Kahveci, Niyazi. "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Bir Çalışma", *Dini Araştırmalar*, 8/23, 2005, 69-91.
- Kara, Mustafa. "Harputlu İshak Efendi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 22. Cilt, İstanbul, 2000, 531-532.
- Kiper, Metin. *Ahmet Rıfat Efendi's Miratü'l-Mekâsid: The Possibility Of A Sunni Bektaşiyeye In The Nineteenth Century*, Yüksek Lisan Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2022.
- Köprülü, M. Fuad (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi: Ankara.
- Maden, Fahri. *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.
- Maden, Fahri. "Yeniçerilik-Bektaşilik İlişkileri ve Yeniçeri İsyânlarında Bektaşiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2015/73, 2015, 173-202.
- Maden, Fahri. *Mehmet Ali Hilmi Dede Baba, Kâşifü'l-Esrâr Reddiyesi*, la Kitap: Ankara, 2021.
- Mehmed Süreyya. *Sicilli Osmanî*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Meral, Yasin. "Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Reddiye Geleneği", *Dinler Arası İlişkiler*, ed. Ali İsmail Güngör, Grafiker Yayınları: Ankara, 2017, 161-176.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Bektaşilik, DİA, Cilt V, İstanbul, 1992, 373-389.
- Özcan Hüseyin. Hacı Bektaş Veli'de Hz. Muhammed Algısı, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 62, 2012, 199-212.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi: İstanbul, 1971.
- Selçuk, Hava. "Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş (Alevi)-Bektaşileri Sünnileştirme Siyaseti Takip Ettiği 19. ve 20. Yüzyılda Hacı Bektaş Veli Tekkesi", *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*

- Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı*, 2021, 26-36.
- Sinanoglu, Mustafa. "Reddiye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 34. Cilt, İstanbul, 2007, 516-521.
- Uçman, Abdullah. "Mehmed Ali Hilmi Dede Baba", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 38. Cilt, Ankara, 2003, 440.
- Usluer, Fatih. *İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, Kabalcı Yayınları: İstanbul, 2009.
- Usluer, Fatih. "On Hurufism and Its Periodization", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 24, 2020, 145-158.
- Uzun, Mustafa. "Gülbank", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 14. Cilt, İstanbul, 1996, 232-235.
- Ünver, Mustafa. *Hurûfluk ve Kuran Nesimi Örneği*, Fecr Yayınevi: Ankara, 2003.
- Varol, Muharrem, Kâşifü'l-Esrâr'ın İzinde: Harputlu Hoca İshak'ın İzahü'l-Esrâr Adlı Bilinmeyen Bir Risalesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* / 2016/78, 35-80.
- Yakışır, Akif. *Mehmed Hilmi Dede Baba'nın Divanı*, Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Yılmaz Ali-Akkuş Mehmet-Öztürk Ali. *Makâlât*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2007.

Extended Abstract

In the dictionary, reddiye means to reject and refuse. Reddiye is the general name for works written to oppose a belief or idea and to refute its evidence and sources. There are many examples of refutations written by Jews against Christians and Muslims; Christians against Jews and Muslims; and Muslims against Jews and Christians throughout history. The subjects of the refutations written by Muslims against Jews are the distortion of the Torah and criticisms of its content. The basis of the refutations against Christians are the subject of the Trinity, the distortion of the Bible, and the fact that Allah and Jesus are of the same essence. Refutations can occur between religions, and are also written to refute the claims of different views of the same religion against each other. In Islamic history, refutation writing began with the disagreements among Muslims after the death of Hz. Muhammad. As sects and groups became more distinct, refutation writing also became widespread. Reddiye is a term used in classical Islamic literature to respond to an opponent, aiming to refute his statements or views. A refutation can be related to a book and also means the rejection of a work.

Although there is no uniform discussion model for reddiyes encountered in almost all Islamic sciences, there are two main models. The first is a dialogue with a known addressee, and the second is a scenario-like structure. However, polemics are often individual. There is no uniform model for reddiye. If two main types are determined; in the first, the reddiye is in the form of a dialogue, and the author responds to each of his opponent's claims one after the other and gives his own response to them. In the second type, the reddiye is presented in the form of an imaginary discussion and progresses with a series of questions and answers.

The Bektashi reddiyes that constitute the subject of this study are in the form of answers to questions and explanations. The reddiyes written to Hoca İshak Efendi do not explain what Bektashism is, but rather what it is not. The content of the works argues that Bektashism is not related to Hurufism.

After the Janissary Corps was abolished in 1826, this situation also turned into a war with Bektashism and activities related to Bektashism were banned. After the Janissary Corps, which was considered to be against the government in its last period, was abolished, some incidents occurred. Some of these are the termination of the functions of Bektashi lodges, the prevention of their entry into the newly established army, and the difficulty of their adaptation to social life. The second quarter of the 19th century caused many difficulties for the members of this order. When Bektashism was banned, their lodges were demolished, their sheikhs and dervishes were exiled, then the institutions related to the Janissary Corps were targeted and a severe persecution was carried out by the state to erase the trace of the Janissaries.

The oppression and ban imposed on the Bektashis were relatively eliminated with the declaration of the Tanzimat, and Sultan Abdülmecid and Abdülaziz had a positive approach towards the Bektashis. The works that were the source of the Bektashi view began to be

published, and this created a new environment in which Bektashism was sought to be transformed into Sunnism.

The framework of this article is formed by the refutations written to refute the claims of Hoca İshak Efendi during the period when the Bektashi persecution ended and they gained relative freedom. The works of Ali Hilmi Dedebeba's *Kâşifu'l-Esrâr Reddiyyesi*, Ahmet Rıfat Efendi's *Miratu'l-Mekâsıd fi Defi'l-Mefâsıd* and Ahmet Rıfki's *Bektashi Sırrı* are considered as refutations written against Hoca İshak Efendi. The evaluation of the fundamental issues that the Bektashi defense focused on against Hoca İshak Efendi, which affected the positive atmosphere that was created for Bektashism in the second half of the 19th century, indicates the importance of this study.

This study examines the refutations that reveal that Bektashi doctrine has no connection with Hurufism from this perspective. In the study, the main elements that refuted Hoca İshak Efendi's claims in the refutations of the three authors were evaluated as a method. Thus, it was aimed to reveal the main issues addressed in the refutations in terms of understanding Bektashism. According to the findings of the study, Ali Hilmi Dedebeba, Ahmet Rıfat and Ahmet Rıfki based their refutations on proving that Bektashism is not related to Hurufism, and even developed many arguments that showed that they were close to Sunnism. The common feature of the refutations, some of which are in the form of questions and answers and some in the form of explanations, which try to prove that Bektashism is not contrary to religion as well as social and cultural values, is that they have no connection with Hurufism and that there are no religious worships or attitudes in the orders. Bektashis, in their refutations, avoided political issues and followed methods that tried to explain that their portrayal as a social and cultural threat was baseless. In their refutations, the writers, in addition to rejecting Hurufism, are also trying to place Bektashism on a Sunni level.



YAYIN
DEĞERLENDİRME
BOOK REVIEW

BROCKETT, GAVIN D. NE MUTLU TÜRK'ÜM! DİYENE "TÜRK- MÜSLÜMAN KİMLİĞİNİN MÜZAKERESİ".

ÇEV. ÖZGÜR BALKILIÇ, FOL YAYINLARI, 2022.

HALİL EMRE DENİŞ*

Sorumlu Yazar

Öz

Bu çalışmanın konusu, Gavin D. Brockett'in Türkçeye çevrilen "Ne Mutlu Türk'üm! Diyene "Türk-Müslüman Kimliğinin Müzakeresi" isimli kitap çalışmasının incelenmesidir. Çalışmada "Türk milleti" kavramının nasıl oluşturulmaya çalışıldığı, halkın bu kavramı ne zaman ve nasıl benimsediği tartışılmıştır. Yazar bu kavramın özellikle çok partili siyasal hayata geçişten sonra daha çok benimsendiğini iddia etmiş ve bu iddiasını o dönemin gazete ve dergilerinde yayınlanan haberler ile desteklemiştir. 1945-1954 yılları arasında milli olan ile İslami olan arasındaki ilişki müzakere edilmek istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk, Müslüman, Millî Kimlik, Türk Milleti

Abstract

The subject of this study is the examination of Gavin D. Brockett's book, translated into Turkish as Ne Mutlu Türk'üm! Diyene: Türk-Müslüman Kimliğinin Müzakeresi (How Happy to Call Oneself a Turk: Provincial Newspapers and the Negotiation of a Muslim National Identity). The study discusses how the concept of the "Turkish nation" was constructed, as well as when and how the public adopted this concept. The author argues that this notion was more widely embraced, particularly after the transition to a multi-party political system, and supports this claim with news articles published in newspapers and magazines of the time. Between 1945 and 1954, the relationship between the national and the Islamic was subject to negotiation.

Key Words: Turk, Muslim, National Identity, Turkish Nation

Gavin D. Brockett'in 2011 yılında yayınlanan, orijinal ismi "How Happy to Call Oneself a Turk: Provincial Newspapers and the Negotiation of a Muslim National Identity" olan kitap çok yakın zamanda Türkçeye çevrildi. Brockett çalışmasındaki



Kitap Değerlendirme / Künye: DENİŞ, Halil Emre. "Brockett, Gavin D. Ne Mutlu Türk'üm! Diyene "Türk-Müslüman Kimliğinin Müzakeresi". Çev. Özgür Balkılıç, Fol Yayınları, 2022.". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 113 (Mart 2025), s. 507-512. <https://doi.org/10.60163/hbv.109.015>
Doç. Dr., Hakkari Üniversitesi, E-mail: emredenisi@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9830-5624.

tezini, 29 Ekim 1923'te kurulan Cumhuriyet'in akabinde gerçekleştirilen bir dizi devrim niteliğindeki reform vasıtasıyla, halkın "Türk milleti" fikrini anlamadığı ve hemen benimsemediği üzerine kurmuştur. Ona göre ulus inşası sürecine dâhil olabilecekleri araçlardan mahrum bırakılan halk, Cumhuriyetin yeni elitlerinin tanımlamış oldukları millet kimliğini benimsememiş, ancak İkinci Dünya Savaşı sonrası Türkiye'de başlayan siyasi özgürleşme ortamı vasıtasıyla bu benimseme ortamı ortaya çıkmıştır. Özellikle bu değerlendirmeyi de 1945-1954 yılları arası dönemin siyasi olayları ile bu olayların büyükşehir ve taşra basınındaki tezahürleri üzerinden gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bunu yapmasındaki sebep de basılı medyanın, milliyetçi elitler vasıtasıyla bir millet fikrinin tasarlanıp somutlaştırılmasında yardımcı olmasıdır.

Kitap yedi bölümden oluşmaktadır. İlk iki bölümde yazar 1945 yılından önce Türkiye'de bir milli kimliğin olmadığına dair argümanları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Birinci bölüm olan "Seküler Millet Hayali: Mustafa Kemal ve Modern Türkiye'nin Yaratılışı" başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde Türkiye'de vatandaşların ortak yasal haklarını kullanma ve katılabilecekleri ortak bir kamusal kültüre sahip olmadığını belirtmektedir. Aynı zamanda Türk milleti fikri ve milli kimlik oluşumunun her ne kadar kökenlerinin 19. yüzyıla dayandığını belirtse de bu milli kimlik oluşumunun İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasına kadar oluşmadığını belirtmektedir. Cumhuriyetin kuruluşundan sonra oluşan tek parti iktidarı döneminde bireylerin kendi kimliklerinin, millet kimliğinde eritilmesi için çalışmalar yapılmıştır. Bu da o dönemin koşullarına bağlı olarak halkın belli başlı özgürlüklerinin kısıtlanmasına neden olan yasalarla desteklenmiştir. Halifelik kaldırılmış ve Osmanlı hanedanı sürgüne gönderilmiştir. Hüseyin Rauf Orbay Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasını 1924 yılında kurmuş olsa da dini siyasete alet ettiği gerekçesiyle 1925 yılında kapatılmıştır (Tunçay, 1981: 147). 1925 yılında yaşanan bir başka olay olan Şeyh Sait İsyanı, İstiklal Mahkemelerinin tekrar kurulmasına ve Takrir-i Sükûn Kanunu'nun çıkmasına neden olmuştur. Mustafa Kemal'in Fethi Okyar'a kurdurduğu Serbest Cumhuriyet Fırkası ile çok partili siyasal hayata geçiş denemesi yine başarısız olmuştur. Fethi Okyar bir süre sonra partiyi kapatmıştır. Sonrasında yaşanan Menemen olayı ve gerici oldukları gerekçesiyle 28 kişinin idam edilmesine de sebebiyet vermiştir.

Cumhuriyet'in ilanı, hilafetin kaldırılışı, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası ile çok partili siyasal hayata geçiş denemelerinin başarısız olması, o dönem İstanbul gazeteleri tarafından ciddi eleştirilere tabi tutulmuş, bunun üzerine bazı gazeteciler tutuklanmış ve Cumhuriyet Halk Fırkası içerisinde otoriter rejim arayışları ve gazetecileri suçlayıcı tavrıda artış görülmüştür (Girgin, 2001: 122).

Bu siyasal ortam içerisinde Mustafa Kemal'in önceden var olan bir milleti, yeni Cumhuriyet ile birlikte modernleştirmek vasıtasıyla Türk milletini başarılı bir şekilde yaratmak istediği varsayılmaktadır. Mustafa Kemal'in Türk Devrimi sırasında uygulamaya koyacağı kültürel, siyasal, toplumsal ve kurumsal değişimlerin sonucunda, milli kimliğin kısa sürede ortaya çıkacağı düşünülmüştür. Ancak Türk Devrimi'nin tam kalbine oturtulan laiklik siyaseti, milli kimliğin ortaya çıkmasını engellemiştir. Halkın korkuları bir yana laiklik, Türkiye'de ibadet anlayışını ve Müslümanlık inancını ortadan kaldırmamıştır. Mustafa Kemal'in iddiası Osmanlı İmparatorluğu'nun geri kalmış bir dini geleneğe saplanıp kaldığı yönündedir. Yeni Türkiye bu geri kalmış dini gelenekten sıyrılarak kendini bilim ve ilerlemeye adanmıştır. Bu durum da 1928 yılında Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'ndan İslam'ı gösteren her bir referansın ortadan kaldırılmasıyla simgesel hale gelmiştir. Tarikatlar lağvedilmiş ve tekkeler kapatılmıştır. Diyanet İşleri Reisliği ile Evkaf Umum Müdürlüğü kurularak önceden özerk olan

din kurumları denetim altına alınmıştır. Eğitim Bakanlığı vasıtasıyla birçok medrese kapatılmıştır. Şeriat hukuku yerini yeni bir Medeni Kanuna bırakmış, Şapka Kanunu çıkarılarak başta fes olmak üzere Osmanlı'dan kalma çeşitli başlıkların kullanılması yasaklanmıştır. Arap alfabesinin yerine Latin alfabesine geçilmiş, 1932 yılında ezan Türkçe okunmaya başlanmış ve 1935 yılında her vatandaş Türkçe soyadı almıştır. Görüldüğü üzere yaşanan siyasal olaylar ve gerçekleştirilen reformlar vatandaşların yaşam pratiklerini değiştirirse de onları Müslüman köklerinden kopartmamıştır.

Brockett 2. bölümde “Milleti Anlatmak: Basılı Kültür ve Milliyetçi Tarihsel Anlatı” başlığı altında tek parti iktidarının zayıf olan basın yayın sanayisini, halka millete bağlılığı aşlamak için ideal bir araç olarak kullanmasından bahsetmiştir. Dönemin elitleri yeni alfabeyle bağıntılı bir biçimde okuryazarlığı artırmak için çaba sarf etmişler ve bu vesileyle halkın eski geleneklerine bağlılıklarından kurtularak yeni bilgiler ışığında ilerleme kaydedeceklerine inanmışlardır. Brockett bu dönemde basın yayın meseleleriyle ilgili az sayıdaki gazete ve onların düşük tirajlarından bahsetmektedir. Basılan kitap sayısının 1934 yılında 1530, 1945 yılında ise 3072 olduğunu belirtmiş, ancak bu durumun yetersizliğini de ifade etmiştir.

Bir diğer husus bu dönemde basın özgürlüğüne müsamaha gösterilmediğidir. Takrir-i Sükûn Kanunu vasıtasıyla isyanı ve gericiliği teşvik eden, ülkenin düzeni ve barışı tehdit eden tüm yayınların kapatılması yetkisi ilerleyen dönemde birçok gazetenin kapatılmasına da neden olmuştur. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte basının bir anda sınırsız bir özgürlüğe kavuşması elbette mümkün olmamıştır. Saltanat ve Hilafet savunucuları ile yeni rejimin özgür düşünceye olanak tanıyacağını düşünenler var olmuştur. Ancak Mustafa Kemal ve ekibinin Cumhuriyeti tehlikeye sokabilecek her türlü davranışa karşı reaksiyon geliştirdikleri de bilinmektedir (Topuz, 2003: 143). Ancak faal olan gazetelerin birçoğu yeni yönetimin sözcülüğünü yapmış, hükümetin geniş halk kitlelerine ulaştırmak istediği mesajları iletmıştır. Örneğin Cumhuriyet Halk Partisi'nin yayın organı gibi görev yapan Yurt Gazetesinin her sayısı 90.000 adet basılmış, 35.000'den fazla köye en az bir kopyası gönderilmiştir. Ayrıca geliştirilen yeni bir milliyetçi tarih anlatısı Osmanlı İmparatorluğu'nun yerini belirlerken, Türkiye Cumhuriyeti ve gerçekleştirilen devrimi daha çok ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Dolayısıyla bakıldığında tarihi anlatmanın en önemli aracı olarak görünen basın, bu dönemde halka ifade özgürlüğü ve siyasal katılım fırsatı yaratmak yerine, elitler tarafından bir millet yaratma sürecinde etkin bir araç olarak kullanılmaya çalışılmıştır.

Elitlerin basını kontrol etmeleri ve yeni bir millet yaratma sürecinde aslen büyük gazete sahibi olan ve Cumhuriyet Halk Partisi milletvekillerinin de etkisi bulunmaktadır. Yunus Nadi Cumhuriyet Gazetesi'nin, Asım Us Vakit Gazetesi'nin ve Hüseyin Cahit Yalçın Tanin Gazetesi'nin hem sahibi hem Cumhuriyet Halk Partisi milletvekili olarak görev yapmışlardır (Koçak, 2013: 136). Bunlar dışında sayıları azımsanmayacak derecede olan ve gazetelerde yazılarıyla ünlenecek gazetecilerin Cumhuriyet Halk Partisi içerisinde milletvekilliği yaptığı bilinmektedir.

3. bölümde 1945 yılı ile birlikte çok partili siyasal hayata geçiş dönemi ve Demokrat Parti'nin 1950 yılında iktidara gelmesi ile birlikte basının gelişimi “Yerel Gazeteler ve Milli Bir Basılı Kültürün Doğuşu” başlığı altında değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu dönemde gazete sayısının artmasındaki en büyük etkenlerden biri Demokrat Parti iktidarının resmi ilan bedellerini kendine yakın gazetelere aktarmasıdır. Bu durum o dönemde basının “besleme” olarak nitelendirilmesine neden olmuştur. Elbette bu durum Cumhuriyet Halk Partisi iktidarı döneminde de vardı, ancak Demokrat Parti bu bedelleri kendine yakın yayın organlarına daha fazla aktarmıştır. Vatandaşların alım gücü düşük olsa da en azından bir yerel gazeteye ulaşma ihtimalleri de zor

değildir. Aynı zamanda o dönemde yerel gazeteler de ülke gündeminden haberler aktarabilmişlerdir. Dolayısıyla İkinci Dünya Savaşı sonrasında gazeteler Türkiye'nin iktisadi ve toplumsal bütünleşmesinin bir aracı konumuna gelmiştir. Aynı zamanda milli bir basılı kültürün oluşumunda da katkıda bulunmuşlardır.

Daha önce de belirtildiği gibi insanların gittikçe artan sosyal hareketlilikleri basın vasıtasıyla yeni fikirlere ulaşmaları ile birlikte, geleneksel olanın ortadan kalkarak modern Türk'ün ortaya çıkacağı varsayılmış olsa da bunun tam tersi gerçekleşmiştir. Kamusal ve siyasal tartışmalar ile gelişen basına bakıldığında Türk milleti için İslam'ın önemli olduğu ortaya çıkmıştır. 1945-1952 yılları arasında kurulan 13 siyasi parti, seçmenleri cezbedebilmek adına Müslüman kimliklere atıfta bulunmuştur. Hatta İslam Demokrasi Partisi gibi isminde İslam kelimesi geçen bir partinin kurulması bile o dönem için sıra dışı bir durumdur. Bu durum laiklik meselesini gözden geçirmeyi de beraberinde getirmiştir. Dini yayınların sayısı da yıldan yıla artış göstermiştir. Bu basılı süreli yayınların da artışı beraberinde getirmiştir. Üç tanesi günlük gazete olan Büyük Doğu, Yeni Büyük Doğu ve Hilal isimli bu yayınlar İstanbul'da yayınlanmıştır ve hepsi Necip Fazıl Kısakürek'e aittir. Büyükşehirlerin birçoğunda da bu türden dini gazeteler ve dergiler yayınlanmıştır. Bu gazetelerin bazıları halka İslam'ı doğru bir şekilde öğretmek için yayınlar yapmak gibi girişimlerde bulunmuştur. Örneğin Müslüman Sesi Gazetesi Türk milletinin bekasının İslam'ın temeli olan güzel ahlakın gelişimine bağlı olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla dini inanış ve ibadetlerin, din ve millet arasındaki bir bağ olduğunu savunmuştur. Birçok dergi ve gazete de aynı şekilde İslam'ın Türk milleti için önemine vurgu yapan yayınlar yapmıştır. Ana akım basına laik Kemalistler hâkimken, yerel basının içerisinde dini referans alanların sayısı azımsanmayacak düzeyde olmuştur. Brockett bu yapıyı, kitabının 4. bölümü olan "Dini Basılı Medya ve Milli Basılı Kültür" başlığı altında işlemiştir.

Brockett 5. bölümde İkinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan soğuk savaş döneminde Türkiye'nin konumunu ve Komünist tehdide karşı Batı'nın savaşımında merkezde yer alan bir Türk milleti olarak tarif etmeye yönelik tutumunu "Rus Komünistlerine Karşı Müslüman Türkler: Beliren Soğuk Savaş'ta Türk Milleti" başlığı ile işlemiştir. Brockett, Mustafa Kemal'in "Yurtta Sulh, Cihanda Sulh" şiarıyla özetlenen bir dış politika anlayışını ve artık Türkiye'nin yüzünü Batı'ya dönen uygar bir dünyanın parçası olduğu yönündeki vurgunun karşısında, basılı medya Türklerin kendi milletlerini Batı'nın ayrılmaz bir parçası olan Müslüman bir millet olarak tanımladıklarını belirtmiştir. Dönemin bazı yayınları Komünizmin kötülüğüne, acımasızlığına, ahlaksızlığına ve dinsizliğine vurgu yaptığı görülmüştür. O dönemde yaşanan Kore Savaşı hadisesi ile birlikte birçok gazete ve derginin yayınlarında Türklerin Komünistlere karşı savaşımını vurgular hale gelmiştir. Bu dönemde çeşitli gazete ve dergilerde Kore savaşı ile alakalı detaylı bilgiler yer almış, ana akım gazetelerin birçoğu Kore'ye muhabir ve fotoğrafçı yollayarak anlık haberleri gazetelerine taşımış, özel yazı dizileri hazırlayarak Türklerin savaştaki kahramanlıklarından ve Komünistlere karşı savaşımından ayrıntılı olarak bahsetmiştir. Şehit olan askerlerimizin haberlerinin yapılması, şehitlerimizin cenazelerinin yeri ve saatinin bildirilmesi ile insanların bu cenazelere katılımını teşvik etmek için birçok gazete o dönem yarış içerisine girmiştir. Bakıldığında dönemin gazeteleri savaşı dini terimlerle resmetmiştir. Bu durum da Türkler için millet ve inancın birbirinden ayrılmaz bir parça olduğunu yazar bize anlatmak istemiştir.

"Mustafa Kemal Atatürk ve Fatih Sultan Mehmed: Milliyetçi Tarih Anlatısını Müzakere Etmek" başlıklı 6. bölümde yazar 1953 yılında İstanbul'un fethinin 500.

yılında yapılan yayınların hem Cumhuriyetin kuruluşunda oluşturulmaya çalışılan tarih yazımı ile Osmanlı'yı belirli bir yerde tutan anlayışın ortadan kalktığını hem de Osmanlı Müslüman geçmişin kabul edildiğini kanıtlamaya çalışmıştır. Mustafa Kemal Atatürk'ün kurucu ve değişmez liderliğinin yanında, İstanbul'u fetheden Padişah Fatih Sultan Mehmed'in şahsiyeti özelinde Osmanlı İmparatorluğu'nun itibarını iade etmekle alakalı yayınlar yapıldığı görülmüştür. Buna bir başka örnek olarak dönemin Cumhuriyet Gazetesi'nin eki olarak basılan "Osman Gazi'den Atatürk'e 600 Yılın Tarih Panoraması" isimli çalışmadır. Ancak bir kısım dini yayın kuruluşunun hem Atatürk'ün şahsına, hem devrimlere hem de büstlerine yönelik eleştiriyi aşan ve saldırı boyutuna geçen yayınlarının da artmış olması ile bazı tarikat üyelerinin Atatürk'ün büstlerini "put"a saldırma biçiminde balyozlarla yıkmaya çalışmaları, Atatürk'ü Koruma Kanunu'nun çıkmasına neden olmuştur. Bu yasaya her ne kadar karşı çıkanlar olmuş olsa da Meclis'ten geçmiş ve halen yürürlüktedir.

7. bölüm "Mürteciler mi, Müslüman Türkler mi? Basılı Kültür ve Milli Kimliğin Müzakeresi" başlığını taşımaktadır. Brockett bu son bölümde millet tanımının benimsenmesinde 1945'ten sonra ortaya çıkan basılı kültürün önemini üzerine İslam'ın yeri ve laikliğin faydası hakkında yapılan tartışmaya değinmiştir. Halk çok partili siyasi hayata geçişin ilk on yılında milli kimliğini biçimlendirme süreci içerisine dâhil olmuştur. Asıl önemli olan laikliğin gerçek meselesini anlatmak ve dini gelenekler konusunda halkı eğitmek gerekmiştir. Öyle ki 1952 yılında Türk Tarih Kurumu Mustafa Celal Saygın'ı "Dini Perspektiften Atatürk'ün Reformları" isimli çalışmayı yazmakla görevlendirmiştir. Bir diğer taraftan Kemalistlerin dini basılı medyayı millete karşı en büyük tehdit olarak görmeleri nedeniyle bu yayınları susturma girişimi de olmuştur. Birçok yayın hakkında savcılar harekete geçmişti. Ancak bu yayınların önüne geçilmesi de kolay olmamıştır. Özellikle bir olay laiklik ve irtica arasındaki bağlamda önemli bir yere sahiptir. Necip Fazıl Kısakürek'in sahibi olduğu Yeni Büyük Doğu Gazetesi, Vatan Gazetesi ve sahibi Ahmet Emin Yalman'a karşı bir kampanya başlatmış ve laikliğe olan muhalefeti sürdürmüştür. 1952 yılında dönemin Başbakanı Adnan Menderes Malatya'yı ziyaret etmiş, yanında dönemin ünlü gazetecilerinden Ahmet Emin Yalman da yer almıştır. Yalman'ın üzerine, sonradan da Türk kamuoyu tarafından başka suçlarla da tanınacak olan Hüseyin Üzmez tarafından kurşun yağdırılmıştır. Yalman hayatta kalmış olsa da Üzmez yakalandığında, Yeni Büyük Doğu Gazetesinin yayınlarından etkilendiğini itiraf etmiştir. İlgilenenler Ahmet Emin Yalman suikastının detaylarını, Yalman'ın kendi kaleminden çıkan "Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim" isimli kitaptan da okuyabilirler (1997: 1597-1604). Bu olay öyle bir etki yapmıştır ki o dönemde Demokrat Parti'nin yayın organı gibi görev yapan Zafer Gazetesini bile gerici basına karşı tavır takınmaya itmiştir. Ancak ne var ki 1954 seçimlerinden sonra Demokrat Parti de otoriter bir tutum takınarak, Basın Kanununda yapılan değişiklikler ile başka kanunlar vasıtasıyla basın üzerinde baskı kurduğu bilinmektedir.

Brockett bu çalışmasında 1945-1954 yılları arasında milli olan ile İslami olan arasındaki ilişkiyi müzakere etmeye çalışmıştır. Basın kültürünün siyasi özgürlükle ortaya çıktığını göstermek istemiştir. Hatta ve hatta 2002 yılında Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidara gelmesinin 1945-1954 yılları arasındaki demokratik siyaset ve dini kimliklerin ifadesi arasındaki bağın onaylanması anlamına geldiğini belirtmektedir. Ancak elbette sadece Müslümanlık milli kimliği beslememektedir. Bunun yanı sıra Türkiye Cumhuriyeti'nde bulunan birçok kimliğin, milli kimliği beslediği aşikârdır. Brockett'in incelediği dönem bağlamında değerlendirildiğinde benimsetilmeye çalışılan milli kimlik yerine, halk benimseyebileceği bir milli kimliği ortaya

çıkarmıştır. Brockett'in de deyimiyle bu vasıtayla milletin üyeleri Atatürk'ün sözlerini kabul edebilmiştir:

“Ne Mutlu Türk'ün Diyene!”

Kaynaklar/References

- Brockett, Gavin D. *Ne Mutlu Türk'üm! Diyene “Türk-Müslüman Kimliğinin Müzakeresi”*. Çev. Özgür Balkılıç, Fol Yayınları, 2022.
- Girgin, Atilla. *Türk Basın Tarihinde Yerel Gazetecilik*. İnkılap Kitabevi, 2001.
- Koçak, Cemil. *Türkiye'de Milli Şef Dönemi (1938-1945)*. Cilt 2. İletişim Yayınları, 2013.
- Topuz, Hıfzı. *II. Mahmut'tan Holdinglere Türk Basın Tarihi*. Remzi Kitabevi, 2003.
- Tunçay, Mete. *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*. Yurt Yayınları, 1981.
- Yalman, Ahmet Emin. *Yakın Tarihte Gördüklerim Geçirdiklerim*. Cilt 2. Pera Turizm Ticaret A.Ş., 1997.

